انسان و علوم انسانی

در

صحیفه سجادیه

جلد ۱-۶

مرتضی رضوی

مشخصات کتاب

انسان و علوم انسانی در صحیفۀ سجادیّه

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا: ابراهیم رضوی

انتشارات: مولف

تاریخ چاپ: 1392

شمارگان: 3000 نسخه

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

ص: 1

جلد 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

شَرِّقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِيحاً

إِلَّا شَيْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْت(1):

به مشرق بروید، به مغرب بروید، علم صحیحی نمی یابید

مگر آنچه از نزد ما اهل بیت بیرون آمده باشد.

امام باقر علیه السلام خطاب به دو دانشمند معاصر خودسلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه.

یَا یُونُسُ إِذَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِیحَ فَخُذْ عَنْ أَهْلِ الْبَیْت(2):

:ای یونس اگر علم صحیح می خواهی، آن را از اهل بیت (علیهم السلام) بگیر.

امام صادق علیه السلام.

1- کافی (اصول) ج 1 ص 399.
2- بحار، ج 26 ص 158.

فهرست

ص: 7

ص: 8

بخش نوزدهم. 225

ثمره هر عمل نیک (از آن جمله حمد) نه فقط مثبتات است، بل آثار اعمال بد را نیز از بین می برد یا دور می کند- جهاد و شهادت- باز هم فرق میان حمد و شکر- انسان شناسی و روان شناسی.. 225

ص: 10

ص: 11

ص: 14

ص: 15

ص: 16

صلوات- کرامت انسانی- مهر و قهر- وحشت از قهر دیگران- رابطهٔ انسان با ترس جامعه شناسيِ تقیّه 438

ص: 17

نظر خوانندهٔ محترم را به چند نکته دربارهٔ این کتاب جلب می کنم:

1- نام و عنوان این کتاب «انسان و علوم انسانی در صحیفهٔ سجادیه» است. این بدان معنی نیست که بخش هائی یا مواردی از صحیفهٔ مقدسه دربارهٔ انسان و علوم انسانی است. بل صحیفه از آغاز تا پایان تنها به انسان شناسی و دیگر رشته های علوم انسانی، منحصر است، و غیر از این علوم به هیچ مطلب دیگری نپرداخته است. گر چه امام سجاد علیه السلام در خارج از صحیفه به دیگر علوم نیز پرداخته است و حتی سخن از مادّه تاریک و انرژی تاریک، گفته است و...

2- مطابق فهم خودم، هر دعا را بخش، بخش کرده و به شرح هر بخش پرداخته ام. در آغاز هر بخش محورهای آن را عنوان کرده ام و عنوان ها را ردیف کرده ام. تنها در برخی از آنها عنوان «انسان شناسی» را آورده ام. این بدین معنی نیست که بخش های دیگر ربطی به انسان شناسی ندارند؛ بخشی، یا جمله ای و حتی کلمه ای در صحیفه نیست مگر اینکه به محور انسان شناسی است. در مواردی که یک نکتهٔ دقیق یا یک اصل بزرگ از دقایق و اصول انسان شناسی بوده، آن را فراز کرده ام.

3- کار بنده در تدوین این کتاب، فقط «باز کردن راه» است. یعنی کارم کامل نیست و هرگز فارغ از عیب و نقص نمی باشد. امیدم به همت طلاب جوان حوزهٔ علمیه است که این

راه را پیموده و تکمیل کنند؛ لاک های مرسوم پیشین را- که در اثر عدم امکانات، تضییق ها و قتل عام ها که شیعه را به صورت یک حزب قاچاق در آورده بود و هنوز هم ادامه دارد، و بزرگان پیشین ما را از پرداختن به علوم انسانی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام باز می داشت و بر جامعه شیعه تحمیل می شد- در هم بشکنند. و یقین بدانند که علوم انسانی غربی با اینکه علم است و زحمات زیادی برایش کشیده شده، لیکن «علم صحیح»(1)

نیست، که امروز به بن بست رسیده است.

علم است اما در بستر و در جهت آنچه نظام اجتماعی قابیلی (کابالیسم) اقتضا می کند جهت گیری کرده و جاری شده است. علوم انسانی غربی در مبناء و در خشت اولش نقص اساسی و خلاء عظیم دارد.

فرد، فرد دانشمندان علوم انسانی غربی، محترم و مقام شان محفوظ. اما جریان عمومی این علوم نادرست است و نتیجهٔ آن سراب است. نظام قابیلی مجالی و فرصتی و امکانی به دست اندرکاران علوم نداده است تا علوم را در بستر صحیح قرار دهند.

امروز سران نظام قابیلی در مدیریت انسان و جهان به بن بست رسیده اند، افسار بستر سازی و «جهت دهی» به علوم را از دست داده اند؛ دانشمندان و اهل تحقیق در سرتاسر جهان از سلطهٔ آنان رها می شوند و سراب بودن کابالیسم مسلّم شده است: «وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَهٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّی إِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ وَ اللَّهُ سَریعُ الْحِسابِ»(2): آنانی که کفر ورزیدند اعمال و برنامه های شان مانند سرابی در کویر است که انسان تشنه آن را آب می پندارد، هنگامی که به آن می رسد چیزی نمی یابد، لیکن خدا را در نزد آن می یابد که حساب او را بطور کامل می دهد.

و اینک نوبت تشیع است؛ بل نوبت حرّیت و رها شدن علم از چنگال قابیلیان است، و نوبت آزاد اندیشی هر دانشمند است؛ آنان که به پایان این بستر رسیده و سراب بودن آن را

1- در اولین برگ این کتاب دو حدیث دربارهٔ «علم صحیح» آمده است.
2- آیهٔ 39 سورهٔ نور.

دریافته اند و نتیجه گرفته اند که: علم را باید از خدا و از طریق نبوت و امامت بگیرند «وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَه». و لذا دانشمندان از پیمودن راه «علم مستقل از خدا» روی برتافته و به علم خدائی و نبوتی روی آورده اند، آن طوفان حس «علم منهای دین» فروکش کرده و مسئلهٔ اساسی و خواستهٔ بزرگ بشریت «دین» شده است، دین که قرن ها با تهمت خرافه به انزوا رانده شده بود.

اما آن کدام دین و مکتب دینی است که علم و عالم را که به سراب رسیده و اینک بیش از هر عصری تشنهٔ یافتن حقیقت است سیراب کند؟ هیچ راهی نیست. و خود دست اندرکاران علوم باور کرده اند که هیچ راهی نیست و هیچ نسخه ای نیست مگر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام. و اینک نوبت تشیع است.

به نظرم (و تا جائی که توانسته ام) جان این مطلب را در دو کتاب «کابالا و پایان تاریخش» و «تشیع و فراگیری جهانیش» شرح داده ام.

و آن کیست و چه کسانی هستند که این علم تشنه را با آب حیات علوم قرآن و اهل بیت سیراب کند؟ غیر از طلبه های جوان حوزه های مقدسه. و این کار عظیم با دو شرط خیلی آسان است: یک همّت و یک پرهیز.

همّت: باید بکوشند بحدی با قرآن و حدیث اخت شوند که دربارهٔ هر مسئله از مسائل علوم فوراً آیهٔ مربوطه و حدیث مربوطه به ذهن شان بیاید.

پرهیز: این اخت شدن امکان ندارد مگر با پرهیز از سه چیز:

الف: پرهیز از تفسیر هر آیه که به انسان شناسی و علوم انسانی مربوط است، به «اخلاق صرفاً اندرزی».

ب: پرهیز از اباطیل و ذهن گرائی های یونانی.

ج: پرهیز از تخیلات مرتاضی بودائی.

4- مبنای اساسی و باصطلاح خشت اول این کتاب «تعدد روح» در وجود انسان است که انسان حیوان نیست بل علاوه بر روح غریزه یک روح دیگر نیز دارد بنام «روح فطرت».

نویسنده فکر می کند که همۀ قرآن و احادیث دربارۀ انسان به محور همین «تعدد روح» می چرخد. و این تعدد را با آیه ها و حدیث ها روشن کرده و آن را «کلید طلائی» حلّ مشکلات اساسی علوم انسانی می داند.

5- این کتاب (مانند دیگر آثار نویسنده) ویرایش نشده است و علت آن.... است، و از این بابت شرمنده هستم. و العذر عند کرام الناس مقبول.

6- گاهی مطالب خیلی دقیق و تخصصی شده و گاهی خیلی آسان. به گمانم اصل این موضوع به ماهیت منطق مکتب برمی گردد، گرچه کمّیت و کیفیت آن از ناتوانی من است.

7- اکنون مجلد اول در اختیار اهل تحقیق قرار می گیرد و نمی دانم در پایان، چند مجلد خواهد بود. به هر صورت بسته به لطف الهی است و ما توفیقی الاّ بالله.

8- لازم بود در مواردی نه چندان اندک، برخی از اصول و نیز فروع مهم علوم انسانی غربی را از زبان و قلم خودشان بیاورم و با آنچه در مکتب ما آمده مقایسه کنم تا ضعف و نادرستی آنها و عظمت و ژرفای مکتب ما بیشتر روشن شود، که گفته اند: تُعرف الاشیاء باضدادها. برای پرهیز از ضخیم شدن کتاب، و نیز بخاطر اینکه مخاطب از اصل موضوع خیلی دور نشود، از این کار صرفنظر کرده و تنها به موارد اندک بسنده کردم و مقایسه را به عهده خود خواننده محترم گذاشتم.

9- خواننده با هر میزان که با علوم انسانی غربی آشنا باشد بهمان میزان به اهمیت این کتاب توجه خواهد داشت. و نیز بهمان میزان در سنجش و نقد این کتاب توانمند خواهد بود.

10- گاهی دربارۀ یک موضوع طوری پیش رفته ام که مخاطب گمان می کند از جان مطلب فاصله می گیرد، لیکن توقع دارم اندکی حوصله به خرج بدهد تا بنده (باصطلاح) یک دور قمری بزنم خواهد دید که برای هستۀ اصل مطلب، این راه را رفته ام.

11- در مواردی یک آیه یا حدیث را بالتّمام آورده ام. اما گاهی بخشی از یک آیه یا بخشی از یک حدیث را آورده ام. علمای پیشین ما (قدّس سرّهم) دراینگونه موارد با کلمۀ «الآیه» و «الحدیث» اشاره می کردند که همۀ آیه یا حدیث را نیاورده اند. که البتّه یک

سلیقۀ مهم و زیبا بود. اما بنده در همین جا اعلام می کنم که خوانندۀ محترم توجه کند: بیشتر آیه ها و حدیث ها که در این کتاب آمده، بخشی از آیه و حدیث است و از تکرار آن اصطلاح قدیم خودداری می کنم.

12- گاهی مطلبی را در حدّ چند سطر تکرار کرده ام مثلاً موضوعی را که در بخشی از کتاب آورده ام در بخش دیگر نیز آورده ام، این در مواردی است که جهت بحث و نتیجه گیری از آن با مبحث قبلی متفاوت است. و گاهی نیز جریان بحث طوری پیش آمده که چاره ای از تکرار نبوده است.

13- معتقدم کسی که می خواهد از اقیانوس علوم قرآن و اهل بیت علیهم السلام بهرمند شود، باید با نیّت کامل و با یک رابطۀ صمیمی قلبی کار را آغاز کند و این رابطه را همواره حفظ کند که فرمود: يَا مُبْتَغِیَ الْعِلْمِ صَلِّ قَبْلَ أَنْ لَا تَقْدِرَ عَلَى لَيْلٍ وَ لَا نَهَارٍ تُصَلِّی فِيهِ:(1) ای که در صدد علم هستی نماز بخوان پیش از آنکه نه شبی داشته باشی و نه روزی که در آن نماز بخوانی.

نماز بهترین و موثّرترین رابطۀ خداوند و شامل صلوات بر پیامبر و آل نیز هست.

و إلاّ، بدون این رابطه، قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام «لا يَزيدُ الظّالِمينَ إِلاَّ خَساراً»(2).

14- در پایان به آن محققین جوان (که عرض کردم امیدم به آنان است) عرض می کنم: هرگز خودتان را به آنچه در متون تفسیری آمده محدود و مقلّد نکنید، با حرّیت فکری و آزادی روحی به آیات و احادیث دقت کنید؛ قرآن «کتاب مبین» است و اهل بیت علیهم السلام نیز بیانگر این مبین هستند. پس دقت خودتان را فقط به قرآن و اهل بیت، معطوف کنید. و این بدان معنی نیست که از افکار گذشتگان بی خبر بمانید.

مرتضی رضوی

1- بحار، ج 75 ص 451.
2- آیۀ 82 سورۀ اسراء.

صحیفهٔ سجادیّه منشور جهانی دعاست؟ یا منشور جهانی علم؟

اشاره

امام سجاد علیه السلام در این کتاب بنمایندگی از کل انسان و جهان بشریت، با خداوند به گفتگو می پردازد. بنمایندگی از انسان در هر جا و مکان و در هر برهه از تاریخ و زمان. راه و رسم دعا و مناجات با خدا را مشخص می کند، آئین و قواعد رابطهٔ عقلانی با خدا را بر اساس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ»، معرّفی و تعلیم می کند. هم نکات و عوامل خطیر صیانت و حفاظت از «جان و روان» انسانی را تبیین می کند، و هم نکات و عوامل ریز و ظریف آن را. آفت ها و آسیب ها را یک به یک شماره می کند. حفظ ها و صون ها و چگونه حفظ کردن و صیانت کردن ها را بیان می کند. نسخه های درمان را نیز ارائه می دهد.

و در عرصهٔ اجتماعی، جامعه را دارای «شخصیت» می داند جان و روان جامعه را نیز در پیش روی خود و انسان ها گذاشته به شرح حفاظت و صیانت و شمارش آفات و آسیب های آن می پردازد. و همچنین نسخهٔ درمان هر درد از دردهای جامعه را می نویسد.

هر از گاهی هم به عرصهٔ علوم تجربی سر می زند و از آفرینش جهان، کیهان شناسی، چگونگی آفرینش آدم و انسان، آفرینش روح و پیدایش حیات، خلقت عقل، چیستی فکر و اندیشه، چیستی زیبائی و چرائی زیبا خواهی انسان، و...،... را در زیر تیغ تشریح علمی قرار می دهد.

آیا این دعاست یا علم؟-؟

هر دو؛ هم دعاست و هم علم. و اولین چیزی که این منشور به ما یاد می دهد این است که: دعا؛ دعای کامل آن است که مبتنی بر علم باشد. و به همین خاطر به ما یاد می دهد که بهترین دعا «دعای حمدی» است، زیرا حمد آن «ستایش» است که انگیزانندهٔ آن، تفکر در قدرت و عظمت خداوند است؛ اندیشه در خلق و چگونگی خلقت عموماً، و اندیشه در کیفیت و چگونگی تک تک مخلوقات.

دعا یا دعای حمدی است یا دعای استغفاری است و یا نعمت خواهی است؛ نوع اول بهترین و علمی ترین، نوع دوم ادای وظیفهٔ بزرگ و ادب و شرف انسان است، نوع سوم نیز محصول آن دو، است.

در عین حال، این طومار همایونِ دعا و علم، در بستر منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام، جاری است؛ به حدّی «امّی» و «مردمی» و فارغ از «جرّاحی» است(1) که هر کسی در هر سطحی از معلومات می تواند با آن همزبان، و با آواز امام هم آواز شود، و با تناسب فهم خود از این دریای علوم بهرمند، و از این گفتمان صمیمانه با خداوند منتفع گردد.

صحیفهٔ سجادیه علم است و دعا. آیا دعا افضل است یا علم؟-؟ اگر دعا از سنخ دعاهای صحیفه باشد- نه دعای عوامانه- دعا بهتر، افضل و اشرف است. زیرا هم اندیشه و تفکر است که در حدود 17 مورد از قرآن آمده، و هم «احساس» و «شعور» است که در حدود 40 مورد و هم تعقل است که در حدود 48 مورد از قرآن آمده است.

بویژه نفس «دعا بودن» که خود بس مهم و تعیین کنندهٔ انسانیت انسان است و آنهمه آیه در قرآن دربارهٔ دعا آمده بویژه آیهٔ 77 سورهٔ فرقان: «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»: بگو چه ارزشی در نظر خدا دارید اگر نباشد دعای تان.

اکنون که صحیفه هم دعا است و هم علم و دانش، لازم است دربارهٔ هر دو جنبهٔ آن بحثی داشته باشیم و ابتدا، دعا:

1- ویژگی های این منطق در همین مقدمه خواهد آمد.

بهترین نعمت و کرامتی که خداوند به انسان داده، چیست؟ آیا آفریدن و به وجود آوردن انسان، بهترین نعمت و کرامت است؟ «وجود انسان» موضوع «کرامت انسان» است و اگر انسان نباشد کرامتش سالبه بانتفاء موضوع، می گردد. پس وجود انسان ارجمند تر از کرامت اوست.

اما از دیدگاه قرآن چنین نیست. زیرا در انسان شناسی این مکتب، انسان یک «موجود مشروط» است؛ مشروط به «انسانیت» و انسان بدون انسانیت، نبودش از بودش، بهتر است. و این است فرق اسلام با اُمانیسم، دربارهٔ انسان. سرانجامِ وجود انسان بدون کرامت و انسانیت، دوزخ و نکبت است. و چنین وجودی در زیست دنیوی نیز «معیشت ضنک(1)=

زندگی تنگ، تحت فشار، زیر فشار پِرس» است.

بهترین نعمت و کرامتی که خداوند به انسان داده و او را گرامی داشته است «جواز دعا» است؛ اجازه داده موجودی که مخلوق خودش است با او همسخن شود. وگرنه، ایجاد کنندهٔ جهانِ کائنات کجا، و این پدیدهٔ کوچک کجا؟؟ خدائی که «الکبریاء ردائه»، اجازه داده است انسان که همین دیروز به وجود آمده طرف گفتگوی او باشد. انسانی که ساکن یک فرفرهٔ کوچک بنام کرهٔ زمین که ذره ای ریز است در کهکشان شیری، تا چه رسد به مجموعهٔ میلیارد ها کهکشان که محتوای آسمان اول است و باز قرآن آن را «ارض» می نامد، و کرهٔ زمین «ارض گمشده ای» است در آن ارض. و تا چه رسد به کل کائنات.

دعا در قرآن: بهتر است پیش از هر آیه ای ابتدا آیه مذکور در سطرهای بالا را از نو مشاهده کنیم: «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُم». نه فقط اذن دعا داده، ارزش انسان را در دعا قرار داده است.

2- اعلامیهٔ اذن دعا و جواز گفتگو با خداوند: «إِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنِّی فَإِنِّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ

1- آیهٔ 124 سورهٔ طه: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً»: و هر کس از یاد من اعراض کند، پس برای اوست زندگانی تنگ.

الدَّاعِ إِذا دَعانِ»(1): اگر بندگانم دربارهٔ من از تو بپرسند، بگو که من نزدیک هستم و دعای دعوت کننده را اجابت می کنم وقتی که من را می خواند.

شگفتا! در همه جای قرآن دربارهٔ خودش، واژگان کبریائی و ضمیرهای جمع «نا»، «نحن» به کار می برد و ضمیرهای مفرد خیلی کمتر آمده است، اما در این آیه که اعلامیهٔ اذن و جواز دعا است چقدر صمیمانه پائین آمده و دوست همدوش انسان و رفیق مخلوق خود می گردد.

3- «أَمَّنْ یُجیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السُّوء»(2): [آیا آنچه شرک می ورزید بهتر است] یا خدائی که دعای درماندگان را اجابت می کند و گرفتاری را بر طرف می کند؟-؟

4- می توانید خدا را با هر اسمی از اسم هایش دعا کنید: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی»(3): بگو: خدا را با اسم «الله» یا با اسم رحمان دعا کنید، با هر کدام از اسامی او را بخوانید پس برای اوست نام های زیبا.

5- «إِنَّ رَبِّی قَریبٌ مُجیبٌ»: پروردگار من نزدیک و اجابت کننده است.

حدود 64 مورد در قرآن، سخن از «دعا»- دعا با خداوند- آمده و در مواردی بیشتر، دعای غیر خدا منفور و محکوم شده است. علاوه بر آنچه از مادّهٔ «ذکر» دربارهٔ دعا آمده است از آن قبیل: «فَاذْکُرُونی أَذْکُرْکُم»(4): مرا یا دکنید تا شما را یاد کنم. و «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً»(5): و هر کس از ذکر و دعای من اعراض کند، برای اوست زندگی تنگ و تحت فشار.- گرچه هر نوع امکانات رفاهی داشته باشد.

شرح پیام این آیه در مباحث این کتاب خواهد آمد.

1- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 62 سورهٔ نمل.
3- آیهٔ 110 سورهٔ اسراء.
4- آیهٔ 152 سورهٔ بقره.

5- آیهٔ 124 سورهٔ طه.

«وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ نُقَیِّضْ لَهُ شَیْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرینٌ»(1): و هر کس از یاد کردن خدا رویگردان شود، یک شیطانی را همدم او قرار می دهیم که همراه همیشگی او باشد.

توضیح این موضوع نیز در مجلدات این کتاب خواهد آمد (ان شاء الله).

دعا در حدیث

مرحوم مجلسی در بحار الانوار تحت عنوان «کتاب الذکر و الدعا»، حدیث ها را آورده است که سه جلد از مجلدات (8-7-96) چاپ جدید را تشکیل می دهد که 109 صفحه از آن دربارۀ دعا به معنی اخصّ است. در این جا تنها چند حدیث و چند اصل از اصول دعا:

اصل اول: همان طور که گفته شد: دعا و جواز دعا، بزرگترین کرامت است که خداوند به انسان داده: «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَه»(2): دعا مخ و مغز عبادت است.

اصل دوم: خود دعا با صرفنظر از مستجاب شدن و نشدن، یک نعمت بزرگ است، زیرا در این صورت دستکم مصداق «ذکر الله» است و مشمول محتوای آن سه مجلد از بحار و آنهمه حدیث می گردد.

اصل سوم: در صورت عدم استجابت دعا، اگر دعا کننده عدم استجابت را به «مصلحت» حمل کند -که باید چنین کرد- همان دعای مستجاب نشده، رابطۀ او را با خداوند تقویت می کند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ): رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً طَلَبَ مِنَ اللَّهِ حَاجَةً فَأَلَحَّ فِی الدُّعَاءِ اسْتُجِیبَ لَهُ أَوْ لَمْ یُسْتَجَبْ لَهُ وَ تَلَا هَذِهِ الْآیَةَ وَ أَدْعُوا رَبِّی عَسی أَلَّا أَکُونَ بِدُعاءِ رَبِّی شَقِیًّا»(3) : خداوند رحمت کند (رحمت می کند) بنده ای را که حاجتی از او بخواهد و در دعایش اصرار کند، خواه مستجاب شود و خواه نشود. سپس این آیه را تلاوت کرد که از زبان حضرت ابراهیم علیه السلام می گوید: پروردگارم را می خوانم امیدوارم در خواندن پرودگارم شقی نباشم.

1- آیۀ 36 سورۀ زخرف.
2- وسائل الشیعه، ج 7 ص 27 و 28- مستدرک الوسائل، ج 5 ص 167 و 174- بحار، ج 90 ص 300 و 302.

3- بحار، ج 96 ص 375 – و آیه در سورهٔ مریم به شماره 48.

پس دعای نا مستجاب نیز دو اثر دارد: سبب مهر و رحمت الهی می گردد. و قلب را از شقاوت دور می کند.

اصل چهارم: دعا کردن، حاکی از سلامت روحی و توانائی روانی است: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): إِنَّ أَعْجَزَ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ الدُّعَاءِ وَ إِنَّ أَبْخَلَ النَّاسِ مَنْ بَخِلَ بِالسَّلَام»(1): عاجزترین و ناتوان ترین مردم کسی است که ناتوان از دعا باشد، و خسیس ترین مردم کسی است که در سلام گفتن خست ورزد.

اصل پنجم: احساس «تنها نبودن» در «تنها ترین حالت»: وقتی که انسان در محیط خارج از خانواده و جامعه، در دشت وکوه و در طبیعت، کاملاً تنها باشد، دلچسب ترین و شیرین ترین حالت دعا را در می یابد؛ در چنین محیطی هر چه تنها تر دلچسبی دعا بیشتر، یکبار تجربهٔ عملی، روح افزائی و دلنشینی این دعا را نشان میدهد؛ به «بود و وجود انسان» معنی می دهد؛ انسان لذت رابطه با خدا را در بالاترین حد می چشد، خواه دعای شوق باشد و خواه دعای خوف و استغفار باشد؛ چیستی عالَم انسان را درک می کند. و چون چنین دعائی در چنین مکانی، از ته دل و با حضور قلب و با کل وجود می شود، از جانب خداوند نیز به بهترین وجه پاداش داده می شود: «عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ (عَلَيْهِما السَّلَام): مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْلُكُ وَادِياً فَيَبْسُطُ كَفَّيْهِ فَيَذْكُرُ اللَّهَ وَ يَدْعُو إِلَّا مَلَأَ اللَّهُ ذَلِكَ الْوَادِيَ حَسَنَاتٍ فَلْيَعْظُمْ ذَلِكَ الْوَادِي أَوْ لِيَصْغُرْ»(2): بنده ای که به وادی ای برود - یا : در وادی ای می رود- دست هایش را بگشاید خدا را یاد و دعا کند، خداوند به ظرفیت آن وادی برای او حسنات می نویسد، خواه آن وادی وسیع و گسترده باشد و خواه کوچک.

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه «إِنَّ إِبْراهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» فرمود: «الْأَوَّاهُ الْمُتَضَرِّعُ إِلَى اللَّهِ فِي صَلَاتِهِ وَ إِذَا خَلَا فِي قَفْرَةٍ مِنَ الْأَرْضِ وَ فِي الْخَلَوَاتِ»(3): اوّاه یعنی کسی که در نمازش، و

ص: 32

1- بحار، ج 90 ص 291.
2- همان، ص 292.
3- همان، ص 290.

در دشت و صحراء و در هر خلوتی بر خدایش تضرّع کند.

و دربارهٔ زیارت عاشوراء نیز آمده است که یکی از بهترین مکان ها برای آن، حضور در صحراء و دشت و کوه، است بویژه در روز عاشوراء.

اصل ششم: دعا بهترین عبادت است و حتی از قرآن خواندن، افضل است؛ شگفتا! قرآن کتاب خدا و کلام الله و علم و دانش و تبیان کل شیء است، چرا دعا کردن افضل از مطالعهٔ قرآن است؟! برای این که دعا «راه» است، راه رابطه با خداست، خدائی که صاحب کلام و فرستندهٔ قرآن است: «قُلْتُ لَهُ: رَجُلَانِ دَخَلَا الْمَسْجِدَ جَمِیعاً افْتَتَحَا الصَّلَاهَ فِی سَاعَهٍ وَاحِدَهٍ فَتَلَا هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ وَ کَانَتْ تِلَاوَتُهُ أَکْثَرَ مِنْ دُعَائِهِ وَ دَعَا هَذَا وَ کَانَ دُعَاؤُهُ أَکْثَرَ مِنْ تِلَاوَتِهِ ثُمَّ انْصَرَفَا فِی سَاعَهٍ وَاحِدَهٍ أَیُّهُمَا أَفْضَلُ؟ قَالَ کُلٌّ فِیهِ فَضْلٌ کُلٌّ حَسَنٌ. قَالَ قُلْتُ: إِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ کُلًّا حَسَنٌ وَ أَنَّ کُلًّا فِیهِ فَضْلٌ. قَالَ: فَقَالَ: الدُّعَاءُ أَفْضَلُ أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَی ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِینَ. هِیَ وَ اللَّهِ أَفْضَلُ هِیَ وَ اللَّهِ أَفْضَلُ هِیَ وَ اللَّهِ أَفْضَلُ أَ لَیْسَ هِیَ الْعِبَادَهَ أَ لَیْسَتْ أَشَدَّ هِیَ وَ اللَّهِ أَشَدُّ هِیَ وَ اللَّهِ أَشَدُّ هِیَ وَ اللَّهِ أَشَدُّ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»(1): به امام علیه السلام گفتم: دو نفر همزمان وارد مسجد شدند، و همزمان نماز خواندند، یکی از آنان تلاوت قرآنش بیش از دعایش بود، و دیگری دعایش بیش از تلاوتش. سپس همزمان از مسجد خارج شدند. عمل کدامیک افضل است؟ فرمود: هر دو دارای فضل و زیبائی هستند. گفتم: من هم می دانم که هر دو دارای فضیلت و زیبائی هستند. فرمود: دعا افضل است؛ مگر سخن خدا را نمی شنوی که می گوید: بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را، آنان که از عبادت من تکبر ورزند، بزودی با ذلت وارد دوزخ می شوند. به خدا سوگندکه دعا افضل است، به خدا سوگند دعا افضل است، به خدا سوگند دعا افضل است. مگر عبادت دعا نیست؟ به خدا سوگند دعا محکمتر است، به خدا سوگند دعا محکمتر است، به خدا سوگند دعا محکمتر است. این تاکید ها را سه بار تکرار کرد.

اینهمه تکرار و تاکید برای آن است که در نظر عامیانه، قرآن خواندن افضل از دعا است. اما دعا راه است و قرآن مقصد. و بدون راه نمی توان به مقصد رسید.

1- همان، ص 292- 293.

دعا کلید است، ابتدا باید با کلید درب را باز کرد و سپس وارد منزل و مقصد شد: امام صادق علیه السلام: «فَأَكْثِرْ مِنَ الدُّعَاءِ فَإِنَّهُ مِفْتَاحُ كُلِّ رَحْمَه»(1) : بیشتر دعا کن، زیرا دعا کلید هر رحمت است.

اصل هفتم: هر عمل نیازمند نیّت و «قربه الی الله» است که اگر فاقد آن باشد، مصداق عبادت نمی شود. امّا دعا خود همان نیّت است و عین قربه است، زیرا ماهیت دعا چنین است که بدون نیّت الهی و قصد قربت و نزدیکی به خداوند، امکان ندارد. پس هر عبادتی نیازمند است که عنصری از دعا در آن باشد، غیر از دعا که عنصر نیت و قصد قربت از ذاتیات آن است. بنابراین هر عبادتی نیازمند دعاست اما دعا در ماهیت خود نیازمند عبادت های دیگر نیست. و لذا افضل عبادات است که باز می شنویم که: «قُلْتُ لِلْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَام أَيُّ الْعِبَادَهِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: مَا مِنْ شَيْ ءٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ وَ يُطْلَبَ مَا عِنْدَهُ، وَ مَا أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِمَّنْ يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا يَسْأَلُ مَا عِنْدَه»(2) :به امام باقر علیه السلام گفتم: کدام عبادت افضل است؟ فرمود: هیچ چیزی در نزد خدا محبوب تر از آن نیست که دعا کرده شود و از آنچه در نزد اوست خواسته شود. و کسی در نظر خدای عزّوجّل، مبغوض تر از کسی نیست که از عبادت او تکبر می ورزد و چیزی از او نمی خواهد.

این حدیث به پیام آیهٔ «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِين» که در بالا مذکور شد، مربوط است؛ هم نظام سخن آیه و هم نظام کلام امام باقر علیه السلام، طوری است که نشان می دهد اساساً «عبادت» یعنی «دعا». خداوند در این آیه «استکبار از دعا» را «استکبار از عبادت» نامید به صورتی که اطلاق سخن حاکی از این میشود که گوئی غیر از دعا، عبادتی نیست. و همچنین در بیان این حدیث.

و این یعنی همان اصل اساسی که بیان شد: هر عبادتی نیازمند عنصر دعائی است. پس هر عبادتی بنوعی دعا است و استکبار دربارهٔ دعا، استکبار در همهٔ عبادت ها است مطلقا.

ص: 34

1- همان، ص 299.
2- همان، ص 294.

اصل هشتم: هیچ دعائی نیست که از هر جهت مردود شود و به هیچوجه مستجاب نشود؛ هر دعائی در حدّ ی مستجاب است گرچه دعای فرعون باشد. دو فرعون را در نظر بیاورید؛ یکی هرگز دعائی نکرده و دیگری در عمرش یکبار دعا کرده و دعایش مستجاب نشده. در محاسبهٔ محشر، آن که دعا کرده و دعایش مردود شده، با آن که اصلاً دعا نکرده، فرق خواهد داشت. و عدل الهی حتی این دعای مردود را نیز به حساب خواهد آورد.

قرآن دربارهٔ فرعونی که حضرت موسی با او درگیر بود، می گوید: «إِذا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمین»(1): وقتی که غرق شدن او را گرفت، گفت ایمان آوردم که نیست خدائی مگر خدائی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده اند. و من از مسلمین هستم. پاسخ شنید: «آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِین» : اکنون؟! در حالی که قبلاً عصیان کردی و از مفسدین بودی.

این خواستهٔ فرعون پذیرفته نشد، و او در قیامت به عنوان مشرک محشور خواهد شد، زیرا توبه در هنگام مرگ قبول نیست. لیکن اگر او این سخنان را در حال مرگش نمی گفت دقیقاً حالش با آن که گفت، یکسان و مساوی می شد؟ بی تردید، در میزان عدل خدا این دو حالت با هم مساوی نیستند. و این گفتار او قدری از عذاب اخروی او خواهد کاست.

با این مقدمه معلوم می شودکه هیچ دعائی بدون استجابت نیست تا چه رسد به دعای یک فرد مومن. امام صادق علیه السلام: «مَنْ أُعْطِیَ الدُّعَاءَ أُعْطِیَ الْإِجَابَه»(2):کسی که توفیق دعا به او داده شود، از اجابت محروم نمی شود.

امیرالمومنین علیه السلام: «...أَخْفَی إِجَابَتَهُ فِی دَعْوَتِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرَنَّ شَیْئاً مِنْ دُعَائِهِ، فَرُبَّمَا وَافَقَ إِجَابَتَهُ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَم»: خداوند اجابتش را در دعا پوشیده کرده است، پس هیچ دعائی را کوچک و بی اهمیت نشمار، بسا که اجابت شده و تو آن را نمی دانی.

گاهی اجابت دعا با آنچه در تصور و تصویر ذهنی دعا کننده بوده، متفاوت می شود و او

1- آيۀ 90 سورۀ يونس.
2- بحار، ج 68، ص 129.

نمی داند که این نتیجهٔ همان دعاست.

امام صادق علیه السلام: «أَوْحَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَی آدَمَ عَلَیْهِ السَّلَام: أَنِّی سَأَجْمَعُ لَکَ الْکَلَامَ فِی أَرْبَعِ کَلِمَاتٍ فَقَالَ یَا رَبِّ وَ مَا هُنَّ قَالَ وَاحِدَةٌ لِی وَ وَاحِدَةٌ لَکَ وَ وَاحِدَةٌ فِیمَا بَیْنِی وَ بَیْنَکَ وَ وَاحِدَةٌ فِیمَا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ النَّاسِ فَقَالَ یَا رَبِّ بَیِّنْهُنَّ لِی حَتَّی أَعْلَمَهُنَّ فَقَالَ أَمَّا الَّتِی لِی فَتَعْبُدُنِی وَ لَا تُشْرِکُ بِی شَیْئاً وَ أَمَّا الَّتِی لَکَ فَأَجْزِیکَ بِعَمَلِکَ أَحْوَجَ مَا تَکُونُ إِلَیْهِ وَ أَمَّا الَّتِی بَیْنِی وَ بَیْنَکَ فَعَلَیْکَ الدُّعَاءُ وَ عَلَیَّ الْإِجَابَهُ وَ أَمَّا الَّتِی بَیْنَکَ وَ بَیْنَ النَّاسِ فَتَرْضَی لِلنَّاسِ مَا تَرْضَاهُ لِنَفْسِکِ»(1): خداوند عزّوجل به آدم علیه السلام وحی کرد که: جمع می کنم همهٔ کلام را در چهار جمله. آدم گفت: پروردگارا آن جملات چیستند؟ گفت: یکی برای من است، و یکی برای تو. و یکی میان من و تو است. و یکی میان تو و مردم است. آدم گفت: پروردگارا آن ها را برای من شرح بده تا بدانم. خدا گفت: آن که برای من است این است که مرا پرستش کنی و بر من شریک قرار ندهی. و اما آن که برای تو است این است که جزای عملت را بیش از آن بدهم که به آن نیازمندی، و امّا آن که میان من و تو است این است که بر تو باد دعا کردن، و بر من است اجابت. و اما آن که میان تو و مردم است این است که دربارهٔ مردم به آن راضی شوی که برای خودت راضی هستی.

و ده ها حدیث دیگر دربارهٔ استجابت دعا.

اصل نهم: خداوند «قادر مطلق» است و برای قادر مطلق اعطای یک نعمت بزرگ با اعطای نعمت کوچک و ریز، فرقی ندارد. گاهی گمان می کنیم که نباید یک خواستهٔ بزرگ و بس مهم را از خداوند بخواهیم. در حالی که قضیه برعکس است؛ از خدای بزرگ و عظیم باید چیزهای بزرگ خواست: که امام صادق علیه السلام فرمود: «أَنَّ اللَّهَ یُحِبُّ مَعَالِیَ الْأُمُورِ وَ یَکْرَهُ سَفْسَافَهَا»(2): خداوند امور بزرگ و عالی را دوست دارد، و امور پست را دوست ندارد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «سَلُوا اللَّهَ وَ أَجْزِلُوا فَإِنَّهُ لَا یَتَعَاظَمُهُ شَیْ ء»(3): از خدا بخواهید و خواسته های بزرگ بخواهید. زیرا برای او هیچ چیز بزرگ نیست. از خداوند

1- همان، ج 90 ص 363 و 364.
2- وسائل الشیعه، ج 17، ص 73.
3- همان، ص 302.

عظیم و بزرگ، باید خواستهٔ بزرگ خواست، حتی اگر آن را فراتر از لیاقت خودمان بدانیم. زیرا لیاقت را نیز او می دهد.

و گاهی نیز گمان می کنیم که نباید یک چیز کوچک و کم اهمیت را از خدا بخواهیم، بنظر خودمان خدا را از اینگونه امور، منزّه می دانیم. در حالی که این نیز درست نیست. زیرا همان طور که گفته شد برای قادر مطلق انجام یک کار بزرگ و انجام یک کار کوچک، هیچ فرقی ندارد. و اینگونه نسبیت ها در عالَم ما انسان ها است که توان و قدرتمان اولاً بسی اندک است و ثانیاً در همان اندک بودن نیز نسبی است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «لِيَسْأَلْ أَحَدُكُمْ رَبَّهُ حَاجَتَهُ كُلَّهَا حَتَّى يَسْأَلَهُ شِسْعَ نَعْلِهِ إِذَا انْقَطَعَ»(1): حاجتتان را از خداوند بخواهید همه اش را؛ حتی بند کفشتان را وقتی که پاره می شود.

اصل دهم: با خصلت و خوی بشری گمان می کنیم، (یا گاهی چنین احساسی برای مان دست می دهد) که باصطلاح پر حرفی می کنیم وقت خدا را می گیریم، خسته اش می کنیم. امّا خداوند نه وقت دارد؛ زیرا او وقت و زمان را آفریده است، او مشمول زمان نیست. و نه خسته می شود و نه باصطلاح حوصله اش سر می رود؛ خستگی، حال به حال شدن «تغییر» است و تغییر از ویژگی های مخلوق است و خداوند از آن منزّه است. هر قدر با خداوند بیشتر مناجات کنیم، دعا کنیم، حاجت بخواهیم آن قدر بهتر، بل لازم و ضروری تر است. و با صرف نظر از اجابت و عدم اجابت (همان طور که بیان شد) خود دعا موضوعیت دارد: «مَا فُتِحَ لِأَحَدٍ بَابُ دُعَاءٍ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ لَهُ فِيهِ بَابَ إِجَابَةٍ فَإِذَا فُتِحَ لِأَحَدِكُمْ بَابُ دُعَاءٍ فَلْيَجْهَدْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا»(2):

برای کسی از شما باب دعا باز نمی شود مگر این که باب اجابتی هم باز می شود، پس هر وقت باب دعا برای تان باز شد بکوشید (در دعا کردن کوشش کنید)، زیرا خداوند عزّوجّل خسته نمی شود تا این که شما خسته شوید.

توضیح: از جملهٔ اخیر برمی آید: «وقتی که شما خسته شدید خدا خسته می شود»، لیکن

1- بحار، ج 90، ص 295.
2- همان، ص 364.

این بدان معنی است که در قرآن نیز آمده است «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُم»: خدا را فراموش کردند خدا نیز آنان را فراموش کرد.

فراموشی بر خداوند راه ندارد، مراد این است که «آنان را با رحمت خود یاد نمی کند». در این حدیث نیز: «اگر شما از دعا خسته شوید و با خدا مکالمه نداشته باشید خدا نیز طرف خطاب شما نخواهد بود.

خستگی: انسان از هر کاری خسته می شود، از نماز و دعا هم خسته می شود. مقصود حدیث، این نوع خستگی نیست. منظورش خستگی به همان معنی است که در بالا بیان شد.

و نیز فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُلِحِّينَ فِی الدُّعَاء»(1): خداوند آنان را که در دعا اصرار می ورزند، دوست دارد.

اصل یازدهم: مکان و زمان دعا، مهم است و در استجابت آن نقش دارد، دعا در مسجد الحرام، مسجد الرسول، مسجد کوفه تا بیاید به مسجد محلّه (و نیز همان طور که بیان شد دعا در خلوت دشت و صحرا و محیط طبیعت) بهتر از مکان های دیگر است، همین طور دعا در روزهای جمعه، ساعات آخر هر شب. اما این بدان معنی نیست که دعا در مکان ها و زمان های دیگر، کم ارزش باشد: «إِنَّ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ لَمَّا نَاجَی رَبَّهُ قَالَ يَا رَبِّ أَ بَعِيدٌ أَنْتَ مِنِّی فَأُنَادِيَکَ أَمْ قَرِيبٌ فَأُنَاجِيَکَ فَأَوْحَى اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ إِلَيْهِ أَنَا جَلِيسُ مَنْ ذَکَرَنِی فَقَالَ مُوسَى يَا رَبِّ إِنِّی أَکُونُ فِی حَالٍ أُجِلُّکَ أَنْ أَذْکُرَکَ فِيهَا فَقَالَ يَا مُوسَى اذْکُرْنِی عَلَى کُلِّ حَال»(2): وقتی که موسی (علیه السلام) با خدای خود گفتگو می کرد، گفت: پروردگارا، از من دوری تا تو را ندا کنم، یا نزدیکی تا با تو نجوی کنم؟-؟ خدا به او وحی کرد: من همنشین کسی هستم که مرا یاد کند. موسی گفت: پروردگارا، گاهی در وضعیتی قرار می گیرم که تو را اجلّ از آن می دانم در آن حال یاد کنم (مثلاً در دستشوئی، در وقت عمل جنسی و...). خدا فرمود: ای موسی مرا ذکر و یاد کن در هر حال.

1- همان، ج 90، ص 300.
2- همان، ج 3، ص 329.

این «در هر حال» دربارهٔ هیچ عملی نیست و منحصر به دعا و ذکر است. زیرا هر عملی دارای شرایط زمان، مکان و احوال معین است.

اصل دوازدهم: دعا نباید به طور سرسری و بازیگوشی باشد؛ جدیّت در دعا لازم است: «أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبُهُ لَاهٍ»(1): خداوند دعای کسی را که قلبش جدی نیست مستجاب نمی کند.

اصل سیزدهم: بهتر است هر دعائی با حمد و ستایش شروع شود؛ صحیفهٔ سجادیه با حمد شروع شده و نیز عنوان دعای اول چنین است: «وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ابْتَدَأَ بِالدُّعَاءِ بَدَأَ بِالتَّحْمِيدِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ، فَقَالَ:»: امام سجاد علیه السلام هر دعا را با تحمید و ثنای خداوند شروع می کرد و چنین می گفت....

و ظاهر این است که دعای اول که حمد وثنای خداوند است، در اول همهٔ دعاهای صحیفه بوده است که برای پرهیز از تکرار مکرر، از تدوین آن- در وقت املای امام سجاد و نوشتن امام باقر و جناب زید- خودداری شده است.

حمد یعنی ستایش. ستایش و ستودن همیشه با توضیح و شرح و بیان ارج و عظمت و امتیازات شخص مورد ستایش همراه می شود. ستایش بدون توجه به خوبی ها و امتیازات او، و بدون اندیشه در جلالت و شأن او، نیست. و فرق حمد با شکر در همین نکته است. شکر عبارت است از تشکر و امتنان از کسی در برابر نیکی ای که کرده است، با صرفنظر از خصایل و داشته و نداشته های فرد نیکی کننده. شکر یعنی سپاس، که با ستایش فرق اساسی دارد.

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام: السُّؤَالُ بَعْدَ الْمَدْحِ، فَامْدَحُوا اللَّهَ ثُمَّ سَلُوا الْحَوَائِجِ»(2): هر خواسته ای باید بعد از ستایش باشد، خدا را اول ستایش کنید سپس حوائج تان را بخواهید.

اصل چهاردهم: در میان دعاها دعائی است که قطعاً مستجاب می شود، و آن «خواستن

1- همان، ج 90، ص 313.
2- همان، ص 308.

درود بر محمد و آل محمد» است. پس بهتر است (لازم است) هر خواستهٔ خود را با صلوات همراه کنیم، و خداوند بزرگوارتر از آن است که یک بخش دعا را بپذیرد و بخش دیگر آن را ردّ کند. امیرالمومنین علیه السلام فرمود:«صَلُّوا عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقْبَلُ دُعَاءَکُمْ عِنْدَ ذِکْرِ مُحَمَّدٍ وَ دُعَائِکُمْ لَهُ وَ حِفْظِکُمْ إِیَّاه»(1): بر محمد و آلش صلوات و درود بخواهید، زیرا خداوند عزّوجّل دعای شما را در کنار یاد محمد و دعا بر او و رعایت احترام او، می پذیرد.

امام صادق علیه السلام فرمود: «إِذَا دَعَا أَحَدُکُمْ فَلْیَبْدَأْ بِالصَّلَاهِ عَلَی النَّبِیِّ علیه السلام فَإِنَّ الصَّلَاهَ عَلَی النَّبِیِّ علیه السلام مَقْبُولَهٌ وَ لَمْ یَکُنِ اللَّهُ لِیَقْبَلَ بَعْضَ الدُّعَاءِ وَ یَرُدَّ بَعْضا»(2): وقتی کسی از شما دعا می کند، دعایش را با صلوات بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) شروع کند. زیرا صلوات براو (حتماً) مقبول است، و چنین نیست که خداوند بخشی از یک دعا را بپذیرد و بخش دیگر آن را نپذیرد.

برای هر کدام از این اصول چهاردهگانه، احادیث متعدد و گاهی فراوان داریم که در این مقدمه به حدیث های مذکور بسنده شد.

دعا؛ بهداشت روانی و درمان روان

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «وَ إِنَّ لَکُمْ عِنْدَ کُلِّ طَاعَهٍ عَوْناً مِنَ اللَّهِ، یَقُولُ عَلَی الْأَلْسِنَهِ، وَ یُثَبِّتُ الْأَفْئِدَهَ؛ فِیهِ کِفَاءٌ لِمُکْتَفٍ وَ شِفَاءٌ لِمُشْتَف»(3): و برای شما در هر طاعتی مددی از طرف خدا می رسد، زبان ها را گویا و قلب ها را تثبیت می کند. در آن برای بی نیازی خواهان، بی نیازی هست و برای شفا جویان شفا هست.

طاعت خدا - هر طاعت- برای روح و روان آدمی نیرو می بخشد، طاعت بدون یاد خدا نمی شود، فوری ترین اثر طاعت نیز ذکر قلبی و یا ذکر زبانی است. ذکر قلبی نیز بالاخره به

1- همان، ص 309.
2- همان، ج 91، ص 53- وسائل الشیعه، ج 7، ص 96.
3- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ 207- فیض 205.

ذکر شفاهی منجر می شود، ذکر زبان با هر عبارت و بیانی باشد، دعا است. و دعا قلب ها را (یعنی روح ها و روان ها را) تثبیت می کند؛ اضطرابات، نگرانی ها، دلواپسی ها را بر طرف می کند «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب»(1). دعا برای آنان که در صدد درمان و شفای روانی هستند، شفا است. و برای آنان که می خواهند نیازمند درمان نباشند (یعنی در صدد بهداشت روان هستند) بی نیازی از درمان، است.

طاعت، موجب دعا کردن می شود، دعا نیز برای بهداشت جویان بهداشت و برای درمان جویان درمان است.

این مسئله و این نقش بهداشتی و درمانی دعا، بدیهی و کاملاً قابل تجربه است. متاسفانه گاهی انسان با بی مبالاتی از روی بدیهیات عبور می کند؛ دعا را وا گذاشته و به دنبال درمان های نا مطمئن می رود. چرا؟ برای این که ابلیس از دعا کردن باز می دارد.

کسی که اهل دعا نیست، بیمار است

دعا و خواستن حاجت از خدا، از خصایص ذاتی و آفرینشی انسان است. و این یک اصل است از اصول «انسان شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام. هیچ انسانی نیست مگر این که در مواقعی دعا و استغاثه می کند، حتی بی ایمان ترین فرد. انسان ها همگی در اصل این خصیصهٔ آفرینشی، مشترک هستند و در فروعات مسئله با هم فرق پیدا می کنند:

قرآن: «وَ إِذا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنيبينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذا أَذاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً، إِذا فَريقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ»(2): هنگامی که بر انسان ها گرفتاری می رسد، خدای شان را می خوانند و بر می گردند به سوی او، [لیکن] وقتی که خداوند (گرفتاری شان را بر طرف کرده) و رحمتش را به آنان می چشاند، بناگاه گروهی از آنان به پروردگارشان مشرک می شوند.

و «وَ إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ دَعانا لِجَنْبِهِ أَوْ قاعِداً أَوْ قائِماً فَلَمَّا كَشَفْنا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنا إِلى

1- آیهٔ 28 سوره رعد.
2- آیهٔ 33 سوره روم.

ضُرٍّ مَسَّهُ كَذلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفينَ ما كانُوا يَعْمَلُون»(1): هنگامی که برای انسان گرفتاری ای پیش آید، ما را می خواند در حالی که به پهلو خوابیده (در حال بیماری)، یا نشسته، یا ایستاده باشد. هنگامی که گرفتاری را از او بر طرف کردیم، می رود گوئی ما را نخوانده بود برای بر طرف کردن گرفتاریش. اینگونه آراسته شده برای اسرافکاران، جریان اعمال شان.

و «إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعا رَبَّهُ مُنيباً إِلَيْهِ ثُمَّ إِذا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ ما كانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْل»(2): هنگامی که انسان را گرفتاری بر گیرد، پروردگار خود را می خواند در حالی که به سوی او بر می گردد. اما هنگامی که خداوند نعمتی از رحمت خود به او عطا کند، فراموش می کند آن حال قبلی را که خدا را می خواند.

هر کس که به میزان طبیعی با دعا سروکار دارد او «اهل دعا» و دارای شخصیت سالم است، و هر کس به هر میزان کمتر از اقتضای آفرینش بشر دعا کند، به همان میزان مشکل شخصیتی دارد. و کسی که نمی توان به او «اهل دعا» گفت، بیمار است.

شرح این موضوع: قرآن می‌گوید: دعا نکردن، از «تکبر» ناشی می شود: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتی سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرينَ»(3).

افرادی هستند که به دلیل «یأس از رحمت خدا»، دعا نمی کنند. اما همین ها نیز با اندکی روانکاوی در شخصیت خودشان، در می یابند که یأس شان ناشی از نوعی تکبر است، نوعی «خود بینی» که شخص گمان می کند در نظر خدا خیلی مهم است که خداوند با او درگیر شده است. و نیز کسانی که به دلیل گناهان شان گمان می کنند که رحمت خداوند شامل حال شان نمی شود، اینان نیز خود و اعمال خودشان را به حدی بزرگ می شمارند که گوئی خداوند مانند انسان ها، به خاطر بزرگی گناهان شان، دعای آن ها را نخواهد شنید.

ترک دعا با هر انگیزه و با هر دلیل، ناشی از تکبر و خود بزرگ بینی است حتی در

1- آیۀ 12 سورۀ یونس.
2- آیۀ 8 سورۀ زمر.
3- آیۀ 60 سورۀ غافر.

حقیرترین افراد جامعه. و هر نوع از انواع ترک دعا، به «مَن» و «مَنیّت» شخص بر می گردد.

منشأ تکبر: تکبر یک سکه ای است که دو روی آن با همدیگر در تضاد هستند؛ یک روی آن «خود بزرگ بینی» و روی دیگر آن «خود حقیر بینی» است. و اینجاست که تکبر پیچیده ترین بیماری و سخت ترین مشکل بشر است، و اولین انگیزهٔ ابلیس است که او را از سجده بر آدم بازداشت.

تکبر یک «دروغ» است، اما دروغی که خود شخص نیز دروغ بودن آن را نمی داند. تکبر یک «تضادّ شدید در شخصیت فرد» است خود شخص آن تضاد را درک نمی کند.

تکبر به هر نوع و به هر قسم، «خود بینی است که از خود حقیر بینی ناشی می شود»، خودش را بزرگ می داند در حالی که توجه ندارد منشأ آن احساس حقارت است:

ابلیس گمان می کرد که در میان موجودات جاندار و درّاک، پس از فرشتگان اولین مقام را دارد. وقتی که دید فرشتگان و نیز خودش مامور شدند بر آدم سجده کنند، احساس حقارت کرد و دچار تکبر گشت.

امام صادق علیه السلام: «مَا مِنْ أَحَدٍ یَتِیهُ إِلَّا مِنْ ذِلَّهٍ یَجِدُهَا فِی نَفْسِه»(1): هیچ کسی تکبر نمی کند مگر در اثر «احساس ذلت» ی در نفس خودش.

و نیز فرمود: «مَا مِنْ رَجُلٍ تَکَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِذِلَّهٍ وَجَدَهَا فِی نَفْسِهِ»(2): هیچ کسی تکبر و تجبر نمی کند مگر به دلیل «احساس ذلت» ی که در نفس خودش دارد.

اساساً انسان سالم نمی تواند تارک دعا باشد، به طوری که انسان های ناسالم نیز در مواقع گرفتاری شدید، دعا می کنند. گویند مطابق تحقیقاتی که دربارهٔ غرق شدن کشتی بزرگ تایتانیک، شده، آنان که از سلامت روانی برخوردار بودند به دعا پرداخته اند، و آنان که دارای کمبودهای شخصیتی بودند، به اعتراض و پرخاش به خداوند، پرداختند. که همان تکبر است.

1- کافی (اصول)، ج 2، ص 312.

2- همان.

تکبر و شقاوت: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام تارک دعا «شقی» نامیده شده، و از این جا معنی شقاوت و شقی روشن می شود؛ شقاوت در مقابل «سعادت» است. معلوم می شود هر گناهی موجب شقاوت نیست، و انسان معصوم نیست و می تواند با وجود گناهانی باز سعادتمند باشد. انسان وقتی شقی می شود که عنصر تکبر در گناهانش نقش تعیین کننده داشته باشد.

بنابراین، گناه بدون تکبر، با گناه متکبرانه، فرق زیادی دارد.

تارک دعا، شقی است. و این سخن نه برای نکوهش و سرزنش تارکان دعا است، بل تذکر و یک بیدار باش است، که چنین فردی به خود آید و با نوش داروی دعا، خود را معالجه کند.

حضرت ذکریا در مقام شکر و دعا می گوید: «وَ لَمْ أَکُنْ بِدُعائِکَ رَبِّ شَقِیًّا»(1): پروردگارا، در دعای تو شقی نبوده و نیستم!

و حضرت ابراهیم می گوید: «وَ أَدْعُوا رَبِّی عَسی أَلاَّ أَکُونَ بِدُعاءِ رَبِّی شَقِیًّا»(2): خدایم را می خوانم با این امید که در دعای پروردگارم شقی نباشم.

سرآمد اهل دعا پیامبران و ائمه طاهرین (صلی الله علیهم اجمعین) بوده اند از آن جمله امام سجاد با صحیفه سجادیه و دیگر دعاهایش. امّا آن صوفی متولد شدۀ سرزمین «معبد بهارستان» و «معبد نوبهار» که بودائیات را وارد اسلام کرد می گوید:

من

گروهی میشناسم ز اولیاء

که

دهن شان بسته باشد از دعا

باید می گفت:

من

گروهی می شناسم ز اشقیاء

که

دهن شان بسته باشد از دعا

ص: 44

1- آیۀ 4 سورۀ مریم. متأسفانه گاهی با تقلید از تفسیر موسوم به «تفسیر علی ابن ابراهیم» که نویسنده آن مجهول است، آیه را چنین معنی کرده اند: پروردگارا، دعای من مردود نبوده و نیست.
2- همان، آیۀ 48.

صحیفه علم است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم

صحیفه منشور علم و دانش است

در مقدمۀ صحیفه خواهیم دید؛ وقتی که یحیی بن زید این نوجوان 15 سالۀ(1)

آل فاطمه (سلام الله علیها) وقتی صحیفه را به متوکل بن هارون می سپارد، می گوید: «می ترسم این علم به دست بنی امیّه بیفتد». نمی گوید «می ترسم این دعا به دست بنی امیه بیفتد». و امام صادق علیه السلام نیز دوبار سخن او را بعینه تأیید می کند: یک بار به متوکل می گوید: من نیز از همان می ترسیدم که یحیی می ترسید. بار دوم به محمد و ابراهیم- پسران عبدالله بن حسن- می گوید: این صحیفه را از مدینه خارج نکنید، زیرا از همان بیم دارم که یحیی بیم داشت.

صحیفۀ سجادیه دعا است اما ویژگیهائی دارد که آن را از اکثر دعاهای دیگر متمایز میکند:

1- بر پایه و محور «حمد» است: در متن این کتاب خواهد آمد که عبادت ها بر یکی از چهار محور هستند: یا تسبیح هستند، یا تحمید، یا شکر، یا استغفار.

تسبیح مقدم است، زیرا توحید است. تحمید در جایگاه دوم قرار دارد و عبارت است از ستایش و ستودن خداوند بر اساس اندیشه و تفکر در مخلوقات و فهمیدن قدرت، عظمت، و جلال خداوند. شکر در رتبۀ سوم قرار دارد که صرفاً امتنان و تشکر از خداوند است در قبال نعمت هایش. استغفار نیز معلوم است.

ص: 45

1- یحیی در سن 18 سالگی در جوزجان کشته شد. مرد جوانی که در جنگ ابرشهر (نیشابور)به همراه هفتاد نفر از یاران جان بر کف خود سپاه چند هزار نفری بنی امیه را شکست داد. این موفقیت در اثر ضعف مدیریت فرمانده آن سپاه و مدیریت دقیق یحیی بود برنامۀ رزمی را طوری تنظیم کرد که در اوایل جنگ فرمانده آن لشکر کشته شد و ارتش بنی امیه از هم گسیخت. او در سال 121 که پدرش زیددر کوفه کشته شد، روی به

خراسان نهاد و در بين راه با متوكل بن هارون ملاقات كرده است. و چون 4سال بعد از پدرش كشته شده، مشخص مى شود كه در اين ملاقات بيش از 15 سال نداشته است. طبرى در جلد 5 ص 505، در گزارشات همان سال با «غلاماً حدثاً= نوجوان» از او تعبير كرده است. اين نوجوان صحيفه را «علم» مى نامد. و معلوم مى شود كه همۀ آل فاطمه (سلام الله عليها) صحيفه را «علم» مى دانستند، بويژه تأييد شفاهى و عملى امام صادق عليه السلام كه از محمد و ابراهيم پيمان مى گيرد كه اين- بقول يحيى- «علم» را از مدينه خارج نكنند.

لیکن: نکته و اصل مهم در این مسئله این است که تفکیک این چهار نوع از همدیگر، جدا کردن و جراحی آنها از همدیگر، نه درست است و نه امکان دارد. هر تسبیح در عین تسبیح بودن، حمد هم هست. و هر حمد در عین حمد بودن تسبیح هم هست. و همچنین شکر و استغفار. و در بیان دیگر می توان گفت: که هر چهار تا به عنوان عناصر عمل، در هر عبادتی هستند. فرقی که هست تنها در «محور» بودن است؛ یک عمل به محور تسبیح است و عمل دیگر به محور حمد، و دیگری به محور شکر و آن یکی نیز به محور استغفار. و این محوریت را نیّت، الفاظ و معانی، تعیین می کنند.

صحیفۀ سجادیه بر محور حمد است؛در عین دعا بودن، «تبیین» است؛ خداشناسی، هستی شناسی، روح و حیات شناسی، انسان شناسی و علوم انسانی. و نیز علوم تجربی در حدّی که برای تدوین (باصطلاح روز) اساسنامۀ یک مکتب، لازم است.

2- صحیفه املاء است: بی تردید همۀ دعا های صحیفه، دعاهائی بوده اند که امام سجاد علیه السلام آنها را در خلوت میان خود و خدایش مناجات کرده است. اما آنچه به عنوان «صحیفه سجادیّه» به ما رسیده، املاء است؛ امام آنها را یک به یک املاء کرده و امام باقر علیه السلام و جناب زید آنها را از بیان آنحضرت نوشته اند.

این ویژگی ما را رهنمون می شود بر این که نگاهمان به صحیفه نگاه صرفاً دعائی نباشد، یک نگاه درسی علمی، تعلّمی باشد؛ توقع و انتظارمان علاوه بر دعا، یاد گرفتن علوم باشد.

همۀ دعاهای مأثور را از معصومین علیهم السلام یاد گرفته ایم خواه به طور شفاهی و خواه به صورت کتبی. لیکن محتوای صحیفه به عنوان «جلسۀ درس» و به اصطلاح امروزی «کلاس درس» بوده و به کتابت آن، اصالت داده شده است.

3- امام سجاد علیه السلام، پس از حادثۀ عظیم کربلا، کاملاً منزوی بود. برخی ها گمان می کنند که این انزوا در جهت تقیّه و به خاطر حفظ جان بوده است. تقیه سر جای خود بوده است و هیچ پیامبری بدون تقیّه نزیسته است.(1)

اما تقیه، انزوای این چنینی را که در

1- دربارهٔ تقیه، بحثی نسبتاً مشروح خواهد آمد.

زندگی امام سجاد علیه السلام است، اقتضا نمی کند. امام باقر و امام صادق نیز تقیه می کردند، با اینهمه اصحاب و شاگردان فراوانی داشتند. انزوای امام سجاد به دلیل عدم توجه جامعه و عدم مراجعهٔ مردم بود که حدیث می گوید: «ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ الْحُسَیْنِ عَلَیْهِ السَّلَام إِلَّا ثَلَاثَه»(1): مردم بعد از امام حسین علیه السلام برگشتند مگر سه نفر که عبارت بودند از یحیی بن امّ طویل، ابو خالد کابلی و جبیر بی مطعم.

مراد «برگشتن از ولایت» است، نه برگشتن از اسلام.

همان طور که: «ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ النَّبِیِّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه، إِلَّا ثَلَاثَةَ نَفَر: الْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ وَ أَبُو ذَرٍّ الْغِفَارِیُّ وَ سَلْمَانُ الْفَارِسِیُّ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ عَرَفُوا وَ لَحِقُوا»(2): مردم پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) برگشتند مگر سه کس: مقداد، ابوذر و سلمان الفارسی. سپس دیگران راه را شناخته و به آن سه نفر لاحق شدند.

پیش از و بیش از آن که قدرت سیاسی خلافت، امام را منزوی کند، دکّان دارانی مانند ابن عباس، ابن عمر، زُهری، سعید بن مسیّب، حسن بصری و شاگردانش، امام را منزوی کرده بودند.

در ماجرای حرّه که یزید فرمان قتل عام مردم مدینه را داده بود، خانوادهٔ امام و پناهندگانش، در امان ماندند، اما راه خانهٔ امام تا آخر عمر مقدسش توسط دکانداران، بسته بود. دکاندارانی که مجموع معلومات همهٔ شان به قدر یک سطر از صحیفهٔ سجادیّه نبود. اقیانوس طوفندهٔ علم و دانش در سینه علیّ بن الحسین (علیهما السلام) می خروشد، چه باید کند؟ و نیز این حجه الله امامت خود را چگونه اعمال کند؟ وجود ساکتش وزنه ای بس عظیم در حفاظت از اسلام بود، رفتار عملی و عینی و نحوهٔ زندگی اش درس بزرگی بود، اما دربارهٔ نقش علمی چه کند؟ اکنون که ارباب رجوع ندارد، کلاسی با دو فرزند خود تشکیل دهد و علوم را با قلم آن دو، به جریان تاریخ بسپارد. زیرا نه تنها این رسالتِ هر حجه الله (اعم از

1- کشی، ص 123- بحار، ج 46، ص 144.
2- اختصاص (شیخ مفید)، ص 6- بحار، ج 34، ص 274.

پیامبر و امام) است، بر هر مسلمانی نیز «عُطله» حرام است؛ عاطل گذاشتن مال، عاطل گذاشتن نیروی فکری و جسمی، عاطل گذاشتن علم و هر نعمت الهی، نکوهیده است.

هر راهی برای رسالت امام مسدود بود، غیر از راه املاء. و این واقعیتی است که نشان می دهد مظلومیت آنحضرت بیش از مظلومیت امیرالمومنین علیه السلام بوده که با آنهمه خطبه و سخنرانی ها باز می رود کنار چاه و زمزمه می کند. و به کمیل می گوید: «إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْماً جَمّاً- وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ»(1): ای کمیل در این سینه علم و دانش انباشته است به چه کسی تعلیم دهم و... چه رسد به امام سجاد که در انزوای مطلق است. گهگاهی افرادی مانند زُهری و سعید بن مسیب به او مراجعه می کنند مطالبی یاد گرفته می برند سرمایه دکان خود می کنند و به نام خود مصرف می کنند و پرچم دانشمندی می افرازند.

آن سه یار (یحیی بن امّ طویل، ابو خالد کابلی و جبیر بن مطعم) با وفایش نیز در رسانیدن علوم امام به جامعه و تاریخ، مانند خود آنحضرت در مضیقه و محدودیت و مورد عدم اعتنای مردم، بودند، با اینهمه خیلی از احادیث را به ما رسانیده اند.

این است که صحیفه هم دعای امام با خدایش، و هم تنها بستر رودخانۀ علم او بر جامعه و تاریخ است، وهم کلاس درس او.

4- صحیفه علم است و مدرسه. و می توانست در قالب های دیگر باشد نه در قالب دعا. چرا در قالب دعا آمده؟ سببش همان است که پیشتر اشاره شد: منطق قرآن و اهل بیت به سه اصل و اساس مبتنی است:

اصل اول: منطق امّی است: یعنی با «زبان امّ» و زبانی که «مادر» است، «شامل» است، مانند زبان های خرده و ریز شده نیست. و (باصطلاح) تخصصی نیست. و باصطلاح غربی ها «فونکوسیونالیسم» و «فونکوسیونالیزه» نیست، به خاطر تخصص ها «جراحی» نشده است. منطق های علوم منطق های تخصصی و جراحی شده از همدیگرند. این جراحی و نیز تخصص

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 143- فیض 139.

ها و تفکیک علوم از همدیگر و تفکیک منطق های شان، ضرورت دارد. اما اولاً: این ضرورت در علوم است نه دربارۀ مکتب به عنوان مکتب- که اصطلاحاً به آن فلسفه می گویند- منطق مکتب باید «مادر» باشد، اَشمل باشد. و اولین نقص مکتب ها و فلسفه ها و «ایسم» های گوناگون در همین نکته است که چون از منطق مادر عاجز هستند، هر کدام به نوعی دچار جراحی شده اند. و با صرفنظر از صحت و عدم صحت شان، هر کدام به نوعی علم هستند، نه مکتب و فلسفه.

ثانیاً: تفکیک علوم از همدیگر، و تفکیک منطق مادر به منطق های متعدد، به خاطر «عجز بشر» است. زیرا انسان چاره ای ندارد مگر این که علم را به رشته های متعدد تفکیک کند. اما خداوند عاجز نیست و لذا منطق قرآن منطق مادر است. حتی منطق اهل بیت علیهم السلام در امّی بودن به حدّ قرآن نمی رسد.

(شرح بیشتر این مطلب، در اول کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه»).

اصل دوم: منطق تبیین است: منطق انتزاعی ذهنی نیست، جهان و اشیاء جهان را شرح می دهد مانند آن استاد فیزیولوژیست که بدن انسان را روی میز گذاشته و آن را می شکافد و وظایف اعضا را یک به یک شرح می دهد.

اصل سوم: منطق ابطال خواه، است: یعنی پس از تبیین و تشریح، می گوید: اگر قبول ندارید ردّ و ابطال کنید.- باز مانند آن متخصص فیزیولوژیست.

منطق امّی، بدلیل همین امّی بودنش، شبیه یک هرم است. هرم را می توانید بر هر کدام از سطح هایش روی میز بگذارید.

هستی شناسی سطح ها و جوانب متعدد دارد از قبیل: توحید و خدا شناسی، جهان و کائنات شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، جامعه و تاریخ شناسی و... یک سطح آن نیز «شناخت رابطۀ انسان با خدا و بالعکس» است. امام سجاد علیه اسلام این هرم را روی سطح همین «رابطه» یعنی دعا، قرار داده است؛ کاری که اگر نبود جای آن در تبیینات مکتب خالی می ماند. پس صحیفه سجادیه یک نقش بس عظیم و تعیین کننده در

مکتب قرآن و تشیع دارد.

5- پنجمین ویژگی صحیفه: چون در قالب دعا، رسالت تبیین مکتب را هم دارد، پس باید علاوه بر اصول علوم انسانی و فروعات ردیف اول آنها، از اصول علوم تجربی نیز خالی نباشد که در آینده آن ها را خواهیم دید.

در این جا تنها یک مطلب شگفت علمی از امام سجاد علیه السلام، را می آورم. زیرا این موضوع در صحیفه ای که در دست ماست نیست. پس بهتر است از مشاهده آن محروم ننمانیم: در دعائی خدا را تسبیح کرده و می گوید: «سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَهِ وَ النُّورِ»(1): پاک و منزهی تو، می دانی وزن تاریکی و نور را.

این سخن وقتی گفته شده که همگان (باصطلاح ارسطوئی) نور را «مجرد» می دانستند، نه مادّه. بویژه آن را بدون وزن می دانستند. تا چه رسد که بشر از «مادهٔ تاریک»، «انرژی تاریک»- که اکثریت فضای پس گستردهٔ این جهان بس بزرگ را پر کرده اند، و امروز از اصول مسلّم دانش فیزیک هستند- خبری داشته باشد.

هر چیزی که ماده است و یا مادّی است وزن دارد. با نسبتی که در این باره در اشیاء جهان هست.

6- با صطلاح «پس دادن درس»: علوم را در قالب دعا بیان می کند. یعنی سه علم را که از خدا گرفته، مانند شاگردی در محضر او پس می دهد: علم بیان. و علم بر اشیاء و جهان (علم قرآن که تبیان کل شیئ است)، و علم «انسان شناسی» و علوم انسانی.

خداوند در قرآن می فرماید: «الرَّحْمنُ- عَلَّمَ الْقُرْآنَ- خَلَقَ الْإِنْسانَ- عَلَّمَهُ الْبَیان». وقتی که می فرماید «علّم القرآن»، انسان شناسی نیز در آن هست، لیکن بدلیل اهمیت انسان آن را فراز کرده و می فرماید «خلق الانسان» تا در آفرینش انسان و ماهیتش، و آفت ها و آسیب هایش، بیشتر اندیشه شود.

1- رجال الکشی، ج 1 ص 335- مصباح کفعمی، ص 83- بحار، ج 83 ص 227- مستدرک الوسائل، ج 5 ص 149.- در شرح دعای 47 دربارۀ «وزن» بحث مشروحی خواهیم داشت. ان شاء الله.

و همچنین بیان و زبان را فراز می کند، زیرا که در ظاهر و عینیت، زبان تنها امتیاز انسان از حیوان است. و تنها پاسخی بود که فرشتگان را مجاب و متقاعد کرد آنگاه که پرسیدند: چه حکمتی در آفرینش این موجود مفسد و خونریز هست؟ خدا در پاسخ شان بدون این که مفسد بودن و خونریز بودن را از انسان نفی کند، استعداد نامگذاری را به آدم داد و او توانست بر اشیاء و افعال نام بگذارد که نام گذاری منشأ زبان است.(1)

صحیفه تبیان است و بیان، در حدی که هیچ کس (غیر از معصومین) نه توانائی چنین تبیینی را دارد، و نه توانائی چنین شیوه، سبک، فصاحت و بلاغت را. که به حق لقب «اخت القرآن» گرفته است. صحیفه علم است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم.

سند صحیفه

صحیفه مستند است، اما هیچ نیازی به سند و رجال سند، ندارد. زیرا هر محقق و هر هوشمندی قطع و یقین دارد که این منشور، سخنان معصوم است.

اگر افراد متعصبِ ناصبی مانند «فرید وجدی» نهج البلاغه را نمی پذیرند- و بیشتر بدلیل ضعف فکری و علمی شان است- یا بخش های آن را نمی پذیرند، تا کنون کسی بر علیه صحیفه سخنی نگفته است. ابن ابی الحدید سنّی معتزلی (این مرد متخصص در حدیث، تاریخ، نسب شناسی، ادب و معانی و بیان) هر جا که سخن از صحیفه آورده آن را طوری «ارسال مسلّم» کرده که حاکی از مسلّمترین مسلّم ها است.(2).

1- شرح بیشتر در «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی.
2- رجوع کنید: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 6 ص 178 و: ص180 و ص 185 که پنج دعا از صحیفه آورده گوئی در استناد صحیفه به آنحضرت، مانند استناد قرآن به خدا، یقین دارد. در حالی که دربارۀ برخی دعاهای دیگر از آنحضرت، می گوید «منسوب الی علی بن الحسین زین العابدین علیه السلام» چنانکه در: ج 15 ص 113. و دعاهائی که بطور ارسال مسلّم آورده عبارتند از: 1- دعای 46 صحیفه. 2- دعای 16 صحیفه. 3- دعای 8 صحیفه. 4- بخش عمده ای از دعای اول صحیفه. 5- دعای دوم صحیفه.

توضیح: این دعای دوم را از سطر ششم ص 186 شروع کرده، و فاصلهٔ دو دعا مشخص نیست، ظاهراً در نسخه برداری ها چیزی ساقط شده است.

محقق نامدار میرزای قمی(ره) در کتاب «جامع الشتات»- کتاب الحدود و القصاص و الدیات- مسئله شماره 94- آنجا که سخن از ارتداد می گوید، اهانت به صحیفۀ سجادیّه را در ردیف اهانت به قرآن، سبب ارتداد دانسته است(1). و می توان گفت که این نظر اجماعی علمای بزرگ است، زیرا میرزای قمی از هیچ مسئلۀ اختلافی، بدون اعلام وجود اختلاف در آن، رد نمی شود و نظرهای مختلف را یک به یک بل ریز به ریز بیان می کند. و در این مسئله هیچ اشاره ای درباره اختلاف نظر نکرده و ارسال مسلّم کرده است.

همانطور که انتساب قرآن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیازمند سلسله روائی معنعن؛ عن فلان، عن فلان، نیست، انتساب صحیفه به امام علی بن الحسین علیه السلام نیز نیازمند سلسله روائی نیست گرچه فرق میان صحیفه و قرآن فرق زمین و آسمان، و فرق کلام مخلوق و کلام خالق است.

7- صحیفه گام به گام، جمله به جمله، با قرآن همراه است؛ در حدی که اگر همۀ آیات مربوطه، در شرح آن بیاید و این رابطۀ دو جانبه توضیح داده شود، شرح صحیفه به ده ها مجلد می رسد.

8- سوز و گداز دعائی: صحیفه هم گلستانی است برای دوستداران گل های علم و اندیشه،که فرح، نشاط و بشاشت روحی و عقلانی می دهد. و هم آذرستانی است که روح و قلب را در سوز و گدازی ذوب کرده از نو می سازد. چه کسی غیر از علی بن الحسین علیه السلام می تواند در گلخن، گلشن آفریند!؟ شیوائیت و شیرینی بیان را با ترنّمِ سوز بندگی

ص: 52

1- جامع الشتات، ج 9 مسئله شماره 94، تصحیح اینجانب.

همراه کرده و آواز سوختن را با آهنگ حیات تقلاّ گر انسان، همدم ساخته، نغمۀ داودی به راه انداخته که به «زبور آل محمد» ملقب گشته است.

9- صحیفه همیشه زنده است: و این میراثی ارجمند است که از قرآن گرفته. شگفت است: اگر امروز صحیفه را آئینۀ نشان دهندۀ علوم انسانی، و ریشه های علوم تجربی می بینیم و به آن شیفته می شویم، به سبب اینهمه پیشرفت در علوم است، اما آنان که در طول 14 قرن شیفتۀ این کتاب بوده اند نیز گمشده های خود را در آن می یافتند، یافتنی از سنخ آنچه از قرآن می یافتند، بویژه لذت دعائی آن، و لذت مناجات با خدا.

10- صحیفه شبیه قرآن است در ترجمه: هر متنی وقتی که به زبان دیگر ترجمه شود، بخشی از ویژگی خود را از دست می دهد. و سخن در این «اصل عام» نیست. بحث در آنچه عرفاً «ترجمۀ درست» نامیده می شود است. ترجمۀ درست و کامل قرآن، محال است. ترجمۀ صحیفه نیز در این مسئله شبیه قرآن است. در حدی که این شباهت در این حد، در دیگر احادیث حتی نهج البلاغه هم نیست. و داوری با آنان است که در این باره تخصص کامل را دارند.

چنانکه آن آقا می گفت: در اروپا آیاتی از قرآن را ترجمه کردم و به کسانی که خواسته بودند دادم، و گفتم: این ترجمۀ من مانند کار کسی است که یک تابلوی زیبا را بشوید، رنگ های شسته شدۀ آن را در شیشه ای جمع کرده و به شما بگوید: این همان تابلو است. او هم راست گفته، چون رنگ های همان تابلو است. و هم دروغ گفته، زیرا که در تابلو هر رنگی در جایگاه خود و هر خط و سایه ای در نقش خود بوده، لیکن در درون این بطری همه چیز در هم آمیخته است.

ترجمه های من نیز در این شرح صحیفه، همان مثال را دارد. هرگاه می کوشیدم که نکته ای را طوری بیاورم تا به معنی متن نزدیکتر شود، نکتۀ دیگر از دست می رفت، و اگر می خواستم گوشه ای را تکمیل کنم که به پیام متن شبیهتر باشد، گوشۀ دیگر از پیام دور می شد. این حیرت و چه کنم، چه کنم ها موجب گشته که در ترجمه ها حتی به میزان

دیگر نوشته هایم نیز، نتوانم سلاست بیان داشته باشم، گرچه همیشه شیوا نویسی من ناقص بوده است.

11- صحیفه علوم انسانی را به محور «تعدد روح در انسان» قرار داده است: پایه اصلی این اصل به علوم تجربی و «زیست شناسی» برمی گردد؛ در دعای اول می گوید: «وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَیَاه»: ما را از روح های حیات برخوردار کرد.

این پاسخی بر این پرسش است: آیا انسان حیوان است؟ در یک سلسله بندی در موجودات ذی حیات، باید گفت که باکتری یک روح دارد، گیاه روح دوم نیز دارد بنام روح نباتی، حیوان روح سوم هم دارد بنام روح غریزه، انسان علاوه بر آن سه، دارای روح چهارم بنام روح فطرت است.

این «خشت اول» در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که امام در دعای اول آن را اعلام می کند و با حدیث های دیگر از امیرالمومنین، امام صادق و امام کاظم و امام رضا علیم السلام، پشتیبانی شده و تبیین می شود. قرآن روح غریزه را «نفس امّاره»(1) و روح فطرت را «نفس لوّامه»(2) می نامد.

بر اساس این «حیات شناسی» و انسان شناسی، پرسش بالا پاسخ داده می شود که: انسان حیوان نیست. زیرا روح دیگر هم دارد که منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق= هنجار و ناهنجار، حقوق، حس پشیمانی، خنده و گریه، و «حیاء» است. وجود و زیست حیوان از این نُه پدیدهٔ طبیعی و اجتماعی، خالی و محروم است.

و از این اصل اساسی روشن می شود که خانواده، تاریخ، هنجار و ناهنجار، حقوق، حیاء، حقایق و واقعیاتی هستند ذاتی و آفرینشی و منشأ شان ذات و کانون وجود انسان است، نه اعتباری هستند و نه قراردادی.

همه چیز در علوم انسانی به این اصل و پایه بستگی دارد. اصل و پایه ای که انسان شناسی

1- آیهٔ 53 سوره یوسف.

2- آیهٔ 2 سوره قیامت.

غربی و دیگر علوم انسانی غربی از آن غفلت دارند، غربیان این خشت اول را نادرست و غلط گذاشته اند.

و از این جا روشن می شود که «دین» و«شریعت»، بدون این اصل اساسی، نه می تواند جایگاهی داشته باشد، و نه می تواند ضرورت داشته باشد؛ همان طور که اقتضای علوم انسانی غربی است.

و نیز از این جا روشن می شود که علت زمینگیر شدن و به بن بست رسیدن علوم انسانی غربی،چه چیز بوده و خلاء اساسی آن چه چیز است.

این اصل (باصطلاح) کلید زرین همۀ قفل هاست: گناه چیست؟ گناه آن است که رفتاری بر اساس اقتضای روح غریزه همراه با سرکوب روح فطرت باشد. انحراف رفتاری چیست؟ رفتاری است که بدون سرکوب شدن روح فطرت امکان عمل ندارد. بیماری روانی چیست؟ آن است که «تعادل لازم» در میان اقتضاهای روح غریزه و اقتضاهای روح فطرت، برقرار نباشد. عدالت چیست؟ عبارت است از «تعادل میان این دو روح». ستم و بیداد چیست؟ رفتاری که بر علیه اقتضاهای روح فطرت باشد. و همۀ پرسش ها که تا امروز پاسخ علمی درست برای شان داده نشده، که سبب سرگردانی محافل علمی جهان است، از نبود این کلید گمشده است.

با این توضیح، یک دست اندرکار علوم انسانی به روشنی می بیند که این اصل، فصل الخطاب مشکلات این علوم است.

آنچه در این باره مهم است، اندکی حریت و آزادی است که شخص محقق بتواند شخصیت و اندیشۀ خود را از زیر رسوبات ذهنی ناشی شده از فرهنگ و بینش عوامانه، نجات دهد. و این دشوار است، زیرا علوم انسانی غربی بر همین اساس عوامانه بنا شده، ترویج و تبلیغ نیز شده به حدی که مانند بت پرستش می شود. مشترکات میان حیوان و انسان- از قبیل: بدن گوشتی و استخوانی، نیاز به غذا، نیاز به جنس و عمل جنسی و...- موجب شده که در نگاه عوامانه فرق پایه ای و آفرینشی میان حیوان و انسان، نباشد. متاسفانه این عوامیت در جامعۀ امروز عنوان «علم و دانش» به خود گرفته است در حدی که علوم انسانی به مصداق

اتّم «جهل مرکّب» تبدیل شده است.

در نوشته های قبلی، و پیش از آن که به شرح صحیفه بپردازم، از قرآن و حدیث دریافته بودم که در وجود انسان سه روح هست، و از «روح باکتری» غافل بودم. وقتی که در دعای اول به جملهٔ «مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَيَاه» رسیدم، به شناخت روح باکتری، از بیان امیرالمومنین علیه السلام، موفق شدم که شرحش در ذیل جملهٔ مذکور خواهد آمد.

12- شناخت شناسی صحیفه: آنچه در مورد بالا به شرح رفت، پایه و اساس شناخت در «انسان شناسی» بود. امّا بستر شناخت در «خداشناسی»، جهت سیر و حرکت اندیشه در صحیفه، همان جهت حرکت اندیشه است که در قرآن است؛ قرآن در آیات فراوان (بل می توان گفت در سرتاسر قرآن) انسان را هدایت و راهنمائی می کند که اندیشه را از نزدیکترین شیء که وجود خودش باشد شروع کند، سپس گام به گام حرکت کرده به اندیشه در آب و غذای خود، در چیستی خواب و خوابیدن خود، در غریزهٔ جنسی خود،و... بپردازد، آنگاه به محیط زندگی خود، سپس به کرهٔ زمین، به خورشید و ماه، به منظومه و کهکشان، به آسمان و آنچه در آسمان و زمین است بپردازد.

زیرا هم ذرّات کائنات و هم سترگ های آن، هر کدام «آیه» هستند. قرآن هر جمله از خود را آیه می نامد و هر کدام از اشیاءجهان را نیز آیه می نامد. یعنی «کتاب تکوین» مطابق «کتاب تبیین» و هر دو همگام با همدیگرند.

آیه یعنی «نشان»؛ نشان دهندهٔ جهت اندیشه و صحت اندیشه در خداشناسی. چند آیه که نقطهٔ شروع اندیشه را تعیین می کنند:

«أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فى أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلاَّ بِالْحَق»(1). و «سُبْحانَ الَّذى خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِم»(2).

و «سَنُريهِمْ آياتِنا فِى الْآفاقِ وَ فى أَنْفُسِهِم»(3). و «أَوَ لَمْ

1- آیۀ 8 سورۀ روم.
2- آیۀ 36 سورۀ یس.
3- آیۀ 53 سورۀ فصلت.

يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْماءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ أَ فَلا يُبْصِرُون»(1) و آنهمه آیات دیگر. و احادیث، از آن جمله «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه»(2)، شناخت علمی نه شناخت مرتاضانه و صوفیانه. در قرآن غیر از «راه علم» هر راه دیگر محکوم شده است. از نظر قرآن فقط دو مقوله هست: علم و جهل. هر چیز غیر از علم، جهل است.

صحیفۀ سجادیه از مخلوق شناسی به خالق شناسی می رسد، حتی در تنزیهات و تسبیحات که خدا را منزه می کند، او را از هر آنچه صفت مخلوقات است منزه می کند. یعنی تسبیح و تنزیه خدا نیز بدون شناخت مخلوقات و صفات شان، امکان ندارد. و این چنین است مبدأ و مقصد تفکر، تعقل، علم و دانش در صحیفه سجادیه که دقیقاً مطابق راه و رسم قرآن است.

13- تأکید در معرفی لغزشگاه ها، و اصرار در معرفی موارد انحراف: انسان دوست دارد آنچه را که از دسترس دور است، به قلمرو دسترس بکشاند، حتی آرزوهای دور و غیر ممکن را به عرصۀ تحقق آورد.

دوست دارد در هستی شناسی و علم نیز جنبۀ ملموس (و غیر تجربی) جهان را به عرصۀ ملموس و محسوس بکشاند. مثلاً فرشتگان را به «نیروهای بی جان طبیعت» یا به «قوانین شناخته شدۀ طبیعت» تاویل کند.

در سرتاسر صحیفه، تاکید بر«غیب» موج می زند، در دعای سوم به توضیح و شرح و بسط پردامنه دربارۀ فرشتگان می پردازد، جزئیات را نیز بیان می کند. یک دعا را به «صلوات بر فرشتگان» اختصاص می دهد، تا این روحیه تأویلگری انسان را کنترل کند.

و نیز انسان دوست دارد به همۀ پرسش های خود پاسخی بیابد، حتی در مواردی که یافتن پاسخ ها از حیطه و قلمرو توان علمی اش خارج است؛ از باب مثال دربارۀ «خداوند آن پدیدۀ اولیۀ جهان کائنات را از چه چیز آفرید؟»، ارسطوئیان به «صدور» معتقد شده و خود را مجاب کردند و توجه نکردند که «صدور صادر اول»- به هر معنی و با هر توجیه

1- آيهٔ 27 سورهٔ سجده.
2- بحار، ج 2، ص 32.

«مرکب بودن خدا» را لازم گرفته است. صوفیان و بودائیان به «وحدت وجود» چسبیدند. دهریون و طبیعیون به ازلی بودن جهان و مادّه،معتقد شدند.

امام علیه السلام در این مسئلهٔ بس بزرگ اعلام می کند که «خداوند آن پدیدهٔ اولیه» را نه از چیزی خلق کرده و نه از عدم، بل آن را «ایجاد» کرده است. علاوه بر موارد متعدد از صحیفه، در دعای 47 با ردیف کردن کلمات مترادف، طوری اصرار می ورزد که این پاسخ صحیح را درذهن انسان به طور کامل جای دهد. می گوید: أَنْتَ الَّذِی ابْتَدَأَ، وَ اخْتَرَعَ، وَ اسْتَحْدَثَ، وَ ابْتَدَعَ: خدایا توئی که ابداء کردی، اختراع کردی، احداث کردی، و ابداع کردی.

خدای صحیفه به «ایجاد» قادر است، «کن فیکون» فعل اصلی او است و «جریان خلق= آفریدن اشیاء از همدیگر» فرع بر آن است. که فرمود «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر»(1). آن پدیدهٔ اولیه را با «امر» ایجاد کرده است. «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون»(2). و خدای ارسطوئیان، دهریون، طبیعیون، صوفیان، بودائیان و ماده پرستان، عاجز و ناتوان از «ایجاد» است.

این موضوع، مهمترین و اساسی ترین موضوع است که عدم درک آن منشأ اولین و اساسی ترین انحراف است.

پس از شرح مشروح دربارهٔ فرشتگان، به «نمی دانم» می رسد: «و من اوهمنا ذکره، و لم نعلم مکانه منک، و بایّ امر و کلّته»: و هر فرشته ای که نامش را نیاوردیم، و مقام و منزلتش را در پیشگاه تو ندانستیم، و این که او را به چه کار و ماموریتی گماشته ای نمی دانیم....

قلمرو غیب، وسیع و گسترده است، بخشی از آن برای پیامبران و معصومین، شناخته شده است، نه همهٔ آن. وقتی که امام معصوم و عالم به غیب رسماً اعلام می کند: مواردی و موضوعاتی هست که من به آنها علم ندارم، می خواهد به انسان بگوید: قرار نیست بشر همه چیز را بداند. و اگر بپرسید که «خداوند آن پدیدهٔ اولیه را چگونه و چطور ایجاد کرد؟» و «ایجاد چیست؟»، می گوید: نمی دانیم، و فرق خدا و انسان همین است. اگر انسان

1- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 82 سورهٔ یس.

همه چیز را می دانست، - نعوذ بالله- خودش خدا می شد.

پس ای انسان، برخی پرسش ها هست که از توان فکری و عقلی تو خارج است، حد و مرز خود را بشناس و دربارهٔ آنها نه به رؤیا بپرداز و نه سعی کن که آنها را بکشانی و در ردیف فهمیده هایت قرار دهی. خود را، جایگاه خود را، و محدودهٔ خود را بشناس(1).

و لذا در اول سورهٔ بقره در تعریف «متقّین» می گوید: «الَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ» مراد آن غیبی است که از توان و دسترس علم و عقل بشر خارج است، نه مجهولاتی که انسان عالم می تواند به آنها برسد و باید برسد.

14- در هستی شناسی صحیفه (جز خدا) هیچ موجود غیر فیزیکی، وجود ندارد: اصطلاح فیزیک و در مقابل آن متافیزیک، طبیعت و در برابر آن ماوراء طبیعت، خیلی رایج است که کائنات و اشیاء کائنات را به دو قسم تقسیم می کند. اما در نظر صحیفه، تنها خداوند است که وجود مقدسش فیزیکی نیست، او خالق فیزیک است. دیگر اشیاء بدون استثناء و همگی زمانمند و مکانمند هستند، و هر زمانمند و مکانمند «متغیر» است. پس هر چیزی یا مادّه است و یا مادّی، حتی فرشتگان. فرقی که هست در فشردگی و بساطت است، هر چه هست جسم است یا جسم کثیف و یا جسم لطیف. حتی روح، هوش و عقل.

اصطلاح مذکور تنها در یک صورت می تواند صحیح باشد و آن عبارت است از این که: مراد از «فیزیک»، محسوسات باشد، و مراد از «متافیزیک»، غیر محسوسات باشد. لیکن چنین تعبیری از لغت «فیزیک» درست نیست. و همین طور است اصطلاح طبیعت و ماوراء طبیعت.

1- در بخش ششم از دعای سوم و نیز در شرح دعای بیستم (دعای مکارم اخلاق)- بخش پنجم- تحت عنوان «همهٔ اصول دانش شخصیت شناسی، فقط در یک حدیث»، خواهیم دید که تعمّق در مسائلی که خارج از توان عقل بشر است، نکوهیده شده.

عرفان یعنی معرفت و شناخت. صحیفۀ سجادیه آئینۀ عرفان اهل بیت است: عرفان خدا و عرفان انسان که هم شناخت انسان است و هم شناخت خدا؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه». شناخت خدا بدون شناخت انسان، معنی ندارد. زیرا کسی که چیزی از «انسان شناسی» نداند او خودش را نمی شناسد چگونه به خدا شناسی می رسد؟ کسی که نه از جسم خود چیزی می داند و نه از روح خود، بهتر است به خدا شناسی عامیانه بسنده کند و در پی عرفان و معرفت نباشد. والاّ ذهن، عقل و حتی عشقش به خدائی خواهد رسید که غیر از خدای متعال است؛ به جای حقیقت به با طل می رسد و به جای توحید به مغاک شرک سقوط می کند گرچه از سیر و سلوک خود لذت برده باشد، زیرا باطل شیرین است و شخص جاهل همیشه باطل را شیرین و دلچسب می یابد.

شناخت «نفس» بدون شناخت «انسان» محال است، پس عرفان کسی که نمی داند در وجودش یک روح هست یا روح های متعدد، نمی تواند به خدا شناسی برسد.

تزکیه: اولین گام برای شناخت نفس، تزکیه است. تزکیه یعنی تفکیک بدها از میان خوب ها، مثلاً یک کیلو برنج یا لوبیا را در یک سینی می ریزند دانه های گیاه هرز را از میان آن برداشته و کنار می گذارند. این یعنی تزکیه.

پس عارف باید اولاً: جایگاه روح و جان را در بدن بشناسد. ثانیاً: نحوۀ تعامل میان جسم و روح را بداند. ثالثاً: تعداد روح های متعدد که در وجودش هست را بشناسد. رابعاً: تعامل میان این روح ها را بفهمد. خامساً: چگونگی نظاممند کردن این روح ها را یاد بگیرد. سادساً: منشأ بیماری های روح را بشناسد. سابعاً: علاوه بر آسیب شناسی و آفت شناسی، نحوۀ بهداشت نفس را بداند. ثامناً: نحوۀ درمان را نیز بشناسد. تاسعاً: چگونگی رابطۀ انسان

با خدا در آفرینش و نیز در دورهٔ حیاتش را برای خودش تبیین کند. عاشراً: شیوه و منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام را بشناسد. و این موضوع اخیر بس مهمتر است و بدون آن نه قرآن شناخت می شود و نه خود اهل بیت علیهم السلام، تا چه رسد که شخص به عرفان قرآن و اهل بیت برسد.

کسی که چیزی از این امور دهگانه نمی داند چگونه گام به عرصهٔ عرفان می گذارد؟! و لذا نتیجه و ره آورد اینگونه عارفان در عینیت و عمل، همان چیز می شود که بومیان سرخپوست آمریکائی به آن رسیده اند و مرتاضان هندی در آن بالاترین مهارت را دارند بدون این که آیات قرآن و احادیث پیامبر و آل (صلّی الله علیهم) را به استخدام راه و کارشان در بیاورند.

با هر روش و با هر سلک و مسلک سلوک کند که غیر از روش و مسلک و منطق قرآن و اهل بیت باشد، بدیهی است که عرفانش عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نیست.

و مهم این است: هر سیر و سلوکی به جائی می رسد و می رساند، حتی می بینیم که عرفان بومیان امریکا و مرتاضان هندی نیز آنان را به غیبگوئی می رساند. اما عرفان قرآن و اهل بیت اول به انسان شناسی (من عرف نفسه) و سپس به خدا شناسی می رساند. و هرگز به غیبگوئی نمی رساند زیرا کسی که از غیب خبر می دهد (غیر از معصومین= انبیاء و ائمه) کاهن است و «الکاهن کالکافر»: و کهانت گناه کبیره است. کهانت یعنی کار کشیدن از روح معمولی انسان برای کارهای غیر معمولی بوسیلهٔ ریاضت. ریاضت نیز انواعی دارد و هر نوعش حرام است.

معجزات و غیبگوئی معصومین بر اساس استفاده از «روح القدس» است، نه با فشار بر روح معمولی. و معجزه با کهانت ماهیتاً فرق دارد. اینهمه احادیث که کهانت را تحریم می کنند غیر از این که رفتارهائی را تحریم می کنند که شبیه معجزه هستند، چه معنائی دارند؟

نُه مورد از موارد دهگانه را به پای درس امام سجاد علیه السلام در صحیفهٔ سجادیه موکول می کنیم که یک به یک آنها را از زبان آنحضرت شنیده و بررسی خواهیم کرد اما

پیش از آن لازم است مورد دهم (عاشر) یعنی شیوه و روش و منطق قرآن و اهل بیت را در عبارتی دیگر بحث کنیم:

برای شرح بیشتر این موضوع، مقالهٔ آقای روح الله رضوی را می آورم:

بنام خدا

انسان شناسی تنها مبنای علوم انسانی - انسان شناسیِ مبتنی بر زیست شناسی از نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام

منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام

اشاره

لازم است پیش از ورود به بحث، نگاهی به سبک و منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام در تبیین علوم- اعم از علوم انسانی و طبیعی- داشته باشیم که عبارت از «منطق تبیین، واقعیتگرائی و ابطال خواهی»، مانند منطق فیزیولوژی است؛ یک فیزیولوژیست جسد انسانی را روی میز گذاشته آن را باز کرده و به تشریح وظایف اعضاء می پردازد: این قلب است و کارش این است، این ریه است و نقشش این است، این شبکهٔ عروق است و کارکردش این است، این کبد است و... او برای این گفته های خود، تنها دو دلیل دارد: تکیه بر واقعیت، و ابطال خواهی. می گوید اگر نظر من را نمی پذیرید ابطال کنید.

این منطق بر سه عنصر اساسی مبتنی است:

1- تبیین و تشریح موضوع

این منطق خودش را چنین معرفی می کند: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ

الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ»(1)، «هُدیً لِلنّاسِ وَ بَیِّناتٍ مِنَ الْهُدی وَ الْفُرْقانِ»(2)، «وَ کَذلِکَ أَنْزَلْناهُ آیاتٍ بَیِّناتٍ»(3)، «آیاتِ اللَّهِ مُبَیِّناتٍ»(4)، «هذا بَیانٌ لِلنّاسِ»(5).

و دربارهٔ پیامبرش می گوید: «أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»(6). «وَ ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ إِلاّ لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوا فیهِ»(7). قرآن «تبیان کل شیئ» است لیکن بشرط بیان پیامبر صلی الله علیه و آله؛ قرآن تبیان است و پیامبر و آل (صلّی الله علیهم) تبیان آن تبیان هستند. قرآن و اهل بیت علیهم السلام در مَثَل شبیه دو لپهٔ دانه لوبیا هستند؛ یک لپه جداگانه و بدون آن یکی نه جوانه می زند و نه ثمر می دهد، و این پیام حدیث ثقلین است. کسی که با قرآن و حدیث متخصصانه اُخت شود واقعاً در برابر خود یک عرصهٔ گستردهٔ تبیان کل شیئ مشاهده می کند.

واژه های مختلف از ریشهٔ «بیان» از قرآن که قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله را «تبیین کننده» نامیده اند در بیش از صد آیه آمده اند، (رجوع کنید؛ المعجم المفهرس، محمد جعفر صدری).

این منطق در موضوعات همهٔ علوم- از خدا شناسی تا کیهان شناسی، از زیست شناسی و حیات شناسی تا روان شناسی، از روان شناسی اجتماعی تا جامعه شناسی و اخلاق- بر اساس تبیین عمل می کند. فقط ذات مقدس خدا را قابل تبیین نمی داند به «هستی خدا» بسنده

می کند و در «چیستی خدا» بحث نمی کند. و در خدا شناسی به تبیین آثار و صفات او می پردازد. زیرا عقل مخلوق خدا است و نمی تواند در عمل ذات مقدس خدا را نیز به زیر

1- آیهٔ 89 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 185 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 16 سورهٔ حج.
4- آیهٔ 11 سورهٔ طلاق.
5- آیهٔ 138 سورهٔ آل عمران.
6- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.
7- آیهٔ 64 سورهٔ نحل.

تحلیل بکشاند. و بقول امام رضا علیه السلام: کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ(1): چگونه بر او جاری می شود آنچه او آن را جاری کرده است.

2- تکیه بر واقعیات و پرهیز از ذهن گرائی

فرق این منطق با منطق پوزوتیویسم این است که پوزوتیویسم بر یک «فرض» مبتنی است؛ فرضی که خشت اول و پایۀ اصلی آن است، فرضی که نه تنها اثبات نشده بل بطور «ارسال مسلّم» یک امر قطعی تلقی شده است که عبارت است از «انسان حیوان است» با پسوند «متکامل». اما منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام در هیچ مسئله ای بر «فرض» تکیه نمی کند تا چه رسد که یک مجهول را مسلم تلقی کند.

و در بیان صریحتر: فرق این منطق با منطق پوزوتیویسم تنها در همین «خشت اول» است، دیگر تفاوت ها از این فرق اساسی ناشی می شوند.

قرآن به «نگاه کردن»، «دیدن» و «نگریستن» دعوت می کند، حتی می گوید آنان که در دنیا اهل دقت نگرش نیستند، در آخرت کور و نابینا محشور می شوند: «قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنی أَعْمی وَ قَدْ کُنْتُ بَصیراً»(2): می گوید پروردگارا، چرا مرا کور محشور کردی در حالی که در دنیا بصیر بودم. همیشه قرآن به مطالعه در اشیاء جهان با نگاه ژرف حسی دعوت کرده است.

یک مراجعه به واژۀ «بصر» و مشتقات بس فراوان آن در قرآن، روشن می کند که حتی در مواردی که بصیرت به معنی «بینش قلبی» آمده باز نوعی کشش به سوی اصالت «دیدن چشم» و دقت در دیدن و نگریستن، در آنها هست. و همچنین است واژۀ «سمع» و مشتقات فراوان آن در قرآن.

و همینطور واژه های مشتق از «رأی». و به حدی به رؤیت چشمی و حسّی اهمیت می دهد که پیامبرش را برای مطالعۀ کیهان، سپس برای مطالعۀ هفت آسمان، به معراج

1- بحار، ج 4 ص 229- و از على عليه السلام: نهج البلاغه (ابن ابى الحديد) ج 13 ص 76 خطبهٔ 232 ط دار احياء التراث العربى.
2- آيهٔ 125 سورهٔ طه.

می برد، در حالی که می توانست علم بر همهٔ آنها را در همان خانه اش و بدون مشاهدهٔ عینی، به آنحضرت بدهد. علت و حکمت معراج دیدن حسّی از نزدیک است «لِنُرِیَهُ مِنْ آیاتِنا»(1): تا نشان دهیم به او نشانه های قدرت خودمان (در آفرینش) را. و «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی- لَقَدْ رَأی مِنْ آیاتِ رَبِّهِ الْکُبْری»(2): نه چشمش لغزیده سطحی نگر شد و نه چشمش دچار طغیان (عدم دقت) گشت و به تحقیق مشاهده کرد از نشانه های بزرگ قدرت پروردگارش.

و می گوید: آنچه را که چشمش دید قلبش نیز آن را بر گرفت و تایید کرد: «ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی»(3): قلب حساس، آنچه را که (چشم) دیده بود تکذیب نکرد.- دچار شک و تردید نشد.

این موضوع حتی مطابق نظر آنان که در اثر آلودگی ذهن شان با بینش های غیر اسلامی، به معراج روحانی معتقد هستند نه جسمانی، باز این سفر روحانی برای دیدن کیهان و آسمان ها از نزدیک بوده است.

و همچنین است سبک و روش پیامبر و آلش (صلّی الله علیهم) در عرصهٔ احادیث. که شرح کامل این مطلب نیازمند یک مجلد کتاب است.

سه عامل فرهنگی بر «واقعگرائی» این منطق لطمه زده است:

1)- بینش عوامانه: روحیهٔ عوامانه همیشه گرایش دارد که از واقعیات بگریزد و به ذهنیات اصالت دهد.

2)- فشار طبیعیّون و دهریّون در قدیم، و فشار مارکسیسم و نیز ماده گرائی لیبرالیسم غربی در قرون اخیر، ما را از واقعگرائی قرآن و اهل بیت علیهم السلام تا حدودی لغزانیده است، و به انفعال وادار کرده است.

در هستی و کائنات (غیر از خداوند) هیچ چیز وجود ندارد که مشمول فیزیک نباشد. و

1- آیهٔ 1 سورهٔ اسراء.
2- آیه های 17 و 18 سورهٔ نجم.
3- آیهٔ 11 همان.

اصطلاح متافیزیک یا ماوراء الطبیعه، غیر از خدا هیچ مصداقی ندارد. زیرا همه چیز (غیر از خدا) یا ماده است و یا مادّی. حتی روح و فرشته. چون هر چیز (غیر از خدا) مکانمند و زمانمند است، و مکان و زمان (فضا- زمان) هر دو عین فیزیک هستند. این که می گوئیم غیر از خدا همه چیز در مسیر تکامل است حتی روح و فرشته، یعنی همه چیز در تغییر است و تغییر عین زمان و مکان است، نه فقط محتاج مکان و زمان است.

اصطلاح متافیزیک و ماوراء الطبیعه، وقتی درست می شود (آنهم با کاربرد مجازی) که مراد از آنها اشیائی باشند که در دم دست حواس پنجگانه نیستند. و الاّ طبیعت یعنی کل کائنات.

اسلام به جای تقسیم هستی به فیزیک و متافیزیک یا به طبیعت و ماورا طبیعت، اشیاء جهان را به «غیب و عیان» تقسیم می کند و تاکید دارد که جهان و پدیده هایش منحصر به محسوسات نیست و بخش عمدهٔ آن غایب از حس بشر است. برخی از همین غیب ها نیز به وقت خود برای انسان عیان می شود، مانند روح که غایب از حواس است اما در عالم برزخ روح ها با همدیگر آشنا خواهند بود، و مانند بهشت و دوزخ که امروز هر دو از حواس ما غایب هستند و در آخرت عیان خواهند بود.

3)- وامگیری از مکتب های ذهن گرای بیگانه.

3- ابطال خواهی

روشن است که «ابطال گرائی» پوپر هیچ ارتباطی با این ابطال خواهی ندارد؛ آنچه مورد نظر پوپر است مبتنی بر یک «بدبینی» است که او نسبت به علم و دانش دارد. قرن ها پیش از او شخص بدبین دیگر که در بدبینی نسبت به علم نامدار است، همهٔ محتوای کتاب «حدس ها و ابطال ها»ی پوپر را در یک بیت شعر خلاصه کرده است؛ ابوالعلای معرّی که می گوید:

اَمّا

الیقین فلا یقینَ انّما

اَقصی

اجتهادی اَن اَظنّ واحدسا.(1)

1- ديوان ابوالعلاء.

: اما یقین؛ پس هیچ یقینی وجود ندارد

نهایت سعی من (انسان) این است که ظنّ کنم یا حدس بزنم(1)

ابطال خواهی منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام از همان سنخ است که در مثال آن فیزیولوژیست در تشریح وظایف اعضای بدن گفته شد. و در اصطلاح علمای ما به آن «تحدّی» گفته می شود. قرآن: «وَ إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقین»(2) و همینطور است مناظرات و احتجاجات رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ طاهرین علیهم السلام با افراد و هیئت های علمی. کافی است با یک نگاه گذرا به کتاب «احتجاجات» طبرسی مراجعه شود؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام مسائل را بیان می کنند و طرف مقابل راهی برای ابطال سخن شان نمی یابد.

نتیجهٔ قانونی منطق ابطال خواه: مراد از قانون در این عبارت، قانون عقل و حقیقت است؛ کسی که منطق تبیین را بر می گزیند به پنج ویژگی آن توجه دارد:

1- این سبک و منطق (حتی در صورت پیروزی بر طرف مقابل) هیچ چیزی را بر مخاطب تحمیل نمی کند. و با بیان دیگر: مخاطبِ منطق تبیین و ابطال خواه، دو کس است: الف: شاگردی که از صاحب این منطق درس می آموزد، در ارتباط شاگرد و استاد هیچ منطقی در اصل و ماهیت خود تحمیلی نیست و دستکم مدعی عدم تحمیل است و این ادعا مورد قبول شاگرد است.

ب: مخاطبی که «مناظر» است و میان گوینده و مخاطب مناظرهٔ علمی برقرار است؛ در این صورت منصف ترین شخص (که خردمندانه پذیرفته و قبول می کند) نیز، در ضمیر ناخودآگاه خود کم و بیش احساس تحمیل می کند، تا چه رسد به شخص غیر منصف.

بار این احساس تحمیل، در مخاطبِ این منطق، سبکتر است. زیرا:

2- این منطق مخاطبش را در بن بست قرار نمی دهد، او را میان انتخاب یکی از سه

1- به ابوالعلاء و پوپر گفته می شود: مگر به این باورتان یقین ندارید؟
2- آیۀ 23 سورۀ بقره.

موضع آزاد گذاشته است: الف: قبول و پذیرفتن آنچه بیان شده. ب: ابطال با استدلال. ج: سکوت.

و همین سکوت را در اکثر مناظرات پیامبر صلی الله علیه و آله با هیئت های مناظره کننده از ادیان دیگر، مشاهده می کنیم که توان ابطال نداشته اند و در عین حال بدون این که اسلام را بپذیرند به راه خود رفته اند. و همچنین در مناظرات ائمّهٔ طاهرین علیهم السلام.

اجازه می خواهم اندکی دربارهٔ این «احساس ناخودآگاه تحمیل» که در بالا آمد درنگ کنم: انسان مسؤلیت پذیرترین موجود است و در عین حال مسؤلیت گریزترین موجود است. این یک تناقض نیست زیرا گزارهٔ اول به خودآگاه انسان متعلق است و گزارهٔ دوم به ناخودآگاه او. این موضوع را (از میان آیه هائی که به محور انسان شناسی هستند) آیه 72 سوره احزاب به ما بیان می کند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولا»: ما امانت را بر آسمان ها و زمین و بر کوه ها عرضه داشتیم، از تحملّ آن خودداری کردند و (به طور تکوینی) نسبت به حمل آن اظهار ناتوانی کردند، اما انسان آن را حمل کرد. انسان ظلم گرا و جهل گرا است.

امانت سپاری و امانت پذیری، یک رفتار و عنوان است که تنها در میان انسان ها است. حتی فرشتگان نیز در میان خودشان امانت سپار و امانت پذیر نیستند. در هیچ جائی نیامده که جبرئیل چیزی را در پیش میکائیل به امانت بسپارد او هم آن را بپذیرد. این که جبرئیل «امین» و امانتدار وحی است، این امانت را از خدا گرفته نه از یک فرشتهٔ دیگر. و هیچ شیر درنده ای شکار خود را به عنوان امانت به شیر دیگر نمی سپارد. و همچنین هر موجود اعم از جماد و جاندار.

می گویند مراد از «الامانه» در این آیه چیست؟ مراد همان عنوان «امانت» و رفتاری است که به آن امانت سپاری و امانت پذیری گفته می شود. معنی خود کلمه است و بس. و این که در حدیث آمده که «ولایت علی-ع-» مراد است، این تعیین یکی از مصادیق اعلای آن است.

آیه می گوید: انسان بر اساس اقتضاهای روح فطرت برترین موجود است که توانسته

امانت سپار و امانت پذیر باشد و امانت دار هم هست. اما بر اساس اقتضائات روح غریزه، ظلم گراترین و جهل گراترین موجود است که حتی در آن امانت نیز خیانت می کند.

پس انسان از طرفی مسؤلیت پذیرترین موجود است- زیرا سنگین تر از مسؤلیت امانت، مسؤلیتی نیست- و از جانب دیگر مسؤلیت گریزترین موجود است. وقتی یک طرف مناظرۀ علمی به نادرستی موضع خود و درستی موضع طرف پی می برد، اگر منصف ترین فرد باشد در عین این که آن را بر اساس روح فطرت می پذیرد، روح غریزه اش نسبت به آن احساس تحمیل می کند. این احساس تحمیل دربارۀ منطق «تبیین و ابطال خواه» اندک است به ویژه در ماهیت و روندی که قرآن و اهل بیت علیهم السلام عمل کرده اند.

در این درنگ که به محور آیه بود، یک «سبقت نتیجه بر مقدمات» رخ داد. زیرا نتیجۀ نهائی از این مقاله این است که انسان یک روح بیش از حیوان دارد.

امیدوارم این سبقت نتیجه بر مقدمات، در اینجا به عنوان «برائت و استهلال» پذیرفته شود که از قدیم مرسوم بوده و متخصصین علم معانی و بیان، دربارۀ آن بحث کرده اند.

4- منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام «منطق بلاغ» است، یعنی هیچ عنصر تحکّم در آن نیست حتی در وقتی که طرف مقابل در موضع خود وامانده باشد. که می فرماید: «فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبينُ»(1): آیا پیامبران جز ابلاغ تبیینی، وظیفه ای دارند؟ و «فَإِنَّما عَلَيْکَ الْبَلاغُ الْمُبين»(2). فقط این است و بیش از این نیست که آنچه بر عهدۀ تو است ابلاغ تبیینی است. و «ما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبين»(3). و آیه های دیگر.

5- منطق تبیین، مردمی ترین منطق است. یعنی اگر گوینده آن را در بستر درستش جاری کند، آن را مضطرب و درهم شکسته نکند، در یک جمع که از سطحی ترین افراد و عالمترین شان در آن حضور داشته باشند، همگی از آن بهره مند می شوند؛ هر کس به میزان توان فهم

1- آیۀ 35 سورۀ نحل.
2- همان، آیۀ 82.
3- آیۀ 54 سورۀ نور.

خودش، و هیچ کس محروم نمی شود. این ویژگی در اعلاترین و اکمل ترین ماهیت، در بیان قرآن، و سپس در بیان پیامبر و آل (صلّی الله علیهم) هست، که ابن ابی الحدید دربارهٔ کلام امیرالمومنین علیه السلام می گوید: هیچکدام از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله توان این بیان را نداشتند و توان فهم این قبیل سخنان را نداشتند(1).

بزرگترین و اساسی ترین فرق منطق تبیینی با منطق های دیگر: باز به روش و منطق آن فیزیولوژیست که پیکر انسان را بر روی میز گذاشته و به شرح و تبیین می پردازد، توجه کنیم؛ این آقای فیزیولوژیست به هیچوجه در مقام «اثبات» نیست، و هیچ کاری با اثبات ندارد، او فقط تبیین می کند و ابطال خواهی می کند. زیرا منطق تبیین، منطق اثبات نیست. و اساساً منطق اثبات، برای خدا شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی و در همهٔ علوم اعم از طبیعی و انسانی، نه فقط نارسا است بل غلط هم هست. منطق اثباتی فقط در دو مورد کارآئی دارد و (باصطلاح) به درد می خورد:

1- در امور قضائی و دادگاهی؛ چون در این امور «اصل برائت» است، پس مدعی باید ادعای خود را اثبات کند. یعنی منطق اثباتی در جائی به کار می رود که «عرصهٔ تخلف از طبع و طبیعت» باشد، و جائی در شناختن طبیعت و هستی ندارد، خواه در علوم طبیعی باشد و خواه در علوم انسانی. عرصهٔ علوم نه عرصهٔ دادگاه است و نه عرصهٔ محاکمه.

2- در امور ریاضی؛ ریاضیات که انتزاعات ذهنی محض، است، و «محاسبه» است نه «شناخت»، عرصهٔ منطق اثباتی است. شناخت خدای هستی، و شناخت هستی، شناخت انسان و... همگی سر و کارشان و موضوع شان واقعیات خارج از ذهن است و به کارگیری منطق اثباتی در واقعیات، عمل شناخت را دچار انحراف می کند.

یک بررسی دقیق نشان می دهد که قرآن و اهل بیت علیهم السلام هرگز در صدد اثبات نیامده اند؛ حتی در بارهٔ وجود خدا هیچ استدلال اثباتی نکرده اند، یک آیه در قرآن نمی یابید

1- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج 6 ص 371 ط دار احیاء التراث العربی.

که مانند فلاسفه و حتی متکلمین، در مقام اثبات وجود خدا باشد. برخی ها گمان کرده اند که آیه «قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِی اللَّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض»(1)، در مقام اثبات وجود خدا با منطق اثباتی است در حالی که جملهٔ «فاطر السموات و الارض» یک تبیین است.

اشتباه نشود؛ مراد از «اثبات» در این مقال معنی لغوی نیست، زیرا نتیجهٔ منطق آن فیزیولوژیست نیز ثابت شدن بیان هایش است. مراد «منطق اثبات گرا» است که بدون تبیین حقایق و واقعیات، صرفاً به اثبات می پردازد.

در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام یک مورد هم یافت نمی شود که در مقام علم و اندیشه، سخنی از اثبات آمده باشد. موضوع علم و اندیشه «هست ها» و «چیست ها» است که در واقعیت هستی هستند و غیر از تبیین به هیچ چیز دیگری نیاز ندارند.

و تجربهٔ عینی تاریخی نیز نشان می دهد انسان در هر علمی که با منطق تبیین عمل کرده موفق شده و پیشرفت کرده است، اما در هر جائی که به منطق اثباتی پرداخته از آغاز تاریخ تا به امروز قدمی پیش نرفته است، همان استدلال های قرون اولیه است که امروز هم تکرار می گردد. مگر در ریاضیات که بحثش گذشت.

دکارت می کوشید که پس از کنار گذاشتن منطق و روش اثباتی ارسطوئی، روش و منطق اثباتی ریاضی را جایگزین آن کند که مقبولیت عام نیافت حتی دکارتیسم در برابر کانتیانیسم عقب نشینی کرد.

قرآن خودش را «تبییان کل شیئ» می نامد، نه «اثبات کلّ شیئ». و همچنین پیامبرش را به «لتبیّن للناس» خطاب می کند، نه با «لتثبّت». و آنهمه آیه های فراوان که از ریشه «بیان» آمده است، اما حتی یک واژه دربارهٔ روش و سبک و منطق اثبات، نیامده است.

و آنهمه حدیث که از پرداختن به کلام متکلمین نهی کرده اند، برای پرهیز از پرداختن به منطق اثباتی است. و این که مشاهده می کنیم که به برخی از اصحاب اذن داده اند که به

1- آيۀ 10 سورۀ ابراهيم.

مباحثات کلامی با منطق اثباتی بپردازند، از باب واجب کفائی است که در هر عرصه ای باید متخصصینی داشته باشیم، نه به این معنی است که منطق اثباتی را پذیرفته یا تایید کرده اند.

اینک نمونه ای از این سبک و منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام را دربارۀ موضوع این مقاله که «انسان شناسی از جنبۀ زیست شناسی و حیات شناسی» است، مشاهده کنیم:

مسئلۀ حیات و روح در زیست شناسی اسلامی

اشاره

امروز همگان به تکامل و روند تکاملی موجودات جاندار معتقد هستند. اما داروینیسم به معنی اَخص و ترانسفورمیسم به معنی اعم، این جریان تکامل را در قالب ویژه ای می بینند و مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام در قالب ویژۀ دیگر.

موجودات حیاتمند زمینی چهار نوع هستند:

1- جنبندگان اولیه؛ حیاتمندان باکتریائی که امروز هم نمونه های فراوانی از آنها را می بینیم؛ از باکتری، ویروس و انواع میکرب.

2- گیاهان، اعم از گیاهان ریز چند سلّولی تا درختان بزرگ.

3- انواع حیوان؛ از ریزترین حشره تا بزرگترین مانند فیل و کرگدن.

4- انسان؛ این موجود بس پیچیده هم از نظر آفرینش، هم از نظر انگیزش های درونی و روانی، و هم از نظر رفتار و پدید آورندگی اش.

حیات و روح باکتریائی

امیرالمومنین علیه السلام در ضمن حدیثی به شرح پیدایش مراحل حیات پرداخته و پس از اشاره به آفرینش جن و نسناس (که این دو از بحث ما خارج اند) دربارۀ پیدایش اولین موجود زندۀ مادی قابل حس، می گوید: خداوند نوعی موجود زندۀ جنبنده آفرید که مانند حیوانات پخش شده و می خوردند. اما تکثیرشان از طریق مذکر و مؤنث نبود. و نیز شب و روز- نور و تاریکی- برای تداوم زندگی شان فرق نمی کرد.

امروز می بینیم که باکتری ها که بازماندگان آن جنبندگان اولیه هستند، تکثیرشان از طریق مذکر و مؤنث نیست، بل کمر باکتری باریک شده و سپس به دو باکتری تبدیل می شود. و نیز باکتری هائی هستند که در زیر چند متری خاک زنده می مانند و زندگی می کنند، یعنی در تداوم وجودشان نور و تاریکی فرق نمی کند.

اینک آن بخش از حدیث:

ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَی خَلْقاً عَلَی خِلَافِ خَلْقِ الْمَلَائِکَهِ وَ عَلَی خِلَافِ خَلْقِ الْجِنِّ وَ عَلَی خِلَافِ خَلْقِ النَّسْنَاسِ یَدِبُّونَ کَمَا یَدِبُّ الْهَوَامُّ فِی الْأَرْضِ یَأْکُلُونَ وَ یَشْرَبُونَ کَمَا تَأْکُلُ الْأَنْعَامُ مِنْ مَرَاعِی الْأَرْضِ کُلُّهُمْ ذُکْرَانٌ لَیْسَ فِیهِمْ إِنَاثٌ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ فِیهِمْ شَهْوَهَ النِّسَاءِ وَ لَا حُبَّ الْأَوْلَادِ وَ لَا الْحِرْصَ وَ لَا طُولَ الْأَمَلِ وَ لَا لَذَّهَ عَیْشٍ لَا یُلْبِسُهُمُ اللَّیْلُ وَ لَا یَغْشَاهُمُ النَّهَارُ وَ لَیْسُوا بِبَهَائِمَ وَ لَا هَوَام (1).

البته این حدیث طولانی است و در بخش هائی از آن ابهام هائی هست و شواهدی هم از اشتباه نسخه برداران و یا راویان وجود دارد، لیکن آنچه به بحث ما مربوط است همین بخش است که امروز هیچ ابهامی در آن نمانده است.

توضیح: 1- لغت: یدبّون: می جنبیدند.- دابّه: جنبنده.

در اصطلاح به حیوان چهارپا بویژه اسب، نیز دابّه گفته می شود. اما این معنی لغوی نیست، یک نامگذاری است. و الاّ گرچه به هر موجود جاندار متحرک دابّه گفته می شود اما اصل در آن، جاندار ریز است مگر با قرینه. همانطور که در فارسی می گویند: کویر لوت طوری خالی است که هیچ جنبنده ای در آنجا یافت نمی شود.

2- قرآن نیز بحث پیدایش حیات را از پیدایش آب در کرۀ زمین، شروع کرده و انسان را به مطالعه در آفرینش دعوت می کند و می گوید: «إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْکِ الَّتی تَجْری فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فیها مِنْ کُلِّ دابَّهٍ وَ تَصْریفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ»(2): در چگونگی آفرینش آسمان ها و زمین، و رفت و آمد شب و روز، و کشتی که در

1- بحار، ج 54 ص 323.
2- آيۀ 164 سورۀ بقره.

دریا در جهت منافع مردم در حرکت است، و در آنچه از آسمان نازل کرده از آب و بوسیلۀ آن زمین را که قبل از آن حیات نداشت دارای حیات کرد و پخش کرد در آن از هر جنبنده ای، و در حرکت بادها و ابرهائی که میان زمین و آسمان مسخّرند، آیه هائی است برای مردمی که عقل گرا باشند.

توضیح: 1- در قرآن آیه های متعدد هست که سخن از نازل شدن آب از آسمان می گویند، این آیه ها دو قسم هستند؛ در برخی از آن ها مراد بارش برف و باران است. و در برخی دیگر مراد چگونگی پیدایش آب (H+o2=، نه هر مایع) در روی کرۀ زمین است که امروز در محافل علميِ میان رشته ایِ «زمین شناسی با پیوند به کیهان شناسی» مطرح است و هنوز به داوری نهائی نرسیده است که آیا آب اقیانوس ها از خود زمین بوده یا به صورت کوه یا کوه های بزرگ یخی سرگردان در فضا، بوده که آمده بر زمین کوبیده شده است؟-؟ قرآن از آن جمله در این آیه نظر دوم را تایید می کند، و در آیه «وَ یُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فیها مِنْ بَرَدٍ»(1) به نزول کوه های یخ از آسمان تصریح شده است. و این که با لفظ مضارع «ینزّل» آمده به این جهت است که این موضوع فقط به کرۀ زمین منحصر نیست؛ خداوند از این کارها بسیار دارد.

2- آیۀ مورد بحث ما ابتدا انسان های عقل گرا و خردورز را به مطالعه در «آیات» دعوت می کند، جهان هستی و هر آنچه در آن هست را آیه و آیات می نامد؛ از آسمان، زمین. سپس با آوردن شب و روز به کیهان شناسی دعوت می کند که آیه های فراوان دیگر در کیهان شناسی داریم. آنگاه رابطۀ کشتی و آب را سمبلی برای اندیشه در وزن مخصوص اجسام و مختلف بودن چگالی های اجسام، می آورد. سپس به پیدایش جنبندگان می رسد، و در آخر دو عامل تداوم حیات را می شناساند که باد و باران باشد. یعنی اگر جریان بادها نباشد حیات از بین می رود، و اگر باران نبود حیات به دریاها منحصر می گشت و یا اساساً از بین می رفت.

1- آیۀ 43 سورۀ نور.

آیه های متعدد و احادیث فراوان به محور زیست شناسی هست (از آن جمله «توحید مفضّل» که نقش حیاتی باد و نیز اصل «سازش با محیط» را شرح می دهد) که از گنجایش این مقاله خارج است، تنها به برخی از آن ها اشاره خواهد شد.

پیدایش گیاه و حیات نباتی

در داستان پیدایش حیات یک «مجهول بزرگ» هست که هنوز دانش زیست شناسی به آن پاسخ روشنی نداده است و آن این است: موجود زنده به غذا نیازمند است آیا اول غذا آفریده شد سپس موجود زنده به وجود آمد، یا ابتدا جنبندگان به وجود آمدند سپس غذای شان به وجود آمد؟-؟

امروز باکتری هائی (که یادگاری از ذرّه های حیاتمند اولیه هستند، یا شبیه آنها هستند) را می شناسیم که در زیر چندین متر خاک در آن عمق زندگی می کنند، و می دانیم که «ادیم الارض= بخش غذا دار خاک» سطح اول روی خاک است و هر چه به عمق برود فاقد غذا می شود. از این اصل پی می بریم که غذای این باکتری ها در آن عمق زمین با آنچه امروز غذای جانداران شناخته می شود فرق دارد.

بی تردید غذا نیز همگام با تکامل ذرّه های حیاتمند تکامل یافته است و غذای ذرات حیاتمند اولیه از نوع ویژه ای بوده است اما با اینهمه بالاخره چیزی بنام غذا داشته اند.

از جانب دیگر، مسلّم است که منشأ غذا نیز حیات است، که از گیاهان حیاتمند حاصل می شود؛ خواه محصولات گیاهی و خواه پوسیدن خود گیاه و تبدیل شدنش به غذای جانداران ریز و نیز حشرات، و خواه تبدیل شدنش به کود و غذای خود گیاه. بنابر این پرسش این است: غذای جنبندگان اولیه در آن آغاز پیدایش، چه بوده است؟ و راه خروج از این دور که «حیات به غذا وابسته است و غذا نیز به حیات وابسته است» چیست؟ بدیهی است که هیچ راهی برای خروج از این بن بست نیست مگر این که بگوئیم: در آن آغاز، غذای شان خودشان بوده است؛ یا به صورت همدیگرخواری به طور زنده بوده و یا خوردن لاشه های همدیگر. و یا به هر دو صورت.

این مطلب ما را به نوعی «وحدت آکل و ماکُول» می رساند، یعنی خورنده و خورده شده

یک ماهیت داشته اند. این ویژگی گیاه است که خورنده و خوراکش از یک ماهیت باشد. آنچه در حیوان مشاهده می کنیم که برخی گوشت برخ دیگر را می خورد، در دوران های بعدی پدید گشته است و حیوان هائی که بقایای دوران های پیشین هستند همگی گیاه خوارند مانند لاکپشت، فیل و... و خوراک شان از جنس خودشان نیست. و با بیان دیگر: «خود خواری» منحصر به گیاه است.

این واقعیت ما را رهنمون می شود که پس از پیدایش ذرات حیاتمند، در مرحلۀ دوم گیاه پیدایش یافته است؛ ذرات خود خوار به تدریج به موجودات چند سلّولی تبدیل شده اند که گیاهان اولیه بوده اند. و پیدایش حیوان های چند سلولی اولیه در مرحله سوم بوده و آنها از گیاه پدید آمده اند. قرآن به طور نصّ می گوید انسان نیز سابقۀ گیاهی دارد: «وَ اللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً»(1): خداوند شما (انسان) را از زمین رویانید در ماهیت گیاه.

نکتۀ ادبی: «نباتاً» در نظام ادبی این آیه «مفعول مطلق» است و مفعول مطلق یا برای تعیین عدد است و یا برای تعیین نوع و یا برای تاکید است. این واژه می گوید که آیه را تاویل نکنید براستی انسان سابقۀ گیاهی دارد؛ یک گیاه، نوع ویژه ای از گیاه، و حتماً و دقیقاً گیاه، بدون تاویل. وقتی که (باصطلاح) صد آمد نود هم پیش ماست، انسان سابقۀ گیاهی دارد پس حیوان نیز پیش از انسان سابقۀ گیاهی دارد. یعنی در مرحلۀ دوم گیاه پیدایش یافته و در مرحله سوم حیوان آفریده شده، و در مرحله چهارم انسان آمده است.

(البته دربارۀ پیدایش انسان یک اصل استثنائی هست که در پایان مقاله به آن اشاره خواهد شد).

فرق اساسی میان ترانسفورمیسم و اسلام در تحوّل و تکامل حیاتمندان

بر اساس بینش ترانسفورمیسم عامل حیات (روح) در گیاه، همان روح است که در ذرات حیاتمند اولیه بود و اینک تکامل یافته است.

1- آیۀ 17 سورۀ نوح.

اسلام می گوید: درست است روح باکتریائی اولیه به صورت تکامل یافته در پیکر گیاه هست، اما پیدایش گیاه نیازمند روح دوم بود که به برخی از ذرات حیاتمند اولیه داده شد که به گیاه های چند سلولی اولیه تبدیل شدند.

و باصطلاح زیست شناسی؛ تحول حیاتمند اولیه به گیاه اولیه، یک «جهش» و «موتاسیون» نیز به همراه داشته است که بوسیله دریافت روح دوم انجام یافته است. و این تحول یک تحول جهشی بوده است نه بدون جهش.

پرسش: این روح دوم چیست و چگونه پدید شده به وجود آمده است؟

پاسخ: شما هر پاسخی دربارۀ چیستی و نحوۀ پیدایش اولین روح که ذرات حیاتمند اولیه را به وجود آوردند، داشته باشید، پاسخ ما نیز دربارۀ روح دوم همان است. پس نیازی به پاسخ برای این پرسش نیست. با اینهمه بهتر است دربارۀ چگونگی روح که عامل حیات است از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام بحثی داشته باشیم:

چگونگی پیدایش عامل حیات (روح) از نظر اسلام: خداوند دو نوع کار (فعل) دارد: کار امری، و کار خلقی. و پدیده های جهان هستی دو نوع هستند: پدیده های امری و پدیده های خلقی. که می فرماید «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»(1). در آیه های دیگر از این دو نوع فعل با «دو دست» تعبیر کرده است: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»(2). و «يَداهُ مَبْسُوطَتانِ»: هر دو دست خدا باز است.

فعل امری: مثلاً در پیدایش خود جهان، می پرسند: خداوند این جهان را در آن آغازش، از چه چیز آفرید؟ پرسش سنگینی و عجیب است، زیرا اگر آن ماده اولیۀ جهان را از یک موجود دیگر آفریده باشد، مسئله به تسلسل می رود. و اگر گفته شود آن را از «عدم» آفریده است، معنی ندارد زیرا عدم، عدم است و چیزی از آن آفریده نمی شود.

ارسطو گفته است: آن شیئ اولیه از وجود خود خدا صادر شده است و آن را «صادر اول» نامیده است. اولاً این یک «فرض» است نه یک موضوع اثبات شده، ثانیاً صدور (به هر معنی

1- آیۀ 54 سورۀ اعراف.
2- آیۀ 75 سورۀ ص.

و با هر تاویل و با هر برداشت توجیهی) لازم گرفته که وجود خداوند مرکب باشد، زیرا از «شیئ بسیط مطلق» چیزی صادر نمی شود. و دیگران نیز سخنان دیگر گفته اند.

اما مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: اساساً آن چیز اولیهٔ جهان خلق نشده تا بپرسید از چه چیز خلق شده. بل با امر خدا «ایجاد» شده است در فعل امری خدا جائی برای «از» نیست. آن پدیدهٔ اولیه را نه از یک موجود قبلی خلق کرده و نه از عدم بل آن را ایجاد کرده، انشاء کرده، ابداء کرده، ابداع کرده.

قرآن: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(1): جز این نیست هرگاه اراده کند که به چیزی بگوید باش پس بی درنگ می باشد. و «فَإِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(2). «إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْ ءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون»(3). و آیه های دیگر.

امیرالمومنین علیه السلام در خطبهٔ اول نهج البلاغه می فرماید: «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً، وَ ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً». به هر دو معنی؛ خواه به معنی: جریان خلق را انشاء کرد، بدین معنی که خود جریان خلق با امر ایجاد و انشاء شده است و امر است که همه چیز را به وجود آورده است از آن جمله جریان خلق. و خواه خلق را در این جملهٔ امام به معنی جهان کائنات بگیریم.

و حضرت فاطمه علیهما السلام در آن خطبهٔ معروفش می فرماید: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْ ءٍ كَانَ قَبْلَهَا»(4): اشیاء را ابداع کرد نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد.

و امام سجاد علیه السلام در دعای 47 صحیفهٔ سجادیه می گوید: «أَنْتَ الَّذِی ابْتَدَأَ، وَ اخْتَرَعَ، وَ اسْتَحْدَثَ، وَ ابْتَدَع»: خدایا توئی خدائی که ابداء کرده، اختراع کرده، احداث کرده، ابداع کرده.

و با بیان دیگر: فعل امری خدا بر اساس قانون «علت و معلول» نیست. زیرا خود همین قانون، پدیده است و با امر خدا به وجود آمده، خداوند قانون علت و معلول را ایجاد کرده و

1- آيۀ 82 سورۀ يس.
2- آيۀ 68 سورۀ غافر.
3- آيۀ 40 سورۀ نحل.
4- بحار، ج 29 ص 107.

بر جهان حاکم کرده است. همینطور است دیگر قوانین جهان مثلاً دربارۀ قانونی که نظام کیهانی را اداره می کند می فرماید «وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»(1). هم خلق کیهان در دست اوست و هم ایجاد (ایجاد با امر) قوانین کیهان که کیهان را تسخیر و تدبیر می کنند در دست اوست. و نیز دربارۀ قانون «وزن مخصوص اجسام» و چگالی اشیاء می گوید که این قانون نیز با امر ایجاد شده است: «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِأَمْرِه»(2). با امر مسخّر کرده است.

حیات و روح: «یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(3): از تو دربارۀ روح می پرسند بگو: روح از امر پروردگارم است. یعنی روح یک «پدیدۀ امری» است نه پدیدۀ خلقی.

دوباره یادی از «منطق تبیین قرآن و اهل بیت» بکنیم؛ با بیان تبیینی میان دو نوع پدیده ها، و تقسیم کردن اشیاء جهان به امری و خلقی، چه اصل مهمی را به ما می فهماند! که در نتیجۀ آن از سرگردانی در یک مسئلۀ بزرگ رها می شویم و آن به شرح زیر است:

موضوع علم: کل جهان و همه چیز هستی، موضوع علم و اندیشۀ علمی نیست. علم یعنی شناختن علت هر پدیده و هر حادثه. پس علم فقط به عرصه ای محدود است که بر نظام علت و معلول قرار دارد. پدیده های امری از موضوع علم خارج هستند. هستی روح از موضوعات علم است زیرا که آثار آن را مشاهده می کنیم و پی می بریم که روح هست و بودنش علت این آثار است. اما چیستی روح و نیز چگونه به وجود آمدنش، از دسترس علم خارج است زیرا که به وجود آمدن روح علت ندارد تا علم آن علت را شناسائی کند. روح یک پدیدۀ امری است که بدون علت اصطلاحی، ایجاد شده است.

و همچنین هستی آن پدیدۀ اولیۀ جهان، یک گزارۀ علمی است، اما چگونگی به وجود آمدن آن، از موضوع علم خارج است. و از همین قبیل است نسوزانیدن آتش حضرت ابراهیم

1- آیۀ 54 سورۀ اعراف.
2- آیۀ 32 سورۀ ابراهیم.

3- آيۀ 85 سورۀ اسراء.

را: «يا نارُ كُونِى بَرْداً وَ سَلاماً عَلى إِبْراهِيمَ». اين صيغۀ امر «كونى» مى گويد كه در اين ماجرا به دنبال علت و معلول نباشيد اين يک حادثۀ امرى است و از موضوعيت علمى خارج است.

گياه دو روح دارد: برگرديم به اصل بحث؛ امروز در پيكر هر گياهى دو عامل حيات؛ دو روح وجود دارد: روح ذرات حياتمند اوليه، و روحى كه به برخى از آنها داده شد و آنها را به جهش وا داشت تا گياه چند سلولى اوليه پيدايش يابد. اگر اين روح دوم داده نمى شد عامل حيات اوليه تكامل مى يافت- همانطور كه در ماهيت متكامل خود امروز در باكترى ها هست- اما به جنس و نوع ديگر كه گياه ناميده مى شود تبديل نمى گشت. تكامل يک موجود زنده، غير از جهش آن از جنسى به جنس ديگر است، و نكتۀ مهم، بل اصل مهم در همين تبديل شدن يک جنس به جنس ديگر است، و الاّ بحثى در تكامل موجودات زنده، حتى در تكامل جمادات، نيست همه و همه در مسير تكامل هستند.

و همين است فرق ميان بينش ترانسفورميسم با آنچه مكتب قرآن و مكتب اهل بيت عليهم السلام تبيين مى كند.

پيدايش حيوان و روح غريزه

نياز به تكرار آنچه بعنوان مقدمه دربارۀ «تعدد روح در پيكر گياه» گفته شد دربارۀ «تعدد روح در پيكر حيوان» نيست، تنها در چند جمله خلاصه مى شود: تبديل شدن برخى از گياهان چند سلّولى اوليه به حيوان هاى چند سلّولى، باز بوسيلۀ يک روح ديگر (روح سوم) رخ داده است و آن روح غريزه است كه در حيوان هست و همين روح است كه موجب جهش و موتاسيون در آن گياه چند سلولى اوليه شده كه به حيوان تبديل شده است.

پيدايش انسان و روح فطرت

اين نيز از نظر شرح و مقدمات، به همان نحو سابق است.

با اين ويژگى كه مطابق بيان قرآن و اهل بيت عليهم السلام: خلقت آدم به نحو ويژه است، او از هيچ نوع از انواع حيوان منشعب نشده. و اين يک استثناء است در جريان تحول جانداران از همديگر.

ص: 80

با بیان دیگر: انسان نیز مانند حیوان دارای روح غریزه است، اما به شرح زیر:

ذرات حیاتمند اولیه در آن محیط گنداب و گِل بدبو به وجود آمدند، سپس گیاه و حیوان پدید شدند، پس از میلیون ها سال از پیدایش حیوان، بر فرشتگان اعلام شد که خداوند اراده کرده موجود عجیبی را بیافریند. این بار نیز روح حیوانی را به یک گیاه ویژه، داد و ثمرهٔ آن گیاه یک موجودی که دارای روح باکتریائی اولیه، روح نباتی و روح غریزه بود، گشت. سپس روح چهارم یعنی روح فطرت به او داده شد و این روح چهارم همان است که می فرماید «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی»(1)، یعنی آدم وقتی این روح چهارم را دریافت کرد که یک موجود زنده با سه روح بود.

ما نمی دانیم آن گیاه ویژه که روح غریزه را پذیرفت آیا در همان نسل اول به دریافت روح چهارم نائل آمده یا نسل هائی را طی کرده سپس روح فطرت را دریافت کرده است. از یک حدیث از امیرالمومنین علیه السلام بر می آید که آدم پیش از نفخهٔ روح چهارم و شاید پیش از دریافتن روح سوم، چهل سال را طی کرده است(2). و همین موضوع از امام جواد علیه السلام نیز آمده است(3).

ادلّهٔ دیگر زیست شناسی بر استقلال آفرینش آدم و عدم انشعاب آن از نوعی از حیوانات: در این باره ادلّهٔ متعدد هست، از آن جمله:

1- خلاء آثاری و فسیل شناسی: هیچ دلیل آثاری و فسیلی، بر پیوند نسل این انسان با حیوان، و نیز با برخی موجودات دو پا، وجود ندارد و این فقدان، تنها یک «حلقهٔ مفقوده» نیست، بل دستکم خلائی است که طول زمانی آن 245،000 سال است.

2- وجود پردهٔ بکارت در انسان، و از بین رفتن آن در حیوانات، نشان می دهد که انسان موجود جدید است نه قدیم که سابقه اش به میلیون ها سال برسد.

1- آیهٔ 72 سورهٔ ص. و آیهٔ 29 سورهٔ حجر.
2- بحار، ج 11 ص 106.

3- همان، ص 109.

3- آثار گیاهی (شبیه آثار جلبک) در پیکر انسان آثاری که در پیکر حیوانات نیست. این نیز بر جدید بودن انسان دلالت دارد.

4- جدید بودن مدنیت های ابتدائی: مدنیت انسان از ده هزار سال اخیر شروع شده، پیدایش قلم به عنوان کشیدن خطوطی بر روی خشت خام و رسیدن آن به «یک قرارداد اعلام شده» حدود 4،500 سال پیش رخ داده آنهم در میان مردم یک شهر. پیدایش چیزی که بتوان نام آن را «دولت» نامید، به حدود 6،000 سال اخیر محدود است.

اگر نسل انسان به میلیون ها سال پیش می رسد، کُندی رسیدن او به مدنیت، قابل توجیه نیست.

5- در سال های اخیر خود غربی ها به جدید بودن انسان توجه کرده اند، یعنی چنین گرایشی به تدریج سرعت می گیرد؛ مثلاً گفته می شود که این انسان بیش از سی- چهل هزار سال سابقه ندارد و رابطه ای با موجودات غریزی دو پا ندارد.

6- زبان: انسان تنها موجودی است که زبان و گفتمان دارد، منشأ زبان، روح فطرت است. وگرنه دستکم یک نوع موجود دیگر پیدا می شد که دارای زبان باشد. و این نشان می دهد که روح غریزه ناتوان از ایجاد زبان است.

اینک در این خلاصه چند سطری دربارۀ پیدایش زبان از نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام: برای شرح پیدایش زبان به آیه های زیر توجه فرمائید:

1- «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَهِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ- فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ»(1): آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت من خلق می کنم بشری از گل- هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم برای او سجده کنید.

فرشتگان این اعلام را شنیدند و از لحن آن تعجب کردند زیرا دیدند که آفرینش این موجود، با بیان ویژه ای پیشاپیش اعلام می شود، موجودی که از گِل آفریده شود خون ریز و

1- آيۀ 71 و 72 سورۀ ص.

فسادگر خواهد بود اما ویژگی این اعلامیه لابد حکمت دیگری دارد. از حکمت آن پرسیدند و پاسخ شنیدند که «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون»(1): من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.

آن چیز عبارت بود از زبان: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها»(2): و یاد داد به آدم اسم ها را؛ همهٔ اسم ها را.

هم اسم های اعیان و اشیاء را، و هم اسم های افعال را، و هم اسم هائی را که مصدر می نامیم. اگر کسی این اسم ها را از یک زبان بداند، می تواند با آن زبان سخن بگوید. زبان یعنی اسم ها.

حدیث: بحار، ج 11 ص 146 حدیث های 18 و 19 و 20 و توضیح مجلسی ذیل حدیث 16؛ در این حدیث ها آمده است که مراد از «اسماء» اسامی کوه ها، دریاها، دشت ها، گیاهان، حیوانات، درّه ها، زمین ها، درخت و... است. در حدیث 18 آمده است که امام صادق علیه السلام پس از شمارش این اسامی، به فرشی که روی آن نشسته بود نگاه کرد و فرمود: حتی نام این وَساده.

و در حدیث 20 آمده است: آنگاه «طشت سنانه= آفتابه لگن» آوردند، پرسیدم آیا اسم این آفتابه لگن هم در زمرهٔ آن اسامی بود؟ امام گفت: درّه ها، دشت ها- و دستش را به راست و چپ تکان داد- و گفت: این، آن.

امام تأیید نکرده که طشت و سنانه نیز در میان آن اسماء بوده، زیرا بدیهی است که در آن زمان صنعت نبود تا محصولات صنعتی نیز اسم داشته باشند.

منشأ زبان (و نیز منشأ درک زیبائی و زیبا خواهی، منشأ جامعه و تاریخ، منشأ اخلاق و حقوق، منشأ حیاء، که در علوم انسانی غربی منشأی برای آنها یافت نمی شود و زیست شناسی غربی از تبیین آن ناتوان است و آنها را اعتباری محض و قراردادی می نامد) روح فطرت است.

هیچ حیوانی در اثر تکامل به نعمت زبان نمی رسد چنانکه در این میلیون ها سال نتوانسته

1- آیهٔ 30 سورهٔ بقره.
2- همان، آیهٔ 31.

برسد.

آدم بوسیله روح فطرت، استعداد نامگذاری یافت و نامگذاری بر اشیاء، یعنی زبان.

تجربه

اگر امروز دو کودک بویژه اگر یکی پسر و دیگری دختر باشد، پس از تولد در محیطی مانند همان جنگل که آدم آفریده شد، دور از جامعه و افراد دیگر، بزرگ شوند، بی درنگ و بدون این که دوره هائی طی نسل ها بگذرانند، صاحب زبان خواهند شد. یعنی به اشیاء نامگذاری خواهند کرد.

در این مثال، دو کودک را موضوع این آفرینش قرار می دهیم، زیرا شخص بزرگی که دارای زبانی هست نمی تواند به صورت مذکور نامگذاری کند، زیرا زبانی که قبلاً آموخته در این کار مزاحمش می شود و ذهن او را از جریان طبیعی باز می دارد. گرچه اگر آن دو، زبان همدیگر را نفهمند، بوسیله نامگذاری زبان سومی را به وجود خواهند آورد لیکن دخالت دو زبان قبلی زبان جدید را از یکنواختی باز خواهد داشت.

فیکسیسم: قرآن و اهل بیت علیهم السلام هرگز در آفرینش آدم به «خلق السّاعه» معتقد نیستند، و فیکسیسم را باطل و خیال عوامانه می دانند، حتی آنچه مجوسیان- پیروان دین جاماسب ایرانی که زردشت قرن ها بعد برای رفع انحرافات آن آمده بود- باور دارند با فیکسیسم یهودی سازگار نیست، آنان می گویند: مشی و مشیانه (آدم و حوّا) از گیاه ریواس پیدایش یافته اند(1).

و گفته شد که قرآن می گوید: «وَ اللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً» و با صیغهٔ مفعول مطلق «نباتاً» راه هر گونه تاویل و توجیه را می گیرد و تاکیداً و تنصیصاً می گوید که آدم از گیاه آفریده شد. گیاهی که در گل بد بو روئیده و محصولی «صلصال کالفخّار» داده، یعنی چیزی که ظاهرش سفت و سخت بوده و درونش نرم.

تعدد روح در پیکر انسان از نظر قرآن

واژهٔ «نفس» در قرآن به چهار معنی

ص: 84

1- مشی و مشیانه، محمد علی محمد انتشارات کاروان- تاریخ اساطیری ایران، ژاله آموزگار، انتشارات سمت 1380.

آمده است:

1- به معنی «کس» مانند: «وَ اتَّقُوا یَوْماً لا تَجْزی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئاً»(1). و «لا تُکَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها»(2) و آیه های دیگر.

2- به معنی «شخصیت درون» مانند آنچه از زبان حضرت عیسی علیه السلام آمده: «تَعْلَمُ ما فی نَفْسی»(3): خدایا آنچه در نفس من هست تو می دانی. و: «اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسیباً»(4). و «الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ»(5). و آیه های دیگر.

3- به معنی روح غریزه: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»(6). و «وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُون»(7): و هر کس نفس خود را از حرص و آز باز دارد آنان هستند رستگاران. و موسی علیه السلام به سامری گفت: چرا مردم را گوساله پرست کردی؟ گفت: «کَذلِکَ سَوَّلَتْ لی نَفْسی»(8): نفسم اینگونه برایم آرایش داد. و آیه های دیگر.

توضیح: امر بالسوء، حرص و آز، تسویل و زیبا نشان دادن کاربد، همگی کار روح غریزه است. شرح این مطلب در تعریف غریزه خواهد آمد.

4- روح فطرت: «و النفس الّلوّامه»: سوگند به نفس ملامتگر. این نفس در تقابل با نفس امّاره است و زیبا و مقدس و صرفاً منشأ خیرات و وادار کننده به رفتارهای انسانی است، و لذا قابل سوگند شده که خداوند به آن سوگند یاد می کند. اما نفس امّاره قابل سوگند نیست.

نفس لوّامه یعنی نفس ملامتگر، این نفس چه کسی را ملامت می کند؟ بدیهی است همان نفس امّاره را سرزنش می کند. و انسان موجودی است که گاهی خودش با خودش دعوا

1- آیهٔ 123 سورهٔ بقره.
2- همان، آیهٔ 233.
3- آیهٔ 116 سورهٔ مائده.
4- آیهٔ 14 سورهٔ اسراء.
5- آیهٔ 14 سورهٔ قیامهٔ.

6- آيۀ 53 سورۀ يوسف.
7- آيۀ 9 سورۀ حشر.
8- آيۀ 96 سورۀ طه.

می کند. پشیمان می شود، خودش خودش را سرزنش می کند پس در درون انسان دو روح هست.

و: «وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها- وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها- وَ النَّهارِ إِذا جَلاَّها- وَ اللَّيْلِ إِذا يَغْشاها- وَ السَّماءِ وَ ما بَناها- وَ الْأَرْضِ وَ ما طَحاها»(1). پس از سوگند به این نعمت های اساسی برای انسان، می فرماید: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها- فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها»: و سوگند به آن یک نفس و خدائی که آن را معتدل آفرید و سپس به آن فهمانید شرّ و خیرش را.

نکته: 1- از شمس تا ارض که سوگند یاد کرده همه را با حرف «ال-» آورده است، اما وقتی که به «نفس» می رسد آن را بدون «ال-» و با «تنوین وحدت» آورده است؛ «نفسٍ» یعنی سوگند به آن تک نفس؛ به آن یک نفس. نه هر نفس.

2- آن یک نفسی که فجور و تقوی را از همدیگر تشخیص می دهد. مانند نفس امّاره و روح غریزه نیست که چیزی از خوب و بد درک نکند.

سپس می گوید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها»: حقاً رستگار شد کسی که این نفس را رشد و نموّ داده پرورانید.

لغت: زَکیَ: نَما و زادَ- زکّاه الله: اَنماه: نموّ داد به او.- تَزکَیّ الشیئُ: نَما و زادَ. زکّاه: اَنماهُ: آن را رشد و نموّ داد.

کاربرد دیگر: زکی الرجّلُ: صَلَحَ: صالح شد. زکّاه الله: اَطهره: او را پاکیزه کرد.

و سپس می فرماید: «وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها»: و بد سر انجام شد کسی که این نفس را دفن کرد.

لغت: دسّ الشیئ: دَفَنَه- اِندَسَّ: اِندَفَنَ.

توضیح: اگر انگیزش های روح غریزه به حدی فعال شود که انگیزش های روح فطرت را سرکوب کند، در حقیقت آن را دفن کرده و از فعالیت بازداشته است.

شرح این مطلب نیز در تعریف فطرت خواهد آمد.

1- آیه های اول سورۀ شمس.

حدیث: چند نمونه از حدیث ها که به تعدد روح ها- به تعدد عوامل حیات- در انسان دلالت دارند:

1- امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه 42 سورۀ زمر بیانی دارد، بهتر است اول خود آیه را مشاهده کنیم: «اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ»: خداوند روح ها را به هنگام مرگ قبض می کند، و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد سپس روح های آن عده (از این خوابیده ها) را که فرمان مرگ شان صادر شده نگه می دارد، و روح های دیگر را (که قرار است زنده بمانند) باز می گرداند تا وقت معین. در این، نشانه های روشنی است برای اندیشمندان.

توضیح: آیه نصّ است بر این که: شخص خوابیده که زنده است، یک روح از او جدا شده است. پس آن روحی که در بدنش مانده و او با آن زنده است، روح دیگر است. پس این آیه نصّ است بر این که در پیکر انسان دستکم دو روح وجود دارد. و ما فعلاً در مقام اثبات «تعدد روح» در وجود انسان هستیم، نه در مقام شرح عدد روح ها و این را در احادیث دیگر خواهیم دید.

اینک حدیث امام کاظم علیه السلام در تفسیر این آیه: بحار، ج 58 ص 43: «إِنَّمَا یَصِیرُ إِلَیْهِ أَرْوَاحُ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحُ الْحَیَاهِ فَإِنَّهَا فِی الْأَبْدَانِ لَا یَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ»: آنچه (از بدن خارج شده سپس) بر می گردد روح های عقل هستند، اما روح های حیات در بدن ها می مانند و خارج نمی شوند مگر با مرگ.

امام صادق علیه السلام- بحار، ج 58 ص 292-: «بُنِیَ الْجَسَدُ عَلَی أَرْبَعَهِ أَشْیَاءَ الرُّوحِ وَ الْعَقْلِ وَ الدَّمِ وَ النَّفْسِ فَإِذَا خَرَجَ الرُّوحُ تَبِعَهُ الْعَقْلُ فَإِذَا رَأَی الرُّوحُ شَیْئاً حَفِظَهُ عَلَیْهِ الْعَقْلُ وَ بَقِیَ الدَّمُ وَ النَّفْس»: بنای پیکر انسان بر چهار چیز است: روح، عقل، خون و نفس. وقتی که (هنگام خواب) روح از بدن خارج می شود عقل نیز بهمراه او خارج می شود. و وقتی که روح (در خارج از بدن) چیزی را می بیند، عقل برایش حفظ می کند، و خون و نفس در بدن باقی می مانند.

ص: 87

توضیح: 1- در این حدیث روح غریزه «نفس» نامیده شده همانطور که یکی از کاربردهای نفس در قرآن است.

2- تصریح شده که عقل از متعلقات روح فطرت و پیرو آن است. و این بدیهی است زیرا می بینیم که حیوان روح غریزه دارد اما عقل ندارد.

3- مجلسی در ذیل این حدیث گفته است: مراد از روح، نفس ناطقه است و مراد از نفس، روح حیوانی است. اما پیام حدیث را به محور مرگ تفسیر کرده است.

مصحح محترم بحار در پی نویس اعتراض کرده و می گوید: مراد از «باقی ماندن نفس در بدن» باقی ماندن آن در وقت خواب، و مراد از «آنچه روح پس از خروج از بدن می بیند»، رؤیا و خواب دیدن است نه مرگ.

یعنی این حدیث را به محور پیام آیه و حدیث امام کاظم علیه السلام معنی می کند. و این درست است.

امام سجاد علیه السلام در دعای اول صحیفهٔ سجادیه می گوید: «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی... وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَیَاهِ»: حمد خدائی را که ما را از روح های حیات بهره مند کرد.

و اینک تعداد عوامل حیات و روح ها در وجود انسان: امام صادق علیه السلام می گوید: در وجود انسان چهار روح هست. و پیامبران و ائمّه روح پنجم نیز دارند که «روح القدس» است.

آنچه موضوع بحث ما است همان چهار روح است و روح القدس مسئلهٔ دیگر است. آن چهار روح را بدین شرح می شمارد:

1- روح الحیات، فبه دبّ و درج: روح حیات، که بوسیلهٔ آن می جنبد و تکان می خورد.

این همان روح است که دیدیم علی علیه السلام از آن دربارهٔ روح باکتریائی اولیه با «یدبّون» تعبیر کرد و امام صادق علیه السلام با «دَبَّ» تعبیر می کند و هر دو واژه به یک معنی هستند.

2- و روح القوّه، فبه نهض و جاهد: و روح قوّت که بوسیلهٔ آن قامت می یابد و برای بقای

خود می کوشد.

لغت: نهض: قام و ارتفع عن مکانه.

این روح، روح گیاهی و نباتی است.

3- رُوحَ الشَّهْوَهِ فَبِهِ أَکَلَ وَ شَرِبَ وَ أَتَی النِّسَاءَ: روح شهوت که بوسیلۀ آن می خورد و

می آشامد و با جنس مخالف مجامعت می کند.

این هم روح غریزه است که حیوان نیز واجد آن است.

4- رُوحَ الْإِیمَانِ فَبِهِ آمَنَ وَ عَدَلَ: و روح ایمان که بوسیلۀ آن مؤمن می شود و عدالت خواه می گردد.

و این روح فطرت است که انسان را بر حقیقت طلبی، ایمان و عدالتخواهی می انگیزاند. یعنی روح شهوت (غریزه) کاری با ایمان و عدالت ندارد. شرح بیشتر در تعریف روح غریزه و روح فطرت می آید.

این بود حدیث شماره 3، ص 272 کافی جلد اول. و در حدیث شماره 2 همان صفحه، شمارش این روح های چهارگانه چنین آمده است: روح الایمان، روح الحیاه، روح القوّه، و روح الشهوه.

و در حدیث شماره 1 باز هر چهار روح ذکر شده لیکن تنها به محور نقش این روح ها به همراه روح القدس در وجود پیامبران بحث کرده لذا نحوۀ رفتار انبیاء با این روح ها را بیان کرده که انبیاء از همۀ آن ها به طور مثبت استفاده می کنند.

ویژگی انسان شناسی اسلامی

با اینهمه آیات و احادیث، هدفی که این مقاله دنبال می کند، روشن می شود؛ که از نظر زیست شناسی و حیات شناسی مکتب قرآن و اهل بیت «انسان حیوان نیست» و یک روح بیش از حیوان دارد و آن روح فطرت است.

چرا این روح را روح فطرت می نامیم؟ بدلیل آیه 30 سورهٔ روم: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُون»: پس روی خود را متوجه دین خدا کن که دین خالص و ناب است، بوسیله فطرتی که خداوند

ص: 89

انسان ها را به آن تفطیر کرده است. در آفرینش الهی دگرگونی نیست، این است دین استوار لیکن اکثر مردم نمی دانند.

نکتهٔ ادبی: واژه «فطرت» در این آیه «منصوب بنزع الخافض» است. یعنی عاملی که به آن نصب داده حذف حرف «ب-» است. یعنی بوسیلهٔ فطرت روی به سوی این دین حنیف کن. پس آن روحی که حدیث ها آن را «روح الایمان» نامیدند، فطرت است.

مسئله یک مسئلهٔ تجربی است: امروز تعدد روح در وجود انسان، یک مسئلهٔ کاملاً تجربی است: آنان که تسخیر ارواح می کنند بویژه نوع خاص آن که فردی را می خوابانند، روحش را به مکان های دور می فرستند. در حالی که بدن خوابیده اش حیات دارد و زنده است.

جوانی از بازاریان تهران- که اکنون نیز زنده است و خداوند موفقش دارد- آمده بود و از مشکل خود می گفت: گاهی پیش می آید که بیدار شدن از خواب برایم سخت و هراسناک می شود؛ بدن خودم را می بینم که در گوشهٔ اطاق دراز کشیده، می خواهم وارد بدنم شوم نمی توانم. در یکی از شبها با دو نفر از دوستانم بودیم، من خوابیدم و آن دو به بازی شطرنج مشغول شدند. پس از ساعتی دوستانم را در حال بازی می دیدم و بدن خودم را نیز در کناری، خواستم بیدار شوم اما نتوانستم. رفتم پیش دوستان هر چه به کتف و سرشان زدم که بروید یک تکانی به آن بدن من بدهید تا من بتوانم وارد آن شوم. اما هر چه کردم بی فایده بود.

اکنون مطابق آیه ها و حدیث ها تعریفی از غریزه و فطرت داشته باشیم:

غریزه: آن عامل حیات و نیروئی است که انگیزه های ناخودآگاه را برای حفظ خود (فرد) ایجاد می کند.

فطرت: آن عامل حیات و نیروئی است که انگیزه های ناخودآگاه را برای حفظ خود و دیگران (خانواده و جامعه) ایجاد می کند.

هر دو تعریف بالا، تعریف زیست شناسانه است، و فعلاً وارد بحث ایمان، نمی شویم

ص: 90

می خواهیم با همان عینکی که انسان شناسان غربی به انسان می نگرند بنگریم.

دست اندرکاران علوم انسانی غربی با آنهمه کار تحقیقی و علمی گسترده که انجام داده اند (و از این جهت کارشان قابل تمجید است) از وجود روح فطرت در انسان غافل هستند و لذا همهٔ آنچه انسان دارد و حیوان فاقد آنها است، از قبیل: خانواده، جامعه، تاریخ، حقوق، حیاء، اخلاق و... را اعتباری محض و پدیده های قراردادی می دانند. آنان راهی و چاره ای غیر از این ندارند. زیرا اگر انسان حیوان است ولو با پسوند «متکامل»، هیچ ارتباط ذاتی با این مقوله ها نمی تواند داشته باشد.

با بیان دیگر: با تعریفی که آنان از انسان دارند، همهٔ مقوله ها و پدیده های مذکور، «پدیده های مصنوعی» می شوند که مولود آگاهی های انسان می شوند، نه این که ریشه در کانون ذاتی انسان داشته باشند.

اما باز دربارهٔ سه موضوع کاملاً وامانده اند زیرا که به هیچوجه نمی توان این سه را مولود قراردادها دانست:

1- شبکه تحریم جنسی؛ کوشش های فروید به جائی نرسید و ارزش علمی نیافت.

2- درک زیبائی و زیبا خواهی؛ در این مورد نیز کوشش های ویل دورانت به جائی نرسید که می کوشید درک زیبائی و زیبا خواهی را در حیوان نیز ثابت کند و به مرغ آلاچیق و کلاغ پناه برده بود.

3- رؤیا و خواب دیدن هائی که معلول پیش زمینه های ذهنی نبوده، به واقعیت نیز می رسند و باصطلاح «رؤیا های صادقه». که باز فروید در این موضوع نیز شکست خورد.

هنوز هم اندیشمندان بزرگ غربی نه فقط در این سه موضوع بل در همهٔ موضوعات اساسی مانده اند؛ در واقع بنا را بر تسامح گذاشته و در راهی که رفته اند در جا می زنند. البته راهی که آنان طی کرده اند چیز اندکی نیست؛ همه چیز را حلاجی کرده اند. لیکن خشت اول این بنای عظیم کج نهاده شده است.

می توان گفت: اگر ما این بنا را اصلاح و تصحیح کنیم همۀ علوم انسانی گستردۀ غربی بر

ص: 91

اساس تعریف اسلامی، اصلاح شده و جهت گیری کرده و استوار شده و سامان می یابد؛ و یک جریان سالم از علوم انسانی در بستر سالم جاری می گردد. بنابر این هیچ نیازی به نقد فروعات، و حتی نقد اصول ردیف دوم، و نیز نقد هر رشته از این علوم در جای خود، نیست.

تجربهٔ دینی

زمانی علوم انسانی غربی با سرعتِ مشعوفانه و چهار نعل در مسیری که شعار «انسان حیوان است» تعیین کرده بود، پیش رفت، بتدریج خلاء اساسی- غفلت از روح فطرت- خودش را نشان داد؛ شکاف های عمیق و وسیع در پیش روی پیمایندگان این مسیر نمایان شد. افرادی مانند هایدگر و برگسن با عدّه ای دیگر نسخهٔ «تجربهٔ دینی» را برای عبور از این خندق های بزرگ ارائه دادند که در آغاز امیدها را جلب کرد و اندیشه ها متوجه آن شد. اما دیری نپائید که سترون بودن این نسخه نیز خودش را نشان داد. زیرا این بینش نیز از روح فطرت غافل بود و دین خواهی انسان (که یک تجربهٔ ثابت تاریخی و زیست شناسی است) را باز به حساب فرقی که میان یک حیوان (مثلاً اسب یا کبوتر) با حیوان دیگر بنام انسان، هست می گذاشت.

حرکت تجربهٔ دینی در عرصهٔ علوم تنها توانست دو کار انجام دهد:

1- انسان مجاز است دیندار باشد، دینداری چیز بدی نیست.

2- دین یک امر فردی است و نمی تواند در جامعه و نظامش عاملیت داشته باشد.

چرا به چنین نتیجه ای رسیدند؟ برای این که روح غریزه بیش از این توان و کاربرد ندارد، احساسات درونی موجودِ صرفاً غریزی به دایرهٔ وجودی خود (فردیت) محدود است.

ابطال خواهی

اکنون مطابق منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام نوبت به ابطال خواهی می رسد: آن کدام اصل علمی، یا فرع مسلّم علمی است که با این زیست شناسی و حیات شناسی قرآن و اهل بیت، تضاد داشته باشد؟ یا کدام بیان و منطق علمی می تواند این اصول را رد کند؟ آیا این زیست شناسی با ترانسفورمیسم تضاد دارد یا آن را تتمیم و تکمیل می کند؟

درست است افرادی یافت می شوند که عالم هم هستند اما نمی توانند از لوله تقلید خارج

ص: 92

شوند، اینان مقام شان محترم و محفوظ، لیکن از دایرهٔ این تحدّی و ابطال خواهی خارج هستند. زیرا اولین دلیل آنان در هر علوم این است که «علم باید از غرب بیاید». و در برابر این دلیل سخنی نیست.

پیشنهاد: اکنون کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی باید چه کند؟ اساسی ترین و تعیین کننده ترین موضوعی که باید به آن بپردازد چیست؟ و آیا مبانی اساسی را باید محور کار قرار دهد یا به فروعات بپردازد؟-؟ به نظر می رسد پرداختن به فروعات، و حتی پرداختن به اصول و مبانی ردیف دوم گام های بعدی هستند.

نقد علوم انسانی غربی با شمارش واماندگی ها و سترونی های آن (که امروز واقعاً به بن بست رسیده است)، مصداق «مصادره بمطلوب» است. زیرا بدلیل همین واماندگی ها و سترونی ها، تصمیم به برگزاری کنگره گرفته می شود و الاّ نیازی به کنگره نبود. بازشماری نارسائی ها، پرداختن به معلولات است در حالی که مشکل در علت و در علت اساسی نارسائی ها است.

اگر ما بتوانیم مشکل را در عرصهٔ انسان شناسی که مادر همهٔ علوم انسانی است، حل کنیم، و اگر انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام را با همان منطق ویژه که مبتنی بر سه عنوان اساسی- تبیین، واقعیتگرائی، ابطال خواهی- است، معرّفی کنیم، هم مشکل را برای خودمان حلّ کرده ایم و هم جهانیان آن را خواهند پذیرفت. که اباصلت هروی می گوید: امام رضا علیه السلام فرمود: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْيَا أَمْرَنَا»: خداوند رحمت کند بر کسی که امر (مکتب) ما را احیاء و زنده کند. «فَقُلْتُ لَه: وَ كَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُم؟»: به حضرتش گفتم: چگونه زنده می کند امر شما را؟ «قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»(1): فرمود: علوم ما را یاد بگیرد و آنها را به مردم یاد دهد، زیرا اگر مردم زیبائی های کلام ما را بفهمند از ما پیروی می کنند.

من به نوبه خود این کنگره را- که بخواست خدا موفق خواهد شد- یک نعمت عظیمی و

1- بحار، ج 2 ص 30.

یک فرصت ارجمندی که در جهت نجات انسان، در پیش روی دانش و دانشمند متجلّی شده، می دانم. موفقیت این کنگره موفقیت جامعهٔ جهانی است.

ص: 94

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ

حَدَّثَنَا السَّیِّدُ الْأَجَلُّ، نَجْمُ الدِّینِ، بَهَاءُ الشَّرَفِ، أَبُو الْحَسَنِ:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ یَحْیَی الْعَلَوِیُّ الْحُسَیْنِیُّ- رَحِمَهُ اللَّهُ. (2) قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّیْخُ السَّعِیدُ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهْرِیَارَ، الْخَازِنُ لِخِزَانَهِ مَوْلَانَا أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- فِی شَهْرِ رَبِیعٍ الْأَوَّلِ مِنْ سَنَهِ سِتَّ عَشْرَهَ وَ خَمْسِمِائَهٍ قِرَاءَهً عَلَیْهِ وَ أَنَا أَسْمَعُ. (3) قَالَ: سَمِعْتُهَا عَنِ الشَّیْخِ الصَّدُوقِ، أَبِی مَنْصُورٍ: مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ الْعُکْبَرِیِّ الْمُعَدِّلِ- رَحِمَهُ اللَّهُ- عَنْ أَبِی الْمُفَضَّلِ: مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُطَّلِبِ الشَّیْبَانِیِّ (4) قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّرِیفُ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ- عَلَیْهِمُ السَّلَامُ- (5) قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابٍ الزَّیَّاتُ سَنَهَ خَمْسٍ وَ سِتِّینَ وَ مِائَتَیْنِ (6) قَالَ: حَدَّثَنِی خَالِی: عَلِیُّ بْنُ النُّعْمَانِ الْأَعْلَمُ (7) قَالَ: حَدَّثَنِی عُمَیْرُ بْنُ مُتَوَکِّلٍ الثَّقَفِیُّ الْبَلْخِیُّ عَنْ أَبِیهِ: مُتَوَکِّلِ بْنِ هَارُونَ. (8) قَالَ: لَقِیتُ یَحْیَی بْنَ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- وَ هُوَ مُتَوَجِّهٌ إِلَی خُرَاسَانَ بَعْدَ قَتْلِ أَبِیهِ فَسَلَّمْتُ عَلَیْهِ (9) فَقَالَ لِی: مِنْ أَیْنَ أَقْبَلْتَ قُلْتُ: مِنَ الْحَجِّ (10) فَسَأَلَنِی عَنْ أَهْلِهِ وَ بَنِی عَمِّهِ بِالْمَدِینَهِ وَ أَحْفَی السُّؤَالَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- فَأَخْبَرْتُهُ بِخَبَرِهِ وَ خَبَرِهِمْ وَ حُزْنِهِمْ عَلَی أَبِیهِ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- (11) فَقَالَ لِی: قَدْ کَانَ عَمِّی مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- أَشَارَ عَلَی أَبِی بِتَرْکِ

الْخُرُوجِ وَ عَرَّفَهُ إِنْ هُوَ خَرَجَ وَ فَارَقَ الْمَدِينَهَ مَا يَكُونُ إِلَيْهِ مَصيرُ أَمْرِهِ فَهَلْ لَقِيتَ ابْنَ عَمِّی جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ- عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ: نَعَمْ.

(12) قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَهُ يَذْكُرُ شَيْئاً مِنْ أَمْرِی قُلْتُ: نَعَمْ. (13) قَالَ: بِمَ ذَكَرَنِی خَبِّرْنِی، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاکَ مَا أُحِبُّ أَنْ أَسْتَقْبِلَکَ بِمَا سَمِعْتُهُ مِنْهُ. (14) فَقَالَ: أَ بِالْمَوْتِ تُخَوِّفُنِی! هَاتِ مَا سَمِعْتَهُ، فَقُلْتُ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّکَ تُقْتَلُ وَ تُصْلَبُ كَمَا قُتِلَ أَبُوکَ وَ صُلِبَ (15) فَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ وَ قَالَ: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ، يَا مُتَوَكِّلُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَيَّدَ هَذَا الْأَمْرَ بِنَا وَ جَعَلَ لَنَا الْعِلْمَ وَ السَّيْفَ فَجُمِعَا لَنَا وَ خُصَّ بَنُو عَمِّنَا بِالْعِلْمِ وَحْدَهُ. (16) فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاءَکَ إِنِّی رَأَيْتُ النَّاسَ إِلَى ابْنِ عَمِّکَ جَعْفَرٍ- عَلَيْهِ السَّلَامُ- أَمْيَلَ مِنْهُمْ إِلَيْکَ وَ إِلَى أَبِيکَ (17) فَقَالَ: إِنَّ عَمِّی مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَراً- عَلَيْهِمَا السَّلَامُ- دَعَوَا النَّاسَ إِلَى الْحَيَاهِ وَ نَحْنُ دَعَوْنَاهُمْ إِلَى الْمَوْتِ (18) فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَ هُمْ أَعْلَمُ أَمْ أَنْتُمْ فَأَطْرَقَ إِلَى الْأَرْضِ مَلِيّاً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَ قَالَ: كُلُّنَا لَهُ عِلْمٌ غَيْرَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ كُلَّ مَا نَعْلَمُ، وَ لا نَعْلَمُ كُلَّ مَا يَعْلَمُونَ (19) ثُمَّ قَالَ لِی: أَ كَتَبْتَ مِنِ ابْنِ عَمِّی شَيْئاً قُلْتُ: نَعَمْ (20) قَالَ: أَرِنِيهِ فَأَخْرَجْتُ إِلَيْهِ وُجُوهاً مِنَ الْعِلْمِ وَ أَخْرَجْتُ لَهُ دُعَاءً أَمْلَاهُ عَلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ- عَلَيْهِ السَّلَامُ- وَ حَدَّثَنِی أَنَّ أَبَاهُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ- عَلَيْهِمَا السَّلَامُ- أَمْلَاهُ عَلَيْهِ وَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ مِنْ دُعَاءِ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ- عَلَيْهِمَا السَّلَامُ- مِنْ دُعَاءِ الصَّحِيفَهِ الْكَامِلَهِ (21) فَنَظَرَ فِيهِ يَحْيَى حَتَّى أَتَى عَلَى آخِرِهِ، وَ قَالَ لِی: أَ تَأْذَنُ فِی نَسْخِهِ فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَ تَسْتَأْذِنُ فِيمَا هُوَ عَنْكُمْ! (22) فَقَالَ:

أَمَا لَأُخْرِجَنَّ إِلَيْکَ صَحِيفَهً مِنَ الدُّعَاءِ الْكَامِلِ مِمَّا حَفِظَهُ أَبِی عَنْ أَبِيهِ وَ إِنَّ أَبِی أَوْصَانِی بِصَوْنِهَا وَ مَنْعِهَا غَيْرَ أَهْلِهَا. (23) قَالَ عُمَيْرٌ:

قَالَ أَبِی: فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقَبَّلْتُ رَأْسَهُ، وَ قُلْتُ لَهُ: وَ اللَّهِ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّی لَأَدِينُ اللَّهَ بِحُبِّكُمْ وَ طَاعَتِكُمْ، وَ إِنِّی لَأَرْجُو أَنْ يُسْعِدَنِی فِی حَيَاتِی وَ مَمَاتِی بِوَلَايَتِكُمْ (24) فَرَمَى صَحِيفَتِیَ الَّتِی دَفَعْتُهَا إِلَيْهِ إِلَى غُلَامٍ كَانَ مَعَهُ وَ قَالَ: اكْتُبْ هَذَا الدُّعَاءَ بِخَطٍّ بَيِّنٍ حَسَنٍ وَ اعْرِضْهُ عَلَيَّ لَعَلِّی أَحْفَظُهُ فَإِنِّی كُنْتُ أَطْلُبُهُ مِنْ جَعْفَرٍ- حَفِظَهُ اللَّهُ- فَيَمْنَعُنِيهِ. (25) قَالَ مُتَوَكِّلٌ فَنَدِمْتُ عَلَى مَا فَعَلْتُ وَ لَمْ أَدْرِ مَا أَصْنَعُ، وَ لَمْ يَكُنْ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ- عَلَيْهِ السَّلَامُ- تَقَدَّمَ إِلَيَّ أَلَّا أَدْفَعَهُ إِلَى أَحَدٍ.

(26) ثُمَّ دَعَا بِعَيْبَهٍ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهَا صَحِيفَهً مُقْفَلَهً مَخْتُومَهً فَنَظَرَ إِلَى الْخَاتَمِ وَ قَبَّلَهُ وَ بَكَى، ثُمَّ فَضَّهُ وَ فَتَحَ الْقُفْلَ، ثُمَّ نَشَرَ الصَّحِيفَهَ وَ وَضَعَهَا عَلَى عَيْنِهِ وَ

أمَرَّهَا عَلَی وَجْهِهِ. (27) وَ قَالَ: وَ اللّهِ یَا مُتَوَکِّلُ لَوْ لَا مَا ذَکَرْتَ مِنْ قَوْلِ ابْنِ عَمِّی إِنَّنِی أُقْتَلُ وَ أُصْلَبُ لَمَا دَفَعْتُهَا إِلَیْکَ وَ لَکُنْتُ بِهَا ضَنِیناً. (28) وَ لَکِنِّی أَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَهُ حَقٌّ أَخَذَهُ عَنْ آبَائِهِ وَ أَنَّهُ سَیَصِحُّ فَخِفْتُ أَنْ یَقَعَ مِثْلُ هَذَا الْعِلْمِ إِلَی بَنِی أُمَیَّهَ فَیَکْتُمُوهُ وَ یَدَّخِرُوهُ فِی خَزَائِنِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ. (29) فَاقْبِضْهَا وَ اکْفِنِیهَا وَ تَرَبَّصْ بِهَا فَإِذَا قَضَی اللَّهُ مِنْ أَمْرِی وَ أَمْرِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ مَا هُوَ قَاضٍ فَهِیَ

أَمَانَةٌ لِی عِنْدَکَ حَتَّی تُوصِلَهَا إِلَی ابْنَیْ عَمِّی: مُحَمَّدٍ وَ إِبْرَاهِیمَ ابْنَیْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَلَیْهِمَا السَّلَامُ- فَإِنَّهُمَا الْقَائِمَانِ فِی هَذَا الْأَمْرِ بَعْدِی. (30) قَالَ الْمُتَوَکِّلُ: فَقَبَضْتُ الصَّحِیفَهَ فَلَمَّا قُتِلَ یَحْیَی بْنُ زَیْدٍ صِرْتُ إِلَی الْمَدِینَهِ فَلَقِیتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- فَحَدَّثْتُهُ الْحَدِیثَ عَنْ یَحْیَی، فَبَکَی وَ اشْتَدَّ وَجْدُهُ بِهِ. (31) وَ قَالَ: رَحِمَ اللَّهُ ابْنَ عَمِّی وَ أَلْحَقَهُ بِآبَائِهِ وَ أَجْدَادِهِ.

(32) وَ اللَّهِ یَا مُتَوَکِّلُ مَا مَنَعَنِی مِنْ دَفْعِ الدُّعَاءِ إِلَیْهِ إِلَّا الَّذِی خَافَهُ عَلَی صَحِیفَهِ أَبِیهِ، وَ أَیْنَ الصَّحِیفَهُ فَقُلْتُ هَا هِیَ، فَفَتَحَهَا وَ قَالَ: هَذَا وَ اللَّهِ خَطُّ عَمِّی زَیْدٍ وَ دُعَاءُ جَدِّی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ- عَلَیْهِمَا السَّلَامُ- (33) ثُمَّ قَالَ لِابْنِهِ: قُمْ یَا إِسْمَاعِیلُ فَأْتِنِی بِالدُّعَاءِ الَّذِی أَمَرْتُکَ بِحِفْظِهِ وَ صَوْنِهِ، فَقَامَ إِسْمَاعِیلُ فَأَخْرَجَ صَحِیفَهً کَأَنَّهَا الصَّحِیفَهُ الَّتِی دَفَعَهَا إِلَیَّ یَحْیَی بْنُ زَیْدٍ (34) فَقَبَّلَهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَ وَضَعَهَا عَلَی عَیْنِهِ وَ قَالَ: هَذَا خَطُّ أَبِی وَ إِمْلَاءُ جَدِّی- عَلَیْهِمَا السَّلَامُ- بِمَشْهَدٍ مِنِّی. (35) فَقُلْتُ یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ: إِنْ رَأَیْتَ أَنْ أَعْرِضَهَا مَعَ صَحِیفَهِ زَیْدٍ وَ یَحْیَی فَأَذِنَ لِی فِی ذَلِکَ وَ قَالَ: قَدْ رَأَیْتُکَ لِذَلِکَ أَهْلًا (36) فَنَظَرْتُ وَ إِذَا هُمَا أَمْرٌ وَاحِدٌ وَ لَمْ أَجِدْ حَرْفاً مِنْها یُخَالِفُ مَا فِی الصَّحِیفَهِ الْأُخْرَی (37) ثُمَّ اسْتَأْذَنْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- فِی دَفْعِ الصَّحِیفَهِ إِلَی ابْنَیْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِهٰا، نَعَمْ فَادْفَعْهَا إِلَیْهِمَا. (38) فَلَمَّا نَهَضْتُ لِلِقَائِهِمَا قَالَ لِی: مَکَانَکَ. (39) ثُمَّ وَجَّهَ إِلَی مُحَمَّدٍ وَ إِبْرَاهِیمَ فَجَاءَا فَقَالَ: هَذَا مِیرَاثُ ابْنِ عَمِّکُمَا یَحْیَی مِنْ أَبِیهِ قَدْ خَصَّکُمْ بِهِ دُونَ إِخْوَتِهِ وَ نَحْنُ مُشْتَرِطُونَ عَلَیْکُمَا فِیهِ شَرْطاً. (40) فَقَالا: رَحِمَکَ اللَّهُ قُلْ فَقَوْلُکَ الْمَقْبُولُ (41) فَقَالَ: لا تَخْرُجَا بِهَذِهِ الصَّحِیفَهِ مِنَ الْمَدِینَهِ (42) قَالا: وَ لِمَ ذَاکَ (43) قَالَ: إِنَّ ابْنَ عَمِّکُمَا خَافَ عَلَیْهَا أَمْراً أَخَافُهُ أَنَا عَلَیْکُمَا. (44) قَالا: إِنَّمَا خَافَ عَلَیْهَا حِینَ عَلِمَ أَنَّهُ یُقْتَلُ. (45) فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ- عَلَیْهِ السَّلَامُ: وَ أَنْتُمَا فَلَا تَأْمَنَا فَوَاللَّهِ إِنِّی لَأَعْلَمُ أَنَّکُمَا سَتَخْرُجَانِ کَمَا خَرَجَ، وَ سَتُقْتَلَانِ کَمَا قُتِلَ. (46) فَقَامَا وَ هُمَا یَقُولَانِ: لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیمِ. (47) فَلَمَّا خَرَجَا قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ- عَلَیْهِ السَّلَامُ: یَا مُتَوَکِّلُ کَیْفَ قَالَ لَکَ یَحْیَی إِنَّ عَمِّی مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَراً دَعَوَا النَّاسَ إِلَی الْحَیَاهِ وَ دَعَوْنَاهُمْ إِلَی الْمَوْتِ (48) قُلْتُ: نَعَمْ أَصْلَحَکَ اللَّهُ قَدْ قَالَ لِیَ ابْنُ عَمِّکَ یَحْیَی: ذَلِکَ (49) فَقَالَ: یَرْحَمُ اللَّهُ یَحْیَی، إِنَّ أَبِی حَدَّثَنِی عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِیٍّ- عَلَیْهِ السَّلَامُ:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ- أَخَذَتْهُ نَعْسَهٌ وَ هُوَ عَلَی مِنْبَرِهِ.

(50) فَرَأی فِی مَنَامِهِ رِجَالًا یَنْزُونَ عَلَی مِنْبَرِهِ نَزْوَ الْقِرَدَهِ یَرُدُّونَ النَّاسَ عَلَی أَعْقَابِهِمُ الْقَهْقَرَی (51) فَاسْتَوَی رَسُولُ اللَّهِ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ- جَالِساً وَ الْحُزْنُ یُعْرَفُ فِی وَجْهِهِ. (52) فَأَتَاهُ جِبْرِیلُ- عَلَیْهِ السَّلَامُ- بِهَذِهِ الْآیَهِ: «وَ مٰا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِی أَرَیْنٰاکَ إِلّٰا فِتْنَهً لِلنّٰاسِ وَ الشَّجَرَهَ الْمَلْعُونَهَ فِی الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمٰا یَزِیدُهُمْ إِلّٰا طُغْیٰاناً کَبِیراً» یَعْنِی بَنِی أُمَیَّهَ. (53) قَالَ: یَا جِبْرِیلُ أَ عَلَی عَهْدِی یَکُونُونَ وَ فِی زَمَنِی (54) قَالَ: لَا، وَ لَکِنْ تَدُورُ رَحَی الْإِسْلَامِ مِنْ مُهَاجَرِکَ فَتَلْبَثُ بِذَلِکَ عَشْراً، ثُمَّ تَدُورُ رَحَی الْإِسْلامِ عَلَی رَأْسِ خَمْسَهٍ وَ

ثَلاَثِينَ مِنْ مُهَاجَرِكَ فَتَلْبَثُ بِذَلِكَ خَمْساً، ثُمَّ لاَ بُدَّ مِنْ رَحَى ضَلاَلَةٍ هِيَ قَائِمَةٌ عَلَى قُطْبِهَا، ثُمَّ مُلْكُ الْفَرَاعِنَةِ (55) قَالَ: وَ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ: «إِنّٰا أَنْزَلْنٰاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَ مٰا أَدْرٰاكَ مٰا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» تَمْلِكُهَا بَنُو أُمَيَّةَ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ. (56) قَالَ: فَأَطْلَعَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ نَبِيَّهُ- عَلَيْهِ السَّلاَمُ- أَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ تَمْلِكُ سُلْطَانَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مُلْكَهَا طُولَ هَذِهِ الْمُدَّةِ (57) فَلَوْ طَاوَلَتْهُمُ الْجِبَالُ لَطَالُوا عَلَيْهَا حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ تَعَالَى بِزَوَالِ مُلْكِهِمْ، وَ هُمْ فِي ذَلِكَ يَسْتَشْعِرُونَ عَدَاوَتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ بُغْضَنَا. (58) أَخْبَرَ اللَّهُ نَبِيَّهُ بِمَا يَلْقَى أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلُ مَوَدَّتِهِمْ وَ شِيعَتُهُمْ مِنْهُمْ فِي أَيَّامِهِمْ وَ مُلْكِهِمْ. (59) قَالَ:

وَ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دٰارَ الْبَوٰارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهٰا وَ بِئْسَ الْقَرٰارُ».

(60) وَ نِعْمَةُ اللَّهِ مُحَمَّدٌ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ، حُبُّهُمْ إِيمَانٌ يُدْخِلُ الْجَنَّةَ، وَ بُغْضُهُمْ كُفْرٌ وَ نِفَاقٌ يُدْخِلُ النَّارَ (61) فَأَسَرَّ رَسُولُ اللَّهِ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ- ذَلِكَ إِلَى عَلِيٍّ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ. (62) قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ- عَلَيْهِ السَّلاَمُ: مَا خَرَجَ وَ لاَ يَخْرُجُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ إِلَى قِيَامِ قَائِمِنَا أَحَدٌ لِيَدْفَعَ ظُلْماً أَوْ يَنْعَشَ حَقّاً إِلاَّ اصْطَلَمَتْهُ الْبَلِيَّةُ، وَ كَانَ قِيَامُهُ زِيَادَةً فِي مَكْرُوهِنَا وَ شِيعَتِنَا. (63) قَالَ الْمُتَوَكِّلُ بْنُ هَارُونَ: ثُمَّ أَمْلَى عَلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ- عَلَيْهِ السَّلاَمُ- الْأَدْعِيَةَ وَ هِيَ خَمْسَةٌ وَ سَبْعُونَ بَاباً، سَقَطَ عَنِّي مِنْهَا أَحَدَ عَشَرَ بَاباً، وَ حَفِظْتُ مِنْهَا نَيِّفاً وَ سِتِّينَ بَاباً

(64) وَ حَدَّثَنَا أَبُو الْمُفَضَّلِ قَالَ: وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ رُوزْبِهَ أَبُو بَكْرٍ الْمَدَائِنِيُّ الْكَاتِبُ نَزِيلُ الرَّحْبَةِ فِي دَارِهِ (65) قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُسْلِمٍ الْمُطَهَّرِيُّ (66) قَالَ:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عُمَيْرِ بْنِ مُتَوَكِّلٍ الْبَلْخِيِّ عَنْ أَبِيهِ الْمُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ (67) قَالَ: لَقِيتُ يَحْيَى بْنَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ- عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ- فَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِتَمَامِهِ إِلَى رُؤْيَا النَّبِيِّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ- الَّتِي ذَكَرَهَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ- صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ- (68) وَ فِي رِوَايَةِ الْمُطَهَّرِيِّ ذِكْرُ الْأَبْوَابِ وَ هِيَ:

1 التَّحْمِيدُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ 2 الصَّلاَةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ 3 الصَّلاَةُ عَلَى حَمَلَةِ الْعَرْشِ 4 الصَّلاَةُ عَلَى مُصَدِّقِي الرُّسُلِ 5 دُعَاؤُهُ لِنَفْسِهِ وَ خَاصَّتِهِ 6 دُعَاؤُهُ عِنْدَ الصَّبَاحِ وَ الْمَسَاءِ 7 دُعَاؤُهُ فِي الْمُهِمَّاتِ 8 دُعَاؤُهُ فِي الاِسْتِعَاذَةِ 9 دُعَاؤُهُ فِي الاِشْتِيَاقِ 10 دُعَاؤُهُ فِي اللَّجَإِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى 11 دُعَاؤُهُ بِخَوَاتِمِ الْخَيْرِ 12 دُعَاؤُهُ فِي الاِعْتِرَافِ 13 دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ الْحَوَائِجِ 14 دُعَاؤُهُ فِي الظُّلاَمَاتِ

ص: 98

34 دُعَاؤُهُ إِذَا ابْتُلِیَ أَوْ رَأَی مُبْتَلًی بِفَضِیحَهٍ بِذَنْبٍ 35 دُعَاؤُهُ فِی الرِّضَا بِالْقَضَاءِ 36 دُعَاؤُهُ عِنْدَ سَمَاعِ الرَّعْدِ 37 دُعَاؤُهُ فِی الشُّکْرِ 38 دُعَاؤُهُ فِی الِاعْتِذَارِ 39 دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ الْعَفْوِ 40 دُعَاؤُهُ عِنْدَ ذِکْرِ الْمَوْتِ 41 دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ السَّتْرِ وَ الْوِقَایَهِ 42 دُعَاؤُهُ عِنْدَ خَتْمِهِ الْقُرْآنَ 43 دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَی الْهِلَالِ 44 دُعَاؤُهُ لِدُخُوْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ 45 دُعَاؤُهُ لِوَدَاعِ شَهْرِ رَمَضَانَ 46 دُعَاؤُهُ فِی عِیدِ الْفِطْرِ وَ الْجُمُعَهِ 47 دُعَاؤُهُ فِی یَوْمِ عَرَفَهَ 48 دُعَاؤُهُ فِی یَوْمِ الْأَضْحَی وَ الْجُمُعَهِ 49 دُعَاؤُهُ فِی دَفْعِ کَیْدِ الْأَعْدَاءِ 50 دُعَاؤُهُ فِی الرَّهْبَهِ 51 دُعَاؤُهُ فِی التَّضَرُّعِ وَ الِاسْتِکَانَهِ 52 دُعَاؤُهُ فِی الْإِلْحَاحِ 53 دُعَاؤُهُ فِی التَّذَلُّلِ 54 دُعَاؤُهُ فِی اسْتِکْشَافِ الْهُمُومِ (69) وَ بَاقِی الْأَبْوَابِ بِلَفْظِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِیِّ- رَحِمَهُ اللَّهُ- (70) حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَسَنِیُّ (71) قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابٍ الزَّیَّاتُ (72) قَالَ حَدَّثَنِی خَالِی عَلِیُّ بْنُ النُّعْمَانِ الْأَعْلَمُ (73) قَالَ: حَدَّثَنِی عُمَیْرُ بْنُ مُتَوَکِّلٍ الثَّقَفِیُّ الْبَلْخِیُّ عَنْ أَبِیهِ مُتَوَکِّلِ بْنِ هَارُونَ (74) قَالَ: أَمْلَی عَلَیَّ سَیِّدِی الصَّادِقُ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ (75) قَالَ: أَمْلَی جَدِّی عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ عَلَی أَبِی مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ- عَلَیْهِمْ أَجْمَعِینَ السَّلَامُ- بِمَشْهَدٍ مِنِّی.

ترجمهٔ مقدمهٔ صحیفهٔ سجادیّه

حدیث کرد ما(1)

را سیّد اجلّ نجم الدین بهاء الشرف ابوالحسن محمد بن حسن بن احمد بن علی بن محمد بن عمر بن یحیی العلوی الحسینی (رحمه الله)، گفت: خبر داد ما را شیخ سعید ابو عبد الله محمد بن احمد بن شهریار- خزانه دار سرورمان امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام- در ماه ربیع الاول سال پانصد و شانزده در حالی که صحیفه را بر او می خواندند و من می شنیدم.

گفت: شنیدم آن را هنگامی که بر شیخ صدوق ابی منصور محمد بن محمد بن احمد بن عبد العزیز عُکبریّ مُعدَّل(2)

رحمه الله- از ابی المفضّل محمد بن عبد الله بن مطلّب شیبانی،

1- گوینده این سخن «علی بن سکون»، یا «عمید الرؤسا هبه الله بن حامد» است که هر دو از بزرگان علمای امامیه اند. و نباید این «یا» را به

معنی تردید گرفت، ظاهر این است که هر دو شخصیت- که از علمای معروف شیعه هستند- نقل کرده اند.

2- عکبریا، یا: عکبراء، نام قصبه ای است در ده فرسخی بغداد.- معدّل، یعنی کسی که عدالتش در نقل حدیث تایید شده است.

گفت: حدیث کرد مرا شریف ابو عبد الله جعفر بن محمد بن جعفر بن حسن بن جعفر بن حسن بن حسن بن امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیهما السلام، گفت حدیث کرد ما را عبد الله بن عمر بن خطّاب زیّات، در سال دویست و شصت و پنج، گفت: حدیث کرد مرا دائی من علی بن نعمان اَعلم(1)،

گفت: حدیث کرد مرا عمیر بن متوکّل ثقفی البلخی، از پدرش متوکل بن هارون که:

گفت: یحیی بن زید بن علی (بن الحسین) علیهما السلام، را پس از کشته شدن پدرش، دیدم که به خراسان می رفت(2)،

بر او سلام کردم، پرسید: از کجا می آئی؟ گفتم از حجّ. از احوال کسان و عمو زادگان خویش که در مدینه بودند، پرسید و در سوال از حال جعفر بن محمد (علیه السلام) مبالغه کرد. از احوال او و آنان، به او خبر دادم و از اندوه آنان دربارۀ پدرش گزارش دادم.

یحیی گفت: عمویم محمد بن علی (امام باقر علیه السلام) پدرم را به ترک خروج می فرمود(3)

و خبر داده بود که اگر خروج کرده و از مدینه بیرون رود، پایان کارش به کجا می انجامد. آیا پسر عمویم جعفر بن محمد (علیه السلام) را دیدار کردی؟ گفتم: آری.

گفت: چه چیزی دربارۀ من گفت؟ خبرده مرا.

1- در این جا مراد از «اعلم» اصطلاح مردمی است که در فارسی «لب شکری» می شود، یعنی کسی که لب بالای او شکافتگی داشته باشد.
2- جناب زید در سال 121 قمری در 42 سالگی در کوفه بر علیه بنی امیه قیام کرد و کشته شد. پسرش یحیی به خراسان رفت و در سال 125 در جوزجان- گورگانج- شهری در فاصله میان مرو و بلخ کشته شد. خراسان به سرزمینی گفته می شد که از شمال به کوه های هندوکش و جیحون، و از شرق به «سرشاخه غربی» رود خانه سند، و از جنوب به بلوجستان

پاکستان و سیستان ایران، و از غرب به دریای خزر و سرزمین ری، محدود می گشت. جوزجان، معربّ گورگانج- گور گِنش»- واژه مرکّب ترکی، به معنای قبر وسیع، یا به معنای چشم انداز وسیع- این شهر پس از تسلط ترک ها بر ناحیه جنوبی جیحون بنا شده. امیر تیمور گورگانی نیز بدان جا منسوب است. یحیی 4 سال پس از پدر زندگی کرد این مدت را در ری، سرخس، بلخ، در زندان مرو، بیهق (سبزوار)، اَبرشهر (نیشابور) هرات و جوزجان به سر برد.

3- ترجمۀ لفظ «اَشارَ» به «فرمود» یا «امر فرمود»، وقتی درست است که به معنی «آمر و مأمور» نباشد، و به معنی «نظر مشورتی» باشد.

گفتم: فدایت شوم دوست ندارم آنچه را که از او شنیدم برایت بگویم.

گفت: مرا از مرگ می ترسانی؟! آنچه شنیده ای بازگو.

گفتم: از او شنیدم که می گفت: تو کشته و به دار آویخته می شوی چنانکه پدرت کشته و به دار آویخته شد.

رنگ روی یحیی متغیر شد و گفت: «یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ»(1): خدا هر چه را خواهد محو می کند و هر چه را خواهد ثابت می دارد و «اصل کتاب= لوح محفوظ» در اختیار اوست(2).

ای متوکل، خدای عزّوجّل این امر (دین و مکتب) را بوسیلهٔ ما (اولاد علی علیه السلام) مستحکم داشته- این مأموریت را به عهدهٔ ما گذاشته، و علم و شمشیر به ما (زید و یحیی) داده، پس این هر دو در ما جمع شده، و به عمو زادگان ما تنها علم داده شده.

گفتم: فدایت شوم، من مردم را می بینم که به پسر عمویت جعفر (علیه السلام) راغب ترند از تو و پدرت.

گفت: عمویم محمد بن علی و پسرش جعفر (علیهما السلام) مردم را به زندگی می خوانند و ما آنان را به مرگ دعوت می کنیم.

گفتم: ای فرزند رسول خدا، آیا آنان داناترند یا شما؟-؟

زمانی متفکرانه بر زمین نگریست سپس سربلند کرد و گفت: ما همگی علم و دانش داریم، لیکن هر چه ما می دانیم ایشان می دانند، و هر آنچه آنان می دانند ما نمی دانیم.

آن گاه گفت: از گفته های پسر عمویم جعفر چیزی نوشتی؟

گفتم: آری.

گفت: به من باز نمای.

پس در آوردم مطالبی از علم از آن جمله دعائی که امام صادق (علیه السلام) بر من املاء

1- آیهٔ 39 سورهٔ رعد.

2- به سخن امام صادق علیه السلام ایمان دارد، لیکن امیدوار می شود که خداوند این مقدّر را عوض کند.

کرده بود که پدرش امام باقر (علیه السلام) بر او املاء کرده و گفته بود که آن از دعا های صحیفه کامله است.

یحیی بر آن تا آخرش نگریست و گفت: آیا اذن می دهی نسخه ای از آن برگیرم(1)؟

گفتم: ای فرزند رسول الله دربارهٔ چیزی از من اذن می خواهی که از آن خودتان است-؟!

پس گفت: اینک صحیفه ای کامل از دعا به تو نشان می دهم؛ از جملهٔ آنچه پدرم حفظ کرده، و به حفاظت از آن، و ممانعت از این که به دست نا اهلان بیفتد، وصیت کرده است.

عمیر می گوید: پدرم متوکل گفت: برخاسته و نزدیک یحیی رفتم و سرش را بوسیدم و گفتم: سوگند به خدا، ای فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) من از راه اطاعت شما و محبت شما، بر دین خدا متدین هستم، و امیدوارم خدا مرا به دوستی شما در زندگیم و مرگم، سعادتمند کند.

یحیی آن یادداشت من را که به او داده بودم به سوی غلامی که با او بود، افکند و گفت: این دعا را با خطّ روشن و زیبا بنویس و به من بده، می خواهم آن را ازبر کنم، آن را از جعفر - حفظه الله- می خواستم به من نمی داد.

متوکل می گوید: از کارم پشیمان شدم و نمی دانستم چه کار کنم، و امام صادق (علیه السلام) به من نگفته بود آن را به کسی ندهم. سپس یحیی صندوقچه ای را خواست و صحیفه ای در آورد که سر بسته و مهر شده بود، به مهر آن نگاه کرد، آن را بوسید و گریه کرد. آنگاه مهر را شکست قفل آن را گشود، و صحیفه را باز کرد بر دیده نهاد و بر روی خود کشید. و گفت: ای متوکل به خدا سوگند اگر گفتهٔ پسر عمویم نبود که گفتی من کشته و به دار آویخته می شوم، این صحیفه را به تو نمی دادم. و در دادن آن چنین سخاوتی نمی کردم، لیکن می دانم که سخن او حق است از پدرانش گرفته است. و می دانم که سخنش (دربارهٔ من) محقق خواهد شد، ترسیدم که چنین علمی به دست بنی امیّه افتد و آن را پنهان دارند و در خزانه های شان برای خودشان نگه دارند. تو این را بگیر و به جای من نگهدار و منتظر

1- معلوم می شود که این دعا در نسخهٔ یحیی نبوده است.

باش. و این تا زمانی که خداوند آنچه را دربارۀ من و ایشان (بنی امیّه) خواسته، به انجام برساند، امانت من است در نزد تو، تا برسانی آن را به دو پسر عمویم محمد و ابراهیم که فرزندان عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (علیهما السلام) هستند. زیرا آن دو در این امر (قیام و رهبری) جانشینان من هستند.(1)

متوکل می گوید: صحیفه را گرفتم، و چون یحیی بن زید کشته شد به مدینه رفتم و امام صادق (علیه السلام) را دیدار کردم و سر گذشت یحیی را گفتم. گریه کرد و در غم او سخت اندوهگین شد و گفت: خدا بر پسر عمویم (یحیی) رحمت کند و او را به آباء و اجدادش ملحق کند. به خدا سوگند ای متوکل، مرا از دادن آن دعا به یحیی بازنداشت مگر آنچه او بر صحیفۀ پدرش از آن می ترسید. اکنون آن صحیفه کجاست؟

گفتم: آن این است.

آن را باز کرد و فرمود: به خدا قسم این خط عمویم زید و دعای جدم علی بن الحسین (علیهما السلام) است.

سپس به فرزندش اسماعیل فرمود: برخیز دعائی را که سپرده ام نگهداری کنی، بیاور.

اسماعیل برخاست صحیفه ای را در آورد که گویا همان صحیفه بود که یحیی به من داده بود. امام آن را بوسید و بر چشم خود نهاد و گفت: این خط پدرم و املاء جدم (علیهما السلام) است که هنگام املای آن من نیز حضور داشتم.

گفتم: ای فرزند رسول خدا، روا می دانی- اذن می دهی- آن را با صحیفۀ زید و یحیی مقابله کنم؟ امام به من اذن داد و فرمود: ترا بر این کار سزاوار می بینم.

نگاه کردم و دیدم هر دو صحیفه یکی هستند(2)،

و یک حرف از آن نیافتم که با دیگری فرق کند. سپس از امام اذن خواستم که آن صحیفه را به دو پسر عبدالله بن حسن، بدهم.

1- محمد و ابراهیم در زمان منصور عباسی قیام کرده و کشته شدند. در عرصۀ نبرد ابراهیم در چند قدمی پیروزی بود که درست مانند زید و یحیی، تیری به پیشانیش اصابت کرد و کشته شد.

2- ظاهراً غیر از آن دعا که در نسخه یحیی نبوده است.

امام گفت: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها»(1)، بلی آن را به آنان بده.

وقتی که برخاستم به دیدار آن دو بروم، به من فرمود: بر جای باش. و کسی را به نزد محمد و ابراهیم فرستاد آمدند. به آن دو گفت: این میراث پسر عموی شما یحیی است از پدرش، آن را مخصوص شما گردانیده و از برادران خود دریغ داشته است، بگیرید، و ما دربارۀ آن با شما شرطی داریم.

گفتند: خدا تو را رحمت کند، بگو که گفتارت مقبول است.

گفت: این صحیفه را از مدینه بیرون نبرید.

گفتند: این برای چیست؟

گفت: پسر عموی تان دربارۀ صحیفه از چیزی بیم داشت که من دربارۀ شما نیز آن بیم را دارم.

گفتند: او هنگامی دربارۀ آن بیمناک شد که دانست کشته می شود.

امام (علیه السلام) گفت: و شما دو نفر هم ایمن نباشید، سوگند به خدا می دانم شما نیز مانند او خروج می کنید و کشته می شوید همان طور که یحیی کشته شد.

آن دو برخاستند و می گفتند: «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيم».

وقتی که آن دو رفتند امام فرمود: ای متوکل چگونه یحیی به تو گفت عمویم محمد بن علی و پسرش جعفر مردم را به زندگی دعوت می کنند و ما مردم را به مرگ می خوانیم-؟

گفتم: بَلَی أَصْلَحَکَ اللَّه- خداوند بر صلاحیت و مقامت بیفزاید- پسر عمویت یحیی همین را به من گفت.

گفت: خداوند یحیی را بیامرزد، پدرم و پدرش، از جدش علی (علیه السلام) مرا خبر داد که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در بالای منبر خواب سبکی(2) برگرفت، و در آن حال مردانی را دید که بوزینه وار، بر منبر او می جهند و مردم را به قهقری (ارتجاع به جاهلیت)

1- آیهٔ 58 سورهٔ نساء.

2- نعسهٌ: در اصطلاح فارسی «چرت»گفته می شود. و نظر به «تنوین تصغیر» می شود: چرتکی کوچک و سطحی.

بر می گردانند. آنگاه که (نعسه بر طرف شد و) مستقیم نشست، اندوه در چهره اش آشکار بود. جبرئیل (علیه السلام) این آیه را برایش آورد: «وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتی أَرَیْناکَ إِلاَّ فِتْنَهً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَهَ الْمَلْعُونَهَ فِی الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُمْ فَما یَزیدُهُمْ إِلاَّ طُغْیاناً کَبیرا»(1) که مراد بنی امیّه است.

پیامبر گفت: ای جبرئیل، آیا اینان در زمان و عهد من خواهند بود؟ گفت: نه، ولیکن آسیای اسلام تا ده سال از هجرت تو خواهد چرخید، پس از آن بیست و پنج سال دیگر می چرخد، و پنج سال همچنان باشد.(2)

آنگاه آسیای ضلالت به گردش آید که بر قطب(3)

خود پایدار باشد. و از آن پس ملک فرعون ها باشد.

و فرمود: خداوند در این باره نازل کرده است: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَهِ الْقَدْرِ وَ ما أَدْراکَ ما لَیْلَهُ الْقَدْرِ لَیْلَهُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ». مراد از هزار ماه حاکمیت بنی امیه است که شب قدری در حکومتشان نباشد.

امام ادامه داد: خداوند پیامبر خود را آگاه کرد که بنی امیه سلطنت بر این امت را مالک خواهند شد، و سلطنت شان به این مدت طول خواهد بود، اگر کوه ها با آنان در افتند، آنان بر آنها پیروز خواهند شد، تا وقتی که خداوند به زوال ملک آنان اذن دهد. آنان در این مدت دشمنی و کینهٔ ما اهل بیت را شعار خود قرار می دهند. و خداوند پیامبرش را خبر داد که خاندان او و دوستان و پیروان شان، در روزگار حاکمیت بنی امیه، چه ستم ها خواهند دید.

امام علیه السلام ادامه داد: خداوند دربارهٔ بنی امیه نازل کرده است: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ کُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوار- جَهَنَّمَ یَصْلَوْنَها وَ بِئْسَ الْقَرار»(4). نعمت خدا محمد و اهل بیت او (صلوات الله علیهم) هستند که دوستی آنان «ایمان» است که انسان را داخل بهشت می کند.

1- آیهٔ 60 سورهٔ اسراء.

2- موضوع عبارت است از گردش و چرخش آسیاب اسلام؛ ده سال- دورۀ پیامبر- می چرخد، بیست و پنج سال دیگر، گرچه بنیان ظلم بنیان می شود، اما باز چرخش، چرخش آسیاب اسلام است و همه چیز به نام اسلام جریان دارد. پنج سال دورۀ علی و حسن (علیه السلام) هر چه هست به نام اسلام است حتی جنگ های جمل، صفین و نهروان. پس از آن اساساً آسیاب اسلام از چرخش مانده و ویران می شود به جای آن آسیاب ضلالت آشکارا و علنی به چرخش در می آید و آنچه هست اسلام نیست.

3- قطب: میلۀ ضخیم آهن که سنگ آسیاب را می چرخاند.

4- آیۀ 28 و 29 سورۀ ابراهیم.

و دشمنی با آنان، کفر و نفاق است که انسان را وارد دوزخ می کند. این راز را رسول خدا صلی الله علیه و آله، با علی علیه السلام و اهل بیتش در میان گذاشته است.

سپس امام صادق علیه السلام گفت: هیچ کس از خاندان ما تا روز قیام قائم (عجّل الله تعالی فرجه) برای دفع ستم یا برای بر پا داشتن حق، خروج نکرده و نخواهد کرد، مگر آنکه بلای بنیانکَن او را از پای در می آورد (شکست خواهد خورد) و قیام او بر اندوه ما و شیعیان ما خواهد افزود.(1)

ص: 106

1- اولاً: این بیان امام صادق علیه السلام، شامل خلافت امیر المومنین و خلافت امام حسن و قیام امام حسین علیه السلام، نیست. و این بدیهی است. ثانیاً مراد از این قیام و خروج، سه نوع قیام است الف: قیام امام معصوم برای به دست گرفتن حاکمیت که حق خودش است. ب: قیامی که یکی از آل فاطمه (سلام الله علیها) بکند با این قصد که در صورت پیروزی حکومت را به امام معصوم واگذار کند. مانند قیام جناب زید که خود امام صادق علیه السلام تصریح کرده که اگر زید پیروز می شد، حکومت را به اهلش می سپرد. و بیعتی که مردم با زید کرده بودند بر اساس «الرِّضَی مِنْ آلِ مُحَمَّد» بود که خود زید این شعار را معین کرده بود. یعنی نه ادعای امامت کرده بود و نه حاکمیت را برای خود می دانست. زید به طور صریح از امام مورد نظرش نام نمی برد. زیرا نمی خواست در صورت شکست، امام را در مضیقه قرار دهد و بهانه بدست دشمن بیفتد. ج: قیام یکی از آن خاندان با ادعای سِمت امامت، مانند قیام محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام. که خود را امام بل مهدی موعود می دانست. اما قیام برای اجرای احکام دین- به طور حتی الامکان- در عصر غیبت، «یک تکلیف» است، بل اساس و اُمّ تکالیف است. همهٔ تکالیف شرع (از طهارت تا دیات) هیچکدام قابل تفکیک از جنبهٔ اجرائی نیستند. چنین قیامی نه برای به حاکمیت رسانیدن «امام معصوم خانه نشین شده» است و نه زمامدار آن مدعی امامت است. این نوع بر اساس ادلّهٔ «قاضی تحکیم» و نیز «مقبولهٔ عمر بن حنظله» است؛ ائمه فرموده اند: به قضات جور مراجعه نکنید، به کسی از خودتان که بر قضاوتش راضی شدید، مراجعه کنید که ما او را حاکم و قاضی قرار می دهیم. یعنی حکم و قضاوت او را به رسمیت شناخته و مشروع می دانیم. و در مقبولهٔ مذکور نیز شرایط چنین قاضی ای تعیین شده است. اکنون، اگر نه در یک مسئلهٔ واحد و «تک موردی»، بل در

دو مسئله و دو حادثه، یک شخص را قاضی قرار دادند و به او مراجعه کردند، آیا درست نیست؟ و همچنین اگر در سه مسئله، چهار مسئله، و یا همهٔ مردم یک آبادی در همهٔ مسائل به یک شخص که دارای شرایط مذکور باشد، مراجعه کنند، صحیح نیست؟ و همچنین مردم یک شهر، شخصی را آن چنان یافتند و به او راضی شدند که در همهٔ مسائل به او مراجعه کنند، آیا درست نیست؟ و همچنین مردم یک سرزمین، و «حکومت» غیر از این معنائی دارد؟ چرا برخی ها گمان می کنند که مراد از «قاضی تحکیم» کسی است که فقط در یک مسئله قضاوت کند!؟ به کدام دلیل؟ کی و کجا ائمه طاهرین چنین سخنی را فرموده اند؟ علاوه بر آنهمه ادلّهٔ «ولایت فقیه». این حدیث که در این مقدمهٔ صحیفه سجادیه آمده، تنها نیست؛ یکی دو حدیث دیگر نیز داریم که مانند این حدیث همان سه نوع قیام و پرچم را می گویند که یا خود امام معصوم قیام کند و یا صاحب پرچم و قیام کننده مدعی امامت باشد، و یا مدعی باشد که می خواهد در صورت پیروزی، خود کنار رفته و حکومت را به امام معصوم خانه نشین شده، تحویل بدهد. قیام مردم ایران و تاسیس حکومت اسلامی (اسلامی به معنای حتی الامکان) نه با ادعای مقام امامت است، و نه با این ادعا که به محض پیروزی به امام معصوم تحویل داده شود- زیرا که در عصر غیبت، امام غایب است- بل فقط برای عمل کردن به احکام است، حتی الامکان. یکی از خصیصه های چنین قیامی، این است که «از آل فاطمه و نسل پیامبر بودن» در آن شرط نیست؛ ضرورت ندارد که قاضی تحکیم و یا ولیّ فقیه (باصطلاح ما) سیّد باشد. چنین شرطی نه در قیام کننده هست و نه در حاکمی که جانشین او شود. و آنچه در این فرمایش امام صادق علیه السلام آمده «منّا» است. یعنی پایه و اساس قیام، سید بودن باشد و اصل قیام و اصل نظام بر سیادت مبتنی باشد و مشروعیتش را فقط از سیادت بگیرد، نه از ادلّهٔ قاضی تحکیم و نه از ادلّهٔ ولایت فقیه که چنین شرطی در آن ها به هیچوجه وجود ندارد، تا چه رسد که پایه و اساس باشد.

متوکل بن هارون می گوید: سپس امام صادق- علیه السلام- دعاهای (صحیفه) را بر من املاء کرد که هفتاد و پنج باب بود. یازده باب آن از دست من رفت. و شصت و چند باب از آن را حفظ کردم(1).

و حدیث کرد ما را ابوالمفضّل(2)و

گفت: حدیث کرد مرا محمد بن حسن بن روزبه، ابوبکر مدائنی کاتب، ساکن رحبه(3)

در خانهٔ خودش و گفت: حدیث کرد مرا محمد بن احمد بن مسلم مطّهری و گفت: حدیث کرد مرا پدرم از عمیر بن متوکل بلخی از پدرش متوکل بن هارون که گفت: ملاقات کردم یحیی بن زید بن علی(علیه السلام) را. و همین حدیث را بالتمام نقل کرد تا رؤیای پیغمبر صلی الله علیه و آله که جعفر بن محمد از پدرانش- صلوات الله علیهم- روایت کرده. و در روایت احمد بن مسلم مطهری، ابواب به شرح زیر آمده اند:

1- در نسخه های شناخته شدهٔ صحیفه بیش از 54 دعا نیست. آیا در نسخه برداری ها لفظ «ستین» اشتباهاً به جای لفظ «خمسین» آمده؟ یا ده باب آن پس از متوکل بن هارون، ساقط شده؟ معلوم نیست.

2- شیخ صدوق (محمد بن محمد بن احمد بن عبد العزیز عُکبری معدّل) این حدیث را از طریق دیگر نیز نقل می کند و می گوید: حدیث کرد مرا ابوالمفضّل...

3- چند جا به نام رحبه بوده: شهرکی در چند فرسخی کوفه، محلّه ای در کوفه، و محلّه ای در بغداد.

1- دعای امام در حمد و ستایش خدا.

2- دعایش در درود بر محمد و آل او- صلی الله علیهم.

3- دعایش در درود به حاملان عرش.

4- دعایش در درود بر ایمان آورندگان بر پیامبران.

5- دعایش دربارۀ خود و «اهل ولایت» خود.

6- دعایش هنگام صبح و شام.

7- دعایش در حوائج مهمّه.

8- دعای آنحضرت در استعاذه.

9- دعایش در شوق آمرزش.

10- دعایش در التجاء به خداوند.

11- دعایش در طلب عاقبت خیر.

12- دعایش در اعتراف به قصور.

13- دعای آنحضرت در حاجت خواستن.

14- دعایش دربارۀ بی دادگری های بی دادگران.

15- دعای آن حضرت هنگام بیماری.

16- دعایش در درخواست عفو خداوند.

17- در نفرین بر شیطان.

18- دعایش برای دفع سختی ها.

19- دعای آنحضرت در درخواست باران.

20- دعایش برای تحصیل اخلاق پسندیده.

21- دعای آنحضرت هنگامی که پیشامدی او را اندوهگین می کرد.

22- دعایش در سختی و گرفتاری.

23- دعایش در طلب عافیت.

24- دعایش بر پدر و مادرش.

ص: 108

25- دعایش بر اولادش.

26- دعایش بر همسایگان و دوستانش.

27- دعای آنحضرت برای مرزداران.

28- دعایش در ترس و خوف از خدا.

29- دعایش هنگامی که روزی بر او تنگ می شد.

30- دعایش در یاری طلبیدن از خدا برای ادای دین.

31- دعایش در توبه و بازگشت.

32- دعای آنحضرت در نماز شب.

33- دعایش در استخاره.

34- دعایش هنگامی که کسی را مبتلابه رسوائی و گناه می دید.

35- دعایش دربارهٔ رضا به قضای خدا.

36- دعای آنحضرت هنگام شنیدن صدای رعد.

37- دعایش در سپا سگزاری.

38- دعایش در عذر خواهی.

39- دعایش در طلب عفو.

40- دعایش هر وقت که یاد مرگ می کرد.

41- دعایش در طلب مستور ماندن عیوب و شایع نشدن شان.

42- دعایش به وقت ختم قرآن.

43- دعای آنحضرت وقتی که هلال ماه را می دید.

44- دعایش در فرا رسیدن ماه رمضان.

45- دعایش در وداع ماه رمضان.

46- دعایش در عید فطر و جمعه.

47- دعایش در روز عرفه.

48- دعایش در عید قربان و جمعه.

ص: 109

49- دعای آنحضرت برای دفع مکر دشمنان.

50- دعایش دربارهٔ ترس.

51- دعایش در تضرع و زاری به درگاه خدا.

52- دعایش در اصرار بر خواستهٔ خود.

53- دعایش در فروتنی.

54- دعایش در طلب رفع غم و اندوه.

و بقیّه باب ها(1)

حدیث کرد ما را(2)

ابوعبدالله جعفر بن محمد بن حسن و گفت: حدیث کرد مرا عبدالله بن عمر بن خطّاب زیّات و گفت: حدیث کرد مرا دائیم علی بن نعمان اعلم و گفت: حدیث کرد

ص: 110

1- همان طور که دیدم، متوکل بن هارون می گوید شصت و اندی(شصت و چهار) دعا را حفظ کردم. ظاهراً یکی از نسخه برداران از شمارش عنوان های دعا ها خسته شده- یا بقصد تلخیص- از آوردن عنوان ده دعا صرفنظر کرده و آن ها را به خود دعاها حواله کرده است. و نسخه بردار دیگر آمده و در اثر بی دقتی گمان کرده که محتوای صحیفه همین پنجاه و چهار دعا است و از خود آن ده دعا صرفنظر کرده. البته برخی از شارحان، جملهٔ «وباقی الابواب» را به جملهٔ ما بعد، یعنی«بلفظ ابی عبدالله الحسنی» ربط داده اند و عبارت را طور دیگری معنی کرده اند که به نظر می رسد درست نباشد. باید عبارت را چنین قرائت کرد: «وَ فِی رِوَایَهِ الْمُطَهَّرِیِّ ذِکْرُ الْأَبْوَابِ (وَ هِیَ 1- التَّحْمِیدُ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ 2- الصَّلَاهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ 3-الصَّلَاهُ عَلَی حَمَلَهِ الْعَرْشِ 4- الصَّلَاهُ عَلَی مُصَدِّقِی الرُّسُلِ 5- دُعَاؤُهُ لِنَفْسِهِ وَ خَاصَّتِهِ 6- دُعَاؤُهُ عِنْدَ الصَّبَاحِ وَ الْمَسَاءِ 7- دُعَاؤُهُ فِی الْمُهِمَّاتِ 8- دُعَاؤُهُ فِی الِاسْتِعَاذَهِ 9- دُعَاؤُهُ فِی الِاشْتِیَاقِ 10- دُعَاؤُهُ فِی اللَّجَإِ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی 11- دُعَاؤُهُ بِخَوَاتِمِ الْخَیْرِ 12- دُعَاؤُهُ فِی الِاعْتِرَافِ 13- دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ الْحَوَائِجِ

14- دُعَاؤُهُ فِی الظّلَامَاتِ 15- دُعَاؤُهُ عِنْدَ الْمَرَضِ 16- دُعَاؤُهُ فِی الِاسْتِقَالَهِ 17- دُعَاؤُهُ عَلَی الشَّیْطَانِ 18- دُعَاؤُهُ فِی الْمَحْذُورَاتِ 19- دُعَاؤُهُ فِی الِاسْتِسْقَاءِ 20- دُعَاؤُهُ فِی مَکَارِمِ الْأَخْلَاقِ 21- دُعَاؤُهُ إِذَا حَزَنَهُ أَمْرٌ 22- دُعَاؤُهُ عِنْدَ الشِّدَّهِ 23- دُعَاؤُهُ بِالْعَافِیَهِ 24- دُعَاؤُهُ لِأَبَوَیْهِ 25- دُعَاؤُهُ لِوُلْدِهِ 26- دُعَاؤُهُ لِجِیرَانِهِ وَ أَوْلِیَائِهِ 27- دُعَاؤُهُ لِأَهْلِ الثُّغُورِ 28- دُعَاؤُهُ فِی التَّفَزُّعِ 29- دُعَاؤُهُ إِذَا قُتِّرَ عَلَیْهِ الرِّزْقُ 30- دُعَاؤُهُ فِی الْمَعُونَهِ عَلَی قَضَاءِ الدَّیْنِ 31- دُعَاؤُهُ بِالتَّوْبَهِ 32- دُعَاؤُهُ فِی صَلَاهِ اللَّیْلِ 33- دُعَاؤُهُ فِی الِاسْتِخَارَهِ 34- دُعَاؤُهُ إِذَا ابْتُلِیَ أَوْ رَأَی مُبْتَلًی بِفَضِیحَهٍ بِذَنْبٍ 35- دُعَاؤُهُ فِی الرِّضَا بِالْقَضَاءِ 36- دُعَاؤُهُ عِنْدَ سَمَاعِ الرَّعْدِ 37- دُعَاؤُهُ فِی الشُّکْرِ 38- دُعَاؤُهُ فِی الِاعْتِذَارِ 39- دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ الْعَفْوِ 40- دُعَاؤُهُ عِنْدَ ذِکْرِ الْمَوْت 41- دُعَاؤُهُ فِی طَلَبِ السَّتْرِ وَ الْوِقَایَهِ 42- دُعَاؤُهُ عِنْدَ خَتْمِهِ الْقُرْآنَ 43- دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَی الْهِلَالِ 44- دُعَاؤُهُ لِدُخُوْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ 45- دُعَاؤُهُ لِوَدَاعِ شَهْرِ رَمَضَانَ 46- دُعَاؤُهُ فِی عِیدِ الْفِطْرِ وَ الْجُمُعَهِ 47- دُعَاؤُهُ فِی یَوْمِ عَرَفَهَ 48- دُعَاؤُهُ فِی یَوْمِ الْأَضْحَی وَ الْجُمُعَهِ 49- دُعَاؤُهُ فِی دَفْعِ کَیْدِ الْأَعْدَاءِ 50- دُعَاؤُهُ فِی الرَّهْبَهِ 51- دُعَاؤُهُ فِی التَّضَرُّعِ وَ الِاسْتِکَانَهِ 52- دُعَاؤُهُ فِی الْإِلْحَاحِ 53- دُعَاؤُهُ فِی التَّذَلُّلِ 54- دُعَاؤُهُ فِی اسْتِکْشَافِ الْهُمُوم) وَ بَاقِی الْأَبْوَابِ بِلَفْظِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِیِّ رَحِمَهُ اللَّه» یعنی این عنوان ها را راوی از خود نساخته، آنها را از زبان ابوعبدالله حسنی آورده که او نیز می رساند به امام صادق علیه السلام.

2- هر دو سند را ابوالمفضّل نقل می کند؛ سند اول را بیان می کند. سپس سند دوم را که محمد بن احمد مطهری هم در آن هست و فهرست عنوان ها را دارد، بیان می کند. آنگاه بر می گردد به سند اول و دعاها را روایت می کند.

مرا عمیر بن متوکل ثقفی بلخی از پدرش متوکل بن هارون و گفت: املاء کرد بر من آقایم امام ابوعبدالله صادق جعفر بن محمد و گفت: املاء کرده جدّم علی بن الحسین بر پدرم محمد بن علی(علیهم السّلام) من هم حضور داشتم وَكَانَ مِنْ دُعَائِه عَلَيْهِ السَّلَام...

ص: 111

دعای اول

اشاره

ص: 113

وَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ابْتَدَأَ بِالدُّعَاءِ

بَدَأَ بِالتَّحْمِيدِ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ، فَقَالَ:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ (2) الَّذِى قَصُرَتْ عَنْ رُؤْيَتِهِ أَبْصَارُ النَّاظِرِينَ، وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ. (3) ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعاً. (4) ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ، وَ بَعَثَهُمْ فِى سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ، لَا يَمْلِكُونَ تَأْخِيراً عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَيْهِ، وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّماً إِلَى مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ. (5) وَ جَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوتاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ، لَا يَنْقُصُ مَنْ زَادَهُ نَاقِصٌ، وَ لَا يَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ. (6) ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِى الْحَيَاةِ أَجَلًا مَوْقُوتاً، وَ نَصَبَ لَهُ أَمَداً مَحْدُوداً، يَتَخَطَّى إِلَيْهِ بِأَيَّامِ عُمُرِهِ، وَ يَرْهَقُهُ بِأَعْوَامِ دَهْرِهِ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَقْصَى أَثَرِهِ، وَ اسْتَوْعَبَ حِسَابَ عُمُرِهِ، قَبَضَهُ إِلَى مَا نَدَبَهُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْفُورِ ثَوَابِهِ، أَوْ مَحْذُورِ عِقَابِهِ، لِيَجْزِىَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجْزِىَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى. (7) عَدْلًا مِنْهُ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ، وَ تَظَاهَرَتْ آلَاؤُهُ، لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ. (8) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مِنَنِهِ الْمُتَتَابِعَهِ، وَ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَظَاهِرَهِ، لَتَصَرَّفُوا فِى مِنَنِهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِى رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ. (9) وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّهِ إِلَى حَدِّ الْبَهِيمِيَّهِ فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِى مُحْكَمِ كِتَابِهِ «إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا». (10) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَّفَنَا مِنْ نَفْسِهِ، وَ أَلْهَمَنَا مِنْ شُكْرِهِ، وَ فَتَحَ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ، وَ دَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ لَهُ فِى تَوْحِيدِهِ، وَ جَنَّبَنَا مِنَ الْإِلْحَادِ وَ الشَّكِّ فِى أَمْرِهِ. (11) حَمْداً نُعَمَّرُ بِهِ فِيمَنْ حَمِدَهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَ نَسْبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلَى رِضَاهُ وَ عَفْوِهِ. (12) حَمْداً يُضِى ءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ، وَ يُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَثِ، وَ يُشَرِّفُ بِهِ مَنَازِلَنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ الْأَشْهَادِ، يَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ، يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئاً وَ لَا هُمْ يُنْصَرُونَ. (13) حَمْداً يَرْتَفِعُ مِنَّا إِلَى أَعْلَى عِلِّيِّينَ فِى كِتَابٍ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ. (14) حَمْداً تَقَرُّ بِهِ عُيُونُنَا إِذَا بَرِقَتِ الْأَبْصَارُ، وَ تَبْيَضُّ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الْأَبْشَارُ. (15) حَمْداً نُعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِيمِ نَارِ اللَّهِ إِلَى كَرِيمِ جِوَارِ اللَّهِ. (16) حَمْداً نُزَاحِمُ بِهِ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِينَ، وَ

نُضَامٌّ بِهِ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ فِي دَارِ الْمُقَامَهِ الَّتِى لَا تَزُولُ، وَ مَحَلِّ كَرَامَتِهِ الَّتِى لَا تَحُولُ. (17) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى اخْتَارَ لَنَا مَحَاسِنَ الْخَلْقِ، وَ أَجْرَى عَلَيْنَا طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ. (18) وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِيلَهَ بِالْمَلَكَهِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ، فَكُلُّ خَلِيقَتِهِ مُنْقَادَهٌ لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَائِرَهٌ إِلَى طَاعَتِنَا بِعِزَّتِهِ. (19) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَغْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجَهِ إِلَّا إِلَيْهِ، فَكَيْفَ نُطِيقُ حَمْدَهُ أَمْ مَتَى نُؤَدِّى شُكْرَهُ لَا، مَتَى. (20) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى رَكَّبَ فِينَا آلَاتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ، وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَيَاهِ، وَ أَثْبَتَ فِينَا جَوَارِحَ الْأَعْمَالِ، وَ غَذَّانَا بِطَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ أَغْنَانَا بِفَضْلِهِ، وَ أَقْنَانَا بِمَنِّهِ. (21) ثُمَّ أَمَرَنَا لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَنَا، وَ نَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا، فَخَالَفْنَا عَنْ طَرِيقِ أَمْرِهِ، وَ رَكِبْنَا مُتُونَ زَجْرِهِ، فَلَمْ يَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِهِ، وَ لَمْ يُعَاجِلْنَا بِنِقْمَتِهِ، بَلْ تَأَنَّانَا بِرَحْمَتِهِ تَكَرُّماً، وَ انْتَظَرَ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ حِلْماً. (22) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى دَلَّنَا عَلَى التَّوْبَهِ الَّتِى لَمْ نُفِدْهَا إِلَّا مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ إِلَّا بِهَا لَقَدْ حَسُنَ بَلَاؤُهُ عِنْدَنَا، وَ جَلَّ إِحْسَانُهُ إِلَيْنَا وَ جَسُمَ فَضْلُهُ عَلَيْنَا (23) فَمَا هَكَذَا كَانَتْ سُنَّتُهُ فِي التَّوْبَهِ لِمَنْ كَانَ قَبْلَنَا، لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لَا طَاقَهَ لَنَا بِهِ، وَ لَمْ يُكَلِّفْنَا إِلَّا وُسْعاً، وَ لَمْ يُجَشِّمْنَا إِلَّا يُسْراً، وَ لَمْ يَدَعْ لِأَحَدٍ مِنَّا حُجَّهً وَ لَا عُذْراً. (24) فَالْهَالِكُ مِنَّا مَنْ هَلَكَ عَلَيْهِ، وَ السَّعِيدُ مِنَّا مَنْ رَغِبَ إِلَيْهِ (25) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بِكُلِّ مَا حَمِدَهُ بِهِ أَدْنَى مَلَائِكَتِهِ إِلَيْهِ وَ أَكْرَمُ خَلِيقَتِهِ عَلَيْهِ وَ أَرْضَى حَامِدِيهِ لَدَيْهِ (26) حَمْداً يَفْضُلُ سَائِرَ الْحَمْدِ كَفَضْلِ رَبِّنَا عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ. (27) ثُمَّ لَهُ الْحَمْدُ مَكَانَ كُلِّ نِعْمَهٍ لَهُ عَلَيْنَا وَ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِهِ الْمَاضِينَ وَ الْبَاقِينَ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، وَ مَكَانَ كُلِّ وَاحِدَهٍ مِنْهَا عَدَدُهَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَهً أَبَداً سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَهِ. (28) حَمْداً لَا مُنْتَهَى لِحَدِّهِ، وَ لَا حِسَابَ لِعَدَدِهِ، وَ لَا مَبْلَغَ لِغَايَتِهِ، وَ لَا انْقِطَاعَ لِأَمَدِهِ (29) حَمْداً يَكُونُ وُصْلَهً إِلَى طَاعَتِهِ وَ عَفْوِهِ، وَ سَبَباً إِلَى رِضْوَانِهِ، وَ ذَرِيعَهً إِلَى مَغْفِرَتِهِ، وَ طَرِيقاً إِلَى جَنَّتِهِ، وَ خَفِيراً مِنْ نَقِمَتِهِ، وَ أَمْناً مِنْ غَضَبِهِ، وَ ظَهِيراً عَلَى طَاعَتِهِ، وَ حَاجِزاً عَنْ مَعْصِيَتِهِ، وَ عَوْناً عَلَى تَأْدِيَهِ حَقِّهِ وَ وَظَائِفِهِ. (30) حَمْداً نَسْعَدُ بِهِ فِى السُّعَدَاءِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ، وَ نَصِيرُ بِهِ فِى نَظْمِ الشُّهَدَاءِ بِسُيُوفِ أَعْدَائِهِ، إِنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيدٌ.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ابْتَدَأَ بِالدُّعَاءِ بَدَأَ بِالتَّحْمِيدِ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ

: از دعاهای آنحضرت (كه سلام خدا بر او باد) كه هر وقت دعائی را شروع می كرد آن را با ستايش و ثنای خداوند عزّوجل آغاز می كرد.

شرح

این عبارت که در آغاز دعای اول آمده، بخشی از دعا نیست، توضیحی است که امام باقر علیه السلام و جناب زید (که محتوای صحیفه را با املاء امام سجاد علیه السلام می نوشتند) آورده اند(1)

گویا همین عبارت را نیز به دستور خود امام سجاد علیه السلام آورده اند، زیرا متوکل بن هارون در مقدمۀ صحیفه می گوید: هر دو نسخه (نسخۀ امام باقر و نسخۀ زید) را با همدیگر تطبیق کردم کاملاً و حرف به حرف با همدیگر مطابقت داشته اند. اگر این عبارت انشاء یکی از آنان یا هر دوی آنان بود، با همدیگر فرق می کرد.

امام با این دستور خواسته است که اهمیت حمد و نقش عظیم ستایش را (در توحید و خداشناسی، در هستی شناسی و انسان شناسی، در تبیین جهان و انسان، در شناخت رابطۀ خدا و انسان) معرفی کند که شرحش خواهد آمد. حمدهر ستایش و حمدی- محصول یک اندیشۀ دقیقانه در هستی و خدای هستی، می باشد.

این عبارت را به دو گونه می توان معنی کرد:

1- این دعای اول، تحمید و ستایش است که امام سجاد علیه السلام آن را در آغاز هر دعا می آورد.

در این صورت باید فرض کنیم که این دعا در آغاز همۀ دعاهای صحیفه بوده است و برای پرهیز از تکرار در کتابت صحیفه، آن را به صورت یک دعا در اول آورده اند.

اگر چنین باشد باید گفت:این برنامۀ عملی ویژه، تنها در مواقعی بوده که امام ساعت یا ساعاتی را برای دعا اختصاص می داده است، نه در آغاز هر دعا. زیرا ائمۀ طاهرین و هر مومن

1- در پی نویس ترجمۀ مقدمۀ صحیفه، به دنبال شمارش عنوان های دعاها، به شرح رفت که این عنوان ها از زبان ابوعبدالله حسنی آمده اند

که آنها را از امام صادق نقل می کند آنحضرت نیز از امام باقر، علیهما السلام.

دیگر همیشه زبان به دعا می گشایند، با عبارت های مختصر، با جملات کوچک حتی با جملهٔ «الحمدلله»، آنهم در هر حال و در هر وقت. و امکان ندارد که در آغاز هر چنین دعائی هم، فقرات این دعای اول را بیاورند

2- مراد این است که امام سجاد علیه السلام در آغاز هر دعائی- اعم از دعای مختصر و دعای مفصل- جمله «الحمدلله» را می گفت، در هر حال.

تعبیر با «کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ» ظهور در معنی اول دارد. و گرنه می گفت«کان علیه السلام اذا دعا بدأ بالتحمید». لیکن این ظاهر و ظهورِ عبارت است و می توان آن را به معنی دوم تاویل کرد.

آنچه مسلّم است این است که یک کلام مفصل (خواه دعا باشد و خواه خطبه و سخنرانی) باید با نام خدا و تحمید و ستایش خداوند شروع شود، و این علاوه بر این که سنّت پیامبر و آل (صلّی الله علیهم) است، سفارش موکّد آنان نیز می باشد، یعنی هم سنّت عملی است و هم سنّت قولی. و رسول اکرم صلی الله علیه و آله، امّت را طوری تربیت کرده بود که کسی نمی توانست هیچ خطابه ای را بدون ستایش شروع کند، حتی افراد منافق نیز ناچار بودند این سنت را رعایت کنند.

زیاد بن ابیه در زمانی که از طرف معاویه حاکم بصره بود، یک سخنرانی را بدون حمد شروع کرد که در تاریخ مسلمانان به«خطبه البتراء»: سخنرانی عقیم و سترون، معروف گشت(1)،

تا آن روز هیچ منافقی نتوانسته بود این گستاخی را کرده باشد.

حمد موجب استجابت دعا می شود: مرحوم کلینی در کافی یک باب با عنوان «الثناء قبل الدعاء» باز کرده و حدیث ها را آورده است(2)

که تشویق و تاکید می کنند که در دعا اول خدا را تحمید کنید سپس خواستهٔ تان را بخواهید. همان طور که می بینیم که سیرهٔ امام سجاد چنین بوده و هم همهٔ دعاهای صحیفه بر این اصل استوار بوده اند.

1- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 16 ص 204- و ج 17 ص 39. ط دار احیاء التّراث العربی.

2- کافی (اصول) ج2، ص 484.

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام: السُّؤَالُ بَعْدَ الْمَدْحِ، فَامْدَحُوا اللَّهَ ثُمَّ سَلُوا الْحَوَائِجَ(1): دعا بعد از مدح است؛ پس خدا را مدح کنید سپس حوائجتان را بخواهید.

و نیز فرمود: أَثْنُوا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ امْدَحُوهُ قَبْلَ طَلَبِ الْحَوَائِجِ(2): خدا را ستایش کنید و او را پیش از طلب حوائج مدح کنید.

حمد بر دو نوع است:

1- حمد لفظی؛ مانند: الحمدلله، لله الحمد، و از این قبیل الفاظ. که در جای خود بسی ارزشمند است. اما تنها «اعلام یک باور» است که: ستایش از آن خداوند است.

2- حمد با تبیینِ «چرائی حمد» و همراه با شرح مصادیق قدرت، عظمت، ربوبیّت، خالقیت، رحمت، و...، خداوند. حقیقت حمد همین نوع دوم است و دعای اول در همین بستر جاری است. نوع اول شبیه «شُکر» است.

اینک به شرح دعا در چند بخش:

بخش اول

اولین اصل در توحید و خداشناسی

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَه: حمد خدای را است که «اول» است بدون این که پیش از او اوّلی باشد. و او آخر است بدون آن که آخری بعد از او باشد.

1- بحار، ج 90، ص 308.

2- همان.

شرح

لغت: اوّل: این واژه سه کاربرد دارد:

الف: چیزی که در ردیف و صف زمانی در آغاز قرار داشته باشد. و یا در ردیف و صف مکانی در آغاز باشد.

در این کاربرد مراد یک چیز و یک شیئ است که موصوف به اول بودن است. و این معنی در میان اشیاء متعدد به کار می رود؛ که فلان شیئ نسبت به فلان شیئ در اول قرار دارد.

ب: اول، یعنی آغاز یک شیئ نسبت به مراحل بعدی خودش.

و در این کاربرد مراد صرفاً معنی «آغاز خود آن شیئ» است. یعنی یک چیز (خواه در اول باشد یا در آخر) خودش مراحل دارد که به مرحلۀ آغازین آن، اول آن چیز گفته می شود. مثل: اول روز، اول ماه، اول سال. اولِ فلان درخت، اولِ فلان شخص و... .

ج: در این کاربرد سوم، اوّل یعنی فقط و محضِ «پیش»، «قبل» که صرفاً یک «مفهوم ذهنی» می شود با صرفنظر از مراحل خود یک شیئ و با صرفنظر از ردیف و صف اشیاء متعدد در زمان یا در مکان.

و درباره خداوند همین معنی و کاربرد سوم در بیان امام آمده است لطفاً دوباره به بیان امام توجه کنید.

و همین سه کاربرد را نیز واژۀ «آخر» دارد.

در این دعا مراد امام علیه السلام اول و آخر زمانی نیست، زیرا خود زمان مخلوق و پدیده است. می گوید: خدا اول و آخر است.

همان طور که قرآن می گوید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِر»(1).

در متن همین جمله اول و دوم، ما را دعوت به تفکر می کند تا واقعیت وجودی و

1- آیهٔ 3، سوره الحدید.

مفهومی «اول» و «آخر» را بشناسیم که نه اول به هر سه معنی قبل از خدا بوده و نه آخر با هر سه معنی اش.

زیرا اول و آخر دو مقوله کمّی هستند خواه «کمّ در مکان و خواه کمّ در زمان» هر جا که «کمّ»- مقدار- صدق نداشته باشد اول و آخر معنائی نخواهد داشت. و هر شیئ کمّمند- مقدارمند- خود پدیده و مخلوق است. زیرا مکاناً و زماناً محدود است و موجود محدود نمی تواند ازلی و ابدی باشد.

و غیر از خداوند «هیچ چیزی مجرد از زمان و مکان نیست» و همگی مکانمند و زمانمند هستند، حتی ملائکه، روح، عقل، هوش، فکر و اندیشه، مهر و محبت و هر چیز دیگر.

پس: هر چیزی (غیر از خداوند) محکوم به اول داشتن و آخر داشتن به دو کاربرد و دو معنی مذکور، است. یعنی در این جهان- اعم از هفت آسمان، کهکشان ها، منظومه ها، کرات و همهٔ عالَم ماده و انرژی، روح، ملائکه و... همگی اول و آخر ردیفی و صفی دارند، هم وجود خودشان اول و آخر دارد، و هم نسبت به همدیگر اول و آخر دارند.

اما: اول و آخر با معنی و کاربرد سوم، فقط خداوند است؛ وقتی که به او اول یا آخر گفته می شود نه ردیف اشیاء در مکان یا زمان در نظر است و نه مراحل «بودِ» خود او. زیرا او متغیر نیست تا دارای مراحل باشد و مرحله ای از وجودش اول و مرحلهٔ دیگر آخر باشد.

جهان، اول نیست؛ زیرا قبل از او خداوند ازلی بود. و جهان، آخر نیست زیرا خداوند ابدی است. و خداوند انتها، ندارد تا جهان یا (هر چیز دیگر) بعد از او باشد.

اول، آخر، پایان، شروع، انتها، همگی از خواص ماده و انرژی هستند. و غیر از خداوند هیچ چیزی فارغ از ماده یا انرژی نیستند، زیرا همگی «متحرک، متغیر» و زمانمند ومکانمند هستند و هر چیز زمانمند و مکانمند یا ماده است و یا انرژی، حتی روح و ملائکه.

وچیزی به نام «مجرّدات» که در اصطلاح ارسطوئیان آمده، برای توجیه «صدور» است که آنان مخلوق اولیه را «صادر شده از وجود خدا» می

دانند که نادرستی اصل صدور، در سطرهای بعدی از بیان امام علیه السلام و نیز با ادلّه عقلی خواهد آمد.

این دو جمله امام علیه السلام (الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ کَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بِلَا آخِرٍ یَکُونُ بَعْدَه) با معنی و کاربرد سوم است و همچنین در آیهٔ «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِر». و به همان معنی حدیث «کان الله و لم یکن معه شی ء»(1) است.

اصل دوم در توحید و خداشناسی

الذی قصرت عن رؤیته أبصار الناظرین: خدائی که دیده های بینندگان از دیدن او ناتوان هستند.

رؤیت: دیدن، یک عمل کاملاً مادی است؛ انعکاس نور از اشیاء به چشم بیننده است؛ و اگر نور نباشد و منعکس نشود رؤیتی امکان ندارد. هم شیئ مورد دید، ماده است و هم خود نور، و هم انعکاس نور یک حالت مادی است. خداوند نه ماده است و نه انرژی و نه انعکاس آن دو، بل خالق همه آن ها است.

خود رؤیت، یک پدیده است و قانون رؤیت و چگونگی آن خود پدیده ای است که خداوند آن را به وجود آورده است و «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه؟!»(2): چگونه قانونی که خداوند آن را ایجاد کرده شامل خود خدا می شود؟!

رؤیت با چشم دل: از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند آیا خدایت را دیده ای؟ فرمود: «أ فأعبد ما لا أری؟ لَا تُدْرِکُهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَهِ الْعِیَانِ وَ لَکِنْ تُدْرِکُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیمَان».(3)

مراد «درک یقین و ایمان قلب» است و ربطی به معنی رؤیت ندارد. وهمین بیان امیرالمومنین رؤیت قلبی به معنائی که صوفیان مدعی هستند، را ردّ می کند(4).

1- بحار، ج 54 ص233.
2- از امیرالمومنین علیه السلام: نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232، فیض، خ 228.- و از امام رضا علیه السلام: بحار، ج 4 ص 230.
3- نهج البلاغه خطبه: 180، ابن ابی الحدید- 178 فیض.

4- امروز برای همگان ثابت شده که آنچه در ذیل دعای عرفهٔ امام حسین علیه السلام آمده و جملهٔ «اَلِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَک» در آن هست و خدا را ظاهرتر و آشکارتر از هر چیز می داند، از آنحضرت نیست و توسط یک صوفی مصری جعل شده است- رجوع کنید نشریهٔ «میقات حج» شمارهٔ 51 ص 44 تا 69.

وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِین: و خیال های توصیفگران از توصیف او عاجزند.

خیال و وهم: یعنی نه تنها عقل ها و تعقل ها، اندیشه ها و تفکر ها از توصیف او ناتوان هستند، حتی خیال ها و توهم ها نیز توان توصیف او را ندارند. یعنی توصیف او نه خردورزانه ممکن است و نه شاعرانه. نه با ادراک عقلی امکان دارد و نه با احساسات درونی.

زیرا اساساً خداوند «صفت» ندارد تا توصیف شود که امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ وَ مَن جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَیْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَیْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ قَالَ فِیمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَا مَ فَقَدْ أَخْلَی مِنْه»(1): اساس دین شناخت اوست، و کمال شناخت او تصدیق اوست، و کمال تصدیق او توحید و یگانه دانستن اوست، و کمال توحید او خالص و ناب کردن شناخت و بینش است درباره او، و کمال خالص کردن شناخت نفی هر نوع صفت است از او، زیرا خود هر صفت گواه است که غیر از موصوف است، و هر موصوف گواه است که غیر از صفتش است، پس هر کس خداوند منزّه را توصیف کند قرین و همدمی برای او قرار داده است، و هر کس برای او قرین و همدم قرار دهد او را دو تا کرده است (یکی خودش و دیگر صفتش) و هر کس او را دو تا کند در واقع او را تجزیه کرده است، و هر کس او را دارای جزء بداند در حقیقت او را نشناخته است، و هر کس او را نشناسد به سوی او اشاره می کند، و هر کس به سوی او اشاره کند در واقع او را محدود (و مکانمندکرده) است، و هر کس او را محدود بداند او را شمرده است (یعنی او را در ردیف و صفِ متعدد ها قرار داده است؛ به شرحی که در اصل اول گذشت). و هر کس بگوید: او در چیست؟ در واقع او را در ضمن چیزی قرار داده است، و

1- نهج البلاغه خطبهٔ اول.

کسی که بگوید: بر چیست؟ او را از مکان های دیگر خالی کرده است.

خداوند صفت ندارد؛ این که می گوئیم «او عالم است» یعنی جهل به او راه ندارد، می گوئیم «او قادر است» یعنی عجز بر او راه ندارد و همین طور است همه صفات خداوند.

تعریف: خداوند تعریف ایجابی ندارد، و همه تعریف های خداوند درمکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، تعریف سلبی هستند: «لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَد وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد» و «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ء»(1)، «شَیْ ءٌ لَا کَالْأَشْیَاء» و... مگر در یک مورد: «او هست». بر خلاف ارسطوئیان که همه تعریفات شان ایجابی است و در نتیجه خدایشان ذاتاً قابل درک می گردد و هر قابل درک بی تردید باید دارای صفات باشد وگرنه درک نمی شود. و لذا نه خدای شان خدای علی علیه السلام و خدای امام سجاد علیه السلام است و نه دین شان دین این دو امام است. و نیز خدای شان نه خدای قرآن است و نه خدای اهل بیت علیهم السلام.

و با بیان دیگر: برای «چیستی خدا» هیچ تعریفی و شناختی نمی توان داشت.

بخش دوم

اصل چهارم توحید: شناختن چگونگی پیدایش پدیدهٔ اوّلیهٔ کائنات

ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَی مَشِیَّتِهِ اخْتِرَاعا: ابداع کرد مخلوقِ (اولیّه) را با قدرت خویش، یک ابداع کردنی، و انشاء کرد آن را با اراده خود یک انشاء کردنی.

لغت: اخترعه: انشأَه: انشاء کرد آن را.

ص: 124

1- آیهٔ 42، سوره شورایا.

ابتداعاً: یک ابداع کردنی= یک ابداع کردن ناشناخته ای: ناشناخته برای انسان.

تنوین تنکیر در عین حال تنوین وحدت:

اختراعاً: یک اختراع ناشناخته و غیر قابل شناخت برای بشر.

اولین و بزرگترین پرسش: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود (کان الله و لم یکن معه شی ء)، خداوند آن پدیدۀ اولیه مخلوقات را از چه چیز خلق کرد؟

پاسخِ امام سجاد علیه السلام: خداوند آن پدیده اولیه را خلق نکرده، بل آن را ابداع کرده است.

خلق کردن یعنی پدید آوردن چیزی از چیز دیگر مانند: پدید آوردن گیاه از خاک، نور از خورشید، انرژی از مادّه، میوه از درخت، کودک از نطفه پدر و مادر، و... .

خلق همیشه کلمه «از» را لازم گرفته است؛ هر چیزی از چیز دیگر خلق می شود.

ابداع، انشاء، ایجاد، یعنی پدید آوردن چیزی بدواً، بدعاً، بدون این که از چیز دیگر پدید آید.

خداوند دو نوع کار دارد: اَمر و خلق: «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر»(1). ابداع فعل امری خداوند است نه فعل خلقی او.

امام علیه السلام می فرماید: آن پدیده اولیه را ابداع کرده است (خلق نکرده است).

واژه امر در این معنی در موارد متعدد از قرآن آمده است از آن جمله:

1- آیه 82 سوره یس: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون»: امر او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می گوید «باش» موجود می شود.

2- آیه 35 سوره مریم: «سُبْحانَهُ إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون»: منزّه است او، هر گاه امری را اراده کند می گوید «باش» می شود.

3- آیه 117 سوره بقره: «إِذا قَضى أمْراَ فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون».

4- آیه 47 سوره آل عمران: «إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ».

ص: 125

1- آیهٔ 54، سوره اعراف.

روح: یک سوال بزرگ و مهم این است: حیات چگونه پیدایش یافته است؟ آیا حیات و روح از ماده پیدایش یافته است؟ قرآن می فرماید: روح از چیز دیگری پدید نشده و یک پدیده خلقی نیست، بل پدیده امری (ابداعی، ایجادی، انشائی) است: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(1): درباره پیدایش روح از تو می پرسند، بگو روح از فعل امری پروردگارم است.

در آفرینش برخی موجودات، هم فعل امری و هم فعل خلقی با هم به کار رفته اند مثلاً درباره آفرینش حضرت آدم می گوید: «خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُون»(2): او را از خاک خلق کرد و به او گفت«باش» پس شد.

در آیه 75 سوره ص، از این دو نوع کار خدا با «دو دست خدا» تعبیر شده است: «قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَی»: خدا گفت ای ابلیس چه چیز مانع شد تا به آن که با دو دست خود آفریده ام سجده کنی-؟».

تعریف: خلق یعنی پدید آوردن چیزی از چیز یا از چیزهای دیگر بر اساس قانون علّت و معلول.

علم و دانش: علم یعنی شناختن قوانین خلقت و شناختن علّتِ هر معلول. بنابراین خلق موضوع علم و عرصهٔ علم است.

امر: امر چون به هیچ علت مبتنی نیست، و پدیده امری در بستر قانون علت و معلول پدید نمی شود، پس موضوع علم نمی شود، و لذا امام علیه السلام می فرماید «ابتداعاً»: یک ابداع ناشناخته و غیر قابل شناخت برای بشر. و می فرماید «اختراعاً»: یک اختراع و انشاء غیر قابل شناخت برای بشر.

چگونگی پیدایش آن پدیده اولیهٔ کائنات، و نیز چگونگی پیدایش روح و حیات هرگز برای بشر شناخته نخواهد شد. و این مسئله از موضوع علم، و از عرصه کار علمی، خارج

1- آیهٔ 85، سوره اسراء.
2- آیهٔ 59، سوره آل عمران.

است.

توجه: با ابداع و ایجاد پدیده اولیه، بلافاصله جریان خلق و تکثّر، و پیدایش اشیاء از همدیگر به راه افتاده است.

و با بیان دیگر: ابداع پدیده اولیه، «ابداع خلق» هم هست.

قضا و قدر: در اصطلاح دیگر در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام فعل امری خدا، قضا نامیده می شود. و فعل خلقی خدا، قدر نامیده می شود.

قَدَر یعنی اندازه ها، مقدار ها و فرمول های جهان. و قضا یعنی خواست و اراده خدا در خارج از بستر فرمول های جهان؛ مثلاً آتش نمرود (مطابق قدرها و مطابق قانون علت و معلول) باید حضرت ابراهیم را می سوزانید، امّا قضا آمد؛ امر آمد (کُونِی بَرْدا) و قوانین قدَری و قانونی علت و معلول را از کار انداخت و آتش ابراهیم را نسوزانید.

این بحث را به صورت کاملتر در کتاب «دو دست خدا» شرح داده ام.

ارسطوئیان در پاسخ پرسشِ «آن پدیده اولیه از چه چیز پدید آمد؟» می گویند: آن پدیده اولیه از وجود خود خدا صادر شده است و نام آن را «صادر اول» گذاشته اند. با این که خود را عقل گرا می دانند درک نمی کنند که در این صورت خدای شان تجزیه می شود و هر تجزیه شونده مرکب است، و هر مرکب مخلوق اجزای خودش است. و بدین سان اصلی ترین و پایه ای ترین اساس فلسفه شان غلط است و این خشت اول که غلط نهاده شده تا ثریای فلسفه شان غلط می رود. و هزار اسف که این مغلطه را «فلسفهٔ اسلامی» نامیدند، نه تنها قرآن، نهج البلاغه و دیگر تبیین های اهل بیت علیهم السلام را کنار گذاشته اند به اقیانوس مواج علمی صحیفه سجادیه نیز توجه نمی کنند؛ به جای تدریس مکتب قرآن و اهل بیت، و به جای تدریس صحیفه سجادیه، ارسطوئیات و صدرویات در حوزه تدریس می شود!!!

توجه: لفظ خلق گاهی به معنی اعم (شامل هر پدیدهٔ امری و خلقی) به کار رفته است؛ خلق در این کاربرد یعنی «پدیده» که نمونه اش خواهد آمد.

ابداع، ایجاد، انشاء در بیان حضرت فاطمه علیها السّلام: در سخنرانی ای که در

ص: 127

مسجد مدینه بر علیه ابوبکر ایراد فرمود می گوید: «ابْتَدَعَ الْأَشْیَاءَ لَا مِنْ شَیْ ءٍ کَانَ قَبْلَهَا»: ابداع کرد اشیاء را نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد(1).

ابداء و ابداع (هر دو به یک معنی) و انشاء پدیده اولیه، در بیان امیرالمومنین علیه السلام:

1- نهج البلاغه خطبه اول:«أنشأ الخلق إنشاء و ابتدأه ابتداء»؛ خلق در این عبارت شامل هر دو معنی است همین هم به معنی ابداع و ابتدای فعل خلق است، زیرا همان طور که گفته شد ابداع و ایجاد پدیده اولیه، همان ابداع و ایجاد جریان خلق و پدید آمدن اشیاء از همدیگر هم هست.

2- باز در همان خطبه اول:«عَالِماً بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا»: هم به جریان خلق و هم به مخلوقات عالم بود قبل از آن که آن ها را ابداء کند.

3- در خطبهٔ 90 می فرماید:«ابْتَدَعَ الْخَلْقَ عَلَی غَیْرِ مِثَالٍ امْتَثَلَهُ»: خلق (جریان خلق و پدیده اولیه) را ابداع کرد بدون نقشه قبلی (طرح قبلی، ماکت قبلی) که بر اساس آن نقشه عمل کرده باشد.

4- باز در همان خطبه 90 می گوید:«الَّذِی ابْتَدَعَ الْخَلْق».

5- مجانی الادب- تألیف القس (کشیش) لویس شیخو- بیت زیر را از علی(علیه السلام) نقل کرده است:

هو

الّذی انشأ الاشیاء مبتدعاً

فکیف

یدرکه مستحدثُ النّسم

و در دعای 47 بیان امام سجاد علیه السلام را خواهیم دید که می گوید:«أَنْتَ الَّذِی ابْتَدَأَ ، وَ اخْتَرَعَ، وَ اسْتَحْدَثَ، وَ ابْتَدَع».

خداوند دو نوع ابداع دارد:

نوع اول: ابداع ذات شیئ و ویژگی های آن شئ: درباره پدیده اولیه هم ذات آن را ابداع و

ص: 128

1- بحار، ج 29 ص 221.

ایجاد کرده و هم ویژگی های آن را.

ویژگی های پدیده اولیه: الف: آن پدیده اولیه،مرکب و دارای اجزاء بوده است.

ب: آن پدیده اولیّه، متغیر بوده است.

ج: در اثر همان مرکب بودن، به محض پدید شدنش رو به کثرت و تکثیر نهاده و جریان خلقت شروع شده است.

نوع دوم: ابداع ویژگی های یک شئ: پس از آن که پدیدۀ اولیه ایجاد شد بلافاصله جریان خلق و پیدایش اشیاء از همدیگر، شروع شد؛ در پیدایش اشیاء در جریان خلقی، ذات اشیاء «ابداع» نمی شود بل از شیئ دیگر که قبلاً بوده گرفته می شوند، تنها ویژگی آن ها- تعیّن و تشخص آن ها- ابداع می شود.

و لذا خداوند همیشه «بدیع» است: آیه:«بَدیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُون»(1) هم به ابداع ذاتی و ویژگی پدیدۀ اولیه ناظر است و هم به ابداع ویژگی های همه اشیاء.

و همچنین آیه «بَديعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَد»(2).

اولین لغزشگاه ارسطوئیان و صدرویان

موضوعی که تا اینجا بحث کردیم، اولین لغزشگاه بودائیان، سپس ارسطوئیان و آنگاه صدرویان است؛ آنان دچار یک دوآلیسم خطرناک شده و از راه درست اندیشه و علم منحرف شده و گمراه شده اند. می گویند: خدا آن پدیدۀ اولیه را یا از یک شیئ موجود و یا از عدم آفریده است؛ عدم که عدم است و نمی شود که عدم، منشأ یک موجود باشد. و فرض این است که غیر از خدا موجودی نبوده است. پس آن پدیده اولیه از وجود خود خدا پدید شده است.

امام سجاد علیه السلام (و نیز قرآن و همه اهل بیت علیهم السلام) می گوید: اشتباه شما در این دوآلیسم است که گمان می کنید خداوند یا باید آن پدیدۀ اولیه را از یک شیئ موجود

1- آیهٔ 117، سوره بقره.
2- آیهٔ 101، سوره انعام.

پدید آورد و یا از عدم. راه سوم، صورت سوم نیز هست؛ خداوند آن پدیده اولیه را نه از عدم آفریده و نه از یک موجود قبلی، بل آن را ایجاد، ابداع، ابداء، اختراع و انشاء کرده است.

خدای بودائیان، ارسطوئیان و صدرویان، عاجز از ایجاد و ناتوان از ابداع، و فاقد قدرت انشاء است. اما خدای امام سجاد علیه السلام قادر است می بینیم که در این دعا می گوید:

ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعا.

ذهن دوآلیست ها فقط به جریان خلق مشغول است که پیدایش یک شیئ از شیئ دیگر است.

با بیان دیگر: این قاعده شما که می گوئید «هر شیئ باید از شیئ قبلی پدید آید» خودش یک پدیده است که خدا آن را پدید آورده است. کان الله و لم یکن معه شی(1)، خدا بود و هیچ چیز نبود حتی همین قاعده وجود نداشت.

پس در پیدایش پدیده اولیه، جائی برای «از» نیست تا بگوئید آن را از چه چیزی آفرید.

عشق صوفیانه

برگردیم به سخن امام سجاد علیه السلام: می گوید: «ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعاً. ثُمَّ سَلَکَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِه»: با قدرت خویش خلق را ابداع کرد، و آن ها را بر اساس مشیت خویش انشاء کرد، سپس آن ها را به راه انداخت در راه مورد اراده خودش.

توضیح: اول ابداع و انشاء کرد، سپس آن ها را در بستر جریان خلقت به راه انداخت؛ اول ابداع سپس خلق. این «ثمّ= سپس» به معنی «تقدم و تأخّر رُتبی» است، نه به معنی «تقدم و تأخّر زمانی». زیرا ایجاد آن پدیده اولیه در واقع ایجاد جریان خلق هم بوده است. و اساساً ایجاد پدیده اولیه، عین همان ایجاد جریان خلق، می باشد.

وَ بَعَثَهُمْ فِی سَبِيلِ مَحَبَّتِه: و برانگیخت آن ها را در مسیر محبتش.

ص: 130

1- بحارالانوار ج54، ص 233.

مراد از محبت، پیام این آیه است: «وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبیحَهُم»(1): هیچ شیئ (اعم از جماد و جاندار) نیست مگر این که خدا را تسبیح و ستایش می کند، لیکن شما انسان ها تسبیح آن ها را نمی فهمید.

تسبیح: منزّه دانستن خداوند از هر عیب، نقص و از هر خاصیت مخلوقات.

حمد: ستایش و شناختن خوبی ها و کمال یک چیز و تصدیق آن.

تسبیح دو نوع است: تسبیح محض، و تسبیح حمدی، تسبیح محض یعنی تنها به نفی نواقص از خداوند، پرداخته شود خواه در فکر و نظر و خواه در ذکر زبانی.

تسبیح حمدی؛ یعنی هم صفات منفی از او سلب شود و هم صفات مثبت برای او ثابت شود، خواه در فکر و نظر، و خواه در ذکر زبانی.

همه چیز به تسبیح حمدی خداوند مشغول اند گرچه زبان هم نداشته باشند، گر چه فاقد فکر و نظر باشند.

محبّت: مطابق آیه، همه اشیاء (اعم از جامد و جاندار) در جهت این محبت قرار دارند، بنابراین، این محبت غیر از آن محبتی است که در میان جانداران است.

آن چه «عشق» نامیده می شود نوع خاص از محبتی است که مخصوص جانداران است، و آن چه امام سجاد می گوید چیز دیگر است؛ چیزی است که «لَا تَفْقَهُون= آن را نه می فهمید و نه درک می کنید». پس نباید نام آن را عشق گذاشت و جهان را عاشق خدا دانست، و نسبت به خدا به عمل عاشقانه پرداخت، خداوند نه عاشق است و نه معشوق، در میان آن همه اسماء و صفات که در قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام آمده که گفته اند در حدود هزار اسم و صفت است لفظ عاشق یا معشوق نیامده است. و در رابطهٔ خدا و انسان حتی یک حدیث مستند نداریم که لفظ عشق، عاشق، معشوق در آن آمده باشد. اما بدعت گذاران خودپرست هر چه خواستند درباره خداوند گفتند ومکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام را آلوده کردند.

1- آیۀ44، سوره اسراء.

و امّا لفظ حبّ در قرآن: در آیه های متعدد از قرآن، لفظ حبّ در رابطه خدا و خلق آمده است که به معانی مختلف هستند و روی هم رفته به سه محور قرار دارند:

محور اول: حبّ به معنی «پسندیدن»: مانند آیه 148 سوره نساء: «لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِم»: خداوند بر ملا گفتن بدی ها را نمی پسندد مگر آن کسی که مورد ستم واقع شده باشد.

و آیه 205 سوره بقره: «وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَساد»: و خداوند فساد را نمی پسندد.

معیار: برای شناختن موارد این کاربرد از لفظ حبّ، معیار این است که لفظ مقابل آن «کراهت= نپسندیدن» است که در آیه 12 سوره حجرات به آن تصریح شده است: «أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوه»: آیا کسی از شما می پسندد که گوشت برادر خود را بخورد؟ پس نمی پسندید آن را.

محور دوم: حب به معنی «ترجیح دادن»: مانند آیه 107 سوره نحل: «اسْتَحَبُّوا الْحَياةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَه»: زندگی دنیوی را بر آخرت ترجیح دادند.

و آیه 23 سوره توبه: «اِن اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإيمان»: اگر کفر را برایمان ترجیح دادند.

در قرآن ده ها مورد از واژه «حبّ» و مشتقات آن آمده، حتی یکی از آنها به معنی عشق نیست، همگی به معنی «دوست داشتن» که معنی مقابل آن «دشمن داشتن» است می باشند. یک نگاه دیگر به آیه ها بداهت این حقیقت را بیشتر روشن می کند.

مثلاً در آیۀ 9 سورۀ حشر دربارۀ انصار می فرماید: «يُحِبُّونَ مَنْ هاجَرَ إِلَيْهِم»، آیا معنی آن این است که انصار با مهاجرین عشقبازی می کنند!؟! و در آیه 165 سوره بقره می فرماید: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّه»، آیا مشرکین با بت ها معاشقه می کردند!؟! حبّ الله و حبّ بت هر دو در این آیه آمده و دقیقاً حبّ الله معنی شده است؛ یعنی حبّ بت از سنخ همان حبّ الله است و بالعکس؛ یعنی حبّ الله از سنخ همان حبّ ِبت است، گر چه یکی باطل و دیگری صحیح و بر

حق است، اما آیه دقیقاً ماهیت حبّ الله را معنی می کند. سپس درباره تمجید از ایمان مومنان می گوید، «وَ الَّذینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» مومنان در حبّ خدا

ص: 132

با همان ماهیّت شدیدترند.

و آنهمه حبّ که درباره مومنین آمده و مومنین را به حب همدیگر تشویق می کنند (آنهمه حدیث که در مجلد 16 وسائل الشیعه، صفحهٔ 176 باب 17، از ابواب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و دیگر متون آمده) و ... یعنی باید مومنین با همدیگر رابطهٔ عاشقانه و معاشقه داشته باشند!؟! مردم همگی عقل و تعقل را رها کنند و در روابط فردی و اجتماعی به معاشقه با همدیگر بپردازند؟!؟ گویا از همین باب است که حضرات صوفیه به همجنس گرائی روی می آورند و بزرگ شان ملّاصدرا در جلد 7 ص 171 اسفار، یک باب مشروح و مفصل در ستایش همجنس گرائی باز کرده و در لزوم و ضرورت آن بحث کرده و مردمانی را که از همجنس گرائی پرهیز می کنند به شدت نکوهش کرده است. و همجنس گرائی حتی همجنس بازی صوفیان در طول تاریخ شان چیزی نیست که قابل انکار باشد. و این چنین است عرفان شان.

و آیه 17 سوره فصّلت: «فَاسْتَحَبُّوا الْعَمی عَلَی الْهُدی»: پس گمراهی را بر هدایت ترجیح دادند.

معیار: هر جا که لفظ «اسْتَحَبُّوا» با حرف «عَلَی» آمده، به این معنی است.

محور سوم: به معنی دوست داشتن و محبت است، مانند آیه 108 سورهٔ توبه: «وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرین»: خداوند پاکی گرایان را دوست دارد.

و آیه 54 سوره مائده: «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه»: خداوند آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند.

و آیه 21 سوره آل عمران: «إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللَّه» اگر دوستدار خدا هستید پس پیروی کنید از من تا خداوند شما را دوست بدارد.

بدیهی است هیچکدام از این محورها به معنی «عشق» نیستند نه از جانب خداوند و نه از جانب انسان. عشق بر خلاف «عقل» و بر خلاف «تعقل» است یعنی در محدوده قواعد و قوانین عقل محدود نمی شود. در حالی که آنچه از نظر قرآن حجت است عقل است. و هر

رفتار، و هر خصلت، و هر حالت خارج از عقل، محکوم و مردود است. در قرآن حدود 48 آیه در تاکید عمل به عقل و حجیت عقل آمده، اما حتی یک کلمه هم از عشق و مشتقات آن نیامده است.

عشق و عاشقی که صوفیان مدعی آن هستند (به هر معنی و با هر تاویل و با هر توجیهی که باشد) از نظر قرآن محکوم و مردود و گمراهی است و هیچ اثری جز براندازی توحید و دین و تحریف اسلام، ندارد.

دین عشقی «دین کابالیسم» است خواه به نام اسلام باشد و خواه به نام بودائی، یهودی، مسیحی، و خواه به نام عرفان باشد. که در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» شرح داده ام.

نکتهٔ ادبی: در این بخش از دعای امام سجاد علیه السلام- سَلَکَ بِهِمْ طَرِیقَ إِرَادَتِهِ، وَ بَعَثَهُم...- درباره همه مخلوقات (اعم از جماد، جاندار، بی جان، عاقل و فاقد عقل) با ضمیر مذکر «هم» آمده است. در زبان عربی هر وقت سخن از موجودات فاقد عقل باشد (از جماد تا حیوان) ضمیر مونث به کار می رود. و هر گاه سخن از موجود عاقل و غیر عاقل در کنار هم باشد، ضمیر مذکر به کار می رود. و در این جا چون همهٔ مخلوقات در نظر است (زیرا ایجاد پدیده اولیه جهان و جریان خلق، در واقع به پدید آمدن جانداران نیز منجر شده، و نیز ابداع روح و حیات هم مورد نظر امام است و در جملات بعدی خواهد آمد) لذا امام علیه السلام با ضمیر مذکّر «هم» آورده است.

بخش سوم

جایگاه معین پدیده ها در مراتب، در زمان، و در مکان

می فرماید: «لَا یَمْلِکُونَ تَأْخِیراً عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَیْهِ، وَ لَا یَسْتَطِیعُونَ تَقَدُّماً إِلَی مَا أَخَّرَهُمْ عَنْه»: در حالی که نمی توانند از آن چه برای شان مقدم کرده دور شوند، و نمی توانند به آن چه که بر

ص: 134

آن ها موخّر کرده نزدیک شوند.

نکتۀ مهم ادبی: معنای این دو جمله دقت بیشتری می طلبد و تا جائی که من دیده ام هیچکدام از متون شرحی، به معنی صحیح این دو جمله توجه نکرده اند.

تأخیر: دور شدن، فاصله گرفتن؛ مثلاً قرار است عده ای سرباز با فاصله های 10 متری از همدیگر حرکت کنند، اگر یکی از آن ها 15 متر از فرد مقدم فاصله بگیرد، او تاخیر کرده و دور شده است.

امام می فرماید: هیچکدام از پدیده های جهان نمی تواند از پدیده پیشین به تاخیر افتد.

و همان سرباز که فاصله اش را با سرباز قبلی بیشتر کرده در واقع فاصله خود با سرباز بعدی را نزدیک کرده است.

«تاخیر از مقدّم، و تقدّم بر مؤخر»؛ این شارحان توجه نکرده اند که مراد امام این نیست که آن چه مقدم است موخّر نمی شود و آن چه مؤخر است مقدم نمی شود. بل مراد امام این است که آن چه موخّر است بیش از حد معین خود مؤخر نمی شود و آن چه مقدم است بیش از حد معین خود مقدم نمی شود.

عبارت با اندکی دقت، روشن است به ویژه با توجه به حرف «إِلَی» که در جمله دوم آمده و حرف «عَلَی» نیامده است. و در بیان دیگر: هیچکدام از پدیده های جهان در مراتب پیدایش نمی توانند نسبت به پدیدۀ پیش نزدیکتر شوند و یا نسبت به پدیده بعدی نزدیکتر شوند. بل که هر کدام دقیقاً در جایگاه معین زمانی و مکانی خویش قرار دارند.

نظم و نظام: بر کائنات و جهان هستی و بر پدیده های آن، یک نظم دقیق حاکم است که هیچ چیزی نمی تواند از آن نظام تخلف کند، هر پدیده و هر چیز در جایگاه زمانی و مکانی خود قرار دارد گر چه جهان و اشیاء جهان در یک جریان عمومی به طور مداوم در تغییر است.

جانداران و رزق و روزی شان

وَ جَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوتاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ، لَا يَنْقُصُ مَنْ زَادَهُ نَاقِصٌ، وَ لَا يَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ: و قرار داد برای هر روحی (برای هر جان و جانداری) از آنها روزی معین از رزق خود؛ به آن که افزون داده، کاهنده ای نمی تواند از آن بکاهد. و به آن که اندک داده، افزاینده ای نمی تواند آن را افزون کند.

قرآن: «نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعيشَتَهُمْ فِی الْحَياةِ الدُّنْيا»(1): ما روزی ایشان را در زندگانی دنیا بین شان تقسیم کردیم.

جبر و تفویض: از ظاهر این سخن امام و از ظاهر این آیه و امثال شان(2)

بر می آید که روزی و رزق به طور جبری تعیین شده است هیچ کسی نمی تواند بر روزی خود یا دیگران بیفزاید یا از آن بکاهد. آیا چنین است؟ یا تحصیل روزی به خود انسان واگذاشته شده و تفویض گشته تا خود با فعالیت خود آن را به دست آورد؟

پیش از پاسخ به پرسش بالا، باید محلّ و موضوع این بحث مشخص شود؛ در این مسئله دو محور برای بحث وجود دارد:

1- تحصیل روزی.

2- مصرف روزی.

درباره مصرف روزی، آیه و حدیثی که بطور نصّ یا بطور ظاهر، بر جبری بودن دلالت کند، نداریم. و لذا آنهمه نهی از اسراف و تبذیر و حتی نهی از سخاوت مفرط، صریحاً بر عدم جبری بودن مصرف، دلالت دارند.

از آن جمله می فرماید: «وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً»(3): و دستت را (در

1- آیهٔ 32، سوره زخرف.
2- مانند آیهٔ 62 سوره عنکبوت: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ يَقْدِرِ». حدود ده آیه با همین بیان آمده است.
3- آیهٔ 29، سوره اسراء.

سخاوت) بیش از حد مگشای که مورد سرزنش قرار گیری و درمانده شوی.

بنابراین، پرسش جبری بودن یا تفویضی بودن روزی فقط در تحصیل روزی است که ظواهری از آیه و حدیث در این باره داریم. نه در هزینه کردن و مصرف کردن آن.

پاسخ پرسش: هیچ رفتاری از رفتارها و اعمال انسان جبری نیست. و همچنین هیچ رفتار از رفتارهای او نیز تفویضی (به سر خود رها شده) نیست.

لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن: نه جبر است و نه تفویض بل امری بین دو امر است.

انسان اختیار دارد؛ مختار و گزینشگر است و خداوند توان و امکان انتخاب را به او داده است. امّا «اختیار» با «تفویض» فرق دارد. انسان مختار است اما «به سر خود رها شده» نیست.

این بحث خیلی دقیق و بسیار ظریف و به شدت پیچیده است که برای توضیح آن کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام و تکرار آن در این جا مصداق کتاب اندر کتاب می گردد.

و تحصیل روزی با مصرف آن در این مبحث هیچ فرقی با هم ندارند؛ انسان باید برای تحصیل روزی فعالیت کند، در صدد تحصیل باشد و بکوشد، که در آیه 10 سوره جمعه می فرماید: «فَانْتَشِرُوا فِی الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّه»: پس در زمین منتشر شوید و در صدد تحصیل فضل (نعمت های) خدا باشید. و در آیه 20 سوره مزمل درباره مؤمنان می گوید: «وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِی الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّه»: و گروه دیگری از مومنان به سفر می روند تا روزی ای تحصیل کنند.

و در آیه 12 سوره اسراء می فرماید: «وَ جَعَلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ»: و روز را که مانند هر پدیدهٔ دیگر آیه ای از آیات خدا- نشانه ای از نشانه های- قدرت خداوند است، روشن قرار دادیم تا در صدد تحصیل فضل (نعمت) پروردگارتان باشید.

و آیه های دیگر که کلمه «لِتَبْتَغُوا» در آن ها آمده، و نیز آیات دیگر. و همچنین آن همه احادیث که کار و فعالیت را توصیه می کنند و «الْکَادُّ عَلَی عِیَالِهِ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اللَّه»: کسی که برای روزی عیالش زحمت می کشد مانند مجاهد در راه خدا است، و مجموع شان صدها

ص: 137

حدیث می شود.

پرسش دوم: اینک در این جا این سؤال پیش می آید: اگر تحصیل روزی از نظر جبر، تفویض و اختیار، با مصرف آن فرقی ندارد و هر دو بر اساس امر بین امرین هستند پس چرا درباره تحصیل روزی، ظواهری از آیات و احادیث داریم که ناظر به جبر هستند، اما در مصرف آن چنین ظواهری وجود ندارند؟

پاسخ: این ظواهر ناظر به تحصیل روزی از راه حلال و حرام هستند. می گویند: برای به دست آوردن روزی احکام خدا را زیر پا نگذارید زیرا روزی نیز بر اساس این «امر بین امرین» است و تحصیل آن به شما تفویض نشده و شما در این کار به سر خود رها شده نیستید زیرا هیچ چیزی و هیچ حادثه ای در این جهان فارغ از خدا و قدرت خدا نیست، اگر شما برای به دست آوردن روزی پشت به احکام کنید باز اگر خدا نخواهد موفق نمی شوید.

معمولاً انسان ها درباره روزی تفویضی می شوند، هر چه خود را کنترل می کنند باز به بستر «سر خود رها بودن» می افتند و از «خواست خدا» غافل می شوند یا تغافل می ورزند.

پرسش سوم: بنابراین، انسان در فعل حرام نیز وقتی موفق می شود که خدا بخواهد، پس «خواست خدا» در افعال گناه نیز شرط است. و نتیجهٔ این سخن این است که خداوند افعال حرام را نیز خواسته باشد.

پاسخ: بلی درست است هیچ حادثه ای، رفتاری در جهان و در زیست انسان رخ نمی دهد مگر با خواست خداوند امّا این «خواست» و ماهیتش و چگونگی اش، چیست؟ یک مسئلهٔ بزرگ، پیچیده، دقیق و ظریف است که یک مجلد کتاب را که مذکور شد در این باره نوشتهام.

و صورت سادهٔ مسئله این است: همان طور که یک رفتار، یک کار حلال را اختیار می کنید که انجام دهید، می دانید که اگر خدا نخواهد موفق نخواهید شد با این که آن را خودتان اختیار کرده اید.

کارها و رفتارهای حرام نیز چنین است؛ اختیار آن ها با انسان است و در قبال اختیارش

مسؤل است. و همین طور در انجام آن کار حرام وقتی موفق می شود که خداوند مجال انجام آن کار را به او بدهد.

پس هیچ روزی ای کم یا زیاد نمی شود مگر خداوند بخواهد. پس چرا باید انسان روزی خود را از آن «خواست خدا» نجوید که مطابق احکام است و از آن «خواست خدا» بجوید که بر خلاف احکام است.

مثال برای امر بین امرین: ساده ترین مثال برای امر بین امرین، کار آن کشاورز است که زمین را شخم می کند، بذر می کارد، آبیاری می کند، و می گوید: اگر خدا بخواهد محصولی برداشت خواهم کرد.

پس هم خودش را دخیل می داند و هم خدا را.

اکنون یک کشاورز زمین را غصب کند، بذری را سرقت کند و بکارد. این شخص نیز می داند که اگر خدا بخواهد محصولی را برداشت خواهد کرد.

اوّلی به آن خواست خدا چشم دوخته است، دومی به این خواست خدا.

اما همان طور که گفته شد مسئله خیلی دقیق و پیچیده است و علاقمندان به کتاب «دو دست خدا» مراجعه فرمایند.

بخش پنجم

عمر، زندگی، اَجَل

اشاره

ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِی الْحَیَاهِ أَجَلًا مَوْقُوتاً، وَ نَصَبَ لَهُ أَمَداً مَحْدُوداً، یَتَخَطَّی إِلَیْهِ بِأَیَّامِ عُمُرِهِ، وَ یَرْهَقُهُ بِأَعْوَامِ دَهْرِهِ: سپس برای او (موجود جاندار) اَجَلی قرار داد با وقت معیّن، و برای او امتداد زمانی محدود تعیین کرد، که گام برمی دارد به سوی آن اجل با روزهای عمرش، نزدیک می شود به آن با سال های روزگارش.

نکته ادبی: حرف «ثمّ» به معنی «سپس» است و این هر دو لفظ در عربی و فارسی بر

«ترتیب» دلالت دارند مانند: درختان باغ شکوفه زدند سپس میوه دادند.

اما گاهی به هیچ ترتیبی دلالت نمی کند و صرفاً یک «تکیه کلام» می شود که کاربرد حرف «و» عاطفه را دارد. در کلام امام علیه السلام مراد این نیست که ابتدا برای جانداران رزق و روزی تعیین کرد و پس از آن برای آنها اجل تعیین کرد. زیرا هر دو با هم مقرر شده اند بدون ترتیب(1).

اَجَل: واژه اجل از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام چنانکه باید شکافته نشده و زوایای بحث در این باره به طور رضایتبخش بررسی نشده است، هر ذهنی به محض شنیدن لفظ اجل به یک وقت معین حتمیِ تخلّف ناپذیر و غیر قابل تغییر معطوف می گردد به ویژه وقتی که با الفاظی از قبیل «مَوْقُوتاً» و «مَحْدُوداً» که در این کلام امام آمده، همراه باشد. امّا چنین نیست و مسئله صورت ها و ابعاد متعدد دارد و نیازمند شرح بیشتر و توضیحات گسترده ای است که در حدّ و حجم یک کتاب می گردد. اینک در این جا به طور خلاصه به اصول این مبحث اشاره می شود:

1- آجل و حتمیت آن در برنامه الهی

اجل هیچ چیزی (اعم از جاندار و بی جان) برای خداوند حتمی نیست. یعنی خداوند ملتزم نشده است که برای چیزی اجلی تعیین کند و آن را تغییر ندهد. و لذا اصل «محو و اثبات» یکی از اصول مسلّم مکتب ما می باشد: «یَمْحُوا اللّٰهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتاب»(2): هر چه را بخواهد محو می کند (تغییر می دهد) و هر چه را بخواهد (بدون تغییر) ثابت می دارد و در اختیار اوست کتاب مادر.

اساساً خداوند هیچ التزامی درباره هیچ چیزی و هیچ کسی و هیچ حادثه ای ندارد: «یَفْعَلُ ما یَشاء»(3)، و در قبال هیچ چیزی و هیچ کسی مسئولیتی ندارد و در جملات بعدی همین دعا

1- همانطور که مجلسی (قدّس سرّه) در بحار (ج 54 ص 60) این نقش «ثمّ» را شرح داده است.
2- آیهٔ 39، سوره رعد.

3- آیهٔ 40، سوره آل عمران. و آیهٔ 18، سوره حج.

خواهد آمد که «لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَل».

خداوند «حق» است و حقانیت دارد نه مسئولیت: خداوند عادل است یعنی خارج از عدل کاری نمی کند؛ این نه بدین معنی است که خود را ملتزم کرده که عدالت کند، و نه به این معنی است که خود را مسئول کرده که عدالت کند؛ عدالت خداوند پذیرش التزام و مسئولیت نیست، بل که عدالت عین حق و حقانیت است؛ عدل صفتی از صفات او و عین ذاتش است.

معنی مقابل عدل، «ستم» است؛ منشأ ستم «احتیاج» است آن که ستم می کند برای بر آوردن نیازی است که دارد و خداوند بی نیاز است، و نیازمند نمی تواند خدا باشد.

نتیجه: هیچ اجلی در برنامهٔ خدا برای خدا حتمی و لا یتغیّر نیست و او هر اجلی را که بخواهد تغییر می دهد.

امّا: اگر اجل را تغییر ندهد، حتمی می شود. و اگر تغییر دهد صورت تغییر یافته آن حتمی می گردد.

بداء: این اصل که «خداوند هر چه را بخواهد تغییر می دهد و هر چه را بخواهد ثابت می دارد» یعنی اصل «محو و اثبات»، در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام «بداء» نامیده می شود.

خدای ارسطوئیان «موجَب» است؛ از هر تصمیم و اراده عاجز است؛ نمی تواند در برنامه و کار خود تغییری ایجاد کند. مانند خورشید است که نور و گرما می دهد و نمی تواند ندهد، کار می کند و انرژی می دهد امّا هیچ اراده ای ندارد و از هر تصمیمی ناتوان است. حتی کار او بر خود او مسلط است همان طور که سوختن بر هیزم سوزان مسلط است. و به قول «رنان»: خدای ارسطو نشسته بر تخت، بر صدور اشیاء از وجود خود تماشا می کند.

خدای قرآن و اهل بیت علیهم السلام فعال ما یشاء، «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأْن»(1) و خدای محو و

1- آیهٔ 29، سوره الرحمن.

اثبات است.

دعا: دعا یعنی دعا کننده تغییری را در روند زندگی خود می خواهد. و استجابت دعا یعنی ایجاد تغییر در روند زندگی دعا کننده. خدای ارسطوئیان عاجز و ناتوان از استجابت دعا است.

و برخی از نویسندگان اهل سنت با وجود مشاهدهٔ این همه آیه های قرآنی، اصل اهل بیتی بداء را انکار می کنند و آن را بر شیعه ایراد می گیرند، می گویند: انسان ها در برنامهٔ خود تغییر می دهند زیرا که می فهمند برنامه پیشین غلط داشته است و برای اصلاح آن، آن را تغییر می دهند. خداوند چرا باید در برنامه اش تغییر دهد؟ او که منزه از هر اشتباه است.

و در بیان تخصصی تر، می گویند: خداوند حکیم است و هر کار او حکیمانه است، اگر در برنامه اش تغییر دهد یا صورت قبلی غیر حکیمانه بوده و یا صورت بعدی غیر حکیمانه است.

اینان معنی حکمت را دریافت نمی کنند؛ حکمت خدا را بر خود خدا مسلط می کنند به طوری که حکمتش دست او را ببندد و هر اراده ای را از او سلب کند. در حالی که ذات خدا بی نهایت است، و صفاتش عین ذاتش است، پس حکمتش نیز بی نهایت است؛ «کرم الله سبحانه لا ینقض حکمته»(1) اگر با لطف و کرمش (و نیز با غضبش) سرنوشت کسی را عوض کند صورت تعویض شده نیز حکیمانه است.

این دوآلیسم که «یا صورت اول درست بوده و یا صورت دوم»- یا صورت اول حکیمانه بوده و یا صورت دوم- یک قاعدهٔ درستی است اما فقط دربارهٔ کارهای انسان، نه دربارهٔ کارهای خداوند. و نباید قاعدهٔ بشری را بر خداوند شمول داد که «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه»(2) این قاعدهٔ مخلوقات است و خود این قاعده یک مخلوق و یک پدیده است و چگونه

1- غرر الحکم، ص 193- متاسفانه برخی از نسخه برداران به آن افزوده اند: فلذلک لا یقع [لا تقع] الإجابه فی کل دعوه. که اختلاف نسخ و سازمان این جمله نشان می دهد که از ادبیات اهل بیت علیهم السلام نیست.

2- فرمایش امیرالمومنین علیه السلام، نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 13 ص 76 خطبهٔ 232 ط دار احیاء التراث العربی. و فرمایش امام رضا علیه السلام، بحار، ج 4 ص 229.

بر می گردد و بر خالق خود شامل می شود؟

2- اجل یک اصل کلّی حاکم بر کل اشیاء جهان

غیر از خداوند همه چیز «زمانمند» است؛ هیچ چیزی فارغ از زمان نیست همان طور که فارغ از مکان نیز نیست. و چیزی بنام «مجردات» که ارسطوئیان و صدرویان به آن باور دارند و آن را اساس خداشناسی و هستی شناسی خود قرار داده اند؛ یک غلط فاحش است که با همه ادعای عقل گرائی درک نمی کنند که هر چیز متغیر، زمانمند است و اساساً تغییر یعنی زمان و بالعکس: زمان یعنی همان تغییر.

همه چیز زمانمند است (حتی فرشته و روح)، و اجل یعنی مقاطعی از زمان که نسبت به شیئ ملحوظ می شود. و هر شیئ زمان معین و مشخص دارد مثلاً: هر خورشیدی عمری دارد، و هر سیاره ای، و هر منظومه ای و هر کهکشانی.

و مثلاً درخت بیش از 300 سال عمر نمی کند. انسان بیش از 150 سال زنده نمی ماند، گویند لاکپشت 300 سال عمر می کند، کلاغ (مثلاً) 200 سال. اسب.....، گل لاله........، و.... .

در این نگاه کلّی (و صرفنظر از افراد و موارد که عمرشان با همدیگر مختلف است)، آنچه در نظر است «سقف» است که در اصطلاح امروزی رایج است، عمر و بقای هر نوعی از انواع موجودات، سقفی دارد که از آن سقف تجاوز نمی کند گرچه عمر برخی افراد همان نوع، به آن سقف نرسد.

این معنی اجل معین، اجل مشخص و معلوم اشیاء در این نگرش کلّی در هستی شناسی است.

امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه می گوید: «جَعَلَ لِكُلِّ شَىْ ءٍ قَدْراً وَ لِكُلِّ قَدْرٍ أَجَلًا وَ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابا»(1): قرار داد برای هر شیئ قدری و اندازه ای، و برای هر قدری اجلی، و برای

1- ابن ابی الحدید؛ خطبه 184- فیض؛ 182.

هر اجلی کتابی.

همان طور که قرآن می فرماید: «وَ کُلُّ شَیْ ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدار»(1)، و امام نیز می فرماید هر شیئ مقدارمند نیز اجلی دارد و هر اَجلی نیز کتابی دارد.

هر چیز قدر و مقدار دارد: کل جهان و کائنات، کهکشان، منظومه، کره، گیاه، حیوان و انسان یعنی هر شیئ در «حجم» نیز مقدار و اندازه دارد.

در کلام امام سجاد علیه السلام سخن در زمانمندی اشیاء بود، و در این بیان امیرالمومنین علیه السلام ابتدا در مکانمندی هر شیئ و سپس در زمانمندی همان مکانمندی است ؛ یعنی هر شیئ که مکانمندی معینی دارد، مکانمندیش نیز زمانمند است.

می گوید: هر چیز مقداری و حجمی دارد، و هر حجمی اجلی دارد.

انسان به بزرگی یک کوه نمی شود، یک درخت به ارتفاع جو زمین نمی رسد، یک کره به بزرگی کهکشان نمی گردد.

و هر حجمی که اجلش رسد به حجم های دیگر تبدیل می شود: درخت می پوسد به حجم های ریز تبدیل می شود، یا کره ای بر کرۀ دیگر کوبیده و به آن می پیوندد و آن را به حجم بزرگتر تبدیل می کند.

و هر اجل حساب و کتاب دارد؛ نه از بین رفتن مقدارها بی حساب و کتاب است و نه از بین رفتن عمرها.

اجازه دهید این لفظ «قَدْر» را در کنار لفظ «قَدَر» بررسی کنیم:

لفظ قَدَر در قرآن و حدیث به دو معنی آمده است یکی از آنها به همان معنی قَدْر است، اما کاربرد دوم آن معنائی است که در مقابل لفظ «قضا» به کار می رود و حدیث های فراوان در این باره آمده و ظاهراً آیۀ «إِنَّا کُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ»(2) نیز به همین معنی است.

1- آیۀ 8، سوره رعد.
2- آیۀ 49 سورۀ قمر.

قَدَر در این کاربرد یعنی فرمول، قَدَرها یعنی فرمول های جهان آفرینش، فرمول هائی که اشیاء جهان (کهکشان، منظومه، کره، گیاه، حیوان، انسان و...) را به وجود می آورند.

قدرها یعنی قواعد و قوانین خلقت، گاهی مجموعه ای از قدرها با تعامل خود چیزی را به وجود می آورند، آن چیز به وجود آمده، خود یک قَدْر دارد و در عین حال یک قَدَر می شود.

خورشید: مجموعه ای از قدرها اتم را با قَدْر معین به وجود آوردند، همان اتم ها در فاز دوم قَدَرهائی می شوند برای به وجود آمدن ملوکول، همان ملوکول ها با قَدْر خود قَدَرهائی می شوند برای به وجود آمدن خورشید. و انرژی فوران شده از خورشید خود قَدَری است که از قَدَرهای پیشین به وجود آمده است که هر کدام از مراحل پیشین اجل معین خود را داشته اند و در پایان اجل شان، جریان مرحلهٔ بعدی شروع شده است.

و همین طور است مراحل پیدایش یک گیاه، یک حیوان، یک انسان.

و برای هر کدام از این مرحله ها و اجل شان، کتابی هست که در چه زمانی و در چه شرایطی یک مرحله به آخر خود می رسد. این به آخر رسیدن نیز قاعده مند و قانونمند است؛ قانون دارد، حساب و کتاب دارد.

این نوع اجل که عنوان آن را «اجل، یک اصل کلّی حاکم بر کلّ اشیاء جهان» گذاشتیم، یک اصل جبری است، جبری شیمیائی و فیزیکی جهان، وقتی که فرا رسد پایان آن شیئ حتمی است مگر این که قضا بیاید و در جریان قَدَرها دخالت کرده و آن ها را از کار بیندازد مانند قضا (خواست الهی)ئی که با فرمان «یا نارُ کُونی بَرْداً وَ سَلاماً»(1)، آمده و آتش را از سوزانیدن ابراهیم علیه السلام باز داشت(2).

3- اجل انسان

آیا اجل انسان جبری، معیّن، و تغییر ناپذیر است؟ و این پیچیده ترین مسئله دربارهٔ اجل است به همان پیچیدگی که در مسئلهٔ قضا و قدر (جبر، تفویض، امر بین

1- آیهٔ 69 سورهٔ انبیاء.

2- برای شرح بیشتر دربارهٔ قضا و قدر، کتاب «دو دست خدا» تقدیم شده است.

امرین) است که کتاب «دو دست خدا» برای این مسئله تقدیم شده است. اما در این جا آنچه که برای شرح فرمایش امام سجاد علیه السلام لازم است، را می توان به صورت زیر بررسی کرد:

انسان: وقتی که سخن به انسان می رسد همه چیز در هم تنیده شده و وضعیت بس پیچیده ای پیش می آید، زیرا علاوه بر عرصهٔ قَدْرها و قَدَرها، و علاوه بر عرصه قواعد و قوانین شیمیائی و فیزیکی جهان، عرصه ای دیگر بنام «اختیار داشتن انسان» به وجود می آید و تار و پود هر کدام از این سه عرصه در دو عرصه دیگر هم می تند، پیچیده ترین مسئله در هستی شناسی (خدا شناسی و جهان شناسی و انسان شناسی) می گردد به حدی که در پیش روی عقل و اندیشه، غامض تر از این مسئله ای نیست.

جهان سرتاسر جبر است؛ همهٔ قوانین جهان حتمی و جبری است، همه اشیاء جهان اجل حتمی و جبری دارند که اشیاء را هیچ اختیاری در اجل شان نیست؛ مگر انسان که به او «اختیار»ی داده اند جبراً؛ یعنی مختار بودن انسان نیز جبری است؛ خود انسان خودش را دارای اختیار نکرده بل او را دارای اختیار آفریده اند و نمی تواند مختار نباشد.

وقت فرا رسیدن اجل هر چیز نیز جبراً تعیین شده است آیا وقت فرا رسیدن اجل انسان نیز تعیین شده است و از اختیار او خارج است؟

متأسفانه آنچه در ذهن ها جای گرفته این است که بلی اجل انسان از اختیارش خارج است، در حالی که چنین نیست و انسان می تواند اجل خود را جلو بیندازد یا به تاخیر بیندازد. یک تناقض آشکار در بینش اکثر انسان ها دربارهٔ اجل هست؛ از طرفی فرا رسیدن آن را تعیین شدهٔ جبری می دانند و از طرف دیگر این همه خرج بهداشت، دارو و درمان می کنند که اجل خود را به تاخیر اندازند.

اجل (فرا رسیدن مرگ) دو نوع است: اجل قَدَری و اجل قضائی.

اجل قدری: بدن انسان جزئی از مواد و انرژی جهان است و گفته شد که مطابق قوانین و قواعد (قَدَرهای) جهان کار می کند، انسان مختار است و می تواند در قَدَرهای جهان دخالت

کند صنعت کند، کشاورزی کند، درمان کند و... و می تواند سم بخورد و با استفاده از همین سم خوردن، و با استفاده از همین قانون مسمومیت، اجل خود را جلو بیندازد و می تواند درمان کند و آن را به تاخیر بیندازد. و آن همه آیات و احادیث در بهداشت، نظافت، طبّ و طبابت برای همین است.

اجل قضائی: قضا یعنی دخالت خواست خدا در قوانین و قَدَرهای جهان، که گاهی قضا می آید و جریان قَدَرها را متوقف می کند یا تغییر می دهد. بهترین مثال برای این موضوع آتش نمرود است که می بایست مطابق قَدَرها حضرت ابراهیم را بسوزاند اما قضا- امر کن فیکون= کونی- آمد: «یا نارُ کُونی بَرْداً»(1) و اجل او به تاخیر افتاد.

و گاهی هم قضا می آید و بدنی را (که در بهترین و سالمترین حالت کار می کند) از کار می انداز و اجلش را جلو می کشاند.

اما این هر دو قضا، خیلی کم و نادر اتفاق می افتد.

اجل قضائی از اختیار انسان خارج است همان طور که هر امر قضائی از اختیار انسان خارج است و این منحصر به اجل نیست.

و از همین باب است: «صِلَةُ الرَّحِمِ فَإِنَّهَا مَثْرَاةٌ فِی الْمَالِ وَ مَنْسَأَةٌ فِی الْأَجَلِ»(2): صلهٔ رحم سبب افزایش مال و تاخیر اجل است. یعنی اگر کسی صلهٔ رحم کند قضای خداوند به کمک او می آید و جریان قَدَرها را در جهت افزایش مال و عمر او قرار می دهد. و ممکن است همین فرمایش امیرالمومنین را نیز تفسیر قَدَری کرد: کسی که صلهٔ رحم کند از مودت و هم اهنگی و یاری خویشان خود بهرمند می گردد و مالش افزون می گردد. و نیز صلهٔ رحم مانند هر کار نیک سبب نشاط روح می شود و نشاط روحی موجب صحت اندام بدن می گردد و عمر طولانی می شود.

و از همین باب است «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا یُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا یَنْقُصَانِ

1- آیهٔ 69 سورهٔ انبیاء.
2- نهج البلاغه، خطبهٔ 109.

مِنْ رِزْقٍ»(1): امر به معروف و نهی از منکر نه اجل را جلو می اندازد و نه سبب کاهش روزی می شود. زیرا که اولاً خداوند وعده قضائی داده است که «لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُه»(2): هر کسی دین خدا را یاری کند خداوند او را یاری خواهد کرد.

ثانیاً: اگر کسی به خاطر امر به معروف کشته شود، اجل قضائی او بوده که آن روز کشته شود و اگر به خاطر امر به معروف کشته نمی شد به سبب دیگر کشته می شد. یعنی درباره امر به معروف به دامن قَدَرها پناه نبرید، در این مورد قضائی فکر کنید نه قَدَری؛ درمانی و علاجی نیندیشید و توکّلی عمل کنید. یعنی: مواردی هست که جنبه قضائی آن ها به جنبه قدری شان می چربد، و امر به معروف از آن قبیل است، و همچنین جهاد.

هم اجل قدری و هم اجل قضائی هر دو در کنار هم در یک سخن از امیرالمومنین آمده است: «إِنَّ مَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ مَلَكَيْنِ يَحْفَظَانِهِ فَإِذَا جَاءَ الْقَدَرُ خَلَّيَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُ وَ إِنَّ الْأَجَلَ جُنَّةٌ حَصِينَه»(3): با هر کسی دو فرشته است که او را حفظ می کنند، وقتی که قَدَر بیاید از میان او و قَدَر کنار می روند (مانع قَدَر نمی شوند). و اجل سپری است استوار. یعنی اجل قضائی بر اجل قَدَری حاکم است و در قبال اجل قدری حفاظت می کند، لیکن انسان مکلف است که درباره مرگ و اجل، مطابق قَدَرها عمل کند مگر در جهاد و امر به معروف. و در این دو نیز نباید بی مهابا و با تهور بی حساب عمل کند. زیرا که قضا و قَدَر هر دو در یک جریان واحد با هم و به طور تنیده بر هم عمل می کنند. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

و در بیان دیگر درباره اجل قضائی می فرماید: «كَفَى بِالْأَجَلِ حَارِسا»(4): برای حفاظت شخصی، اجل بس است.

نتیجه: رابطه انسان با مرگ و اجل نیز مانند رابطه او با هر عمل نیک و بد، یک رابطه

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 380- فیض 366.
2- آیه 40، سوره حج.
3- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 197- فیض 192.
4- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید312- فیض 298.

امر بین امرین است، نه رابطه جبری و نه رابطه تفویضی. با این فرق که مرگ یک چیزی است که حتماً خواهد آمد به خلاف فلان عمل نیک یابد که ممکن است اصلاً رخ ندهد. پس آنچه جبری و حتمی است خود مرگ است نه «وقت مرگ» که اجل نامیده می شود.

درباره عمل نیک و بد نیز ممکن است قضا بیاید مانع آن گردد، یا جهت و مسیر آن را تغییر دهد.

گاهی از ظاهر آیه «وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ کِتاباً مُؤَجَّلا»(1) برداشت می شود که زمان مرگ (اجل) به طور جبری و قهری تعیین شده و انسان نمی تواند آن را مقدم یا مؤخر کند. در حالی که همین «اذن الله» درباره «ایمان آوردن» نیز که یک فصل اختیاری است آمده است: «وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ»(2) و در همین پیام آیه نیز اذن خدا با «کتاب مؤّجل» است که کی و در چه زمانی به او اذن ایمان آوردن بدهد.

همهٔ این گونه آیات و احادیث در مقام بیان این واقعیت هستند که ای انسان تفویضی نباش زیرا رابطه انسان با خداوند «رابطه امر بین امرین» است نه تفویضی. اختیار داری اما مفوّض و به سر خود رها شده نیستی. و اشتباه نکن فرق است بین تفویض و اختیار. اختیار داری اما همه چیز در دست تو نیست. نه آن که در صدد بهداشت و مداوا برای طول عمر است، مفوّض است و نه آن که خودکشی می کند. نه قاتل مفوض است و نه مقتول. نه مومن در ایمان آوردنش مفوض است و نه کافر در کفرش. همه چیز امر بین امرین است. و محاسبات قیامت نیز بر اساس امر بین امرین است.

1- آیه 145، سوره آل عمران.
2- آیه 100، سوره یونس.

بخش ششم

معاد لازمه عدل الهی است

شیعه، معتزله، اشعری

حَتَّی إِذَا بَلَغَ أَقْصَی أَثَرِهِ ، وَ اسْتَوْعَبَ حِسَابَ عُمُرِهِ، قَبَضَهُ إِلَی مَا نَدَبَهُ إِلَیْهِ مِنْ مَوْفُورِ ثَوَابِهِ، أَوْ مَحْذُورِ عِقَابِهِ، لِیَجْزِیَ الَّذِینَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَ یَجْزِیَ الَّذِینَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَی عَدْلًا مِنْهُ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ، وَ تَظَاهَرَتْ آلَاؤُهُ، لَا یُسْأَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْأَلُونَ: تا زمانی که به انتهای بودنش برسد، و برخوردار شود به مقدار عمرش، برگیرد او را به سوی آنچه فرا خوانده از پاداش وافر (بهشت) یا عذاب ترسناک. تا جزا دهد آنان را که عمل بد کرده اند به عمل بدشان و آنان را که نیکی کردند به نیکی شان. برای تحقق عدالتش، که منزه و پاک است نام های او، و نعمت هایش فراوان و انبوه و پی در پی است، از آنچه می کند پرسیده نمی شود، و بندگان از رفتارهای شان پرسیده می شوند.

شرح

عدل: همهٔ اسامی خداوند زیبا هستند، او از اسم نازیبا منزّه است «لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی»(1). اما اگر در میان این اسامی زیبا، نام هائی مانند «مبدع، خالق، عظیم، قهار» با عظمتترین، باشند، نام «عادل» زیباتر است و از آن زیباتر رحیم و رحمان است لیکن رحیم و رحمان- رحمت و رحمانیت- فوق عدل و عدالت است؛ یعنی باید افقی به نام عدل و معیاری به نام عدالت باشد تا مافوق آن محقق شود. پس اگر عدل نباشد معنائی برای رحیم و رحمان نمی ماند.

علاوه بر این، لفظ رحمان به حدّی از بار معنائی عدل دارد که در آغاز اسلام، مشرکین زیر بار هر اسمی از اسامی خدا می رفتند غیر از دو اسم: اَحد و رحمان. که پس از توحید و اَحد، دومین اسمی که نسبت به آن کینهٔ شدید نشان می دادند، رحمان بود. فقط برای شرح این

1- آیهٔ 24، سوره حشر.

موضوع کتاب «کاربرد تک واژۀ الرحمان در براندازی توتمیسم عرب» که کتابی کوچک با این عنوان بزرگ، است را تقدیم کرده ام. و این مخالفت شدید اشراف جاهلی با رحمان نبود مگر به خاطر بار عظیم عدالت در معنی و کاربرد این لفظ.

پس اگر (نعوذ بالله) خداوند عادل نباشد باید رحیم و رحمان نیز نباشد زیرا رحمان بر آن مبتنی است.

درنگ: مثل اینکه لازم است اندکی دربارۀ کاربرد «رحمان» درنگ کنیم:

نظام اجتماعی قریش و همۀ قبایل عرب جاهلی بر این اصل مبتنی بود که: دارائی و داشته های فردی شخص، منشأ حق اجتماعی می گردد. و بر این اساس، هر کس که ثروت بیشتر داشت، ریاست و تصمیم گیری دربارۀ قبیله، حق او بود.

این اصل، منحصر به قبایل جاهلی عرب نبود، منشأ چیزی بنام «مجلس سنا» در کلّ تاریخ بشر، همین اصل غیر انسانی بود و هست.

اما «رحمان» یعنی خدائی که مطابق حکمت خودش هم به دوست و هم به دشمن امکانات مادّی می بخشد، پس داشتن ثروت دلیل برگزیدگی فرد ثروتمند نیست. بنابر این، غنی و فقیر در حقوق اجتماعی مساوی هستند.

سران قریش بهمین جهت زیر بار اسم «الرحّمان» نمی رفتند. به نظر آنان این معنی و کاربرد که «رحمان» داشت نه تنها «عدل» نبود بل تضییع حقوق ثروتمندان بود. می گفتند: اسلام با آوردن اسم «الرحمن»، ما را به «عدل معکوس» دعوت می کند که عین ظلم است.

این درگیری بر سر واژۀ «الرحمان» پس از پیروزی اسلام، از ناحیۀ اشراف در جامعۀ اسلامی نیز ادامه یافت؛ در اثر کوشش آنان، «بسم الله الرّحمن الرّحیم» بعنوان آیه ای از آیات سوره ها شناخته نشد که هنوز هم این جریان ادامه دارد. شرح بیشتر در کتاب مذکور.

عدل در مذاهب اسلامی: شیعه و معتزله به عدل معتقد هستند و آن را از اساسی ترین اصول توحید و دین می دانند. اما اشعریان نه فقط اعتقادی به عدل ندارند که آن را نفی هم می کنند بل نفی آن از خداوند را واجب هم می دانند.

ابوالحسن اشعری بنیانگذار مذهب اشعری در مسجد جامع کرسی نهاده و بر بالای آن رفت و در حضور مردم با صدای بلند از اعتقاد به عدل توبه کرد و در همان روز مذهب اشعری را بنیان نهاد(1).

و مذهب معتزله را در میان سنیان به انزوا راند که امروز اکثریت قریب به اتفاق سنیان، اشعری هستند.

و این نفی عدل الهی باعث شد که آنان اطاعت از هر حاکم جائر و فاسق را واجب بدانند. زیرا معتقد بودند که حکومت را خداوند به حاکمان داده و هر حادثهٔ فردی به طور جبری و از ناحیه خداوند است، آیه «أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُم»(2) را به همین وجوب اطاعت از هر حاکم، تفسیر کردند.

مردم سنی از زمان ابوالحسن اشعری تا به امروز، هیچ قیام مردمی بر علیه هیچ حکومتی نداشته اند و این واقعیت شگفت تاریخی، نیست مگر به دلیل اشعریت. و اینک آنچه «ربیع عربی» یا «بیداری اسلامی» در کشورهای سنّی نامیده می شود، یک برگشت عملی به مذهب معتزله است گر چه خودشان به این ویژگی رفتارشان توجه ندارند.

مطابق مطالبی که درباره قضا و قدر در برگ های پیش گذشت، بینش معتزله بر «قَدَری اندیشی» مبتنی است و بینش اشعری بر «قضائی اندیشی». و هر دو سر از جبر در می آورند؛ آنان به جبر قَدَری و اینان به جبر قضائی. در بینش معتزله قَدَرها (قوانین طبیعت) که خدا جهان را با آن ها ساخته و به جریان انداخته، به حدی جبری کار می کنند که جائی برای خدا باقی نمی گذارند تا بتواند لطفی بر بنده ای بکند، یا دعائی را مستجاب کند. و در بینش اشعری قضاها و خواست های الهی به حدی جبری هستند که اختیاری برای انسان نمی ماند.

در بینش معتزله جهان و انسان به سر خود رها شده است: تفویض. و در بینش اشعری هم قَدَرها و قوانین هستی هیچ کاره اند و هم انسان. مکتب امام صادق علیه السلام با فریاد بلند می گوید: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن. هم خداوند همیشه در کار است و هم قَدَرها و

1- دائره المعارف فريد وجدى ذيل واژۀ «اَشعرى».
2- آيۀ 59، سوره نساء.

قوانین جهان و هم انسان اختیار دارد. کار قوانین جهان و اختیار انسان نیز از ناحیه خداوند است.

اما معلوم نیست که متفکران اشعری در این قرون متمادی، با این که به عدل باور نداشتند چگونه خدا را رحیم و رحمان می دانند؟! زیرا همان طور که بیان شد. اگر عدل نباشد رحیم بودن و رحمان بودن، بی معنی و واهی می شوند. که در بیش از یکصد آیه آمده اند علاوه بر واژهٔ «رحمه» و دیگر اشتقاقات آن، و نیز آیه هائی که خدا را «ودود» می نامند. ن از خداوند را

رابطهٔ عدل و معاد: امام سجاد علیه السلام در این دعا می گوید: مجازات نیکوکاران و بدکاران «عَدْلًا مِنْه»: برای این است که او عادل است «تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ»: نام های او پاک، منزه و زیبا است. چه چیزی زیباتر از عدل وعادل.

خداوند انسان را مختار آفرید که قادر است عمل نیک انجام دهد و قادر است عمل بد بکند ظلم کند ستمورزی کند. اگر معاد و یوم الجزاء نباشد آفرینش خدا منشأ ظلم و ستم می گردد. پس عقل حکم می کند که محشری و حساب و کتابی و رسیدگی عادلانه باشد. و اگر چنین نباشد هیچ اسم مقدسی و نام منزّهی و اسماء حُسنائی برای خداوند باقی نمی ماند، زیرا همگی (نعوذ بالله) با ظالم بودن و ستمگر بودن خدا همراه می شوند. و لذا امام علیه السلام می گوید: «تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ». این جمله نقش بس مهمی در این جا دارد و باصطلاح نوعی تعلیل و استدلال است؛ یعنی اگر خداوند عادل نباشد هیچ اسمی از اسمایش پاک، منزه و مقدس نمی شود.

«تَظَاهَرَتْ آلَاؤُهُ»؛ معنی و ترجمهٔ سادهٔ این جمله گذشت، امّا معنی دقیق آن چنین است «نعمت هایش پشت به همدیگر داده و پشتیبان همدیگرند؛ عقل، شعور، علم، همگی دست به همدیگر داده و می گویند که خداوند عادل است. یعنی این جمله نیز در مقام استدلال است.

سپس آیهٔ 23 سورهٔ انبیاء را در ضمن دعا می آورد: «لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُون» از خداوند پرسیده نمی شود که چرا فلان کار را کردی، چرا فلان چیز را کردی. برای این که چنین پرسشی از «عادل مطلق» یک پرسش احمقانه است، این پرسش از کسی می شود که یا

عادل نیست و یا عادل نسبی است. خداوند که ستم و هیچ بدی ای در کار او نیست چرا باید از او پرسیده شود. از انسان ها پرسیده می شود، انسان ها مسئول و مورد سؤال هستند که عادلترین شان، عادل نسبی است.

حتی از پیامبر و معصومین نیز نباید چنین پرسشی کرد؛ احادیث، سیره و تاریخ زندگی پیامبر (صلّی الله علیه و آله) نشان می دهد که کسانی که کاری از کارهای او را به زیر سؤال بردند، کافر شدند.

اشعریان این آیه را که از ادلّهٔ بزرگ عدل است، بر علیه عدل تفسیر می کنند؛ می گویند: شما چه کاره اید که خدا را موظّف به عدل می کنید او «یَفْعَلُ ما یَشاء»(1) و «لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَل»(2).

بلی حکیم مطلق، عادل مطلق، یَفْعَلُ ما یَشاء، اما چون حکیم مطلق و عادل مطلق است، چیز نادرست و کار نادرست را نه می خواهد و نه انجام می دهد. و نه از کارش پرسیده می شود که پرسش کنندهٔ چنین پرسشی احمق است. و این نفی پرسش است، نه نفی عدل.

می بینید که معنی آیه ها در نظر امام سجاد علیه السلام چیست و در نظر بزرگان اشعریه چیست که دو معنی یک صد و هشتاد درجه با هم مخالف و کاملاً در تضاد هستند. و این چنین است فرق میان ائمه شیعه و امامان اشعری و معتزلی. و اینجاست که معلوم می شود قرآن بدون اهل بیت کافی نیست، بل گاهی منحرف هم می کند. همان طور که اهل بیت بدون قرآن کافی نیست. نه شعار «حَسْبُنَا کِتَابُ اللّه» آن مامور کابالیسم در اسلام، درست است و نه شعار «علی دارم چه غم دارمِ» برخی غالیان.

ص: 154

1- آیهٔ 40 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 23 سورهٔ انبیاء.

بخش هفتم

اشاره

فرق میان انسان و حیوان، ستایش خداوند است

انسان شناسی- نگاهی به رابطهٔ انسان با خداوند- فرق حمد و شکر- فرق ستایش و سپاس- آزادی و انسان

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَهَ حَمْدِهِ عَلَی مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مِنَنِهِ الْمُتَتَابِعَهِ، وَ أَسْبَغَ عَلَیْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَظَاهِرَهِ، لَتَصَرَّفُوا فِی مِنَنِهِ فَلَمْ یَحْمَدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِی رِزْقِهِ فَلَمْ یَشْکُرُوهُ. وَ لَوْ کَانُوا کَذَلِکَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِیَّهِ إِلَی حَدِّ الْبَهِیمِیَّهِ فَکَانُوا کَمَا وَصَفَ فِی مُحْکَمِ کِتَابِهِ: إِنْ هُمْ إِلَّا کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِیلًا.

ترجمه: سپاس خدای را، خدائی که اگر محروم می کرد بندگانش را از شناختن ستایشش- ستایش در برابر عطایای پی در پی که به آن ها داده، و انبوه نعمت هائی که برای شان تمام کرده- در عطا هایش تصرف کرده و او را ستایش نمی کردند، و در رزق او به فراخی برخوردار می شدند و او را سپاس نمی گزاردند. و اگر چنین می بودند از حدود انسانیت خارج شده و در حد بهیمیّت قرار می گرفتند. و چنان می شدند که در کتاب استوار خود (قرآن) وصف کرده: «إِنْ هُمْ إِلاَّ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبیلا(1): آنان نیستند مگر مانند چارپایان بل گمراهترند».

1- آیه 44، سوره فرقان.

شرح

حمد= ستایش: حمد فعلی از افعال ارادی انسان است پس لابد آن را می شناسد و یا باید آن را بشناسد.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: همه قرآن در سوره حمد مندرج است(1).

و می بینیم که اولین آیهٔ سوره حمد «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمینَ» است پس حمد هم نقش عظیمی دارد و هم دارای بار معنائی عظیم است. و لذا امام سجاد علیه السلام پس از توحید بلافاصله به نقش حمد می پردازد و این مطلب را بر مطالب مهم دیگر مقدم می دارد.

در مبحث پیش دیدم که امام سجاد علیه السلام، عدل را معیار و محور همه مسائل توحید قرار داد که اگر اعتقاد به عدل نباشد همه اصول و باورهای توحیدی در هم می ریزند. و این بحثی بود در ناحیه توحید و خداوند و خداشناسی.

انسان شناسی

اینک در اینجا در جانب انسان بحث می کند؛ حمد و ستایش را معیار و محور انسانیت و انسان شناسی قرار می دهد که اگر انسان ستایشگر خدا نباشد، حیوان است بل گمراهتر از حیوان. می گوید: «لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّه» از حدود انسانیت خارج می شدند.

و به صراحت می گوید که انسان حدود دارد و محدود است، آزاد نیست؛ محدود است به حدود عقل، عدل و اخلاق. و عرصه زیست انسان به فراخنای عرصه زیست حیوان نیست. حیوان از تعقل آزاد و از عدالت معاف، و از «حیاء» فارغ، و از اخلاق رها است.

در نظام آفرینش، هر دارائی ای، هر داشتن و هر نعمتی، محدودیت آور است. در میان مخلوقات هر مخلوقی که نعمت کمتر دریافت کرده آزادی بیشتری دارد. و هر چه نعمت بیشتر، آزادی محدودتر.

یک قلوه سنگ ممکن است در هر مکانی باشد و به بقای خود ادامه دهد. اما یک گیاه

1- تفسير نور الثقلين ذيل آيهٔ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمينَ».

نمی تواند مانند آن سنگ در هر جائی به بقای خود ادامه دهد. زیرا او نعمتی به نام «حیات نباتی» دریافت کرده که سنگ از آن محروم است.

شرایط لازم برای زیست و بقای حیوان نیز نسبت به گیاه بیشتر است زیرا حیوان روح دوم دارد بنام روح غریزه. و هر چه شرایط لازم بیشتر باشد، محدودیت نیز بیشتر می گردد.

انسان علاوه بر روح نباتی و روح غریزه، دارای روح سوم نیز می باشد که «روح فطرت»(1)

است (و همین روح منشأ عقل، عدل و اخلاق است) و به همین دلیل شرایط لازم برای زیست و بقای او بیشتر است تا حیوان. بنابراین: در نظام آفرینش جهان، انسان محدود ترین موجود است.

آفت ها و آسیب ها: در نظام آفرینش هر چیز و هر پدیده ای به همان میزان آسیب پذیر و در خطر آفت قرار دارد، که نعمت دارد. و به همان میزان که از نعمت محروم است آفت و آسیبش کمتر است.

محدودیت آفرینش نه تنها لازم است بل باید انسان در حفاظت از آن بکوشد، این محدودیت به هر میزان شکسته شود به همان میزان به عرصه حیوانیت نزدیک می شود.

آزادی اجتماعی: حرّیت و آزادی خواهی تنها در محور «رابطۀ افراد انسان با همدیگر» و حقوق اجتماعی، پسندیده است، بل لازم و ضروری است. و عکس آن یعنی محدودیت انسان در حقوق اجتماعی نکوهیده است: «لَا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللَّهُ حُرّا»(2): برده دیگران نباش که خداوند تو را آزاد آفریده است.

پس چیزی بنام آزادی و چیزی بنام محدودیت، در دو عرصه باید بررسی شوند؛ زیرا در عرصۀ آفرینش محدودیت ارزشمند است و ضرورت دارد و حفظ آن لازم است. و در عرصه حقوق اجتماعی آزادی ارزشمند است و ضرورت دارد. بنابراین باید هم حدود آفرینشی محفوظ بماند و هم حقوق اجتماعی کاملاً رعایت شود.

1- درباره روح های سه گانه در وجود انسان، در آینده توضیح لازم خواهد آمد.
2- نهج البلاغه، کتب، 31.

اگر قلمرو این دو عرصه با همدیگر مخلوط نگردد، انسان در مسیر زندگی صحیح قرار می گیرد. اما رعایت مرز میان این دو بغرنجترین و مشکلترین مسئلهٔ بشر بوده است، و به شدت نیازمند یک معیار است که قلمرو این دو عرصه را محفوظ بدارد.

معیار عبارت است از حمد و ستایش: آزادی اجتماعی به وسیله «حمد» حاصل می شود و حمد معیاری است که ماهیت آزادی اجتماعی را تعریف می کند.

الحمدلله: حمد فقط برای خداست و غیر خدا را نباید حمد (ستایش) کرد. کسی آزاد است که غیر خدا را ستایش نکند. و کسی که شخص دیگر را ستایش می کند او بنده آن شخص است و آزاد نیست. و حتی کسی که خودش را ستایش می کند او آزاد نیست برده خودش است.

فرق میان حمد و شکر

این معیار وقتی بهتر شناخته می شود که فرق میان حمد و شکر- ستایش و سپاس- روشن شود؛ ستایش عبارت است از: شناخت و سرایش خوبی ها و برتری های یک چیز (یا یک شخص) با صرفنظر از این که آن خوبی ها و برتری ها نفعی به شخص ستایش کننده داشته باشد.

و سپاس عبارت است از: شناخت و سرایش خوبی ها و برتری های یک چیز (یا یک شخص) به خاطر این که نفعی از او به شخص سپاسگزار رسیده است.

و باصطلاح فرق میان ستایش و سپاس، «عموم و خصوص من وجه» است؛ گاهی هر دو با هم جمع می شوند، و گاهی تنها ستایش است و سپاس نیست، گاهی نیز سپاس است و ستایش نیست.

مراد از «الحمدلله» صورت اول است که عنصری از سپاس در آن نباشد. و صورت سوم یعنی که فقط سپاس باشد و عنصری از ستایش در آن نباشد، مخصوص خداوند نیست و باید کسی که از کسی نیکی ای دریافت کرده، سپاسگزار و شکر گزار او باشد: «مَنْ لَمْ یَشْکُرِ الْمُنْعِمَ مِنَ

الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَل»(1) کسی که از نیکی نیکوکاران تشکر نکند، در واقع از نعمت خدا تشکر نکرده است.

و مشکل بزرگ در صورت دوم است که هم ستایش باشد و هم سپاس (هم حمد باشد و هم شکر).

مثال: اگر کسی دست کسی را بگیرد و او را از آب بیرون بکشد و از غرق شدن نجات دهد، و شخص نجات یافته از این فعل و کار او سپاس و تشکر کند و به ستودن وجود و شخصیت او نپردازد، این مصداق شکر و سپاس است.

و اگر علاوه بر سپاس و تشکر از آن فعل او، به ستودن وجود و شخصیت او نیز بپردازد، مشکل در این جاست. زیرا این سه نوع است:

الف: ستایش مطلق: به ستایش وجود و شخصیت کسی می پردازد بدون این که توجهی به خداوند- که آن سجایای وجودی و شخصیتی را به آن شخص نجات دهنده داده است- داشته باشد به ستایش می پردازد، چنین ستودنی نادرست و حرام است زیرا «بردگی آور» است و انسان حتی نباید خود را برده کسی بداند که جانش را نجات داده است و ارزش حریت و آزادی بیش از جان است؛ شایسته است در راه آزادگی جان دادن، اما از دست دادن آزادگی برای جان شایسته نیست.

و نیز: این نوع ستودن، عادلانه نیست که خداوند خوبی ها، فراموش شود و یک مخلوق خدا ستایش شود. و همچنین اخلاقی نیست گرچه نسبت به فرد ناجی اخلاقی است اما نسبت به خدائی که ناجی را خلق کرده، اخلاقی نمی باشد. وقتی که نه عادلانه است و نه اخلاق، و نه اخلاقی، پس عاقلانه هم نیست.

ب: ستایش مقید: اگر علاوه بر تشکر از فعل او، به ستودن وجود و شخصیت او می پردازد با حال و بیانی که: خداوند این سجایای وجودی و شخصیتی را به او داده است. این گونه امیختگی سپاس و ستایش، اشکالی ندارد، زیرا بردگی آور نیست و هر دو (ناجی و

1- بحار، ج 68 ص 44.

نجات یافته) بندۀ خدا هستند و هر چه دارند از خداوند است و هر دو از بردگی همدیگر آزادند.

و مثال چنین ستودن، به ستایش خدا است که باز می شود: الحمدلله.

و همین طور است اگر گفته شود «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَنْعَم»: حمد خدای را که نعمت داده است. توجه گوینده به قدرت و عظمت خداوند است که نعمت ها را پدید آورده است، با صرفنظر از بهرمندی و انتفاع از نعمت ها. هر چیز آیه و نشان قدرت خداست از آن جمله نعمت ها. و معنی این جمله نیز ستایش مطلق است.

«الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَال»: ستایش خداوند را است در هر حال؛ خواه نعمت دهد و خواه دچار مصیبت کند.

ج: حمد و ستایش نسبی: ستایش یک چیز در مقایسه با همگنانش، و ستایش یک انسان در مقایسه با دیگر انسان ها، جایز و روا است، و مصداق بارز آن «محمد» است که نام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) است، محمد یعنی ستوده، ستایش شده، و همچنین لقبش که «محمود» است.

ستایش مطلق فقط سزاوار خداوند است و درباره غیر خدا ممنوع و زیان آور و آزادی برانداز، است گر چه درباره پدر و مادر، همسر و فرزند و ... با شد. و ستایش مقید و مشروط، جایز است زیرا که برگشتش به ستایش مطلق خداوند است.

کسی که به ستایش خدا می پردازد و ستایش درباره غیر خدا را نیز مقید و مشروط می کند، یقیناً و قطعاً در «اعتدال عقلی» خواهد بود و اعتدال عقلی یعنی رفتار مطابق عقل، عدل و اخلاق.

پس شناخت ستایش و ستایش خداوند معیار و نشان دهنده عقل، عدل و اخلاق است، و عدم آن دلیل فقدان آن ها است و فاقد آن ها حیوان است.

و شخص ستایشگر خدا، ارزش محدودیت های آفرینش را می داند و نه تنها در صدد آزادی از آنها بر نمی آید بل در حفظ آن محدودیت ها می کوشد؛ خودکشی نمی کند، از

بوالهوسی دوری می جوید، از محدوده انسان خارج نشده و در عرصهٔ بازتر حیوانی قرار نمی گیرد. و نام زندگی حیوانگونه را آزادی نمی گذارد. زیبائی و زیبا خواهی انسان را، با آزادی شهوت حیوانی اشتباه نمی کند.

زیبا خواهی انسان ناشی از روح سوم (روح فطرت)(1)

اوست، نه از شهوت غریزی حیوانی. روح فطرت، غریزه را جهت می دهد و در یک بستر ویژه قرار می دهد. و (در بیان صریحتر:) شهوت غریزی را محدود می کند به حدود مشخص فطری، همان حدود ارزشمند آفرینشی که به شرح رفت.

چکیده سخن امام: اگر خداوند در آفرینش انسان او را از «شناخت ستایش» محروم می کرد، انسان نیز نوعی از حیوان می گشت گر چه دارای عقل هم می بود.

و این همان تعریف از انسان است که غربی ها دارند و انسان را حیوان برتر می دانند. زیرا آنان خود را از شناخت ستایش محروم کرده اند. و لذا رسماً و صریحاً انسان را از محدوده آفرینشی انسان خارج کرده و به عرصه باز تر حیوانی وارد کرده اند.

اما قرآن و امام سجاد علیه السلام، حتی در این مرحله نیز پسوند «برتر»را ردّ کرده و می گویند «بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِیلا»: چنین انسانی از حیوان نیز گمراه تر است.

راه: گر چه کوشش بر این است که مباحث به طور خلاصه بیان شود، اما اجازه دهید نکته ای نیز درباره راه گفته شود: راه به چیزی گفته می شود که از دو طرف محدود باشد و اگر این حدود نباشد، دیگر معنائی برای راه نمی ماند و مصداق بی راهه می گردد. و گمراه کسی است که در راه محدود سیر نکند.

راه زندگی، راه عقل نیز حدودی دارد و خارج از آن بی راهه است. انسان گمراه بدتر از حیوان است، زیرا حیوان در همان عرصه و محدودهٔ آفرینش حیوانی خود زندگی می کند و بمب اتم نمی سازد، و انسان گمراه از محدوده عقل، عدل و اخلاق آفرینش خود خارج می شود.

1- راجع به روح فطرت و تعداد ارواح در آینده نیز بحث خواهد شد.

همچنین است صنعت و انواع تصرفات انسان در طبیعت، که باید با ستایش و قدردانی نعمت های خدا باشد. و الّا به انهدام محیط زیست و بمب اتم می انجامد. بلی انسان در برابر خدا، در برابر طبیعت، در برابر جامعه و در برابر خود، محدود است. و در عرصهٔ حقوق اجتماعی نیز آزادی او محدود است به حدود اقتضاهای فطری.

یک ستایشگر خدا خوبی ها و زیبائی ها را می شناسد (زیرا که او موضوع و معنی ستایش را شناخته است)، و از بدی ها و زشتی ها دوری می کند. و نیز: حقیقت زیبا خواهی را شناخته که یک امر فطری است، شهوت غریزی را در خدمت زیبا خواهی می گیرد.

گفته شد در حقوق اجتماعی آزادی هر کس محدود است به اقتضاهای فطری. در حالی که غربی ها می گویند آزادی هر کس محدود است به حدود حقوق دیگران. پس لازم است چکیدهٔ مقاله ای را که قبلاً در این باره نوشته ام، در اینجا بیاورم:

حرّیت و آزادی

علوم انسانی غربی می گوید: «آزادی هر انسان به آزادی انسان های دیگر محدود است». شگفتا این که یک تناقض است (!!!) آزادی ای که به آزادی میلیون ها نفر محدود باشد، محدودیت است نه آزادی.

آزادی دو نوع است:

1- آزادی غریزی؛ یعنی پشت کردن به اقتضاهای روح فطرت و خودسر گذاشتن غرایز، بلی این یک نوع آزادی است اما محدود می شود به آزادی غرایز دیگران و این آزادی نمی شود، زیرا مصداق تناقض است که مساوی می شود با آزادی گاوان در گلّهٔ گاوان، که آزادی هر گاو محدود است به آزادی گاو دیگر. و جبراً و قهراً حدود این آزادی ها را زور و نیروی هر گاوی تعیین خواهد کرد، و در جامعهٔ انسانی حدود و گسترهٔ این آزادی را زور و زر تعیین خواهد کرد. هر کسی به حدی برازندهٔ آزادی خواهد بود که دارندگی داشته باشد که: دارندگی، برازندگی.

2- آزادی فطری: مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می گوید: انسان دارای دو روح است: روح غریزه و روح فطرت، و هر کدام از این دو اقتضاها و انگیزش ها دارند، اقتضاهای

غریزه باید تحت مدیریت روح فطرت قرار بگیرد(1).

انسانی که چنین نباشد بیمار است. و آزادی غریزه و حرّیت غریزه اساساً امکان ندارد، یعنی چنین آزادی ای در این جهان «امکان وجود» ندارد. و لذا تعریفی که از این آزادی می کنند، مصداق اتمّ تناقض است و تناقض امکان وجودی ندارد حتی در فرض و خیال.

اما آزادی فطری امتیاز بزرگ انسان است و این حرّیتی است که انسان بدون آن انسان نیست. و آزادی فطری هیچکسی به آزادی فطری کس دیگر محدود نیست و نمی شود. زیرا هیچ تعارضی و منافاتی میان اقتضاهای فطری افراد وجود ندارد. همهٔ اقتضاهای فطری نیکو است؛ نیکوئی هیچ کسی مزاحم نیکوئی شخص دیگر نیست. اساساً اولین مصداق و اولین گام آزادگی «اسیر نبودن شخص در دست غرایز خود است». اینجاست که یکی دیگر از خلاء های اساسی علوم انسانی غرب را مشاهده می کنیم که منشأ آن غفلت از وجود روح فطرت در انسان است.

بخش هشتم

حمد مطلق، با انگیزه مطلق و با انگیزه ویژه

شکر انگیزه حمد می شود- حمد انگیزه شکر نمی شود- انسان شناسی- رابطه انسان با خداوند

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَی مَا عَرَّفَنَا مِنْ نَفْسِهِ، وَ أَلْهَمَنَا مِنْ شُکْرِهِ، وَ فَتَحَ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بِرُبُوبِیَّتِهِ، وَ دَلَّنَا عَلَیْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ لَهُ فِی تَوْحِیدِهِ، وَ جَنَّبَنَا مِنَ الْإِلْحَادِ وَ الشَّکِّ فِی أَمْرِهِ. حَمْداً نُعَمَّرُ بِهِ فِیمَنْ حَمِدَهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَ نَسْبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلَی رِضَاهُ وَ عَفْوِهِ: ستایش خدای را که خود را به ما شناسانید. و شکر خود را به ما الهام کرد. با ربوبیّت (پروردگاری) خویش از ابواب علم به روی ما گشود. و رهنمون شد ما را به «اخلاص توحید» ش. و بر کنار کرد ما را از الحاد و شک درباره

ص: 163

1- تحت مدیریت روح فطرت قرار بگیرد، نه توسط فطرت سرکوب شود.

خود. چنان حمدی که با آن زندگی کنیم در میان حمد کنندگان خلقش، و با آن سبقت گیریم بر هر کسی که سبقت گرفته به سوی رضایت و بخشش او.

شرح

حرف «مِنْ» در چهار جمله اول «من تبعیضیه» است، زیرا که انسان از «شناخت مطلق»درباره خدا، و از شکر مطلق، از داشتن علم مطلق، اخلاص مطلق در توحید، عاجز است که فرمود: مَا عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِک(1).

اخلاص در توحید: در عرصه نظری و فکری به توحید ناب و عاری از هر نوع شرک، رسیدن.

و الهمنا من شکره: در شرح هائی که در دسترس من است، حمد را در این بخش از کلام امام به شکر و سپاس معنی کرده اند، و برخی نیز در معنی آن، ستایش و سپاس (هر دو) را با هم آورده اند.

نظر به این که خود لفظ «شکر» در جمله دوم آمده، دلالت واضح دارد که لفظ حمد در این جا به همان معنی حقیقی خود یعنی ستایش است، ستایش مطلق، نه مقید و نه نسبی. و نه به معنی مجازی.

می گوید الْحَمْدُ لِلَّهِ... أَلْهَمَنَا مِنْ شُکْرِهِ: حمد و ستایش خدای را که یکی از نشانه های قدرتش این است که به انسان «فهم و توان شکر کردن» را الهام کرده است.

یکبار این است که خدا را شکر گزار باشیم که ما را شکر گزار کرده؛ در این صورت می گفت «الشکر لله علی ما الهمنا من شکره». مراد سپاسگزاری در برابر نعمتی که «سپاسگزاری» نام دارد، نیست. مراد ستودن قدرت خداوند است که یکی از آثار قدرتش اعطای درک شکر و توان شکرگزاری است.

1- بحار، ج 68 ص 23.

در این بخش از دعا، چند اثر از آثار قدرت خداوند، شمرده شده: 1- اعطای استعداد خداشناسی به انسان. 2- اعطای توان فهمیدن شکر و شکرگزاری. 3- اعطای دانش. 4- اعطای توان اخلاص در توحید. 5- دوری از الحاد و شک درباره خدا.

خداوند همهٔ این استعدادها را به انسان داده حتی توان اجتناب از الحاد و شک را به طور بالقّوه به همان ملحدین و شکاکین داده است و به همین دلیل همه انسان ها به این اجتناب مکلف هستند.

انگیزه: این قدرت و توانائی خداوند در اعطای این استعدادها، انگیزه ستایش خدا می شود. خود استعداد شکر کردن در وجودشان، یکی از انگیزه های این ستایش است.

انگیزه مطلق و انگیزه ویژه: گاهی شخص ستایشگر، خدائی خدا را در نظر می گیرد. بدون تعیین موردی از موارد قدرت او، به ستایش می پردازد و می گوید: تو رحیمی، کریمی، قدیری، عظیمی، جلیلی و ...، انگیزه این ستایشگر در ستایشش یک مصداق ویژه از رحمت، قدرت، عظمت، و...، خدا نیست. بل مطلق رحمت، مطلق عظمت، مطلق قدرت او را در نظر دارد و به ستایش می پردازد. و گاهی به موردی از موارد و مصداقی از مصایق قدرت خدا توجه می کند و به ستایش می پردازد که این ویژه می گردد. و توجه امام علیه السلام در این بخش دعا به طور ویژه به چند مورد و چند مصداق است.

این بخش دعا، شکر نیست بل ستایش قدرت آن قادر است که در رابطه خود و انسان، چیزی به نام شکر را قرار داده است.

ما ها قدرت خدا را در آفرینش کوه، کره، هوا، آب، منظومه، کهکشان و ... مشاهده می کنیم، اما کمتر توجه داریم که استعداد همین «مشاهده کردن» بزرگتر و مهمتر از مشاهده آن هاست. استعدادهائی که در وجودمان قرار داده، دقیقتر، لطیفتر، مهمتر، و در نشان دادن قدرت خدا شگفتتر است. و شناختِ داشته های انسان و استعدادهای انسان، مقدم بر هستی شناسی و جهان شناسی و شناخت پدیده های جهان است. و به عبارت دیگر: انسان شناسی مقدم بر جهان شناسی است. که متاسفانه شارحین صحیفه حمد را در این بخش دعا به

جای انسان شناسی به اخلاق(شکر گزاری) معنی کرده اند. یعنی حتی به جهان شناسی و پدیده شناسی نیز معنی نکرده اند.

نسبق به من سبق: مراد از این جمله همان پیام آیه 148 سوره بقره است که می فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات»: در امور خير از همديگر سبقت گيريد، مسابقه كنيد.

بخش نهم

حمد چراغ راه اندیشه

رابطهٔ حمد با اندیشه و علم- هر کسی به همان میزان که حقیقت حمد را درک کرده، به همان میزان به راه درست اندیشه نائل شده است

باز هم فرق میان حمد و شکر

حَمْداً يُضِى ءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ، وَ يُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَثِ، وَ يُشَرِّفُ بِهِ مَنَازِلَنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ الْأَشْهَادِ، يَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ، يَوْمَ لَا يُغْنِى مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئاً وَ لَا هُمْ يُنْصَرُونَ: چنان حمد و ستایشی که خداوند روشن و درخشان کند با آن تاریکی های برزخ را برای ما. و آسان کند با آن راه محشر را، و آبرومند گرداند جاهای ما را در نزد جایگاه های گواهان. آن روز که جزا داده می شود هر کسی به آنچه کسب کرده و آنان مورد ستم قرار نمی گیرند، آن روز که هیچ دوستی نمی تواند از دوستش چیزی را دفع کند و آنان نمی توانند به همدیگر کمک کنند.

شرح

حَمْداً يُضِى ءُ ....، نه هر حمدی بل حمدی که ظلمات برزخ با آن روشن شود. این کدام

ص: 166

حمد است؟ آن حمدی است که فرمود همه قرآن در سوره حمد است(1). و اولین آیهٔ آن نیز «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمین» است و سوره حمد هفت آیه دارد، می توان گفت حدود یک هفتم قرآن در این آیه مندرج است. پس مراد آن حمد است که همراه علم و اندیشه، عالمانه و اندشمندانه باشد؛ و شخص حامد گاهی تک تک آثار قدرت خدا را بررسی کند و در اثر آن بر حمد و ستایش برانگیخته شود، که در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) راه خداشناسی همان مخلوق شناسی و اندیشه در چگونگی مخلوقات است، به ویژه انسان شناسی و شناخت استعدادهائی که خداوند قدیر با قدرتش به انسان داده است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه». ابتدا از انسان شناسی و سپس از جهان شناسی می توان به سوی خدا شناسی رفت (بر خلاف ارسطوئیان و صدرویان که از خدا شناسی شروع کرده و به خلق شناسی می رسند و لذا همه چیزشان وارونه و بر خلاف مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است و در اوهام خیالی مستغرق هستند و نام خیالات ذهنی را معقولات گذاشته اند). برای نمونه به چند آیه از سوره روم توجه کنید:

وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُون: از آیات و نشانه های خداوند این است که شما را از خاک آفرید آن گاه (در زمین) منتشر شدید.

وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْواجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُون: و از نشانه های او این است که برای شما (مردان و زنان) همسرانی از جنس خودتان آفرید تا در کنار آنان آرامش و قوام روحی یابید، و در میان تان مودت و رحمت قرار داد. در این ها نشانه هائی هست برای آنان که تفکر می کنند.

وَ مِنْ آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَ أَلْوانِکُمْ إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلْعالِمین: و از نشانه های اوست که آسمان و زمین را آفرید، و گوناگونی زبان های شما (بشرها)، و رنگ های تان که در این ها نشانه هائی هست برای عالمان.

وَ مِنْ آیاتِهِ مَنامُکُمْ بِاللَّیْلِ وَ النَّهار: و از نشانه های اوست خوابیدن شما در شب و روز.

1- تفسیر نورالثقلین ذیل آیه «الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمینَ».

و نیز آیه 20 و 21 سورهٔ ذاریات: «وَ فِی الْأَرْضِ آیاتٌ لِلْمُوقِنین- وَ فی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُون»: و در زمین آیاتی هست برای یقین گرایان- و در وجودهای خودتان، آیا بصیرت ندارید.

و ده ها آیه دیگر بل بیش از سه چهارم قرآن که سوره های مکی هستند و نیز آیه های زیادی در سوره های مدنی به تفکر و اندیشه در کائنات، آسمان و زمین و انسان، مربوط است به ویژه آن همه آیات کیهان شناسی، انسان شناسی و ..... .

آن حمد نور است و راه دنیا، برزخ و آخرت را روشن می کند، حمدی است که انسان در اثر تفکر و اندیشه، و بینش و بررسی علمی در جهان و پدیده های جهان، به حمد و ستایش خداوند برانگیخته شود.

اساساً هیچ فعل ارادی بدون انگیزه نمی شود و انگیزه خدا ستائی تفکر در آثار قدرت اوست.

در عرف عمومی و فرهنگ مردمی ما، آن همه لفظ «الحمدلله» به زبان ها می آید در حقیقت حمد و ستایش نیست، شکر و سپاس است گرچه به لفظ حمد باشد. و این چنین شده که در عرصه فرهنگ عمومی ما حمد (به معنی اصلی) غایب شده است.

عدم حضور حمد در فرهنگ ما و پر شدن جای آن با شکر، یکی از عناصری است که موجب تنگی فکر و اندیشه و باعث نپرداختن به تفکر در جهان هستی و پدیده های آن به ویژه در جسم و جان انسان، شده است و آن همه آیات فراوان کیهان شناسی، انسان شناسی .و ... همگی یا متروک مانده اند یا صرفاً به اخلاق موعظه ای تفسیر شده اند.

شکر و سپاس خیلی با فکر و اندیشه سر و کار ندارد و چندان نیازی به مقدمات تعمقی و اندیشه ای و «شناخت» ندارد. و آنچه بدون مقدمات فکری و عقلی امکان ندارد، حمد و ستایش خداوند است. این نیز فرق اساسی دیگر در میان حمد و شکر است.

می فرماید «اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّور»(1). اما آیه ای نداریم که بگوید «الشکر لله الذی خلق الکرات و الارض ....»

1- آیهٔ 1، سوره انعام.

و پیشتر بیان شد که هر چه در قرآن یا حدیث، حمد در کنار نعمت آمده، شکر آن نعمت نیست بل ستایش قدرت خداوند است که آن نعمت را به وجود آورده است.

به ما یاد داده اند که در اول غذا بسم الله بگوئید و در آخرش الحمدلله. و انصافاً این سفارش جایگاه خوبی در فرهنگ عملی ما پیدا کرده است، لیکن همان معنی شکر از آن قصد می شود و این معنی به حدی در ذهن ما رسوخ کرده است که کسی به سختی باور می کند که حمد و ستایش با شکر و سپاس فرق دارد. و موقعیت نیز مویّد این معنی نادرست است زیرا پس از غذا و برخورداری از نعمت غذا، به زبان آورده می شود.

در حالی که مراد توجه به انسان و نیازش به غذا، است؛ غذا چیست، تغذیه چیست، رابطۀ بقائی انسان با موادی از جهان که غذا نامیده می شود، رابطۀ این مسائل با قدرت خداوند که نظام مواد غذائی و تغذیه، خود یک نظام بزرگ و دقیق است که خود یک جهان از قوانین آفرینش است.

شکر غذا امر دیگر است و این حمد چیز دیگر.

در بخش های بعدی همین دعا خواهیم دید که امام علیه السلام آثار و کاربردهائی برای حمد می شمارد که هیچکدام از آن ها در شکر نیست.

بحث درباره برزخ، بعثت به سوی محشر، و محشر، به آینده موکول می شود.

یادآوری: در آخر این بخش از دعا، آیه 41 سوره دخان «یَوْمَ لا یُغْنی ....» آمده و در ما قبل آن از آیه22 سوره جاثیه اقتباس شده است.

بخش دهم

اشاره

تجسّم عمل

جوار خدا

حَمْداً یَرْتَفِعُ مِنَّا إِلَی أَعْلَی عِلِّیِّینَ فِی کِتَابٍ مَرْقُومٍ یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ، حَمْداً تَقَرُّ بِهِ عُیُونُنَا إِذَا بَرِقَتِ

الْأَبْصَارُ، وَ تَبْيَضُّ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الْأَبْشَارُ، حَمْداً نُعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِيمِ نَارِ اللَّهِ إِلَى كَرِيمِ جِوَارِ اللَّه: حمد و ستایشی که (از ما صادر شود و تا) أَعْلَى عِلِّيِّينَ- فراز فرازمندها- بالا رود و در نبشته ای که مقربین آن را مشاهده می نمایند، قرار گیرد. حمد و ستایش که به وسیله آن چشم های ما روشن شود در آن هنگامی که چشم ها خیره و مات می شوند، و چهره های ما به وسیله آن سفید گردد هنگامی که روها سیاه شوند، حمد و ستایشی که به وسیله آن از آتش دردناک خدا رها باشیم به سوی نعمتمندی جوار خدا.

شرح

حَمْداً يَرْتَفِعُ: ستایشی که بالا رود: انسان از نظر کمیّت، یک موجود کوچک است در روی کره زمین، و کره زمین یک ذرّه ای بس کوچک و خیلی ریز است در مجموعه میلیاردها کهکشان. و مجموعۀ کهکشان ها محتوای آسمان اول هستند، اعمال نیک که از انسان صادر می شوند به سوی آسمان بالا می روند. قرآن نیز می فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه»(1): سخنان پاکیزه به سوی او صعود می کنند و عمل صالح را بالا می برد.

أَعْلَى عِلِّيِّينَ: فرازِ فرازمندها: بالای بالاترها: اعمال نیک بالا رفته و در اَعلا علیین قرار می گیرند و در کتابی که فرشتگان مقرب به آن تماشا می کنند نوشته یا نبشته می شوند.

کتاب: در اصطلاح و ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دو نوع کتاب هست: کتاب تکوین و کتاب تبیین.

کتاب تبیین، قرآن است که خداشناسی و هستی شناسی، و شناخت رابطۀ خداوند با جهان و بالعکس، و شناخت رابطۀ خدا با انسان و بالعکس، را تبیین می کند. و از اسامی قرآن است: تبیان، بیان، مبین، مستبین.

کتاب تکوین، عبارت است از خود کائنات و عالَم مخلوقات (شامل هفت آسمان، و اینهمه

1- آیۀ 10، سوره فاطر.

کهکشان ها که همگی در درون آسمان اول جای گرفته اند، از آن جمله کره زمین ما با همه پدیده هایش از آن جمله انسان) که خود این مخلوقات در این کتاب بس بزرگ کائنات نبش و نبشته شده اند.

در کتاب تبیین، اسامی، حروف، الفاظ و جمله ها نوشته شده. اما در کتاب تکوین خود اشیاء و وجود اشیاء نبشته شده اند، نبش شده اند.

و اینک: آیا آن کتابی که در بیان امام سجاد علیه السلام یا در آیه، آمده که جایگاه آن در اعلا علیین است، یک نوشته تدوینی است، یا یک نبشته تکوینی است؟-؟ و یا هر دو است؛ یعنی یک کتاب تدوینی برای این اعمال هست و یک کتاب تکوینی-؟

از طرفی، آیات و احادیث تجسّم عمل دلالت دارند که هر عمل نیک به جسم و مادّه تبدیل شده و می رود در آن بالا (آسمان) در بهشت جای می گیرد، و از مواد همین اعمال، اشیاء و نعمت های بهشت ساخته می شود(1).

از این دیدگاه مراد از کتاب، همان عرصه بهشت است که عمل ها در آن تکویناً نبش و نبشته می شوند، بهشتی که در تماشا گه فرشتگان بالا نشین است.

و از طرف دیگر، از آیات و احادیثی بر می آید که مراد یک کتاب تدوینی و نوشتاری است که اعمال عموم انسان در آن نوشته می شود و در تماشا گه فرشتگان بالا نشین است.

پس هر دو کتاب وجود دارند، اما مراد آیه و امام، هر دو کتاب نیست بل آن کتابی است که خود عمل مجسم شده و به سوی آن بالا می روند و در آن نبش و نبشته می شوند، نه حروف، کلمات و جملات. زیرا لفظ «یصعد» در آیه و «یرتفع» در کلام امام این چنین ایجاب می کنند.

در سوره مطفّفین آیه 7 درباره کتاب بدکاران می گوید: «إِنَّ کِتابَ الفُجَّارِ لَفی سِجِّین»: کتاب فاجران در دوزخ است و در آیه 18 درباره کتاب نیکوکاران می گوید: «کَلاَّ إِنَّ کِتابَ الْأَبْرارِ

1- و همین طور، هر عمل بد به جسم و ماده تبدیل می شود و می افتد به دوزخ و انواع مواد عذاب کنندۀ آتشین از آن ها ساخته می شوند.

لَفی عِلِّیِّین»: کتاب نیکوکاران در علیین است.

حرف «فی= در» دلالت دارد که واقعاً خود اعمال در دوزخ و بهشت نبشته و حضور دارند، زیرا اگر مراد یک نوشتار الفاظی بود معنائی برای «در» نمی ماند.

دقت: نمی گوید «اعمال در آن کتاب است»، می گوید «آن کتاب در دوزخ است».

در مقابل استدلال فوق گفته اند: در همین سوره دربارهٔ هر دو کتاب آمده است که «کتاب مرقوم»(1):

کتاب رقم شده، کتاب رقممند. و «رقم» از مقولات اعتباری و تدوینی است، نه واقعی تکوینی.

اما این سخن وقتی درست است که رقم را به معنی «شماره» بگیریم، در حالی که معنی «رَقَمَ»، «کَتَبَ» است و «رقیم»- که فعیل به معنی المفعول است- یعنی «مکتوب». و مرقوم نیز به معنی مکتوب و کتاب است. و «کتاب مرقوم» یعنی کتاب مکتوب. و مراد این است که گمان نکنید آن کتاب یک شیئ فرضی، ذهنی، یا خیالی است، بل واقعاً یک شیئ رقم خورده و مکتوب است.

و با بیان دیگر: مرقوم یعنی ثبت شده، و اینک بحث در این است که آیا خود اعمال مجسم به عنوان اشیاء مادی در دوزخ و بهشت تکوین و ثابت شده اند، یا اسامی، حروف و الفاظ است که در یک نوشتاری ثبت تدوینی شده اند. آیا مراد کتاب تکوین است یا کتاب تدوین؟-؟

پس خود کلمه «مرقوم» تاکید است بر واقعی وتکوینی بودن اشیاء در آن کتاب.

تجسم عمل

بحث مشروح در تجسم عمل را به کتاب ارزشمند «تجسم عمل یا تبدل نیرو به ماده» تالیف مرحوم آیه الله شیخ محمد امین رضوی وا می گذارم، و تنها یک بیان مختصر- برای خالی نبودن عریضه- در این باره می آورم به صورت موارد زیر:

1- غیر از خدا، همه چیز(حتی فرشته، روح، عقل) زمانمند و مکانمند، هستند. زیرا همه چیز متغیر و متحرک است و تغییر و حرکت بدون زمان و مکان نمی شود، بل تغییر و

ص: 172

1- آیۀ 9 و 20.

حرکت، عین زمان و مکان هستند.

پس هیچ چیزی فارغ از زمان و مکان نیست، و آنچه ارسطوئیان و صدرویان «مجرد» و «مجردات» می نامند، نادرست است گرچه با غفلت از قرآن و حدیث به طور خیره سرانه به آن اصرار و لجاجت می ورزند. و همچنین با غفلت از قواعد و قوانین علوم متعدد از آن جمله فیزیک و علم شناخت ماهیت زمان و مکان. و تاسفبار این که با اینهمه خودشان را عقل گرا نیز می دانند.

درگیری و چالش متمادی چند قرنی دین داران با «دهریّون» و «طبیعیّون»، و چالش شان با مارکسیسم در دو قرن اخیر، یک فضای ذهنی به وجود آورده که اگر مطابق قرآن و احادیث، بگوئید: «غیر از خداوند هر چیزی که هست زمانمند و مکانمند است، پس یا ماده است یا مادّی». فوراً ذهن ها به سراغ دهریّه و مارکسیسم رفته و شما را به آن گونه تفکر متهم می کنند.

امّا حقیقت این است که هر چیز (غیر از خداوند) یا ماده است- از فشرده ترین ماده مانند سنگ، تا بسیط ترین ماده مانند هوا، و یا مادی است از فرشته، روح تا بسیطترین مادی مانند عقل. و عقل بسیطترین بسیط ها است زیرا که فرشته هم عقل دارد و وجود فرشته فشرده تر از عقل است که عقل را پذیرا شده و در خود جای داده است.

و اگر دوست ندارید دربارۀ فرشته لفظ عقل را به کار ببرید، بالاخره آن فهم و درک که جبرئیل دارد، بسیطتر از وجود خود جبرئیل است. و آن فهم و درک جبرئیل نیز فعل، متغیر و متحرک است، پس زمانمند و مکانمند است و مجرد نیست و مادّی است. و این سخن با بینش دهریّه و مارکسیسم هزاران فرسخ فاصله و فرق دارد و متهم کننده در این مسئله نادان است و عیب از خودش است.

2- و آنچه در این جهان، این کائنات، این «ما سوی الله»، وجود دارد دائماً در تغییر و تحول است، برخی در تغییر سریع و برخی در تغییر و تحول بس درنگ آمیز. و در این میان، از گونه های مختلف تغییر و تحول آنچه به بحث ما مربوط و محور بحث تجسم عمل است «تحول ماده به انرژی و تحول انرژی به ماده» است.

3- شرح این تحول: مادّه به انرژی تبدیل می شود؛ مانند موادّ خورشید که به انرژی مبدل شده و به زمین آمده و به گیاهان و جانداران روی زمین می رسد بل سنگ و خاک زمین نیز آن را جذب می کند. تنه چند تنی یک درخت را در نظر بگرید؛ درصد بیشتر آن از انرژی های خورشید است که آمده در پیکر آن درخت به ماده تبدیل شده است، و اینک آن را بسوزانید، چیز اندکی از آن به صورت خاکستر می ماند و بقیه همگی از نو به انرژی تبدیل شده و به اطراف پخش می شود.

انسان نیز از غذا (و نیز از خورشید) انرژی گرفته و بر سلول های بدنش می افزاید، از جانب دیگرسلول های بدنش در اثر کار، فعالیت و حتی در اثر نفس کشیدن و فکر و اندیشه، به انرژی تبدیل شده و به اطراف پخش می شود. بدن انسان یک دستگاه است که پیوسته سلول جدید می سازد و سلول های پیشین را می سوزاند، که به این روند تحولی بدن، اصطلاحاً «بدل ما یتحلّل» می گویند.

4- نظر به این که انسان (علاوه بر روح نباتی و روح غریزه) روح سوم هم دارد بنام «روح فطرت»، انرژی های صادره از او در محیط معمولی نمی ماند؛ اگر در اثر اعمال نیک صادر شده به آسمان اول می رود و اشیاء بهشت از آن ها ساخته می شود. واگر در اثر اعمال بد صادر شده به دوزخ می رود و اشیاء دوزخ را می سازد.

انرژی های این جهان خواه در قالب ماده باشند و خواه آزاد، دارای دو خصیصه مثبت و منفی هستند. و تنها انرژی صادر شده از انسان است که یا مثبت است و یا منفی، مثبت برای ساختن بهشت می رود، و منفی برای ساختن دوزخ.

همان طور که گفته شد شرح و بیان این اصل مهم را به کتاب «تجسم عمل»، و نیز پاسخ پرسش هائی از قبیل «بهشت در کجاست؟» و آیا بهشت آفریده شده یا آفریده خواهد شد و یا همین حالا آفریده می شود؟؟؟ محشر کجاست و در چه مکانی و محلّی از این کائنات بر پا خواهد شد؟ و دیگر مسائل معاد را به کتاب «تبیین جهان و انسان» وا می گذارم.

ص: 174

حَمْداً تَقَرُّ بِهِ عُیُونُنَا: چنان حمد و ستایشی که به وسیله آن چشم های مان روشن شود. مراد همان «چشم روشنی» در اصطلاح مردمی است.

إِذَا بَرِقَتِ الْأَبْصَار: آنگاه که چشمها از هیبت روز قیامت خیره و هاج و واج شوند، گوئی برق شدیدی به آنها برخورده و دیدشان را مختل کرده است.

وَ تَبْیَضُّ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الْأَبْشَار: و صورت های ما به وسیله آن سفید گردد آنگاه که پوست ها سیاه می شوند. همان طور که آیه می فرماید: «یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوه»(1): آن روز (روز محشر) چهره هائی سفید و چهره هائی سیاه می شوند. آیا مراد همان اصطلاح «رو سفیدی و رو سیاهی» است که در اصطلاح مردمی هست یا واقعاً رنگ پوست نیکوکاران سفید و رنگ چهره بدکاران سیاه خواهد شد؟-؟

نظر به کلمه «اَبشار» که در بیان امام علیه السلام هست، می توان گفت مراد معنی دوم است؛ «بَشَرَه» یعنی پوست، و اَبشار یعنی پوست ها. و در آن اصطلاح مردمی «روسفیدی و روسیاهی» می گویند، نه پوست سفیدی و پوست سیاهی. و اگر مراد سفیدی و سیاهی واقعی باشد، اثری از آثار تجسم عمل می گردد و این سخن امام نیز در ردیف احادیث فراوانی قرار می گیرد که ادلّه تجسم عمل هستند. و چون با این سخن امام آیه مذکور نیز تفسیر می شود، این آیه هم در زمره آیات تجسم عمل قرار می گیرد.

حَمْداً نُعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِیمِ نَارِ اللَّهِ إِلَی کَرِیمِ جِوَارِ اللَّه: چنان حمد و ستایشی که به وسیله آن از آتش دردناک خدا به سوی «جوار با نعمت و عزت» خدا، آزاد شویم.

عتق: آزاد کردن و آزاد شدن برده؛ انسان به طور بالقوه و بالامکان، باصطلاح در «بینابین» قرار دارد؛ ممکن است به دوزخ برود و ممکن است به بهشت. پس انسان در گرو عمل خویش است؛ حمد و ستایش خداوند او را از این گرو آزاد می کند، زیرا حمد از اندیشه و تفکر ناشی می شود و ایمان شخص حامد «ایمان مبیَّن» است، ایمان تقلیدی نیست.

و ایمان مبیّن، نسبی است و هر کسی (از بی سوادترین فرد تا دانشمندترین فرد) می تواند

1- آيۀ 106 سورۀ آل عمران.

ایمان تقلیدی داشته باشد یا ایمان تبیینی.

جوار الله

نزد خدا. بر خلاف تخیلات صوفیان و صدرویان، مراد «جوار رحمه الله»، «جوار نعمه الله» یعنی همان بهشت است. نه رسیدن وجود انسان به وجود خداوند. اساساً تصوف نه تنها ربطی به دین ندارد بل ضد دین است و برای براندازی ادیان آمده است؛ تصوف همان کابالیسم است که توسط ابلیس طرحریزی شده و از هزاران سال پیش به دین هندو، بودائی، تا حدودی به زردشتی، یهودی، مسیحی و اسلام نفوذ کرده است که در دیگر نوشته ها از آن جمله در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» شرح داده ام.

همانطور که در قرآن «نصر الله» به معنی «نصر دین الله» است، جوار الله هم به معنی «جوار رحمه الله» و «جوار نعمه الله» است. می فرماید: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُم»(1): اگر خدا را یاری کنید او نیز شما را یاری می کند. بدیهی است که مراد «یاری دین خدا» است. نه یا ری خود خدا، و خداوند منزّه است از این که نیازمند کمک کسی باشد.

بخش یازدهم

اشاره

انسان می تواند به وسیلهٔ حمد به مقام مقربترین فرشته برسد

باز هم فرق میان حمد و شکر

تغییر و تحول در بهشت

حَمْداً نُزَاحِمُ بِهِ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِينَ، وَ نُضَامُّ بِهِ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ فِی دَارِ الْمُقَامَهِ الَّتِی لَا تَزُولُ، وَ مَحَلِّ كَرَامَتِهِ الَّتِی لَا تَحُول: حمد و ستایشی که به وسیلهٔ آن دوشادوش فرشتگان مقّرب، شویم. و به وسیلهٔ آن با پیامبران فرستاده اش در سرای جاودان که زوال ندارد، گرد هم آئیم، سرای جاودان که دچار تحول نمی شود.

1- آیهٔ 7 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

شرح

لَا تَحُول: دچار تحول نمی شود: بهشت و آنچه در آن هست، و نیز انسان ها در بهشت، همگی در تغییر هستند و خواهند بود، همانطور که پیشتر بیان شد همه چیز (غیر از خدا) متغیر و متحرک هستند. با این ویژگی که تغییر و حرکت در بهشت همیشه و فقط به سوی کمال است. این جهان «جهان منفی و مثبت» است اما بهشت «جهان مثبت» است و تنها در مسیر مثبتات تغییر می یابد. با اینهمه بهشت نیز «مثبت مطلق» نیست، مطلق فقط خداوند است. بهشت و بهشتیان می روند که مطلق شوند اما هرگز به آن نخواهند رسید، زیرا مطلق، مطلق است و قابل رسیدن نیست و اگر قابل رسیدن بود مطلق نمی بود.

فرق میان تغییر و تحول: هر تغییر، تحول است. تحول یعنی از حالی به حالی شدن، و این یعنی همان تغییر. مراد امام علیه السلام که می فرماید در بهشت تحول نیست، نوعی از تحول است که در این دنیا هست؛ مراد تحولات مرحله ای است مانند تحول از شکم مادر و محیط جنینی و تولد یافتن، و تحول از جوانی به پیری، به ویژه تحول مرگ؛ این نوع تحولات که باصطلاح عالَم انسان را عوض می کند، در بهشت نیست.

باز هم فرق میان حمد و شکر

در بیان امام علیه السلام می بینیم که حمد و ستایش می تواند انسان را به مقام فرشتگان مقرّب برساند، و او را در کنار انبیای مرسل قرار دهد. براستی حمد چیست که اینهمه توان، کاربرد، و اثر دارد-؟! نه در قرآن چنین توان و کاربرد و اثر، برای شکر آمده و نه در حدیث. حتی دربارهٔ نماز که ستون دین است چنین بیانی نیامده است، زیرا نماز آن است که برای «خدای ستوده» گزارده شود، نه برای «خدای ناستوده»؛ دین آن است که اول خدایش شناخته شود و شناخت خدا بدون شناخت ستودگی های خدا، ناقص است و نماز با شناخت ناقص، نماز با دین ناقص، باز هم نماز است و ستون دین است و ارزشمند، اما ستون دین ناقص است.

پس روشن و بدیهی است که حمد را به سپاس معنی کردن در هر جا، از آن جمله در

شرح صحیفه سجادیه، نادرست است. شکر بالاتر از نماز نیست، وقتی که نماز کاربرد حمد را ندارد، شکر نیز ندارد: تفکر ساعه خیر من عباده سنه (بحار، ج 86 ص 129).

حمد و ستایش اندیشه است، تفکر است، تعقل است، اخلاص توحید است که انسان را به خالصترین توحید می رساند. و پس از اخلاص توحید، نوبت به عبادت آن خدای شناخته شده و ستوده، می رسد؛ از نماز تا شکر و... .

بخش دوازدهم

اشاره

انسان شناسی

توان و زیبائی های شخصیت درونی انسان

رابطه تغذیه ای انسان با مواد جهان

غذای طیب و غذای خبیث

حس اشمئزار در انسان

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی اخْتَارَ لَنَا مَحَاسِنَ الْخَلْقِ، وَ أَجْرَی عَلَیْنَا طَیِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِیلَةَ بِالْمَلَکَهِ عَلَی جَمِیعِ الْخَلْقِ، فَکُلُّ خَلِیقَتِهِ مُنْقَادَهٌ لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَائِرَهٌ إِلَی طَاعَتِنَا بِعِزَّتِه: حمد و ستایش خدای را که برگزید برای ما زیبائی های خلقت را، و جاری کرد بر ما روزی های پاکیزه و دلچسب را، و با توانائی و تسلط که به ما داده ما را بر همهٔ آفریدگان برتری داد، پس به قدرت او همهٔ مخلوقاتش برای ما انسان ها رام و به عزّت او در جهت فرمانبرداری از ما هستند.

شرح

در این بخش دعا، توجه امام علیه السلام به آفرینش شخصیت درونی انسان، و داشته های

روحی، و توان ها و استعدادهای درونی انسان است. و درباره آفرینش و چگونگی جسم و اندام بدنی انسان در بخش های بعدی همین دعا بحث خواهد کرد، می گوید: شخصیت انسانی را زیبا و با خصیصه های زیبا، و زیبا خواه، آفریده است که انسان متفکر، خداجو، عدل خواه، «حمد شناس» و حامد، نعمت شناس و شکر گزار است. این ها محاسنی است که در بخش های قبلی دعا، فرمود. و در این بخش به دو استعداد ویژه انسان توجه دارد: تشخیص «طیّب» از «خبیث» در تغذیه. و استعداد به خدمت در آوردن موجودات دیگر.

تشخیص طیّب از خبیث

طیّب یعنی پاک و گوارا، پاکیزه و دلچسب. طیب یعنی چیزی که روح انسان از آن مشمئز نمی شود. خبیث یعنی ناپاک و ناگوارا؛ چیزی که روح انسان از آن مشمئز می شود.

یکی از اصول انسان شناسی، در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) این است که انسان درباره غذا دارای یک استعداد درونی است بنام استعداد تشخیص طیب از خبیث. گیاه فاقد این استعداد است بل برعکس: گیاه با تغذیه از خبیثات بیشتر و بهتر رشد می کند. حیوان نیز فاقد این استعداد است از هیچ چیز مشمئز نمی شود تنها از خوردن چیزهائی پرهیز می کند به طور غریزی خطری در آن احساس می کند. حسّ «اشمئزاز» فقط مال انسان است.

منشأ این حس و استعداد، روح نباتی و روح غریزی (که هر دو در انسان نیز هستند) نیست، منشأ آن روح سوم است که نامش روح فطرت است. و انسان حیوان نیست، حیوان برتر هم نیست بل موجود دیگر است. این استعداد در انسان یک معیار مهم است که مواد و خوردنی های جهان را در مسئله تغذیه، به دو بخش تقسیم می کند: خوردنی های طیب، و خوردنی های خبیث.

قرآن: «یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِث»(1): این پیامبر حلال می کند برای آنان طیبات را و حرام می کند بر آنان خبائث را.

1- آیهٔ 157، سوره اعراف.

و «يَسْئَلُونَکَ ما ذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبات»(1): از تو می پرسند چه چیز برای شان حلال شده است، بگو حلال شده برای شما طیبات.

انسان همه چیز خوار نیست: انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: انسان قبل از شرع، و با صرفنظر از شرع، همه چیز خوار، نیست. یعنی اگر شریعتی هم نمی آمد انسان سالمِ طبیعیِ فطری، همه چیز را نمی خورد. و از نظر این مکتب مردمان همه چیز خوار، در این جهت بیمار هستند؛ انسان سالمِ طبیعیِ فطری، نیستند.

مردمانی هستند که از هیچ چیزمشمئز نمی شوند؛ اگر چیزی از مدفوع شان به دست یا لباس شان بچسبد، همان رفتار را با آن می کنند که اگر چیزی از غذای شان به دست یا لباس شان بچسبد.

از باب مثال، ایرانیان به حدی از سوسک مشمئز می شوند که دچار نوعی وحشت از آن می گردند. اما مردمانی هستند که از سوسک غذا می پزند، و مردمی هم هستند که از مدفوع انسان نیز غذا درست می کنند.

این بیماری عامل اقتصادی دارد؛ مردمی در یک زمان دچار قحطی طولانی مدت می شود و ناچار از هر چیزی به عنوان غذا استفاده می کند، و در اثر طول مدت به عادت تبدیل می شود و در مسیر تربیت به توارث می رسد.

البته مردم همه چیز خوار می توانند مردمان دیگر را به حماقت و فقدان عقل اقتصادی، متهم کنند. همانطور که خوک خواران، سگ خواران، سوسک خواران، و... مسلمانان را این گونه متهم می کنند. و اگر اقتصاد را اصل بدانیم و همه چیز انسان را در اقتصاد خلاصه کنیم این سخن آنان درست است. و داوری نهائی در این میان چیست، متاسفانه دانش «انسان شناسی» امروز توان داوری در این مسئله را ندارد، و دانش تغذیه (غذا شناسی) نیز گر چه ره آوردهای خوب و نظریه هائی در تأیید نظر اسلام دارد لیکن به حدی که جهانیان را متقاعد کند و در قبال گرایش های اقتصادی، حکم نهائی را بدهد، نیست. زیرا امروز در جهان،

1- آیهٔ 4، سوره مائده.

اقتصاد بر علم و عقل حاکمیت دارد نه بر عکس؛ چیزی علمی و عقلی است که اقتصادی باشد. و جهان جهانِ «کمیت ها» است نه «کیفیت ها».

با اینهمه یک معیار کاملاً روشن و کارآ، وجود دارد که در این باره داوری کند: کرامت انسان در کدام طرف این قضیه است؟ کرامت در جانب همه چیز خواری است یا در جانب گزینه خواری؟-؟ با صرفنظر از استعداد و حسّ اشمئزاز و حس طیب شناسی- که ممکن است در میان برخی از مردمان در اثر همان عادت و «تربیت توارثی» از بین رفته باشد- اصل دیگری در انسان هست که عبارت است از «حس گزینش». این حس انسان را وادار می کند که در میان طیب ها نیز گزینش کند مثلاً برنج را بر ذرت ترجیح دهد. همین حس گزینش ایجاب می کند که انسان در سلسلهٔ گزینش ها به جائی رسد که برخی از مواد را از مصداق غذا خارج کند. یعنی اگر انسان را فاقد روح سوم و او را تنها حیوان برتر بدانیم، باز حیوان هم برخی مواد خوردنی را بر خود حرام می کند مگر در موارد ناچاری. اما همه چیز خواران این گزینش را نیز کنار می گذارند گوئی حیوان برتر آن است که به میزان حیوان پستتر هم گزینش نداشته باشد. در حالی که میزان برتری هر موجود با میزان گزینش اوست.

مثال» آقائی درباره «تولید برق از پسماندها»- آشغال- داد سخن می داد و به سخنرانی باصطلاح گرم و استدلال می پرداخت؛ رسید به این که سوئدی ها برای تولید برق از کشورهای دیگر آشغال وارد می کنند، اما ایتالیائی ها در بخش های پست سرزمینشان مانند «ناپل» مشکل بزرگی بنام زباله دارند و نمی دانند با آن چه کار کنند، زیرا در آن بخش از سرزمین شان امکان دفن زباله نیست. و بین پرانتز به مازندران ما نیز اشاره کرد.

به نظر این سخنور، سوئدی ها دانشمند تر، تکنو کراتتر، و دارای عقل و فکر اقتصادی قوی تر از ایتالیائی ها معرفی می شدند، امّا این آقا توجه نداشت که علت این مسئله، نه در تکنولوژی است و نه در وجود یا عقل اقتصادی است، و مسئله علت جامعه شناختی دارد؛ سوئدی ها- همان طور که خودشان تصریح کرده و می نویسند- دور افتاده ترین و فقیرترین مردم اروپا بودند، شرایط محیط جغرافی شان برای سیر کردن شکم شان نیز کفایت نمی کرد، اجدادشان در روزگار نه چندان دور به دزدی دریائی می پرداختند. دزد در هر جامعه ای

هست، اما مردان یک جامعه همگی به دزدی بپردازند تنها منحصر به تاریخ سوئد است. زنان و کودکان را ماه ها در غارها گذاشته و خود به دنبال دزدی در دریاها می رفتند. بدیهی است چنین زنانی و کودکانی همه چیز را خواهند خورد از کرم خاکی تا هر حشره، و دیگر «حس اشمئزاز» برای شان باقی نمی ماند. و لذا امروز سوئدی ها بی اشمئزاز ترین مردم اروپا هستند.

اما جامعهٔ ایتالیا با تمدن تاریخی کهن و با مرکزیت دینی و فرهنگی، و با شرایط جغرافی بهترین، توارث تربیتی شان طوری است که از آشغال و پسماند ها پرهیز می کنند، روحاً و با انگیزش های روانی از آن دوری می کنند. و بدیهی است برای مردمی که از چیزی اشمئزاز دارند سخت است که به اشیاء مورد اشمئزازشان بپردازند. و لذا برای ایتالیائی ها هزینهٔ تولید برق از پسماندها مشکل می شود مشکلتر از هزینه دفن زباله ها، هر مدیری، هر مهندسی، هر کارگر ایتالیائی حاضر نیست با همان پولی که مدیر و مهندس و کارگر سوئدی کار می کند، برای این کار، کار کند.- البته هر جامعه ای نسبت به جریان امور پولی و اقتصادی خودش.

تولید برق از پسماندها نه در اسلام حرام است و نه در مسیحیت و نه در هیچ فرهنگی. بحث در عوامل و عناصر جامعه شناختی و روان شناختی یک جامعه در مقایسه با جامعهٔ دیگر است که در سرعت و کندی یک تکنولوژی می توانند موثر باشند.

اصل هائی که تا اینجا یاد گرفتیم: امام سجاد علیه السلام که در این دعا در مقام بیان و شناسائی اصلی ترین اصول برای خداشناسی و زیست با کرامت انسان، است تا این جای دعا اصول زیر را برای ما معرفی می کند:

1- شناخت چگونگی پیدایش ماده اولیهٔ کائنات: ابداع، انشاء، ایجاد.

2- شناخت اسماء خدا که همهٔ این اسماء بی معنی می شود مگر با: عدل و اعتقاد به عدل خداوند.

3- در رابطهٔ خداوند با انسان، بهترین و اوّلی ترین نعمت که خداوند به انسان داده شناخت حمد و ستایش است.

ص: 182

4- پس از حمد، بهترین نعمت که کرامت انسان را محافظت می کند، شناخت غذای طیب از غذای خبیث است.

5- آثار ماهیت و کیفیت غذا در ماهیت و کیفیت شخصیت انسانی انسان: امروز این مسئله به حدی روشن و برای همگان معلوم شده که از علمیت افتاده و بدیهی شده است. پس نیازی به توضیح واضحات و پرداختن به بدیهیات، ضرورتی ندارد. و اگر کسی علاقه ای به این مسئله داشته باشد به کتاب «دانش ایمنی در اسلام» رجوع کند.

اهمیت تفکیک طیب از خبیث، و اهمیت «حس اشمئزاز» در وجود انسان، به حدی است که امام علیه السلام در بخش بعدی این دعا باز این مسئله را تکرار خواهد کرد.

6- سلطهٔ انسان بر طبیعت و بر جانداران دیگر: «وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِیلَةَ بِالْمَلَکَهِ عَلَی جَمِیعِ الْخَلْق».

مَلَکَهِ: توان روح: استعداد شخصیتی.- حمد و ستایش خدای را که ملکه سلطه بر طبیعت و جانداران را به ما داده است.

«فَکُلُّ خَلِیقَتِهِ مُنْقَادَهٌ لَنَا بِقُدْرَتِه». این حمد است شکر نیست؛ حمد باید توام با اندیشه و تفکر باشد لذا می گوید «بِقُدْرَتِه». انسان باید در آن قدرت الهی که این استعداد سلطه را به انسان داده بیندیشد تا خدا را حمد کند، که پیشتر گفته شد انگیزه و انگیزش حمد، تفکر در قدرت خدا و فرمول های جهان خلقت است. و چنین اندیشه ای این «ملَکَه» منحصر به انسان را به ما می شناساند، که فقط انسان این ملکه را دارد. پس انسان نه حیوان است و نه حیوان برتر، بل او بالذات موجود دیگر است که دارای این ملکه است، و منشأ این ملکه نیز همان روح سوم است که بیان شد.

گیاه روح نباتی دارد، و حیوان بر گیاه مسلط است چون روح دوم بنام روح غریزه دارد. انسان نیز به هر دوی آن ها مسلط است چون روح سوم بنام روح فطرت دارد. بنابراین فرق ماهوی حیوان با گیاه چه قدر و چه میزان است، فرق ماهوی انسان با حیوان نیز به همان مقدار و میزان است نه کمتر. هر کدام از این سه، یک نوع مخصوص هستند و انسان در زیر

چتر و شمول نوع حیوان قرار ندارد.

حیوان فاقد روح سوم است و لذا نه عقل دارد که درباره جهان و آن پدیده اولیه (ابداع) بیندیشد، و نه آن شخصیت روحی را دارد که به عدل و عدالت فکر کند، و نه آن توان را دارد که در خدا شناسی به مقام حمد و ستایش برسد.

بقیهٔ اصول و مسائل مربوط به انسان شناسی می ماند به مباحث آینده که به سخنان امام علیه السلام درباره آن ها برسیم.

بخش سیزدهم

انسان و نیازمندی

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَغْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجَهِ إِلَّا إِلَیْهِ، فَکَیْفَ نُطِیقُ حَمْدَهُ أَمْ مَتَی نُؤَدِّی شُکْرَهُ؟! لَا، مَتَی؟: حمد و سپاس خدای را که درب نیازمندی را جز به سوی خود به روی ما بست، پس چگونه توان ادای حمد و ستایش او را داریم؟ یا کی می توانیم شکر و سپاسش را به جای آوریم؟ نمی توانیم، کی توانیم؟

شرح

مراد چیست؟ مقصود امام علیه السلام از «بستن درب نیاز به غیر خدا»، یکی از سه صورت زیر است:

1- بستن تشریعی: اوامر و نواهی تشریعی که شریعت گفته است خودتان را به غیر خدا محتاج ندانید.

این تفسیر درست نیست، زیرا اولا: جریان سخن امام در تکوین است نه در تشریع؛ ما قبل و ما بعد سخن، هر دو در تکوین است و معنی تشریعی با سیاق کلام سازگار نیست.

درست است که خروج از وحدت سیاق در مواردی جایز است مانند آنچه در علم معانی و بیان، اصطلاحاً «انتقال» نامیده می شود و مثالش خروج از غیاب به خطاب است که مثلاً در سوره حمد چهار آیه اول، غیاب است وقتی که به «إِیَّاکَ نَعْبُد» می رسد به خطاب منتقل می شود و از سیاق قبلی خارج می گردد. و یا در آیه تطهیر ابتدای سخن درباره همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) است در وسط فقط به اهل بیت (علیهم السلام) منحصر می شود و سپس دوباره به همسران بر می گردد.

اما چنین خروج از سیاق، نیازمند دلیلی است که در خود کلام باشد. و در مورد بحث ما هیچ دلیل و قرینه ای وجود ندارد تا گفته شود که امام از سیاق خارج شده است.

ثانیاً: امام در مقام حمد و ستایش است نه در مقام شکر و سپاس؛ یعنی توجهش به قدرت خداوند در دقایق و ظرایف آفرینش است که آن ها را در نظر گرفته و به ستایش خداوند می پردازد. یعنی محور سخن، تکوین است نه تشریع. و ارسال رسل و تشریع شریعت بیشتر با شکر و سپاس تناسب دارد تا حمد و ستایش، گر چه خود ارسال رسل و هدایت تشریعی نیز از مصادیق قدرت خداوند است.

متاسفانه برخی از شارحین به حدی میان معنی حمد و شکر خلط کرده اند که در این سخن امام رسماً کلمه حمد را به سپاس و کلمه شکر را به ستایش معنی کرده اند، یعنی دقیقاً معکوس عمل کرده اند؛ جمله «فَکَیْفَ نُطِیقُ حَمْدَهُ» را به «چگونه سپاس او را می توانیم» و جمله «مَتَی نُؤَدِّی شُکْرَهُ» را به «کی می توانیم حمدش را به جا آوریم»، معنی کرده اند.

2- مراد از «بستن درب نیاز به غیر خدا» بستن تکوینی است؛ یعنی خداوند ما را طوری آفریده است که به غیر او نیاز نداشته باشیم زیرا نیازمندی های انسان به اشیاء و به همدیگر و هر حاجت به غیر خدا در حقیقت نیازمندی و حاجت به خدا است و برگشتِ همهٔ نیازها به اوست.

این تفسیر نیز درست نیست، زیرا پرسیده می شود: پس کدام درب را بسته است؛ بر فرض اگر درب حاجت به غیر خود را نمی بست ماجرا به چه صورت در می آمد-؟ کدام درب یا

درب ها باز می ماندند؟

3- مراد یک موضوع تکوینی است اما نه به صورت بالا، بل بدین شرح: حمد و ستایش خدای را که در میان اینهمه مخلوقات تنها انسان را طوری آفرید که هم استعداد فهم این را داشته باشد که برگشتِ همه حاجت ها به اوست، و هم قابلیت این را داشته باشد که مخاطب خدا شده و شریعت را از خداوند دریافت کند.

پرسش: در این صورت، آن درب ها که بسته شده کدام هستند؟

پاسخ: اما تشریعاً؛ گفته است: ای انسان بگو «إِیَّاکَ نَسْتَعینُ» و درب های دیگر را بسته است. و اما تکویناً؛ انسان را طوری آفرید که بفهمد و درک کند که اشیاء و اشخاص دیگر، اسباب و وسیله اند، نه برآورنده حاجات.

پرسش دوم: آیا این همان ردیف دوم نیست؟

پاسخ: مراد امام ردیف دوم نیست، بل مرادش استعدادی است که انسان با آن استعداد، ردیف دوم را درک کرده و می فهمد. مقصود آن تعقل و تفکر و اندیشه است که در ذهن انسان، ردیف دوم را نتیجه می دهد. مراد امتیاز و امتیازاتی است که در آفرینش به انسان داده شده. امتیازاتی که قدرت و خلاقیت خدا را نشان می دهند و انسان را به ستایش خداوند برمی انگیزند.

فَکَیْفَ نُطِیقُ حَمْدَهُ: طاقت حمد او را نداریم، زیرا به تسلسل می رویم: ابتدا می بینیم که خداوند با قدرت و خلاقیت خود چنین استعدادها ی شگفت انگیز را به انسان داده، به ستایش او می پردازیم، آنگاه متوجه می شویم که همین شناختن قدرت خدا که ما را به ستایش وا می دارد، خود یک استعداد و درک دیگری است که باز موجب ستایش خدا می شود، و همچنین... و انسان طاقت ستایش تسلسل را ندارد و محال است که آن را به جای آورد.

منظور امام علیه السلام از این جمله آن اصطلاح تعارفی که در عرف مردمی است، نیست بل یک سخن جدی و قاطع علمی است که: در رابطه خدا با انسان، هر اندیشه ای درباره خدا

موجب ستایش خدا می شود، و خود همین ستایش موجب ستایش دیگر می شود و همچنین... و با بیان دیگر: هر حمدی موجب حمد دیگر می گردد و به تسلسل می رود. هر «شناخت» موجب یک حمد است، و «شناخت هر حمد» موجب حمد دیگر است و می رود به تسلسل و لذا اَعلم المرسلین می گوید: «مَا عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ»(1): خدایا آنچنان که حق شناخت توست تو را نشناختیم.

مَتَی نُؤَدِّی شُکْرَهُ: همان طور که هر شکری یک موفقیت است که بنده موفق شده خدایش را شکر کرده است، پس خود این شکر، یک نعمت است که مقتضی شکر دیگر است و همچنین می رود به تسلسل.

و این است که اشرف المرسلین می گوید: «مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِک»(2): خدایا تو را آن چنان که حق عبادت توست عبادت نکردیم.

بخش چهاردهم

اشاره

انسان شناسی

انسان دارای چند روح است

نقش «دست» در تمدن سازی

غذای طیّب و غذای خبیث

حس اشمئزاز در وجود انسان

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی رَکَّبَ فِینَا آلَاتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ، وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَیَاهِ، وَ أَثْبَتَ فِینَا جَوَارِحَ الْأَعْمَالِ، وَ غَذَّانَا بِطَیِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ أَغْنَانَا بِفَضْلِهِ، وَ أَقْنَانَا بِمَنِّهِ: حمد و ستایش

1- بحار، ج 68 ص 23.
2- همان.

خدای را که در وجود ما آلات باز کردن را به طور ترکیبی (نه به طور الحاق) ایجاد کرده، و قرار داده برای ما ابزارهای گرفتن را، و برخوردار کرد ما را از روح های حیات، و اندام های کار را در وجود ما نهاد، و تغذیه کرد ما را با طیبات رزق، و غنی کرد ما را با فضل خودش، و ذخیره کرد برای ما با مرحمت خودش.

شرح

در این بخش نیز تعداد دیگری از امتیازات انسان که هر کدام مصداقی از قدرت و خلاقیت خداوند است، بیان شده است:

رَکَّبَ فِینَا آلَاتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ: انسان دو دست دارد و هر دست یک کف و پنج انگشت دارد، این ها آلات قبض و بسط هستند که با بدن ترکیب یافته اند. و این یکی از ویژگی های اساسی و اصلی انسان است که او را از موجودات دیگر متمایز می کند. دست برای انسان به حدی اهمیت دارد که اگر دست و توان آن برای قبض و بسط نبود، نه مدنیتی به وجود می آمد و نه صنعتی، و این یعنی نه فرهنگی به وجود می آمد و نه اندیشه و علمی به تکامل می رفت، انسان به مثابه یک حیوان صرفاً هوشمندتری که هوشمندیش فایده معتنابهی نداشته و او را از مرز زندگی حیوانی خارج نمی کند، می گشت.

میان «دست» بعنوان ابزار قبض و بسط و تصرف در طبیعت، از یکطرف. و میان فکر و اندیشه از طرف دیگر، یک تعاطی و دادوستد مستحکم برقرار است؛ فکر دست را راهنمائی می کند، و فرآورده های دستی فکر را تقویت کرده و آن را توسعه می دهد. اگر انسان دست نداشت، استعدادهای فکریش در همان حالت «بالقوّه» باقی می ماند و بتدریج از بین می رفت.

اینجاست که عظمت این سخن امام علیه السلام روشن می شود؛ یک جملهٔ کوتاه با اینهمه کاربرد علمی!؟!.

برخی از محققین غربی این موضوع مهم را دریافته اند؛ در نوشته های شان- به محور زیست شناسی و نیز علوم انسانی- دربارهٔ «دست» و این ابزار شگفت قبض و بسط، داد سخن

داده اند.

وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَیَاهِ: و ما را از چند روح بهرمند کرد.- همان طور که به گیاه روح نباتی (روح نمو و رشد) داده، و به حیوان علاوه بر روح نمّو، روح غریزه نیز داده، برای انسان علاوه بر آن دو روح، روح فطرت را هم داده است. انسان در دو روح اول و دوم با گیاه و حیوان شریک است اما منشأ تاریخ، منشأ جامعه، منشأ اخلاق، منشأ خانواده، منشأ حیاء، منشأ زیباشناسی و زیبا خواهی، منشأ صنعت، منشأ هنر، منشأ «پشیمانی»، منشأ گریه و خنده، در وجود انسان همین روح سوم است، که حیوان فاقد همه این ها است.

و بزرگ مشکل غربیان (و اساس لنگی علوم انسانی غربی و بزرگترین آفت و خطر فرهنگ غربی) این است که این روح سوم را نمی شناسند و انسان را حیوان با پسوند «برتر» تعریف می کنند. و در نتیجه، این عدم شناخت، چیزی بنام «تاریخ»، «جامعه» و «اخلاق» و...، پدیده های قرار دادی، و محصول «صرفاً آگاهی ها»، و باصطلاح جامعه شناسی «پدیده های مصنوعی» می شوند، نه پدیده های طبیعی که ریشه در کانون وجود انسان داشته باشند. و همین غلط بزرگ علمی است که غرب را از اصول انسانیت که اقتضای وجودی و آفرینش انسان است، دور کرده است. و غرب را عرصه کابالیسم(1) کرده وآن را به دیگر مناطق جهان نفوذ داده است و می دهد.

قرآن و تعدد ارواح در انسان: در انسان شناسی قرآن، انسان دارای روح های متعدد است، آیه 42 سوره زمر می فرماید: «اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی»: خداوند روح ها را به هنگام مرگ قبض می کند، و روح هائی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب برمی گیرد سپس روح های کسانی که فرمان مرگ شان را صادر کرده باز می دارد و ارواح دیگر را باز می گرداند تا اجل مشخص.

محل بحث «انسان در حال خواب» است که می فرماید همان طور که روح انسان را در

1- رجوع کنید به «کابالیسم و پایان تاریخش» www.binesheno.com

موقع مرگ می گیریم، در موقع خواب هم می گیریم، سپس اگر قرار باشد فردِ خوابیده، بمیرد روح او را بر نمی گردانیم و اگر قرار باشد زنده بماند روحش را به او بازمی گردانیم. اما ما می بینیم که شخصِ خوابیده، زنده است و روح دارد، بنابراین یک روح او در حال خواب، قبض شده و یک روح دیگر در بدنش مانده است. پس بنابراین آیه، دستکم دو روح در وجود انسان هست. و در سطرهای بعدی شرح معنی این آیه را از حدیث هم خواهیم دید.

و در آیه 53 سوره یوسف، از زبان زلیخا درباره نفس غریزی شهوت خواه می گوید: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوء». و در آیه 2 سوره قیامت می فرماید «بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَه»: سوگند به نفس سرزنش کننده.

خود نکوهیدن انسان در قرآن: تجربه عینی و محسوس هر انسان به روشنی برایش معلوم می کند که دارای تعدد روح، و حتی دارای دو شخصیت است؛ انسان گاهی با خودش درگیر می شود، خودش را سرزنش می کند، با انگیزش روح غریزی کاری را می کند سپس با انگیزش روح فطرت از آن کار پشیمان می شود، با تحریک روح غریزی عملی را انجام داده و روح فطری خود را سرکوب می کند. و آیه هائی که در آن ها جملاتی از قبیل «ظَلَمْتُ نَفْسِی»، «سَوَّلَتْ لِی نَفْسِی»، «ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَکُم» آمده، بر این مبنا استوار هستند. و حیوان فاقد پشیمانی، فاقد «خود نکوهیدن» است. زیرا حیوان دارای دو منشأ انگیزه؛ دو انگیزشگاه؛ دو روح و دو نفس نیست.

تعدد ارواح در حدیث: 1- همین فرمایش امام سجاد علیه السلام در همین دعا: «وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَیَاهِ» که به شرح رفت، و در آینده نیز امثال این را در متن دیگر دعاهای صحیفهٔ سجادیه خواهیم دید.

2- بحار؛ مجلد 58 ص 43: امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه «اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها...» که در سطرهای پیش آن را مشاهده کردیم، درباره دو روح که در وجود انسان هستند سخن می گوید یکی را «روح الحیات» و دیگری را «روح العقل» می نامد و می فرماید در موقع خواب، روح العقل از انسان جدا می شود اما روح الحیات در بدن باقی می ماند: «إِنَّمَا یَصِیرُ إِلَیْهِ أَرْوَاحُ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحُ الْحَیَاهِ فَإِنَّهَا فِی الْأَبْدَانِ لَا یَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْت».

موضوع تجربی است: در یکی از سال هائی که در تهران سکونت داشتم، مرد جوانی توسط یکی از آشنایان از من وقت خواست و بالاخره روزی به همراه همدیگر آمدند؛ می گفت: گاهی می خوابم، روحم از بدنم خارج می شود، دقیقاً مشاهده می کنم که من در این طرف هستم و بدنم در آن طرف دیگر، می خواهم به بدنم برگردم اما دچار مشکل می شوم، مثلاً در یکی از این موارد، دو نفر از دوستانم بیدار و مشغول شطرنج بودند، با تجربه می دانستم که اگر کسی تکانی به بدنم بدهد ورود من به بدنم آسان خواهد بود، هر چه به آن ها می گفتم: بابا یک تکانی به آن بدن من بدهید، نمی شنیدند. حتی به سرو صورت شان دست می زدم که شاید حرفم را بشنوند و کمکم کنند باز نمی شنیدند.

3- بحار: از امام صادق علیه السلام: «بُنِیَ الْجَسَدُ عَلَی أَرْبَعَهٍ أَشْیَاءَ الرُّوحِ وَ الْعَقْلِ وَ الدَّمِ وَ النَّفْسِ فَإِذَا خَرَجَ الرُّوحُ تَبِعَهُ الْعَقْلُ فَإِذَا رَأَی الرُّوحُ شَیْئاً حَفِظَهُ عَلَیْهِ الْعَقْلُ وَ بَقِیَ الدَّمُ وَ النَّفْسُ»(1): بنای پیکر انسان بر چهار چیز است» روح، و عقل، و خون، و نفس. وقتی که روح از بدن خارج می شود عقل نیز به همراه او خارج می شود. و وقتی که روح (در حال خارج از بدن) چیزی را می بیند عقل آن را برایش حفظ می کند، و خون و نفس در بدن باقی می مانند.

توضیح: مرحوم مجلسی در ذیل این حدیث این خروج روح از بدن را به معنی مرگ گرفته است و می گوید: که مراد از روح «نفس ناطقه» است، و مراد از «نفس» روح حیوانی است. هر دو پس از خروج از بدن باقی می مانند و از بین نمی روند.

مصحح بحار در پی نویس اعتراض کرده و می گوید: مراد از «باقی ماندن نفس» باقی ماندن آن در بدن است در وقت خواب، و مراد از «آنچه روح پس از خروج از بدن می بیند» رؤیا و خواب دیدن است.- یعنی مصحح محترم این حدیث را نیز مطابق حدیث امام کاظم علیه السلام معنی می کند که به هنگام خواب روح فطرت از بدن خارج می شود و روح نفس (غریزه) در بدن می ماند.

ای کاش انتقاد دیگری نیز از علّامه بزرگوار (رضوان الله علیه) می کرد: که چرا ادبیات

1- بحار، ج 58، ص 292 بنقل از خصال صدوق.

قرآن و اهل بیت علیهم السلام را گذاشته و از اصطلاح ارسطوئیان استفاده کرده و به جای «روح فطرت»، «نفس ناطقه» آورده است؟؟ او که ارسطوئیات را از اصل و اساس باطل می داند.

4- امام رضا علیه السلام فرمود: إِذَا نَامَ الْعَبْدُ وَ هُوَ سَاجِدٌ قَالَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی عَبْدِی قَبَضْتُ رُوحَهُ وَ هُوَ فِی طَاعَتِی(1): وقتی که بنده ای در حال سجده به خواب رود، خداوند متعال می گوید: روح بنده ام را قبض کردم در حالی او در طاعت من است.

5، 6، 7- اصول کافی: مرحوم کلینی در اصول کافی(2) دو باب با 9 حدیث، در تعدد روح آورده است، محتوای باب اول که به طور نصّ و صریح به وجود روح های متعدد در انسان دلالت می کند، برای بحث ما کافی است 1- مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُمَرَ الْیَمَانِیِّ عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِیِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام یَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی خَلَقَ الْخَلْقَ ثَلَاثَهَ أَصْنَافٍ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ کُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَهً فَأَصْحابُ الْمَیْمَنَهِ ما أَصْحابُ الْمَیْمَنَهِ وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَهِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَهِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ فَالسَّابِقُونَ هُمْ رُسُلُ اللَّهِ علیه السلام وَ خَاصَّهُ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ جَعَلَ فِیهِمْ خَمْسَهَ أَرْوَاحٍ أَیَّدَهُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ فَبِهِ عَرَفُوا الْأَشْیَاءَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحِ الْإِیمَانِ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحِ الْقُوَّهِ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَی طَاعَهِ اللَّهِ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحِ الشَّهْوَهِ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَهَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ کَرِهُوا مَعْصِیَتَهُ وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِی بِهِ یَذْهَبُ النَّاسُ وَ یَجِیئُونَ وَ جَعَلَ فِی الْمُؤْمِنِینَ وَ أَصْحَابِ الْمَیْمَنَهِ رُوحَ الْإِیمَانِ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الْقُوَّهِ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَی طَاعَهِ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الشَّهْوَهِ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَهَ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِی بِهِ یَذْهَبُ النَّاسُ وَ یَجِیئُونَ

2- مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَی بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُنَخَّلِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالِمِ فَقَالَ لِی یَا جَابِرُ إِنَّ فِی الْأَنْبِیَاءِ وَ الْأَوْصِیَاءِ خَمْسَهَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِیمَانِ وَ رُوحَ الْحَیَاهِ وَ رُوحَ الْقُوَّهِ وَ رُوحَ الشَّهْوَهِ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ یَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَی مَا تَحْتَ الثَّرَی ثُمَّ قَالَ یَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَهَ أَرْوَاحٌ یُصِیبُهَا الْحَدَثَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُو وَ لَا تَلْعَبُ

3- الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْإِمَامِ بِمَا فِی أَقْطَارِ الْأَرْضِ وَ هُوَ فِی بَیْتِهِ مُرْخًی

1- بحار، ج 82 ص 161، 162.
2- کافی، اصول، ج 1، کتاب الحجه، ص 271- 274.

عَلَيْهِ سِتْرُهُ فَقَالَ يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ فِی النَّبِیِّ صلی الله علیه و آله خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْحَيَاهِ فَبِهِ دَبَّ وَ دَرَجَ وَ رُوحَ الْقُوَّهِ فَبِهِ نَهَضَ وَ جَاهَدَ وَ رُوحَ الشَّهْوَهِ فَبِهِ أَكَلَ وَ شَرِبَ وَ أَتَى النِّسَاءَ مِنَ الْحَلَالِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ فَبِهِ آمَنَ وَ عَدَلَ وَ رُوحَ الْقُدُسِ فَبِهِ حَمَلَ النُّبُوَّهَ فَإِذَا قُبِضَ النَّبِیُّ صلی الله علیه و آله انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدُسِ فَصَارَ إِلَى الْإِمَامِ وَ رُوحُ الْقُدُسِ لَا يَنَامُ وَ لَا يَغْفُلُ وَ لَا يَلْهُو وَ لَا يَزْهُو وَ الْأَرْبَعَهُ الْأَرْوَاحِ تَنَامُ وَ تَغْفُلُ وَ تَزْهُو وَ تَلْهُو وَ رُوحُ الْقُدُسِ كَانَ يَرَى بِهِ.

اما در جزئیات پیام این حدیث ها با دو مشکل رو به رو می شویم:

الف: این حدیث ها می گویند در وجود انسان های معمولی (غیر معصوم) چهار روح هست.

ب: در متن این حدیث ها هم در اسامی و نامگذاری این روح های چهارگانه اختلاف و تفاوت هست، و هم دربارهٔ نقش و عملکرد آنها. در حدیث شماره 1 نام ها به این شرح است:

1- روح المدرج

2- روح الشهوه.

3- روح القوّه.

4- روح الایمان.

در حدیث شماره 2 چنین است:

1- روح الشهوه.

2- روح القوه.

3- روح الحیاه.

4- روح الایمان.

و در حدیث شماره 3، آمده است:

1- روح الحیاه.

2- روح القوّه.

3- روح الشهوه.

4- روح الایمان.

مشاهده می کنیم که در حدیث شماره 1 عنوان «روح الحیاه» نیامده و به جای آن «روح

المدرج» آمده است. علاوه بر این که در متن این حدیث ها با «تعارض» رو به رو هستیم دربارۀ عملکرد روح های چهار گانه، با «تناقض» هم مواجه می شویم. مطابق قواعد حدیث شناسی و «علم اصول فقه»، جمع میان پیام این حدیث ها سخت مشکل است.

آیا می توان گفت: نظر به این که مسئله با علوم متعدد از قبیل «روح شناسی»، «حیات شناسی در موجودات فیزیکی»، «زیست شناسی»، «عقل شناسی»، «ایمان شناسی» و بالاخره با «انسان شناسی به معنی اعم» مرتبط است، لذا شرایط علمی و فرهنگی زمان برای راویان مساعد نبوده و آنان ذهنیت خود را در پیام حدیث ها دخالت داده اند-؟ شکی نیست که یکی از چند نوع اختلاف حدیث ها، این مورد است که منشأ اختلاف، شرایط علمی و فرهنگی زمان راویان بوده است.

آیا می توان ضبط «روح المدرج» را که در حدیث شماره 1، آمده بر ضبط «روح الحیات» که در دو حدیث دیگر آمده، ترجیح داد؟ این ترجیح به دلیل های زیر مستدل می شود:

اولاً: این حدیث ها در بیان یک موضوع شگفت (عجیب و غریب) هستند؛ که چیزی به عنوان «تعدد ارواح» در یک بدن، در نظر دانشمندان امروز (اعم از زیست شناسان و دست اندرکاران علوم انسانی) نیز مجهول مانده است. و «روح مدرج» نیز یک عنوان شگفت، عجیب و غریب است، تا معنی عجیب و غریب را برساند.

در علم «معانی و بیان» گفته اند که به کار بردن لفظ غریب مخلّ بر فصاحت است. اما باید دانست که این قاعده دربارۀ معانی غریب استثناء خورده است؛ برای معنی غریب باید لفظ غریب به کار گرفته شود. و این در قرآن فراوان است مثلاً دربارۀ دو نطفۀ زن و مرد می گوید «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ»(1): ما انسان را از نطفه ای که «مخلوط ها» است آفریدیم. اگر مراد مخلوط شدن یک دانه نطفۀ مرد با یک دانه نطفۀ زن است، اولاً چرا لفظ «مخلوط» را نیاورد و مادّه «مشج» را به کار برده؟ ثانیاً: چرا لفظ مشج را که به معنی

1- آیۀ 2 سورۀ انسان.

«مخلوط» است نیاورده و لفظ «امشاج» را آورده که به معنی «مخلوط ها» است-؟ و یک لفظ غریب بل غریبتر است که حتی در خود قرآن از مادّه مشج غیر از این کلمه هیچ لفظی وجود ندارد.

آیا این به خاطر وجود آن همه «کروموزم» در نطفهٔ مرد و زن نیست؟ که از عجایب و کشفیات دوران اخیر است.

ثانیاً: ترکیب «روح الحیاه» یک ترکیب نادرست نیست، امّا در این حدیث ها، یک ترکیب نازیبا است. زیرا معنی «روح الحیات» می شود «روحِ روح»، زیرا خود روح یعنی حیات. و آنچه در حدیث امام کاظم علیه السلام در همین مبحث دیدیم که لفظ «روح الحیات» را به کار برده است به این سبب است که سخن در مقام مرگ و حیات است. اما در موضوع این حدیث سخن در وجود و ماهیت خود روح است و سخن از مرگ در میان نیست.

ثالثاً: در حدیث سوم (که به جای روح المدرج، روح الحیات آورده) در عملکرد روح حیات نیز لفظ «درج» آمده است. و این نیز نشان می دهد که زمینهٔ ذهنی راوی در متن حدیث دخالت کرده و نام آن روح را با عملکرد آن جا به جا کرده است.

معرفی چهار روح

به هر حال با صرفنظر از مباحث بالا در تعادل و تراجح میان احادیث، پیام مشترک این حدیث ها «وجود چهار روح در بدن انسان» است. اکنون ببینیم حقیقت و واقعیت این ارواح چهارگانه چیست؟ برای این مسئله لازم است به سراغ اولین موجود زنده در روی کره زمین برویم و در این موضوع به کلام امیرالمومنین (علیه السلام) گوش می سپاریم که در ضمن حدیثی می فرماید:

«ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقاً عَلَى خِلَافِ خَلْقِ الْمَلَائِكَهِ وَ عَلَى خِلَافِ خَلْقِ الْجِنِّ وَ عَلَى خِلَافِ خَلْقِ النَّسْنَاسِ يَدِبُّونَ كَمَا يَدِبُّ الْهَوَامُّ فِي الْأَرْضِ يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ مِنْ مَرَاعِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ ذُكْرَانٌ لَيْسَ فِيهِمْ إِنَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِمْ شَهْوَهَ النِّسَاءِ وَ لَا حُبَّ الْأَوْلَادِ وَ لَا الْحِرْصَ وَ لَا طُولَ الْأَمَلِ وَ لَا لَذَّهَ

عَيْشٍ لَا يُلْبِسُهُمُ اللَّيْلُ وَ لَا يَغْشَاهُمُ النَّهَارُ وَ لَيْسُوا بِبَهَائِمَ وَ لَا هَوَام»(1):
سپس (پس از آفرينش فرشتگان و جنّ ها) موجودی آفريد كه با آفرينش فرشتگان و جنّ ها و نسناس ها، متفاوت بود، می جنبيدند شبيه جنبيدن جانداران ريز در زمين، می خوردند و می آشاميدند همان طور كه حيوانات از چريدنی های زمين می خورند، همهٔ آنان نر بودند كه در ميان شان مؤنثی نبود، خداوند در وجودشان شهوت مؤنث ها و حبّ اولاد و حرص و آرزو و لذت زندگی، قرار نداده بود(2).

نه شب آنها را پوشش می دهد و نه روز، و نه از سنخ جانداران ريز (حشرات ريز) بودند و نه از سنخ حيوانات بزرگتر.

اين موجودات كه اميرالمومنين آن ها را «جنبندگان» می نامد، هم منشأ گياهان و هم منشأ جانداران بوده اند كه فاقد غرايز از آن جمله فاقد غريزه جنسی بوده اند، مذكر و مؤنث نداشته اند، حيات و روحی كه به آنها داده شده بود تنها در جنبش و جنبيدن به كارشان می آمد، تغذيهٔ آنها و غذا خواهی شان نيز غريزی نبوده همان طور كه گياه غذا خواهی دارد ليكن نه غذا خواهی غريزی. گر چه امام عليه السلام تغذيهٔ آنها را به تغذيهٔ حيوانات تشبيه می كند، زيرا مقصود آن حضرت اصل تغذيه است نه چگونگی آن.

امروز هم از آن موجودات در روی زمين وجود دارند؛ باكتری ها موجودات ريز و جنبنده هستند، تغذيه هم می كنند، اما نه گياه هستند و نه حيوان، تكثير شان نيز از راه تلقيح (شبيه تلقيح گياهان) و از راه مؤنث و مذكر نيست، كمر باكتری باريک می شود و به دو باكتری تبديل می شود.

و با يک دقّت در الفاظ «يَدِبُّونَ»، «يَأْكُلُونَ»، «يَشْرَبُونَ»، «لَيْسَ فِيهِمْ» و «لَيْسُوا بِبَهَائِمَ» كاملاً روشن می شود كه آن حضرت می گويد اين موجودات امروز هم هستند. زيرا فعل مضارع مستمّر درباره شان به كار می برد و نمی گويد «كانوا يدبون» يا «كانوا يأكلون»، و با «لَيْسَ» و «لَيْسُوا» نفی در زمان حال می كند و نمی گويد «كانوا ببهائم».

1- بحار، ج 54 ص 323.
2- يعنی فاقد همهٔ ويژگی های گياه، حيوان و انسان، بوده اند.

و شگفت این که می فرماید «شب و روز برای شان فرق نمی کند». باکترهائی هستند در زیر لایه های زمین در آن تاریکی محض، و بدون نور مستقیم آفتاب زندگی می کنند و ظاهراً در این ویژگی تنها جاندار کره زمین هستند.

این حدیث با آنچه از کافی آوردیم، نه فقط در معنی بل حتی در لفظ نیز اشتراک دارند که «دبّ» و «یدبّون» در آن ها درباره روح ابتدائی و حیات اولیه آمده است.

و این چنین است پایه ها و اصول اساسی دانش «زیست شناسی» از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام که معجزه علمی است، و اگر قدرت های کابالیستی و خلافت، ائمه طاهرین را منزوی نمی کردند، امروز چه علم گسترده ای داشتیم.

زهی نادانم: همیشه براساس آیه «نفس امّاره» و آیه «نفس لوّامه» و آیات دیگر، و نیز براساس احادیث معتقد بودم که انسان دارای روح های متعدد است و آنها را در سه روح نباتی، غریزی و فطری منحصر می کردم. در برخی نوشته هایم نیز همیشه سخن از سه روح می گفتم، سال ها درباره حدیث های مذکور از اصول کافی، می اندیشیدم نه روح دیگر را درک می کردم و نه چیزی به ذهنم می آمد، با اشخاص محقق دیگر نیز در میان گذاشتم به جائی نرسید. دی شب اول ذیحجه الحرام- 26 مهر 1391 شمسی- به یاد آوردم که تاکنون در این مسئله به اهل بیت علیهم السلام متوسل نشده ام، متوسل شدم به ویژه به امام سجاد علیه السلام، ناگهان حدیث امیرالمومنین علیه السلام به یادم آمد، حدیثی که قبلاً با آن آشنا بودم و در برخی نوشته هایم نیز آن را آورده ام، لیکن رابطه آن را با این حدیث ها درک نکرده بودم، مشکل چندین ساله ام حلّ شد و چه آسان، مشکلی که حلّ شود آسان است.

بر

فزود آنگهی ایقانم

شد

توسل به آل نبی(ص) ایمانم

جستم

این توفیق از آن ره که

درک

کردم زهی نادانم

غرق

بحر جهالتستم و چیست

جز

تمسک

به

آل

علی(ع)

درمانم

از این پس گاهی روح فطرت را «روح چهارم» خواهم نامید. نوشته های پیشین را در این

مسئله نمی توانم اصلاح کنم، اما برگ های پیشین همین کتاب که هنوز منتشر نشده را می توانم اصلاح کنم، لیکن این کار را نخواهم کرد تا شیرینی این ماجرا (که برای خودم خیلی شیرین است) در این دفتر بماند. و شرح همین ماجرا به منزله اصلاح همه آن هاست(1).

حدیث دیگر درباره روح فطرت: ابو خدیجه می گوید: «دَخَلْتُ عَلَی أَبِی الْحَسَنِ علیه السلام فَقَالَ لِی إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَیَّدَ الْمُؤْمِنَ بِرُوحٍ مِنْهُ تَحْضُرُهُ فِی کُلِّ وَقْتٍ یُحْسِنُ فِیهِ وَ یَتَّقِی وَ تَغِیبُ عَنْهُ فِی کُلِّ وَقْتٍ یُذْنِبُ فِیهِ وَ یَعْتَدِی فَهِیَ مَعَهُ تَهْتَزُّ سُرُوراً عِنْدَ إِحْسَانِهِ وَ تَسِیخُ فِی الثَّرَی عِنْدَ إِسَاءَتِهِ فَتَعَاهَدُوا عِبَادَ اللَّهِ نِعَمَهُ بِإِصْلَاحِکُمْ أَنْفُسَکُمْ تَزْدَادُوا یَقِیناً وَ تَرْبَحُوا نَفِیساً ثَمِیناً رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً هَمَّ بِخَیْرٍ فَعَمِلَهُ أَوْ هَمَّ بِشَرٍّ فَارْتَدَعَ عَنْهُ ثُمَّ قَالَ نَحْنُ نُؤَیِّدُ الرُّوحَ بِالطَّاعَهِ لِلَّهِ وَ الْعَمَلِ لَه»(2): به حضور امام کاظم علیه السلام رسیدم، به من فرمود: خداوند تبارک و تعالی مؤمن را بوسیلۀ روحی از خود یاری کرده است. این روح حاضر است با او هر وقت که عمل نیک انجام می دهد و تقوا می ورزد. و از او غایب می شود هر وقت که گناه کند و تعدّی کند. پس این با او هست با عمل نیک او به تحرّک و شادمانی می رسد، و با عمل بد او در زیر رسوب مدفون می شود. پس ای بندگان خدا با اصلاح جان های خود نعمت های او را در کنارتان داشته باشید تا بر یقین تان افزوده شود و به سود گرانقدر و گران بها برسید. خداوند رحمت کند کسی را که بر خیر اهتمام بورزد و به آن عمل کند، یا به شرّ اهتمام کند و از آن بپرهیزد. سپس فرمود: ما (اهل بیت) این روح را تقویت می کنیم بوسیله اطاعت از خدا و عمل برای خدا.

توضیح: 1- عبارت «بِرُوحٍ مِنْهُ»، همان عبارت قرآن است که می فرماید: «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی»، یعنی همان روحی که به آدم دمیده شد و فرق میان حیوان و انسان همین روح است. و پیشتر گفته شد وقتی این روح به آدم دمیده شد که زنده بود لیکن روح انسانی را نداشت. و نیز این همان روح است که در آیه 22 سوره مجادله می فرماید: «أُولئِکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإیمانَ وَ

1- پس از حل این مشکل، آن را در جلسات بحثی مطرح کردم. پس از پایان کار این مجلد، آن را برای تکمیل مبحث «منطق قرآن و اهل بیت»، در اوایل این مجلد آوردم.

2- كافى (اصول)، ج 2، ص 268 ط دار الاضواء.

أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْه» که همان روح چهارم و روح فطرت است.

2- سؤال: در این آیه می گوید مومنان را با این روح تقویت کرده است، نه همۀ انسان ها را. و نیز در حدیث بالا امام کاظم علیه السلام می فرماید خداوند مومن را با این روح تقویت کرده نه هر انسان را.؟

پاسخ: در این صورت باید گفت که هر فرد مؤمن یک روح بیش از فرد غیر مؤمن دارد. و اثبات چنین سخنی غیر ممکن است. و نیز: ایمان یک امر مدرّج است و درجات مختلف دارد پس باید حدّ نصابی تعیین شود که در آن نصاب، این روح به شخص مومن داده شود، و چنین نصابی وجود ندارد. سبب این که هم در آیه و هم در حدیث، لفظ «مؤمن» آمده، این است که روح فطرت در فرد غیر مؤمن از فعالیت ساقط می شود و توان عمل را از دست می دهد گوئی اساساً وجود ندارد.

3- در حدیث تصریح شده است که «وَ تَسِیخُ فِی الثَّرَی عِنْدَ إِسَاءَتِهِ»: این روح به وقت گناهکاری در رسوب دفن می شود. یعنی روح غریزه آن را سرکوب و دفن می کند، و گناه هر چه بیشتر و رسوبات روی روح فطرت به همان قدر بیشتر می گردد. پس این روح در افراد غیر مومن نیز هست، لیکن سرکوب و دفن شده است.

این دفن شدن همان است که قرآن به آن تصریح کرده و آن را با سوگندهای پی در پی بیان کرده است: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها- وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها- وَ النَّهارِ إِذا جَلاَّها- وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشاها- وَ السَّماءِ وَ ما بَناها- وَ الْأَرْضِ وَ ما طَحاها. و آنگاه بر خود این روح سوگند یاد کرده و می گوید: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها- فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها- قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها- وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها: و سوگند به نفس (به روح) و به خدائی که آن را آفریده و سامان داده- و به آن الهام کرده راه تقوی و راه فجورش را- رستگار گشت کسی که آن را پاکیزه نگه داشت- مغبون و خاسر گشت کسی که آن را دفن کرد.

لغت: دَسّی: دفن کرد(1).

ص: 199

1- در آینده بحث مشروحتری دربارۀ این آیه ها خواهد آمد.

4- تعاطی دو طرفه میان روح فطرت و کردار نیک برقرار است؛ هر قدر که روح فطرت قوی باشد به همان میزان بر اعمال نیک افزوده می شود و هر قدر بر اعمال نیک افزوده شود به همان میزان روح فطرت قوی تر می گردد. و در آخر حدیث تاکید می کند که ما اهل بیت این روح را بوسیله اعمال نیک در وجود خودمان تقویت می کنیم.

و این تعاطی و دادوستد میان روح فطرت و کردار نیک، یک امر ملموس و تجربی است و هر کس آن را در وجود خودش به روشنی حس می کند و اساساً وجود روح فطرت در انسان یک امر تجربی است و هر انسانی می بیند، در وجود خودش تجربه کرده و می کند که گاهی خودش، خودش را سرزنش می کند، با خودش دعوا می کند، دو روح دارد که با همدیگر دعوا می کنند یکی دیگری را سرزنش می کند که: «النّفس اللوّامه» است.

زیست شناسی، حیات شناسی و «انسان شناسی» غربی از این اصل «تعدد روح ها در انسان» غافل است و انسان را حیوان می داند. و بر همین اساس، دیگر رشته های علوم انسانی غربی نیز با یک خلاء بزرگ همراه است که به بیراهه می رود.

دجّال: پایه ای ترین غلط فرهنگ و تمدن کابالیسم که بر اروپا مسلط است و به جوامع دیگر نیز نفوذ می کند همین «تک چشم» بودن آن است؛ دجال است، دجّال تک چشم، چشم غریزه اش باز و به شدت درخشان و به دقت ریز بین است، چشم فطرتش کور (بل کاملاً از بین رفته) است.

اروپا در طول تاریخش، از آغاز فکر و فرهنگش انسان را یک «موجود صرفاً غریزی» تعریف کرده است؛ از افلاطون و ارسطویش (که هر دو به حدی انسان را موجود غریزی تر از حیوان دانسته اند که همجنس بازی را که حیوان از آن پرهیز می کند، برای انسان روا بل لازم دانستند و به شهادت تاریخ همجنس گرا بودن هر دوی آنان از مسلّمات است) تا اندیشمندان عصر رنسانس و مدرنیتهٔ شان که همجنس بازی را در ردیف حقوق بشرشان قرار دادند.

اسلام آمد اما بلافاصله زمام امور جامعه از دست اهل بیت علیهم السلام خارج شد،

نوبت به امویان رسید، خالد بن یزید اموی یونانیات را وارد جامعهٔ اسلامی کرد با پشتیبانی قدرت اموی تعریف کابالیستی از انسان همه جا را گرفت، نفس امّاره و نفس لوّامه به عنوان دو مرحلهٔ یک روح واحد در طول هم قرار گرفتند نه در عرض هم، و مرحلهٔ سوم را «نفس مطمئنه» نامیدند. در حالی که فقط نفس مطمئنّه مرحلهٔ کمال نفس لوّامه است.

صدرویان ما نیز قرآن، نهج البلاغه، صحیفهٔ سجادیه، کتب اربعه و بحار را رها کرده و داوطلبانه یوغ کابالیست های مذکور را به گردن نهادند به شاگردی محی الدین (این بزرگ جاسوس کابالیست که کابالیسم را به طور همه جانبه و عمیق به جامعهٔ اسلامی نفوذ داد)(1)

را پذیرفتند. اسکندر مقدونی- شاگرد ارسطو و سمبل همجنس بازان تاریخ و «بزرگ چماق کابالیسم»- را ذوالقرنین و قدیس نامیدند که ملا هادی سبزواری در منظومه اش می گوید:

الّفه حکیم رسطا لیس

میراث ذی القرنین القدیس

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را آلوده بل تحریف کردند، و به این بیراهه روی، کجفکری و بدبختی شان بالیدند. بگذار بروند و تا پایان تاریخ کابالیسم در این راه خواهند رفت، زیرا ابلیس هوای شان را دارد و کمک شان می کند.

بقیّهٔ اصول و مسائل انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می ماند به مباحث آینده تا آن ها را از بیان امام سجاد علیه السلام بشنویم.

باز هم دربارهٔ غذای طیب: در پایان این بخش از دعا، از نو مسئلهٔ غذای طیّب و غذای خبیث را تکرار می کند (وَ غَذَّانَا بِطَيِّبَاتِ الرِّزْقِ) تا اهمیت تفکیک این دو از همدیگر، و نیز اهمیت حفاظت از «حسّ اشمئزاز»، بیشتر روشن شود. البته باید دانست همانطور که تضعیف حس اشمئزاز، موجب نوعی بیماری در فرد و جامعه می شود، شدت دادن به آن نیز موجب بیماری وسواسی گری می گردد.

1- رجوع کنید «محی الدین در آئینه فصوص» ج 2 که 21 دلیل بر کابالیست بودن محی الدین آمده. و رجوع کنید، مقالهٔ «دلیل بیست دوم کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» در سایت بینش نو www.binesheno.com

انسان نیازی به خوردن غذاهای خبیث و غیر طیب ندارد، اقتصاد پرستی و کمیت گرائی است که انسان را به تغذیه از خبیثات وادار کرده است؛ اگر کمیت مصرف خردورزانه و بدون اسراف در عرصهٔ «درون جامعه ای»، و با عدالت و بدون استثمار در عرصهٔ «برون جامعه ای» و بین المللی باشد، هیچ انسانی به خط فقر سقوط نمی کند که فرمود: «وَ أَغْنَانَا بِفَضْلِه»: و انسان را غنی کرد به فضل خودش.

البته این اصل مشروط است به آنچه در آغاز این بخش فرمود که «رَكَّبَ فِينَا آلَاتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ» «وَ أَثْبَتَ فِينَا جَوَارِحَ الْأَعْمَال». یعنی مشروط است به کار، و به همین دلیل خداوند امکانات قبض و بسط را (دست و انگشتان) و جوارح عمل را به ما داده است که شرحش گذشت.

فضل: فضل مافوق عدل است؛ اگر کسی به کسی چیزی را فراتر از عدالت بدهد، او تفضل کرده است. آنچه در این بخش از دعا آمده (امکانات قبض و بسط، تعدد روح ها و اعطای یک روح دیگر به انسان، آفریدن غذای طیب، حس اشمئزاز برای تشخیص طیب) همگی فضل خداوند است، زیرا می توانست انسان را نیز مانند حیوان بیافریند که نه دست کارآمد انسان را داشته باشد، و نه روح سوم را و نه تشخیص طیبات را.

قرآن: قرآن دربارهٔ غذای طیّب فراتر رفته و می گوید: در میان طیبات نیز در صدد طیبترها باشید فرمود: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»(1) و در آیه دیگر می فرماید: «كُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً»(2) از آنچه در زمین است با دو شرط بخورید: حلال باشد یعنی در تقسیم مواد جهان به دو قسم، از خبیثات نباشد. و طیب باشد، یعنی در میان طیب ها هم حتی الامکان در صدد طیبّتر باشید.

ذخائر کرهٔ زمین برای انسان: استعداد کره زمین و توانائیش برای کشاورزی و غذای انسان و برای صنعت بشر کافی است. امام علیه السلام در آخرین جملهٔ این بخش از دعا

1- آیهٔ 157 سورهٔ اعراف.

2- آیۀ 168 سورۀ بقره.

می گوید: «وَ أَقْنَانَا بِمَنِّه»، این جملهٔ کوچک معنای مهم، گسترده و شیرینی دارد؛ همان طور که در شرح جملهٔ پیش گفته شد انسان در روی این کره زمین غنی است و هیچ کسی فقیر نمی شود با دو شرط: عدالت اجتماعی و کار. در این جمله نیز با به کارگیری لفظ «اَقنا» از نو همان پیام را توضیح می دهد: «قَنا» یعنی ذخیره کرد. و «اَقنانا» یعنی ذخیره کرد برای ما.

او که انسان را آفرید پیش از آفریدنش ذخائر غذائی و صنعتی را برایش فراهم کرد، ذخائر ابدی و پایان ناپذیر.

قرآن: «أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفاتاً- أَحْياءً وَ أَمْواتاً»(1): آیا زمین را انبار قرار ندادیم از روئیدنی ها و غیر روئیدنی ها.

لغت: الکفات: الموضع یکفت فیه الشیئ ای یضمّ و یجمع: کِفات جائی که اشیاء را در آن جمع می کنند.

احیاء و امواتاً: مرحوم طبرسی در «مجمع البیان» پس از آن که کلمهٔ اول را به روئیدنی ها (گیاهان) و کلمه دوم را به غیر روئیدنی ها (مواد معدنی و صنعتی) معنی کرده گفته است از نظر اَدبی این دو لفظ «حال» هستند. اما به نظر می رسد که هر دو «منصوب بنزع الخافض» باشند، یعنی «أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفاتاً من أَحْياء وَ أَمْوات»: آیا زمین را انباری از گیاهان و مواد معدنی و صنعتی قرار ندادیم.

دست اندرکاران و متخصصین این موضوع گفته اند: کرهٔ زمین قادر است چندین برابر جمعیت کنونی جهان را تغذیه کند اگر دولت ها و مردم جهان در تحصیل غذا و مصرف آن، راه درست را در پیش گیرند.

و باید گفت: این راه صحیح و درست با چهار شرط محقق می گردد: عدالت اجتماعی، کار، حفاظت از محیط زیست- که اصلی ترین اصول آن دانستن قدر و ارزش منابع و ذخایر طبیعت است- و پرهیز از اسراف و یا بگوئیم خردورزی در مصرف.

1- آیهٔ 25 و 26 سورهٔ مرسلات.

بخش پانزدهم

اشاره

تکلیف

آیا تکلیف بر حقوق مقدم است یا بر عکس.

مکتب و لیبرالیسم

تجربهٔ دینی

شریعت سهله و سمحه

ثُمَّ أَمَرَنَا لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَنَا، وَ نَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا، فَخَالَفْنَا عَنْ طَرِيقِ أَمْرِهِ، وَ رَكِبْنَا مُتُونَ زَجْرِهِ، فَلَمْ يَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِهِ، وَ لَمْ يُعَاجِلْنَا بِنِقْمَتِهِ، بَلْ تَأَنَّانَا بِرَحْمَتِهِ تَكَرُّماً، وَ انْتَظَرَ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ حِلْما: سپس امر کرد بر ما تا اطاعت مان را بیازماید، و نهی کرد تا شکر و سپاسگزاری ما را امتحان کند، از راهی که فرموده بود پا بیرون نهادیم، و بر پشت نهی هایش سوار شدیم، با این همه، در کیفر ما شتاب نکرد، و در انتقام از ما تعجیل نکرد، بل با ما به تأنّی و صبر رفتار کرد از روی بزرگواری. و از روی بردباری منتظر شد که به مهر و رحمت او بازگردیم.

شرح

«رَكِبْنَا مُتُونَ زَجْرِهِ»: متون: جمع متن- متن: پشت، کانون، مرکز، اصل در مقابل فرع، درون در مقابل برون و حاشیه.

می توان «رَكِبْنَا،» را «ارتکبنا» معنی کرد که هر دو از یک ریشه هستند: یعنی نه فقط حواشی بل متون نهیش را نیز مرتکب شدیم.

تکلیف

هر امری یک تکلیف است و هر نهیی نیز یک تکلیف است، به تعداد اوامر و نواهی، تکلیف ها جمع شده و یک «نظام تکلیفی» از «باید، نبایدها» را تشکیل می دهند.

رابطهٔ انسان با تکلیف در دو محور قابل بررسی است: کمیت تکلیف ها و کیفیت تکلیف ها. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «بعثت بالحنیفیه السّهله السّمحه»(1): من با شریعت حنیف مبعوث شده ام که سهولت گرا و بزرگواریگرا است. یعنی شریعت من سختگیر و تنگ نظر نیست.

شریعت حنیف: قرآن در دوازده آیه اسلام را دین حنیف نامیده است، و در یکی از آنها می فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتی فَطَرَ النّٰاسَ عَلَیْها»(2): پس روی به سوی دین حنیف کن، و این (اقتضای) فطرت الهی است که انسان ها را با آن آفریده است.

حنیف: از مصدر «حنف» به معنی «میل»، میل و گرایش درونی- حنیف در این حدیث «فعیل بمعنی المفعول» است، یعنی آنچه میل باطنی انسان آن را می خواهد؛ مطابق طبع درونی انسان است.

فطرت: در مباحث گذشته گفته شد که گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی، حیوان روح دوم نیز دارد بنام روح غریزه، انسان نیز هم آن دو روح را دارد و هم یک روح سوم بنام روح فطرت. فرق انسان با حیوان در وجود و عدم این روح فطرت است که انسان واجد آن و حیوان فاقد آن است. و منشأ همه چیزهائی که انسان دارد و حیوان از آنها محروم است (از قبیل: لباس، اخلاق، خانواده، جامعه، تاریخ، حیاء، زیباشناسی و زیباخواهی، حقوق، پشیمانی از کاری، گریه و خنده) همین روح فطرت است. و همانطور که خنده و گریه، و حس پشیمانی، ریشه در درون و کانون وجودی انسان دارند، اخلاق، خانواده، جامعه، تاریخ، حیاء و حقوق نیز ریشه در درون و کانون وجودی انسان دارند و اصل و اساس هیچکدام از این ها اعتباری و قراردادی نیست، گرچه در فروعات با اعتبار ها نیز همراه می شوند.

اسلام دین حنیف است و دین حنیف دین فطرت است؛ یعنی اوامر این دین بر اساس

1- شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج 15 ص 144.- و در کافی، ج 5 ص 494 فرمود: «بَعَثَنِی بِالْحَنِیفِیَّهِ السَّهْلَهِ السَّمْحَهِ». و در بحار، ج 22 ص 264 نیز چنین است.

2- آیهٔ 30، سوره روم.

اقتضاهای روح فطرت است، و همچنین نواهی آن از چیزها و رفتارهائی نهی می کند که روح فطرت از آنها بیزار است و نفرت دارد. اگر در گناهان لذت یا نوعی شیرینی احساس می شود این اقتضای روح غریزه است نه روح فطرت.

و چون انسان دارای سه روح است باید حق هر کدام ادا شود و هیچکدام فدای دیگری نگردد، روح نباتی غذا می خواهد، روح غریزی شهوت و شهواتی دارد، روح فطرت هم اقتضاهائی دارد که نام برده شد.

اگر کسی فقط به خواستۀ روح نباتی بپردازد، و هیچ توجهی به اقتضاهای غریزه نکند، راهش غلط است. و اگر کسی به خواستۀ روح نباتی و به شهوات روح غریزه، عمل کند و هیچ توجهی به اقتضاهای روح فطرت نکند، این نیز راهش غلط است. توجه به هر سه در کنار هم و رعایت حق هر سه روح به طور عادلانه و خردورزانه، راه درست انسانی است؛ در این صورت نه حقوق فرد فدای خودش می شود، و نه فدای جامعه. و بالعکس: حقوق جامعه نه فدای خانواده می شود و نه فدای فرد. و حقوق خانواده نه فدای فرد می شود و نه فدای جامعه.

دین حنیف آن است که این معادله ها را (بدون این که به یکی از این سه روح سختگیری یا تنگنظری بکند) برقرار کند.(1)

و برقراری این معادله ها نمی شود مگر با «بایدها و نبایدها»، مگر با اوامر و نواهی. و این یعنی تکلیف.

تکلیف و لیبرالیسم

برای روشن شدن جایگاه تکلیف در لیبرالیسم، اول باید به اصول جهانبینی و انسان شناسی لیبرالیسم توجه شود: آنچه ما آنها را فطریات می دانیم، در نظر لیبرال ها به دو بخش تقسیم می شوند: یک بخش که عبارت است از زیباشناسی و زیبا خواهی، حس پشیمانی، گریه و خنده، مدعی هستند که این ها در حیوان هم هستند. کسانی مثل ویل دورانت در «تاریخ تمدن» و «لذات فلسفه» و دیگر سران اندیشۀ لیبرالیسم کوشیدند که نمونه هائی از این ها را در زندگی حیوان نیز شناسائی کنند، که واقعاً در این

1- در برگ های بعدی، باز درباره این «سهولت و سماحت» بحث خواهد شد.

مسیر به جائی نرسیدند(1).

بخش دیگر که عبارت می شود از: حیاء، خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق و حقوق، همه این ها در نظر آنان اعتباری و قراردادی تلّقی می شوند که هیچ رابطه ای با درون و کانون وجودی انسان ندارند، منشأ شان ذات انسان نیست، و صرفاً از قراردادها و اعتبارها ناشی می شوند. و از اصل و اساس پدیده ای مصنوعی می شوند نه فطری طبیعی و نه از اقتضاهای آفرینش انسان.

در این صورت ما هستیم و غریزه، و همه نیازها و اقتضاهای انسان، غریزی تعریف می شود. در این صورت دایره تکلیف هر چه کمتر، بهتر. زیرا تکلیف محدود کنندۀ غرایز است و غریزه حد و مرز نمی شناسد، و دایره حقوق نیز به همین معادله محدود است.

تقدم تکلیف و حقوق بر همدیگر: لیبرالیسم مسئله ای را پیش کشیده و می گوید: آیا تکلیف بر حقوق مقدم است یا برعکس؟ سپس در پاسخ می گوید: بدیهی است که حقوق بر تکلیف مقدم است؛ اول تکلیف فرد را بده و به رسمیت بشناس سپس او را به معادلاتی میان حقوق های افراد مکّلف کن.

اگر به راستی انسان حیوان است (گر چه با پسوند: برتر) و انسان فقط روح غریزی دارد، حقوق غریزی او مقدم بر تکلیف است. امّا اگر انسان را موجود متفاوت از حیوان بدانیم به همان میزان که حیوان را از گیاه متفاوت می دانیم، و به روح فطرت معتقد باشیم، در این صورت حقوق و تکلیف دو مقولۀ ضد همدیگر و در تقابل با یکدیگر تعریف نمی شوند، بل دو روی یک سکّه می شوند؛ حقوق عین تکلیف و تکلیف عین حقوق؛ در رابطۀ فرد با فرد، تکلیف این فرد حقوق آن فرد دیگر است، و تکلیف آن حقوق این است.

و در رابطۀ فرد با جامعه، تکلیف فرد حقوق جامعه است و تکلیف جامعه (که نماینده اش دولت است) حقوق فرد است.

پس در این تعریف از انسان که یک تعریف «غریزی- فطری» است تکلیف و حقوق هر

1- در این باره در آینده که سخن امام علیه السلام به محور این مسئله خواهد بود بحث خواهیم کرد.

دو یک مقوله واحد، یک حقیقت واحده، یک واقعیت واحده می شوند، نه دو مقوله و دو حقیقت متقابل و متضاد. و آنچه باید داوری شود صحت و عدم صحت هر کدام از دو تعریف است. بنابراین بحث از «تقدم تکلیف بر حقوق و بالعکس» که در غرب جریان دارد یک بحث عبث و بی فایده است. زیرا این مسئله فرع بر تعریف انسان است. پس شعار «اول حقوقش را بده سپس تکلیف» تنها در میان کسانی قابل طرح است که به تعریف «انسان حیوان است» معتقد هستند.

و همچنین شعار «هر چه حقوق فرد بیشتر و حقوق جامعه کمتر همان قدر بهتر»، در میان خود آنان قابل طرح است که به تعریف غریزی معتقد هستند. زیرا براساس آن، جامعه یک پدیدهٔ مصنوعی، قراردادی و صرفاً غیر طبیعی می شود، وقتی که خود جامعه ساختهٔ دست افراد است، خلقت و آفرینش، و درون وجودی انسان هیچ رابطه ای با آن ندارد، همین افراد نیز می توانند حقوق آن را هر طور که بخواهند تعیین کنند، درست مانند یک ساختمان که سازنده آن می تواند نقشه، وسعت، کمیت و کیفیت آن را تعیین کند و اختیار آن کاملاً در دست اوست.

اما اگر جامعه یک پدیدهٔ فطری باشد که فطرت بشر آن را جبراً و قهراً می طلبد، و رابطهٔ انسان با جامعه، شبیه رابطه اش با غذا است، در این صورت جامعه یک پدیدهٔ طبیعی می شود و مقدار حقوق آن را طبیعتش تعیین می کند، همان طور که مقدار غذای انسان را طبیعت انسان تعیین می کند که روزانه یک تن غذا بخورد یا فقط صد گرم و یا به میزان اعتدال طبیعی.

و همین طور است مسئلهٔ اصالت جامعه و اصالت فرد: اگر تعریف غریزی صحیح است بی تردید اصالت فرد درست است، زیرا حیوان اساساً جامعه ندارد تا چه رسد به اصالت جامعه اش. و بحث مارکسیسم و لیبرالیسم در این مسئله، بیهوده و بی فایده است.

و اگر تعریف «غریزی- فطری» درست است، پس نه اصالت با فرد است و نه با جامعه بل امربین امرین است. چون هم جنبهٔ غریزی انسان نیازمند حقوق است و هم جنبهٔ فطریش. مثلاً

هم باید غریزهٔ شهوت جنسی که منشاش غریزه است، دارای حقوق باشد و هم باید جامعه که منشاش فطرت است.

داوری با دیوانگان است!: پدیده های مصنوعی محصول عقل، اندیشه و ارادهٔ انسان هستند مانند مدرسه، پلیس، جادّه، پل و بیمارستان. اما به روشنی و با تجربهٔ عینی مشاهده می کنیم افراد دیوانه که نیروی تعقل را از دست داده اند اگر در روستا باشند به شهر، و اگر در شهر کوچک باشند به شهر بزرگ می روند (این موضوع در روزگاری که دیوانگان به سر خود رها بودند، کاملاً مشهود بود) و این دلیل قاطع است بر این که اصل جامعه خواهی و جامعه گرائی در خمیرهٔ ذات انسان است نه محصول تعقل ارادی او، و منشأ جامعه درون ذات انسان است نه عقل ارادی صنعتگر. عقل در خدمت این نیاز ذاتی می کوشد که این نیاز را هر چه بهتر در اختیار انسان قرار دهد همان طور که دربارهٔ هر نیاز طبیعی انسان این نقش را ایفا می کند.

بخش دیگر تکلیف: بحث بالا به محور رابطهٔ فرد با فرد و رابطهٔ فرد با جامعه و بالعکس بود. می ماند تکلیف به معنی «عبادت محض» که به محور رابطهٔ انسان با خداوند است؛ پس از دوران درگیری علم با کلیسا (که در آن حق با طرفداران علم بود) دورانی فرا رسید که طوفان غریزه پرستی(1) تا حدودی فروکش کرد گرچه به اعتقاد به وجود روح فطرت نیانجامید، لیکن اصلی به نام «تجربهٔ دینی» که افرادی مانند برگسن و هایدگر و... در اثبات آن کوشیدند، پذیرفته شد و انسان به عنوان یک موجودی که «ستایش و سپاس» و رابطه با خداوند از اقتضاها و انگیزش های ذاتی طبیعتش است، شناخته شد.

امروز اصل این مسئله مورد اجماع است یعنی اصل «تکلیف پرستش» و لزوم آن مسلّم است. و اگر تعریف انسان تصحیح شود فروعات آن نیز مشخص می گردد. خود آنچه «تجربهٔ دینی» نامیده می شود یکی از ادلّهٔ قاطع برای تعریف فطری است، زیرا پرسیده می شود: اگر

1- که فرازترین موج آن «فرویدیسم» بود.

انسان یک موجود غریزی و حیوان است منشأ این «نیایش خواهی» چیست و کجاست؟؟ زیرا واقعیت حیوانی رابطه ای با ستایش، سپاس و نیایش ندارد.

این جاست که باز می رسیم به جایگاه، نقش، اهمیت و کاربرد حمد و ستایش در صحیفهٔ سجادّیه که چرا همهٔ دعاها با ستایش و حمد شروع شده اند و چرا بخش های هر کدام از دعاها باز با حمد شروع شده اند.

و اگر پایهٔ انسان شناسی این است که «الحمد لله الذی متّعنا بارواح الحیوه»، پس تکلیف- اعم از حقوقی و عبادی- رعایت اعتدال در میان این روح ها است، و پاسخ لازم و حیاتی برای نیازهای درونی و برونی انسان است که در شرح حدیث «بُعثت علی الحنفیه السّهله السّمحه» گذشت.

در جهان آفرینش همه چیز مکلف است؛ از اتم تا کره و تا کهکشان، از ویروس، باکتری تا حیوان و انسان. و چون انسان دارای روح فطرت هم هست و همین روح منشأ حس ستایش، عقل و جامعه است، نیازمند نظاممندی عقلانی تکالیف فردی و اجتماعی هم هست تا هم خواسته های طبیعی درونی او و هم حقوق طبیعی (فردی و اجتماعی) او محفوظ بماند. و تکلیف عین حقوق است همان طور که به شرح رفت.

شریعت سهله و سمحه

برخی که در واقع لیبرال هستند و به لیبرال بودن خودشان توجه ندارند، با عنوان یک مسلمان مکتبی می گویند: اسلام که شریعت سهله و سمحه است نه سختگیر و نه تنگنظر، پس شما هم در اجرای قوانین اسلام سهولت و سماحت نشان بدهید و به اجرای صد در صد آن ها اصرار نورزید. آن آقائی که در این کشور (ایران) روزگاری به مقام بالائی هم رسیده بود، این سخن را ترجیعبند سخنرانی های خود کرده بود.

ایشان توجه ندارند که اسلام نمی گوید در اجرای قوانین من سهل انگاری کنید، می گوید همین قوانین من را کاملاً اجرا کنید و آن ها را تکلیف به معنی لیبرالی ندانید و در تقابل و تضاد با حقوق و آزادی قرار ندهید، شریعت من سهولت و سماحت را رعایت کرده است و سهولت و سماحت خواهی بیشتر، مصداق سهل انگاری و لیبرالیسم است. و امروز پرده ها از

رازها بر افتاده و برای همگان معلوم شده که لیبرالیسم محصول کابالیسم است و بنیانگذار آن ابلیس است؛ لیبرالیسم یک جهانبینی علمی، انسان شناسی علمی، و یک فرهنگ بر خاسته از اندیشه و خرد نیست.

سه اصل سماحتی مهم: در این بخش از سخن امام، علاوه بر حنیفیت، سهولت و سماحت در متن (کمیت و کیفیت) شریعت اسلام که در شرح حدیث «بعثت علی الحنفیه السّهله»، گذشت، می گوید: خداوند دو اصل سماحتی دیگر نیز در شریعت قرار داده است:

1- به هنگام تجاوز انسان از دایرهٔ حقوق، و پایمال کردن تکلیف، فوراً به عقوبت او نمی پردازد: «فَلَمْ یَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِه».

2- از فضل و کرم و سماحت خویش «راه برگشت» را برای انسان باز گذاشته: «وَ انْتَظَرَ مُرَاجَعَتَنَا». و آن را توبه نامیده است که در بخش بعدی شرحش خواهد آمد. و در این جا فقط به یک نکتهٔ ظریف که در سخن امام علیه السلام هست اشاره می شود و آن «انتظار خدا» است: انتظار خدا برای برگشتن بنده اش.

سماحت سوم را نیز (که در میان شرایع انبیاء مخصوص اسلام است) در بخش هفدهم از بیان امام علیه السلام خواهیم دید که سهولت ویژه است.

درک این سهولت و سماحت: درک سهولت و سماحت شریعت اسلام بسته به چگونگی تربیت است؛ و رابطهٔ هر چیز و هر موضوع با انسان، نسبت محکمی با تربیت او دارد؛ کسی که غریزی بزرگ شده و غریزی می اندیشد و روح فطرتش سرکوب شده، هر تکلیف برای او مشقت آور است حتی لیبرالی ترین تکلیف. شریعت اسلام به نظر او سخت و طاقتفرسا، بل وحشتناک است؛ بسته به میزان و نسبت غریزی بودن تربیت اوست.

قرآن دربارهٔ نماز- که جان ستایش است و دربارهٔ ستایش اینهمه بحث کردیم- می گوید: «وَ إِنَّها لَکَبیرَةٌ إِلاَّ عَلَی الْخاشِعین»(1): نماز خیلی بزرگ و سنگین است مگر برای خاشعان.

معنی مقابل خشوع، تکبر است. خاشع یعنی کسی که از بیماری های روانی مانند خود

1- آیهٔ 45 سورهٔ بقره.

خواهی، خود برتر بینی و تکبر، مصون مانده است. این نوع بیماری ها در اثر ضعف روح فطرت در شخصیت انسان پدید می آیند.

برای فرد بیمار نه فقط تکلیف عبادی بل هر نوع تکلیف در عرصهٔ حقوق بین الافراد و اجتماعی سنگین است. اما برای فرد سالم شریعت اسلام و تکالیفش بس شیرین، گوارا و روح افزا است بطوری که اگر نمازش به تاخیر افتد کسل و افسرده می گردد. همین طور اگر یک حق از حقوق فردی یا اجتماعی را به تاخیر اندازد.

سهولت و سماحت شریعت را کسی درک می کند که اقتضاهای روح فطرتش در اثر تربیت غریزی سرکوب نشده باشد.

بخش شانزدهم

رابطهٔ خدا با انسان

انسان و حس پشیمانی

توبه

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی دَلَّنَا عَلَی التَّوْبَهِ الَّتِی لَمْ نُفِدْهَا إِلَّا مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ إِلَّا بِهَا لَقَدْ حَسُنَ بَلَاؤُهُ عِنْدَنَا، وَ جَلَّ إِحْسَانُهُ إِلَیْنَا وَ جَسُمَ فَضْلُهُ عَلَیْنَا: حمد و ستایش خدای را که توبه را به ما شناسانید، که آن را به دست نیاورده ایم مگر از فضل او. و اگر از تفضل های او جز همین توبه را به شمار نیاوریم، باز می بینیم رفتار او با ما زیبا، و احسانش بر ما عظیم و فضلش بر ما بزرگ است.

شرح

مراد از «دَلَّنَا عَلَی التَّوْبَهِ» دلالت تشریعی نیست که در شرع از ما خواسته است توبه کنیم.

ص: 212

مراد دلالت تکوینی است به دلیل عبارت «الَّتِی لَمْ نُفِدْهَا إِلَّا مِنْ فَضْلِهِ» یعنی توبه را به دست نیاوردیم، توبه را مالک نشدیم مگر از فضل او.

لغت: اَفاد، یفید، هم متعدی آمده مانند: افاد فلان فلاناً العلم: فلانی به فلانی علم داد. و هم لازم آمده است مانند: افاد فلان المال: فلانی مال را به دست آورد، مالک شد.

توبه یعنی «برگشتن به سبب پشیمانی». و پیشتر بیان شد که منشأ پشیمانی روح فطرت است، و روح غریزه فاقد پشیمانی است و لذا حیوان چیزی به نام پشیمانی ندارد.

امام علیه السلام در مقام حمد و ستایش (نه در مقام سپاس)(1) می گوید «حس پشیمانی» را به ما داده است. این اندیشه ای است در انسان شناسی و فطرت شناسی.

و نمی گوید «الحمد لله الذی فتح لنا باب التوبه» تا مرادش تشریع توبه و پذیرش آن باشد، همان طور که در حدیث آمده است: «هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ قَابِلِ التَّوْبَه»(2)

و «سَامِعُ الدُّعَاءِ قَابِلُ التَّوْبَه»(3) که هر دو در تشریعِ توبه و پذیرفتن آن هستند.

و شاهد دیگر این که می گوید: اگر از همهٔ نعمت های خداوند صرفنظر کنیم و تنها همین توبه را در نظر بگیریم باز می بینیم که نعمتش بر ما عظیم است. یعنی اگر انسان و انسان شناسی را فقط از زاویه حس پشیمانی و توبه بررسی کنیم می بینیم که این حس محصول عقل و تعقل است، چه نعمتی عظیمتر از عقل و تعقل، و نیز می بینیم که این حس یکی از فرق های اساسی انسان و حیوان است، پس بزرگترین نعمت است.

و اگر این جمله را به معنی تشریعی بگیریم درست نمی شود، زیرا توبهٔ تشریعی وقتی است که با یک امر یا نهی مخالفت شده باشد، و با صرفنظر از اوامر و نواهی که همگی نعمت های خدا هستند، چیزی به نام توبه و جائی برای توبه نمی ماند. در حالی که سخن امام

1- پیشتر در فرق میان ستایش و سپاس (حمد و شکر) گفته شد که حمد همیشه از یک اندیشه و شناخت در قدرت خدا، ناشی می شود، انگیزش حمد شناخت است. اما انگیزش شکر فقط برخورداری از نعمت است با صرفنظر از قدرتی که در آفرینش آن نعمت به کار رفته است.

2- بحار، ج 92، ص 374.

3- بحار، ج 95، ص 123.

علیه السلام مطلق است شامل همۀ نعمت ها می شود یعنی با صرفنظر از همه نعمت های تکوینی و تشریعی، تنها توبه نعمت بزرگی است. بدیهی است که این بیان توبه را یک «امکان و توان تکوینی» در نظر گرفته است.

محتوای صحیفۀ سجادیه جمله به جمله معجزه است و لذا بحق لقب «اخت القرآن» برایش داده اند. اما نمی دانم لقب «زبور آل محمد» را چه کسی کی و کجا به صحیفه داده است؟؟؟ اهل بیت علیهم السلام در ترازوی حقیقت در یکی از دو کفه ثقلین قرار دارند عِدل قرآن هستند، به همان میزان که قرآن بر همه کتب پیشین رجحان دارد اهل بیت نیز بر همه انبیای پیشین برتری دارند. و این است که جوان 15 ساله فاطمی یحیی بن زید، به متوکل

می گوید: این کتاب را به مدینه برسان زیرا می ترسم این علم به دست بنی امّیه بیفتد. نمی گوید این دعاء گر چه محتوای صحیفه دعاترین دعاها است، لیکن همگی این دعاها به محور حمد است به محور اندیشه، شناخت و ستایش است.

استدراک: البته امام علیه السلام در توبه بحث می کند که گفته شد معنی آن «پشیمان شدن و برگشتن» است، موضوع سخنش پشیمانی محض نیست، پشیمانی وقتی برای انسان مفید است که لجاجت نکند و برگردد. و پشیمانی بدون برگشت نه تنها نعمت نیست بل نقمت است نقمتی که حیوان دچار آن نمی شود و شخص پشیمان بدون برگشتن، مصداق «بَلْ هُمْ أَضَل»(1) می گردد.

ص: 214

1- آیۀ 179، سوره اعراف. و: آیۀ 44، سوره فرقان.

توبه در عرصه تشریع

تاثیرات توبه در جان و جسم انسان

فَمَا هَکَذَا کَانَتْ سُنَّتُهُ فِی التَّوْبَهِ لِمَنْ کَانَ قَبْلَنَا، لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لَا طَاقَهَ لَنَا بِهِ، وَ لَمْ یُکَلِّفْنَا إِلَّا وُسْعاً، وَ لَمْ یُجَشِّمْنَا إِلَّا یُسْراً، وَ لَمْ یَدَعْ لِأَحَدٍ مِنَّا حُجَّهً وَ لَا عُذْرا فَالْهَالِکُ مِنَّا مَنْ هَلَکَ عَلَیْهِ، وَ السَّعِیدُ مِنَّا مَنْ رَغِبَ إِلَیْه: و روش خداوند در (پذیرش) توبه این گونه نبود. آنچه ما به آن طاقت نداریم از ما برداشت، و ما را مکلّف نکرد مگر به آنچه بر آن توان و وسع داریم، و وادار نکرد ما را مگر بر تکلیف آسان، و (با وجود پذیرش توبه و سهولت در تکلیف) برای هیچیک از ما برهان و عذری باقی نگذاشت. پس آن کسی از ما ها هلاک شونده است که با وجود این تکلیف آسان هلاک شود. و کسی از ما ها سعادتمند است که به این تکلیف آسان رغبت نماید.

شرح

محور سخن در این بخش، توبه در عرصهٔ تشریع است که پذیرش آن در همه شریعت های پیشین نیز بوده است، امام علیه السلام می گوید که توبه در شریعت اسلام نسبت به شرایع پیشین با شرایط آسانتری پذیرفته می شود. این نیز یکی دیگر از اصول سهولت و سماحت اسلام است.

«لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها»(1):

خداوند هیچکس را جز به اندازه توانائیش، تکلیف نمی کند.

1- آیهٔ 286، سوره بقره.

برخی باور دارند که خداوند برای امت های پیشین، تکالیف طاقت فرسا هم داشته است که آن ها را از امّت اسلام برداشته است و این سخن امام سجاد علیه السلام را نیز به همین معنی تفسیر کرده اند. اینان توجه ندارند که اولاً: تکلیف بِمالایطاق، یک امر حکیمانه نیست و خداوند حکیم است و سبحانه مِن کلّ اَمرٍ غیر حکیم.

ثانیاً: در همین آیه که می فرماید «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها»، و نیز در آیه «لا تُکَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها»(1) و در آیه «لا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها»(2)

و عین همین جمله در آیه دیگر(3)،

همگی حکایت از سنت دائمی خداوند می کنند که هرگز و هیچوقت خداوند تکلیف بمالایطاق، نمی کند.

گاهی بر این باورشان با آیه «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا»(4) استدلال کرده اند در حالی که:

اولاً: خداوند حکیم است و کسی را برای نسیان و خطایش مؤاخذه نمی کند پس مراد از نسیان و خطا در این آیه گناه است همان طور که در آیه های زیر به معنی گناه آمده اند:

1- فَذُوقُوا بِما نَسیتُمْ لِقاءَ یَوْمِکُمْ هذا- آیه 14 سوره سجده.

2- قالَ کَذلِکَ أَتَتْکَ آیاتُنا فَنَسیتَها- آیه 126 سوره طه.

3- نَسُوا اللَّهَ فَنَسِیَهُم- آیه 67 سوره توبه.

4- الْیَوْمَ نَنْساکُمْ کَما نَسیتُمْ لِقاءَ یَوْمِکُمْ هذا- آیه 34 سوره جائیه.

5- وَ اسْتَغْفِری لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الْخاطِئین- آیه 29 سوره یوسف.

6- قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا وَ إِنْ کُنَّا لَخاطِئینَ- آیه 91 سوره یوسف.

1- آیهٔ 233، سوره بقره.
2- آیهٔ 62، سوره مؤمنون.
3- آیهٔ 152، سوره انعام.
4- آیهٔ 286، سوره بقره.

7- قالُوا يا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا كُنَّا خاطِئِينَ- آیه 97 سوره یوسف.

و آیات دیگر در این معنی.

ثانیاً: حرف «و» در «وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْرا» و در «لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا» عطف تفسیر است که «لا تُؤاخِذْ» را تفسیر می کند؛ یعنی با تحمیل مجازات سنگین و با تحمیل مجازاتی که طاقتش را نداریم مجازات مکن. و اساسا در این آیه سخن از تکلیف نیست، سخن از مجازات است که برخی از مجازات ها مانند اعدام و دوزخ طاقتفرسا هستند.

سخن امام علیه السلام نیز در جملهٔ «فَمَا هَكَذَا كَانَتْ سُنَّتُهُ فِی التَّوْبَهِ لِمَنْ كَانَ قَبْلَنَا» در پذیرش توبه است نه در تکلیف؛ یعنی توبه این امّت با شرایط آسانتری پذیرفته می شود و خداوند با امت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) با سهولت و سماحت بیشتری رفتار می کند. و این جمله در این جا یک جمله مستقل است و ربطی به جمله بعدی ندارد.

و جمله بعدی که با حرف «لَ-» شروع می شود (لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا) و جمله های بعدی نیز ربطی به این جمله ندارند، زیرا حرف مفتوح «لَ-» هرگز مانند حرف مکسور «لِ» به معنی تعلیل نیست. و باصطلاح ادبی؛ این لام «لام الابتدا» است مانند «لقد قام زید».

و نیز «لام جواب» هم نیست، زیرا در کلام امام نه شرطی وجود دارد و نه قَسَمی که این حرف در جواب آن آمده باشد و این جمله را به ما قبلش ربط دهد.

و مراد از «نا» در «عنّا»، انسان است؛ یعنی از ما انسان ها- از آدم تا قیامت- تکالیف طاقتفرسا را برداشته است.

بنابراین، نه آیه و نه کلام امام علیه السلام هیچکدام دلالت ندارند که خداوند امّتی از امت ها را به مالایطاق مکلف کرده باشد، یا نسیان و خطا را جرم قابل مجازات بداند. و خداوند حکیم است و از هر دو منزّه است.

برخی نیز آیه «وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»(1) را دلیل می آورند که مکلف

ص: 217

1- آیهٔ 54، سوره بقره.

کردن بنی اسرائیل بر کشتن همدیگر، یک تکلیف ما لا یطاق است، و توجه ندارند که این مجازات است نه تکلیف، و همین امروز هم اگر مسلمانی یا مسلمانانی مرتد شده و عجل پرست شوند، مجازات شان اعدام است.

و گاهی نیز بر مفهوم «حدیث رفع» تمسک کرده اند که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِی التَّفَكُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَد»(1). و می گویند مفهوم این حدیث این است که دربارهٔ امت های پیشین چنین نبوده است.

لیکن در علم «اصول فقه» مشخص شده که چنین مفهومی حجت نیست به ویژه با وجود اصل توحیدی «حکیم و عادل بودن خداوند» و آیه هائی از قبیل «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها» و شخص ناسی و خاطئ هیچ وسعی ندارد.

اِصر: اما ممکن است نسبت به مجازات سنگین و سبک، گفته شود که خداوند در مجازات ها، بر امت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) نوعی تخفیف قائل شده است و لذا این امت به «امت مرحومه» ملقب شده است همان طور که یکی از القاب پیامبرش نیز «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» است.

چنین تخفیفی مصداق فضل است و پیشتر معنای فضل بیان شد. همین فضل نیز بر اساس حکمت است؛ امتی که قرار است پس از رحلت پیامبرش و ختم رسالت قرن های بسیار به عنوان امت آخر الزمان، با جبهه ابلیس درگیر باشد و بطور مداوم مورد هجمات و لطمات کابالیسم قرار گیرد، استحقاق تخفیف و تفضل در مجازات را دارد.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 463 ط دار الاضواء.

چگونگی، کمیت و کیفیت حمد

ثمرات حمد؛ ثمراتی که امید است از حمد به دست آید

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بِکُلِّ مَا حَمِدَهُ بِهِ أَدْنَی مَلَائِکَتِهِ إِلَیْهِ، وَ أَکْرَمُ خَلِیقَتِهِ عَلَیْهِ، وَ أَرْضَی حَامِدِیهِ لَدَیْهِ، حَمْداً یَفْضُلُ سَائِرَ الْحَمْدِ کَفَضْلِ رَبِّنَا عَلَی جَمِیعِ خَلْقِه: حمد و ستایش خدای را به هر گونه و تعداد که حمد کرده اند فرشتگان مقرب به او، و گرامی ترین آفریده هایش بر او و پسندیده ترین حمد کنندگانش در پیش او.

شرح

اصلی ترین کار فرشتگان ستایش خداوند است بطوری که غذایشان تسبیح و تقدیس است. و حمد در بستر فکر و اندیشه انسان در دو بستر جاری می شود:

1- تسبیح و تقدیس: ستودن خداوند با نفی منفیات از او از قبیل، ضعف، عجز، نقص، جهل، ظلم، سنخیت با مخلوق، شباهت بر مخلوق، شرک و ...

2- تکریم و تعظیم: ستودن کرامت، عظمت، عدل، حکمت، قدرت و ...

و باصطلاح در حقیقت این هر دو، دو رویه یک سکّه اند که باید انسان در هر دو بستر فکری بیندیشد تا شناختش نسبت به خداوند کامل شود.

اندیشه بر اندیشه: گاهی خود اندیشه موضوع اندیشه می شود: فکر و اندیشه چیست؟ چه کسی توان اندیشیدن و تعقل و فکر را به انسان داده است؟ و تفکر در همین مسئله موجب می شود که انسان به ستودن خدایش بپردازد.

ستایش بر ستایش: گاهی ستایش دیگران خدا را، موضوع فکر و ستایش می گردد: فلانی خدا را می ستاید زیرا در خداشناسی می اندیشد، این استعداد ستودن را چه کسی به او

داده است؟

و گاهی ستایش موجودی غیر از انسان خدا را، موضوع فکر و ستایش انسان می گردد؛ انسان ستایش فرشتگان خدا را، موضوع قرار داده و به آن می پردازد: فرشتگان نیز خدا را می ستایند بکوشیم ستودن های ما نیز مانند ستودن فرشتگان مقرّب باشد؛ ستایشمان با ستایش آنان سنخیت و شباهت داشته باشد. و همچنین سعی کنیم از سنخ ستایش گرامی ترین و پسندیده ترین مخلوقات باشد هم کمّاً و هم کیفاً.

ادامه بخش:

ثُمَّ لَهُ الْحَمْدُ مَكَانَ كُلِّ نِعْمَهٍ لَهُ عَلَيْنَا وَ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِهِ الْمَاضِينَ وَ الْبَاقِينَ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاء: و نیز ستایش او را است برای «وجود هر نعمت» او بر ما، و بر جمیع بندگان گذشته و مانده اش، به شماره همه چیزها که علم او به آنها احاطه دارد.

شرح

لفظ «مَكَانَ» در جمله «مَكَانَ كُلِّ نِعْمَهٍ» صیغه «مصدر میمی» است که به معنی «کَون» و «بودن» و «وجود» می باشد. و یا آن را صیغهٔ «اسم مکان» بدانیم، در اینصورت به معنی «جایگاه» می شود لیکن نظر به اینکه امام در مقام ستایش این لفظ را آورده، با عنصری از «ارزش» همراه می شود: مکان نعمت= جایگاه نعمت= نقش نعمت.

همانطور که می گویند: جایگاه علم در اسلام، یعنی نقش علم در اسلام.

نعمت به معنی عام: هر نعمتی مظهر قدرت و عظمت خداوند است، قرآن هر شئ از اشیاء را نعمتی برای انسان می داند، چیزی نیست که به نفع انسان و نعمتی برای انسان نباشد؛ «سَخَّرَ لَكُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْض»(1) و «وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَر»(2) و آیات دیگر از این قبیل؛ همگی نعمت هائی بودند برای بندگان پیشین، و هستند برای بندگان زنده و

1- آیهٔ 20، سوره لقمان.

2- آیۀ 12، سوره نحل.

حاضر. و شناخت همین حقیقت موجب ستودن خداوند است و عظیمترین، عمیق ترین، دقیقترین، پردامنه ترین و فراگیر ترین اندیشه را لازم گرفته است.

نعمت به معنی خاص: انسان ها لفظ نعمت را با کاربرد دیگر درباره اشیاء خاص به کار می گیرند؛ یعنی همهٔ اشیاء را که در کاربرد اول نعمت نامیده می شوند، نعمت نمی دانند؛ اشیاء را به دو بخش تقسیم کرده تنها بخشی از آن ها را نعمت می نامند. حتی گاهی چیزهائی را نقمت می نامند. مراد امام علیه السلام از «کُلِّ نِعْمَهٍ» کدام است؟ نظر به این که امام در مقام حمد است نه شکر، در مقام ستایش است نه سپاس. باید گفت همهٔ نعمت ها (اعم از معنی عام و خاص) موضوع سخن آن حضرت است و هر نعمتی که تعقل و تفکر در آن موجب شناخت بیشتر و بهتر می شود به همان میزان تقدم دارد. اما چه کسی می تواند میان تفکر در یک چیز با چیز دیگر فرق تعیین کند؟ هر چیز یک آیه ای از آیه ها و نشانه های قدرت خداوند است آیا مجموع کیهان آیه تر از یک اتم ریز است؟

بنابراین یکی با تفکر در کیهان بهتر به شناخت می رسد، دیگری با تفکر در پیدایش حیات، و آن یکی در غذائی که می خورد، و آن دیگری...... و شخصیتی مانند امام سجاد علیه السلام با اندیشه در همه این ها و همه چیز. پس مراد امام هر دو معنی نعمت، و ستایش خداوند با اندیشه در همه چیز است. و از زبان ما می گوید: خدایا ما که نمی توانیم در همه چیز، و در هر رشته ای از رشته های بی شمار علم و اندیشه، به شناخت بپردازیم تو خود که «ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیم» هستی از فضل خودت ستایش های ما را به مثابه ستایش درباره وجود همه چیز و همهٔ رشته ها قرار بده، و ستایش هر کدام از ما را به مثابه همهٔ ستایشگران بل از بالاترین و والاترین آنها قرار بده.

پرسش: آیا چنین خواستهٔ ما، مصداق «اجِر خواهی برای کار نکرده» نیست که با یک حمد ثواب حمد همه حامدان عالَم هستی را می خواهیم-؟

پاسخ: این خواسته نوعی از همان «حمد بر حمد» است که بیان شد. علاوه بر این، توجه بر عجز و ناتوانی خود از ستایش دربارهٔ همه چیز، و پی بردن به ناتوانی خود در شناخت

همه چیز، و حتی ناتوانی شناخت کامل در یک چیز، خود مهمترین شناخت و ستایش است به حدی که با اعتراف به این عجز، مثابت همهٔ حمدهای حامدین را می توان خواست.

فضل: اجر خواستن برای «کار نکرده» قبیح است. اما این قاعده درباره مخلوقات صدق دارد که هم شخصی که می خواهد و هم شخصی که از او می خواهند، هر دو مخلوق و دارائی های شان محدود است. اما چنین خواسته ای از خدا که مصداق «وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيم»(1) و «اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيم» که مکرر در قرآن آمده(2)

است، نه تنها قبیح نیست شایسته است بل بایسته است و باید این گونه خواست. صفات خدا عین ذاتش است و ذات خدا لایتناهی است پس فضل او لایتناهی است، و باید از صاحب چنین فضل، چنین خواستهٔ بزرگ را خواست. و این است تربیتی که اهل بیت (علیهم السلام) در صدد هستند ما را این گونه تربیت کرده و رابطهٔ ما را با خداوند این چنین بر قرار کنند.

ادامه بخش:

حَمْداً لَا مُنْتَهَى لِحَدِّهِ، وَ لَا حِسَابَ لِعَدَدِهِ، وَ لَا مَبْلَغَ لِغَايَتِهِ، وَ لَا انْقِطَاعَ لِأَمَدِهِ: ستایشی که نه برای پایان آن حدی باشد، و نه برای شمارش آن عددی. و نه برای جریان زمانیِ آن، رسیدنی. و نه برای طول زمان آن انقطاعی.

شرح: لغت: الغایه: المدی- المدی: طول، تداوم، درازا.

و چکیده این جمله ها یعنی: ستایش ما را یک ستایش ابدی قرار بده که به طور ابدی جاری باشد.

آیا ممکن است یک ستایش که در چند دقیقه یا ساعت، عملی می شود، تا ابد باشد و بطور ابدی جاری باشد؟ بلی. با این مقدمه: خداوند هم ازلی است و هم ابدی، اما مخلوقات ازلی نیستند لیکن ابدی هستند و هیچ موجودی عدم نمی شود. مخلوقات (اعم از همه چیز غیر از خداوند) متحول می شوند، از چیزی به چیز دیگر تبدیل می شوند؛ ماده به انرژی، انرژی

1- آیهٔ 176، سوره آل عمران.

2- آیهٔ 76، سوره آل عمران- و آیهٔ 29، سوره انفال- و آیهٔ 21، سوره حدید و نیز آیهٔ 29 آن- و آیهٔ 4، سوره جمعه.

به ماده، فلان چیز به فلان چیز دیگر، اما هیچ چیز موجود، به عدم تبدیل نمی شود.

به ویژه روح که به هیچ چیز دیگر تبدیل نمی شود و در مسیر تحول خود به تکامل می رود؛ تحولش تنها تکاملش است. بدن انسان می پوسد و به ذرات تبدیل می گردد لیکن ذرات اصلی بدن دوباره در معاد جمع شده و با روح تماس گرفته و وجود آخرتی او را می سازند.(1)

که می فرماید «ما خُلقتم للفناء بل خُلقتم للبقاء و إنما تنقلون من دار إلی دار»(2): برای فنا شدن آفریده نشده اید، بل برای بقاء خلق شده اید، تنها این است که از دار دنیا به دار دیگر منتقل می شوید. و بهشت در تحول به سوی کمال و تکامل، ابدی است.

پس مخلوقات در عین تحول، ابدی هم هستند.

تجسم عمل: این سخنان امام دلیل دیگری هستند بر تجسم عمل؛ انسان با هر عمل خود یک چیز را به وجود می آورد. زیرا برای هر عمل انرژی مصرف کرده و از وجود خود صادر می کند؛ انرژی صادره به چیزی؛ به یک موجودی تبدیل می گردد. حمد نیز یک عمل است؛ هم اندیشه ای که برای آن به کار رفته و هم خود حمد کردن، انرژی مصرف می کنند. این انرژی ها به یک شئ موجود تبدیل می شوند.

امام می گوید: خدایا این شئ موجود را ابدی کن؛ به حمدی که در چند دقیقه یا چند ساعت، یا چند روز و چند ماه و... (بسته به طول مدت کار علمی و تحقیقی درباره موضوعی است که شناخت آن موجب حمد می گردد) از ما صادر شده آن را به موجود ابدی تبدیل کن.

در بینش مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) یک عمل نیک می تواند تا ابد به عاملش ثواب برساند که اولاً: می فرماید: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها»(3): هر کس یک عمل نیک انجام دهد پس برای اوست ده برابر امثال آن عمل. و خداوند قادر اگر بخواهد این

1- این مسائل در کتاب «تبیین جهان و انسان» به شرح رفته است.

2- بحار، ج 6 ص 249.
3- آیهٔ 160، سوره انعام.

ده تا را به عدد بس فراوان و بی شمار تا ابد می رساند.

ثانیاً: خود بهشت که نعمت های آن عمل های مجسم شده بندگان است ابدی است. و حمد نیز یکی از اساسی ترین اعمال بشر است به طوری که (پیشتر نیز گفته شد) همه دعاهای صحیفه با حمد شروع شده اند و نیز هر بخشی از هر دعا با حمد شروع می شود. پس اگر یک «حمد و ستایش» مقبول خداوند باشد، می تواند ابدی باشد.

ثالثاً: گاهی یک عمل نیک دچار آفت می گردد که اصطلاحاً به آن «حبوط= پوک شدن» می گویند. در آیهٔ دوم سورهٔ حجرات می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْواتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَ لا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ کَجَهْرِ بَعْضِکُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمالُکُمْ وَ أَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ»: ای آنانکه ایمان آورده اید، صدای تان را بالاتر از صدای پیامبر نکنید و در برابر او بلند سخن نگوئید، آنگونه که بعضی از شما در برابر بعضی بلند سخن می گوید، مبادا که اعمال تان پوک شود در حالی که ندانید.

امام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم حمدمان دچار آفت نشود و سالم بماند تا ابدی گردد.

(پیشتر راجع به تجسم عمل بحثی گذشت، در آینده نیز خواهد آمد).

ثمره هر عمل نیک (از آن جمله حمد) نه فقط مثبتات است، بل آثار اعمال بد را نیز از بین می برد یا دور می کند

جهاد و شهادت

باز هم فرق میان حمد و شکر

انسان شناسی و روان شناسی

حَمْداً یَکُونُ وُصْلَةً إِلَی طَاعَتِهِ وَ عَفْوِهِ، وَ سَبَباً إِلَی رِضْوَانِهِ، وَ ذَرِیعَةً إِلَی مَغْفِرَتِهِ، وَ طَرِیقاً إِلَی جَنَّتِهِ، وَ خَفِیراً مِنْ نَقِمَتِهِ، وَ أَمْناً مِنْ غَضَبِهِ: حمد و ستایشی که موجب رسیدن به اطاعت و عفو او، و سبب رضایت و وسیلهٔ آمرزش او، و راهی به بهشتش، و پناه از عذابش، و اَمان از غضبش، باشد.

شرح

اطاعت موجب اطاعت: حمد یک اطاعت است اما نه اطاعت صرفاً تعبدی، بل یک اطاعت و عبادت است از روی اندیشه و تفکر، و فرقش با بسیاری از اطاعت ها و عبادت های دیگر، در همین است. و لذا اطاعتی است که انسان را به «اطاعت» می رساند. یعنی حمد راه را برای دیگر اطاعت ها هموار می کند، امّا شکر چنین نیست. گر چه هر عمل نیک در روح، جسم و بینش انسان تاثیر مثبت و نیکو دارد.

باید توجه کرد که مقصود از این سخنان تحقیر شکر نیست؛ شکر یک عبادت بس بزرگ و مهم است، مقصود شناختن ارزش بالا و بالاتر حمد است. و از این ارزش و اهمیت بی نظیر حمد در میان عبادت ها، پی می بریم که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) چه

قدر به اطاعت و عبادتی که مبتنی بر اندیشه است اهمیت می دهد، و چه قدر به عقل و تعقل- خرد و خردورزی- علم و دانش بهاء می دهد.

عبادتی که موجب بخشش گناهان می گردد: هر عمل خوب به ویژه دعا و استغفار، موجب می شود که خداوند گناهان را ببخشد، اما در این میان کار آئی حمد خیلی بیشتر است، شهادت در راه خدا عمل نیکی است که موجب بخشش همه گناهان می شود، زیرا شهید از هر چه دارد می گذرد حتی از وجود خود نیز در راه خدا می گذرد. اما خواهیم دید که در آخرین جمله این دعا می گوید: این حمد است که موجب نیل به شهادت می گردد گر چه حمدی باشد که بر اساس کلیاتی از فکر و تعقل درباره خدا باشد. کسی که خداشناسی او به حد ستایش نرسد برای شهادت آماده نمی شود، و هیچ کسی خود را فدای یک چیز ناستوده ای نمی کند، پس شهادت که موجب بخشش همه گناهان می شود، خود معلول حمد است.

ادامه بخش:

وَ ظَهِيراً عَلَى طَاعَتِهِ، وَ حَاجِزاً عَنْ مَعْصِيَتِهِ، وَ عَوْناً عَلَى تَأْدِيَهِ حَقِّهِ وَ وَظَائِفِه: حمدی که اطاعت را پشتیبانی کند. و (مانند دیواری) مانع میان انسان و معصیت خدا باشد. و کمک بر ادای حق خدا و وظائف مقرر او، باشد.

شرح: در انسان شناسی و روان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) این یک اصل مسلم است که: هر عمل نیک، انسان را به انجام اعمال نیکوی دیگر تشویق می کند؛ زیرا هر عمل نیک هم شوق آور است و هم درصدی عادت آور است. اما هیچ عمل بد برای دیگر اعمال بد، شوق آور نیست تنها عادت آور است. اگر کسی احساس کند که نسبت به عمل یا اعمال بد اشتیاق دارد، او میان انگیزش شوقی و انگیزش های دیگر از آن جمله عادت، اشتباه می کند. اشتیاق یک امر صرفاً مثبت است و از علل منفی ناشی نمی شود.

در این شوق آفرینی و تشویق کنندگی، حمد از هر عبادتی قوی تر است، زیرا توام با اندیشه و شناخت است.

پشتیبانی: علاوه بر این، حمد یک ویژگی دیگر نیز دارد؛ از همه عبادت های دیگر

پشتیبانی می کند. و باصطلاح نظامیان، حمد علاوه بر تأثیر روانی در تشویق انسان به دیگر عبادت ها، ستاد پشتیبانی همۀ عبادت ها است. زیرا که حمد یک عبادت اندیشمندانه و «اعتقاد ساز» است و هر چه اعتقاد انسان به خداوند دقیقتر و قوی تر باشد به همان میزان بیشتر به عبادات خواهد پرداخت.

ابلیس: نه در خداشناسی ابلیس تردید هست و نه در دقایق توحیدی که او می داند. ابلیس عالمترین و دانشمندترین موجود در میان انس و جن است، با اینهمه تمرّد کرد و با خداوند مخالفت کرد، چرا اینهمه اندیشه و فکر، علم و دانش برای او فایده ای نکرد؟

برای این که ابلیس از عرصه اندیشه و علم و دانش، به عرصه حمد و ستایش نرسید. و لذا می بینیم که امام سجاد علیه السلام همه جا محور را حمد قرار داده که از علم و اندیشه بر می خیزد، نه علم و اندیشه را. زیرا دانشی که ستایش را نتیجه ندهد «دانش عقیم» و «علم سترون» است. پس نیکوئی دانش و کارآئی آن و زیبائی آن، مطلق نیست، بل به شرط زایش حمد است.

بخش بیستم

اشاره

اصالت لذت یا اصالت سعادت؟

مدیریت

جهاد و شهادت

حَمْداً نَسْعَدُ بِهِ فِی السُّعَدَاءِ مِنْ أَوْلِیَائِهِ، وَ نَصِیرُ بِهِ فِی نَظْمِ الشُّهَدَاءِ بِسُیُوفِ أَعْدَائِهِ، إِنَّهُ وَلِیٌّ حَمِید: حمد و ستایشی که به وسیلۀ آن سعادتمند باشیم و در میان سعادتمندان که دوستان خدا هستند قرار بگیریم، و به سبب آن در صف شهیدان که با اسلحۀ دشمنان خدا شهید شده اند باشیم، که خداوند ولیّ ای است ستایش شده.

شرح

سعادتمندی یک «مقولۀ ادّعا بردار» است و هر کسی می تواند سعادتمندی را به طوری معنی کند. لذا امام معنی مورد نظر خود را مشخص می کند: مرادم سعادتمندانی هستند که دوستان خدا هستند. و یک معیار تعیین می کند سعادتمندی بدون دوستی خدا و خدا دوستی، یک تصور غلط است. و در چنین تصور نادرستی، میان لذّتمندی و سعادتمندی، اشتباه می شود. لذتمندی غیر از سعادتمندی است.

لذت دو نوع است: لذت صرفاً غریزی و فارغ از اقتضاهای روح فطرت، و لذت فطری که عبارت است از «مدیریت لذت های غریزی توسط روح فطرت، و نیز لذایذ صرفاً فطری». لذتمندی از نوع اول، سعادت نیست دقیقاً همان لذتمندی حیوان است. و لذتمندی از نوع دوم سعادت است.

درباره لذت و واقعیت آن، اختلاف نظر هست که هر از گاهی در محافل علمی مطرح می شود سپس فروکش می کند: آیا لذّت واقعی وجود دارد یا آنچه لذت نامیده می شود دفع است؛ دفع درد است؟-؟ این پرسش حتی در یونان قدیم نیز بوده است. اگر از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نگریسته شود؛ لذت غریزی واقعاً دفع است و لذت فطری واقعاً لذت است.

بدیهی است خوردن غذا برای فردی که گرسنه نیست نه تنها لذتی ندارد بل تهوع آور هم هست و همینطور است هر لذت غریزی دیگر. و همین لذایذ غریزی تحت مدیریت روح فطرت معنای دیگری می یابد و معطوف به هدف دیگر نیز می گردد و وسیله ای می شود برای لذایذ فطری که سیری ناپذیراند.

فطرت و مدیریت

زندگی به محور لذت غریزی وقتی که فرد به سنّ پیری می رسد، پایان می یابد گر چه او نمرده باشد؛ مرده ای است متحرک که جائی غیر از آسایشگاه

سالمندان ندارد. زیرا چنین شخصی فاقد توان مدیریت است آنچه پیش از فرا رسیدن پیری داشت «اقتدار جسمی» بود نه مدیریت، اینک آن اقتدار را از دست داده است.

امّا در زندگی به محور لذت فطری وقتی که فرد به پیری می رسد مدیریت او شکوفاتر می گردد، زیرا تا حدودی از مزاحمت غرایز بر آسوده تعقل و خردورزیش با نیروی تمام کار می کند. و تا مدیریت دارد کسانش نمی توانند او را به آسایشگاه ببرند بل اوست که آنان را مدیریت می کند.

منشأ اقتدار جسمی روح غریزی است مانند اقتدار گوزن نر در میان گلّه. و منشأ مدیریت روح فطرت است و لذا حیوان فاقد مدیریت است. مدیریت اقتدار جسمی را نیز ابزار خود می کند. اما اقتدار جسمی نمی تواند مدیریت را به خدمت خود بگیرد. حتی در میان دو فرد اگر فرد مقتدر جسمی بتواند با زور بر فرد مدیر مسلط شود و از مدیریت او بهره بگیرد، چون خود فاقد مدیریت است بهره گیریش نیز یک بهره گیری مدیریتی نخواهد بود.

شخصی که مدیر است نیازی به اقتدار جسمی ندارد، اما شخصی که مقتدر جسمی است همیشه نیازمند مدیریت است.

اقتدار روحی: مدیریت عبارت است از اقتدار روحی و نیروی شخصیتی که می تواند تعقل و خرد را به خدمت گیرد. روح غریزه هرگز نمی تواند مقتدر باشد زیرا خود تحت قدرت غرایز قرار دارد.

مدیریت و هدف

هدف نیروهای غریزی را طبیعت و خلقت تعیین می کند و از اراده و تصمیم شخص، خارج است. اما هدف نیروهای فطری را تعقل و اراده شخص، تعیین می کند. و مدیریت یعنی نظاممند کردن هر دو نوع نیروها در جهت هدف خردورزانه. لیکن نیروهای غریزی بطور مستقیم و غیر مستقیم و نیروهای فطری بطور مستقیم در مسیر آن هدف قرار می گیرند. یعنی نیروهای غریزی مستقیماً به سوی هدف ارادی و خردورزانه، نمی روند بل ابتدا به سوی هدف طبیعی می روند، آنگاه هم خودشان و هم اهداف شان در مسیر هدف ارادی فطری قرار می گیرند.

مدیریت ابلیسی: تا این جا درباره دو شخصیت بحث می کردیم که یکی از آن ها صرفاً غریزی زندگی می کند و دیگری فطری. اما نوع دیگر از شخصیت غریزی هست که صرفاً غریزی نیست، بل فطرت را نیز به خدمت غریزه گرفته است. فرق میان این دو نوع شخصیت غریزی در این است که در نوع اول اساساً فطرت حرکت نکرده است تا چه رسد که شکوفا گردد؛ در اثر نقص طبیعی یا نقص محیطی و تربیتی مانند یک حیوان بار آمده است حیوان بی آزار یا با آزار. لیکن نوع دوم شخصیتی است که روح فطرت در او شکوفا، فعال و نیرومند شده امّا در خدمت روح غریزه قرار گرفته است.

چنین شخصی با اراده و آگاهانه اهدافی را که تعیین کرده اهداف غریزی است. یعنی فطرت نیز در خدمت غریزه است، مدیریتش نیز برای نیل به اهداف غریزی به کار گرفته می شود. و چنین شخصی با «شخصیت غریزی مسلط به فطرت» خطرناکترین موجود روی زمین است و از مدیریت نیز برخوردار است بل مدیریت او قوی تر، و دارای کاربرد شدیدتر و سریعتر است. زیرا هدف او هر وسیله را برایش توجیه کرده، و با هر وسیله ای سازگار است؛ هیچ «نباید»ی دستش را نبسته است.

نهج البلاغه: چه مظلومانه می گوید: «وَ اللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَدْهَى مِنِّی وَ لَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَ يَفْجُرُ وَ لَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَدْهَى النَّاس»(1): و سوگند به خدا، معاویه از من هوشمندتر (مدیرتر) نیست، لیکن او غادر و فاجر است، و اگر زشتی غدر نبود هوشمندترین و مدیرترین فرد در میان مردمان بودم.

غادر: کسی که به هیچ حق و حقیقتی پایبند نیست؛ خیانت می کند و عهد می شکند؛ به هیچ چیزی متعهد نیست.

فاجر: پاره کننده؛ هر حد و مرز را پاره می کند، چهارچوبه ها و قواعد انسانیت را دریده پاره می کند.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 193- فیض 191.

داهی: شخص مدیر که مدیریتش بر هوشمندی استوار است.

فرهنگ ابلیسی در طول تاریخ کابالیسم (از قابیل تا به امروز) بر این نوع مدیریت که فطرت ابزار دست غریزه باشد، استوار است(1)

گاهی صد در صد و گاهی با درصدی کمتر.

1- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

دعای دوم

اشاره

ص: 233

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ هَذَا التَّحْمِيدِ

فِی الصَّلَاهِ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ

(1) وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَهِ وَ الْقُرُونِ السَّالِفَهِ، بِقُدْرَتِهِ الَّتِی لَا تَعْجِزُ عَنْ شَیْ ءٍ وَ إِنْ عَظُمَ، وَ لَا يَفُوتُهَا شَیْ ءٌ وَ إِنْ لَطُفَ. (2) فَخَتَمَ بِنَا عَلَی جَمِيعِ مَنْ ذَرَأَ، وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَی مَنْ جَحَدَ، وَ كَثَّرَنَا بِمَنِّهِ عَلَی مَنْ قَلَّ. (3) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ أَمِينِکَ عَلَی وَحْيِکَ، وَ نَجِيبِکَ مِنْ خَلْقِکَ، وَ صَفِيِّکَ مِنْ عِبَادِکَ، إِمَامِ الرَّحْمَهِ، وَ قَائِدِ الْخَيْرِ، وَ مِفْتَاحِ الْبَرَکَهِ. (4) كَمَا نَصَبَ لِأَمْرِکَ نَفْسَهُ (5) وَ عَرَّضَ فِيکَ لِلْمَكْرُوهِ بَدَنَهُ (6) وَ كَاشَفَ فِی الدُّعَاءِ إِلَيْکَ حَامَّتَهُ (7) وَ حَارَبَ فِی رِضَاکَ أُسْرَتَهُ (8) وَ قَطَعَ فِی إِحْيَاءِ دِينِکَ رَحِمَهُ. (9) وَ أَقْصَی الْأَدْنَيْنَ عَلَی جُحُودِهِمْ (10) وَ قَرَّبَ الْأَقْصَيْنَ عَلَی اسْتِجَابَتِهِمْ لَکَ. (11) وَ وَالَی فِيکَ الْأَبْعَدِينَ (12) وَ عَادَی فِيکَ الْأَقْرَبِينَ (13) و أَدْأَبَ نَفْسَهُ فِی تَبْلِيغِ رِسَالَتِکَ (14) وَ أَتْعَبَهَا بِالدُّعَاءِ إِلَی مِلَّتِکَ. (15) وَ شَغَلَهَا بِالنُّصْحِ لِأَهْلِ دَعْوَتِکَ (16) وَ هَاجَرَ إِلَی بِلَادِ الْغُربَهِ، وَ مَحَلِّ النَّأْیِ عَنْ مَوْطِنِ رَحْلِهِ، وَ مَوْضِعِ رِجْلِهِ، وَ مَسْقَطِ رَأْسِهِ، وَ مَأْنَسِ نَفْسِهِ، إِرَادَهً مِنْهُ لِإِعْزَازِ دِينِکَ، وَ اسْتِنْصَاراً عَلَی أَهْلِ الْكُفْرِ بِکَ. (17) حَتَّی اسْتَتَبَّ لَهُ مَا حَاوَلَ فِی أَعْدَائِکَ (18) وَ اسْتَتَمَّ لَهُ مَا دَبَّرَ فِی أَوْلِيَائِکَ. (19) فَنَهَدَ إِلَيْهِمْ مُسْتَفْتِحاً بِعَوْنِکَ، وَ مُتَقَوِّياً عَلَی ضَعْفِهِ بِنَصْرِکَ (20) فَغَزَاهُمْ فِی عُقْرِ دِيَارِهِمْ. (21) وَ هَجَمَ عَلَيْهِمْ فِی بُحْبُوحَهِ قَرَارِهِمْ (22) حَتَّی ظَهَرَ أَمْرُکَ، وَ عَلَتْ كَلِمَتُکَ، وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ. (23) اللَّهُمَّ فَارْفَعْهُ بِمَا كَدَحَ فِيکَ إِلَی الدَّرَجَهِ الْعُلْيَا مِنْ جَنَّتِکَ (24) حَتَّی لَا يُسَاوَی فِی مَنْزِلَهٍ، وَ لَا يُكَافَأَ فِی مَرْتَبَهٍ، وَ لَا يُوَازِيَهُ لَدَيْکَ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ، وَ لَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ. (25) وَ عَرِّفْهُ فِی أَهْلِهِ الطَّاهِرِينَ وَ أُمَّتِهِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُسْنِ الشَّفَاعَهِ أَجَلَّ مَا وَعَدْتَهُ (26) يَا نَافِذَ الْعِدَهِ، يَا وَافِیَ الْقَوْلِ، يَا مُبَدِّلَ السَّيِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ هَذَا التَّحْمِيدِ فِی الصَّلَاهِ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: و از دعاهای امام (علیه السلام) است که آن را بعد از این تحمید دربارهٔ صلوات بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواند.

شرح

در آغاز دعای اول گذشت که امام سجاد علیه السلام در آغاز هر دعائی همان دعای اول را می خواند و سپس وارد متن دعای مورد نظرش، می شد. در این جا نیز می گوید: امام به دنبال دعای اول درباره صلوات بر پیامبر به این صورت دعا می کرد. و عبارت «هذا التحمید= این تحمید» نشان می هد که دعای دوم ادامهٔ دعای اول است.

اما چرا عنوان مستقل به آن داده شده؟ این به خاطر آن است که مردم آزاد باشند و بتوانند هر کدام از دعاها را به صورت مستقل نیز بخوانند و همیشه موظّف نباشند که دعای اول یا دوم را در اول هر دعائی بخوانند.

بخش اول

اشاره

آفرینش پیامبر(صلی الله علیه و آله)، نبوت او، اختصاص او به امت آخر الزمان،

هر کدام نموداری از قدرت خداوند است

ص: 236

نبوت و ماهیتش

قضا و قدر

خاتمیّت

علم غیب و عصمت

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی مَنَّ عَلَیْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِیِّهِ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ- دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِیَهِ وَ الْقُرُونِ السَّالِفَهِ، بِقُدْرَتِهِ الَّتِی لَا تَعْجِزُ عَنْ شَیْ ءٍ وَ إِنْ عَظُمَ، وَ لَا یَفُوتُهَا شَیْ ءٌ وَ إِنْ لَطُفَ: ستایش خدای را که بمحمد پیغمبرش- صلی الله علیه و آله- بر ما منت نهاد، منت و نعمتی که آن را به امت های گذشته و مردمان پیش از ما نداد. با قدرت خویش، قدرتی که از چیزی هر چند بزرگ باشد ناتوان نیست. قدرتی که چیزی از آن رها نمی شود گرچه ریز و ظریف باشد.

شرح

نبوت

پیشتر درباره قَدَر و قضاء بحث مختصری گذشت و شرح بیشتر به کتاب «دو دست خدا» حواله شد. گفته شد: خداوند دو نوع کار دارد: کار قضائی و کار قدری؛ که در قرآن از این دو نوع فعل با «یدّی= دو دست خویش» تعبیر می کند.

قَدَر ها عبارتند از فرمول ها و قوانین این هستی که خداوند آن ها را ایجاد کرده و کارهائی را براساس آن ها انجام می دهد، کار قدری خداوند در بستر جریان علت و معلول است و در این بستر هر پدیده ای نیازمند دو چیز است:

الف: علت تامّه ای که آن را به وجود آورد.

ب: حرف «از»؛ هر پدیده قَدَری باید از چیز دیگری آفریده و پدید شود.

قضاء: کار قضائی خداوند نه نیازمند علّت است و نه نیازمند حرف «از». بل فقط یک «فرمان» است که «کن فیکون»، بل نیازمند فرمان هم

نیست، به صِرف اراده فرمان و هنوز

ص: 237

فرمان صادر نشده آن شئ مورد اراده، به وجود می آید که فرمود: «إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون». (1)

در اصطلاح دیگر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) کار قَدَری خدا «خلق» و کار قضائی او «امر» نامیده می شود: «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر». (2)

و نیز: خود جریان خلق و قَدَری و پیدایش اشیاء از همدیگر، در آن آغاز با امر و قضای خداوند ایجاد شده است و همچنین خود قانون علت و معلول نیز با امر به وجود آمده است.

و به شرح رفت که آن پدیده اولیه جهان کائنات، یک پدیده امری و قضائی بود که خداوند آن را با قضا و امر، ایجاد، ابداء، ابداع و انشاء کرده است، آن را نه از چیزی آفریده، و نه آن چیز از ذات خود خدا صادر شده است. و «صادر اول» که اعتقاد ارسطوئیان است غلط است و این غلط اساسی ترین پایه باصطلاح فلسفه آنان است. اگر چیزی از خداوند صادر شود، ذات خداوند مرکب می شود. و این بدیهی ترین حکم عقل است گرچه آنان خود را عقلگرا بدانند بل عقل را در انحصار خود داشته و قرآن و حدیث را منقول- یعنی غیر عقلانی- می دانند. و همین طور بنیاد تصوف و آنچه امروز عرفان نامیده می شود، بر پایه «خیزش اینهمه موجودات از وجود خود خدا» مبتنی است.

اکنون ببینیم نبوت چه پدیده ای است؟ پدیدهٔ قدری است، یا پدیده قضائی؟-؟ این مسئله بس مهم است، زیرا خیلی از اندیشمندان در همین نقطه و نکته، دچار حیرت و گمراهی شده اند.

نبوت یک پدیده قضائی است؛ یعنی «استعداد دریافت وحی» و «استعداد تماس نبوتی»، چیزی است که با امر و قضا به شخص نبی داده می شود. نبوت در زمرهٔ چیزهائی است که با امر و قضا به وجود آمده اند از قبیل: پدیده اولیّه جهان کائنات، روح و حیات، عقل، خود قانوت علت و معلول، اصل و اساس قَدَرها و قوانین خلقت، آنچه در اصطلاح مردمی معجزه

1- آیهٔ 82، سوره یس.
2- آیهٔ54، سوره اعراف.

می نامیم مانند بازماندن آتش از سوزانیدن حضرت ابراهیم.

همهٔ مکتب ها به ویژه مکتب بی مکتبی لیبرالیسم غربی، و نیز همهٔ ادیان در قالب امروزی شان، و نیز همهٔ مذاهب اسلامی غیر از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) از تفکیک میان پدیده های قضائی و قَدَری غافل و ناتوان هستند گرچه همهٔ مردمان جهان همیشه سخن از قضا و قَدَر به میان آورده اند. اما در فرق میان معنی دو لفظ قضا و قَدَر نیز در حیرت هستند. اروپائیان (اعم از عوام و خواص) عبارت «سرنوشت» را به کار می برند بدون این که بتوانند توضیحی در این باره بدهند(1).

تعمیم نبوت

اگر نبوت یک چیز قَدَری دانسته شود، به درجه ای از درجات استعداد و نبوغ بشری تبدیل می شود. در این صورت یکی از قوانین و فرمول های طبیعت این می شود که: هر انسانی اگر به بالاترین درجهٔ نبوغ انسانی برسد، او نبی می شود. و در این صورت نبوت یک قانون عام و شامل و عمومی می گردد گرچه مصداق های آن افراد نادری باشند.

از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) قدری اندیشی در هستی شناسی؛ یعنی هستی شناسی ای که فقط بر قدری اندیشی مبتنی باشد (که بارزترین و شدیدترین آن ارسطوئیسم است) مردود است که خدا در چنین اندیشه ای ساعت سازی می شود که ساعتی را ساخته کوک کرده و به سر خود رها کرده است، نه دعائی را می شنود و نه آن را مستجاب می کند و نه توان چنین کاری را دارد، هیچکاره و «موجَب» است. قدرت چنین خدائی همان بوده که در آغاز بی اراده به کار رفته است.

حدیث می گوید: «الْقَدَرِیَّهُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّهِ»(2): قَدَری اندیشان مجوسیان این امت هستند. چرا ارسطوئیان را نام نبرد و مجوسیان را آورده؟ برای این که می خواهد در عرصهٔ ادیان سخن بگوید، ارسطوئیان را در این باره قابل ذکر نمی داند؛ آن که به صدور صادر اول عقیده دارد، عقل ندارد تا قابل ذکر باشد.

1- توضیح نقش قضا و قدر در چیزی که «سرنوشت» نامیده می شود، در کتاب «دو دست خدا».
2- مستدرک، ج 18 ص 185.

اما خدای امام سجاد علیه السلام خدائی است که همیشه و همه جا در کار است، قضاها و خواست های خود را عملی می کند هر چه را بخواهد ایجاد می کند و هر چه را بخواهد به اجرا می گذارد، در آخر زمان نیز به کسی نبوت داده و پیامبر کرده است به قدرت خویش: بِقُدْرَتِهِ الَّتِی لَا تَعْجِزُ عَنْ شَیْ ءٍ وَ إِنْ عَظُمَ، وَ لَا یَفُوتُهَا شَیْ ءٌ وَ إِنْ لَطُفَ.

عظمت: اگر همین امروز قضا کند و بخواهد جهان با عظمت دیگر بیافریند، می آفریند. از چه چیز؟ این جا جای «از» نیست، آن را نه از چیزی که قبلاً بوده می آفریند و نه از عدم، این ایجاد است، ابداء، ابداع و انشاء است خدای امام سجاد عاجز از ایجاد نیست، خدای دیگران همیشه نیازمند «از» هستند.

امام در مقام ستایش است نه سپاس، و گفته شد حمد و ستایش از یک اندیشه و تبیین در قدرت خداوند، بر می خیزد. در این جا نیز خدا شناسی کرده و در قدرت خداوند می اندیشد و می گوید «بقدرته التی....».

لطافت: می گوید هیچ چیزی از قدرت او رها نیست. و با ترجمه دیگر: هیچ چیز از قدرت او فائت نمی شود. باز با بیان دیگر: هیچ چیز از قدرت او خارج نیست وَ اِن لَطُفَ: گرچه خیلی لطیف باشد.

وقتی که سخن از خدا و آفرینش است، لطیف معنای گسترده ای می یابد. مثلاً به معنی «ریز» مانند اتم، و به معنی دقیق، در این صورت هم به قوانین درون اتم که ریز است صادق می شود و هم به قوانینی که جهان بزرگ را در عرصهٔ بزرگ اداره می کنند. و گاهی به معنی ظریف، که وجود یک شیئ ظریف باشد؛ مانند روح و حیات، عقل، فرشته و... و امام نبوت را در زمرهٔ همین لطیف ها قرار می دهد و می گوید:

هیچ چیز عظیم یا لطیف، از قدرت خداوند خارج نیست.

خاتمیّت: اگر کسی دربارهٔ نبوت، قَدَری بیندیشد، نمی تواند به «خاتمیت» معتقد باشد. زیرا همهٔ قوانین و قَدَرها عمومیت دارند. و یک قانون قَدَری اگر یک بار کاری را بکند ممکن است در آینده نیز همان کار را بکند. و اگر یک فردی که دربارهٔ نبوت قَدَری

می اندیشد به خاتمیت هم معتقد باشد، چنین شخصی اندیشمند به معنی درست کلمه نیست. زیرا در این صورت، همان «خاتمیت» که او معتقد است یک چیز قضائی می گردد. زیرا خاتمیت در این صورت چیزی است که به امر خدا آمده و آن قانون و قَدَر را از کار انداخته و آن را محکوم به سکون کرده است.

و شگفت این که افرادی هستند در نبوت قَدَری اندیش و در خاتمیت قضائی اندیش هستند. چرا امکان قضائی بودن اصل نبوت، در ذهن اینان به محال تبدیل شده است؟! در حالی که به امر قضائی خاتمیت باور دارند.

روح القدس: در شرح جملهٔ «وَ مَتِّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَیَاه» از دعای اول، سه حدیث از اصول کافی درباره تعدد ارواح در بدن انسان، آوردیم و در هر سه آمده است که انبیاء و معصومین یک روح ویژه دارند بنام روح القدس(1)

که کاربرد و عملکرد آن عبارت است از:

1- شناخت اشیاء (هستی شناسی).

2- نبوت.

3- علم غیب.

4- عصمت.

علم غیب و عصمت

در همان سه حدیث آمده «فَبِهِ عَرَفُوا الْأَشْیَاء»، «فَبِرُوحِ الْقُدُسِ یَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَی مَا تَحْتَ الثَّرَی»، «وَ رُوحَ الْقُدُسِ فَبِهِ حَمَلَ النُّبُوَّه». پس همان طور که نبوت انبیاء یک چیز قضائی است، عامل آن نیز یک روح است که باز یک آفریده قضائی است و علم به غیب شان نیز با همین روح است.

اگر کسی که فاقد این روح است؛ یعنی هر کسی غیر از انبیاء و معصومین، از غیب خبر بدهد، او کاهن است که یا توسط شیطان و جن چنین اطلاعی

را به دست می آورد، یا در اثر ریاضت و مرتاضی گری روح سوم (روح فطرت) را به چنین کاری وادار می کند، کاری که

1- کافی، اصول، ج 1، ص 273 و 274 چاپ دارالاضواء.

روح سوم برای آن آفریده نشده. وَ الْكَاهِنُ كَالْكَافِر هر کسی و در هر لباسی و با هر عنوانی و در هر مقامی باشد.

و در آن حدیث ها آمده است: «وَ رُوحُ الْقُدُسِ لَا يَنَامُ وَ لَا يَغْفُلُ وَ لَا يَلْهُو وَ لَا يَزْهُو»: و روح القدس نه می خوابد و نه دچار غفلت می گردد و نه «بیهوده کاری» می کند و نه به خیالپردازی می پردازد.

این است ماهیت و منشأ و عامل علم غیب و عصمت.

مرحوم کلینی به دنبال همان باب، باب دیگر باز کرده و احادیث دیگر آورده که همگی در این موضوع هستند.

با علم غیب نمی توان زندگی کرد

معصومین و پیامبر (علیه السلام) علم غیب را در زندگی شان دخالت نمی دادند. و باصطلاح و بلاتشبیه، کانال علم غیب را در امور زندگی خاموش می کردند و در موقع لزوم آن، برای نبوت و امامت، آن را روشن می کردند؛ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) گاهی که می خواست کفش هایش را بپوشد آن را تکان می داد که چیزی یا مثلاً عقربی در آن نباشد. و در این کار و در هیچ کاری از کارهای زندگی از علم غیب استفاده نمی کرد.

در راه تبوک که اردو زده بودند، شترش گم شد، کس یا کسانی را فرستاد که آن را پیدا کنند، آمدند گفتند نیافتیم. یکی از منافقین یواشکی گفت: این مرد مدعی نبوت است از زمین و زمان، آفاق و آسمان به ما خبر می دهد، اما نمی داند شترش کجاست. در این جا استفاده از علم غیب لازم گشت و فرمود: شتر من در فلان دره است افسارش به یک درختچه گیر کرده و مانده است بروید بیاورید. رفتند و آوردند.

خدمتکار امام صادق (علیه السلام) خطائی کرد و مخفی شد، امام می خواست او را تنبیه کند اما نیافت. و همین ماجرا را در مسجد در حضور دشمنانش به عنوان تقیه بازگو کرد.

اساساً با علم غیب نمی توان زندگی کرد، اندکی تفکر در جهان و انسان، این حقیقت را روشن می کند که خداوند حکیم زندگی بشری را این گونه بر قرار و جاری کرده است که

با علم معمولی زندگی کند.

و خواهد آمد که اساساً هر اطلاع از غیب، علم نیست؛ اطلاع از غیب دو نوع است: اطلاع علمی و دانشی، که یک روند جاری اندیشه ای است. و اطلاع از غیب موردی، تک تک بدون جریان اندیشه ای. این نوع دوم ماهیت علمی و دانشی ندارد اطلاع محض، است، که کاهن توسط شیطان یا جن و یا به وسیله ریاضت به آن می رسد.

مثال: دو نفر در شهر خودشان نشسته اند، یکی دانشمند و دیگری نادان. و در یک شهر دور اتفاقی رخ داده است، کسی از اهالی آن شهر دور توسط تلفن، آن فرد نادان را از آن رخداد مطلع کرده و شخص دانشمند بی اطلاع مانده است. چنین اطلاعی علم نیست و آن جاهل را دانشمند نمی کند. گر چه آن فرد جاهل هزاران اطلاع از این نوع داشته باشد و به وسیله تلفن از حوادث صدها شهر با خبر باشد.

علم شناخت است، شناخت با روند جاری ویژه، علم یک خبر محض نیست. اِخبار از غیب کاهنان، علم نیست. و این ما هستیم که نام آن را علم گذاشته ایم.

علم انبیاء منحصر و محدود به وحی نیست

نبوت را به کسی می دهند که قبلاً زمینه دریافت آن، و شرایط شخصیتی و توان این امر عظیم را بالفعل داشته باشد. و این زمینه، شرایط و توان، چیزی غیر از علم نیست. نبوت را به هر جاهل و نادان نمی دهند که پس از دریافت وحی دانا و عالم شود. ساختن یک خانه را به معمار می دهند نه به یک شخص که نسبت به معماری جاهل محض است که بیاید با ساختن آن خانه به اصول خانه سازی عالم شود، چنین شخصی مخرّب خواهد بود نه سازنده.

هر پیامبر پیش از آن که به دریافت وحی نایل آید، باید دارای علم و دانش گسترده باشد تا لیاقت و شرایط دریافت وحی را داشته باشد. به هر پیامبری قبلاً روح القدس را می دهند.

همین لفظ «وحی» در قرآن به دو معنی آمده: وحی تکوینی، و وحی اِخباری.

وحی تکوینی مانند «وَ أوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْل»(1): به زنبور عسل وحی کردیم که لانه و عسل

1- آیه 68 سورهٔ نحل.

را با این شکل و ماهیت درست کن.

وحی اخباری آنچه به انبیاء پس از بعثت شان خبر داده می شود.

درباره انبیاء ابتداء وحی تکوینی می شود و روح القدس به او داده می شود در آیه های 51 و 52 سوره شوری وحی اِخباری را مشروط به وحی تکوینی می کند: «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکیمٌ»: و سزاوار هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن بگوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا به وسیله رسولی (فرشته ای) که می فرستد تا به فرمان خدا آنچه را که بخواهد وحی کند. و خداوند بلند مقام و حکیم است. ما هر سه نوع مذکور در آیه را اصطلاحاً وحی نامیده ایم.

در آیه بعدی می گوید: «وَ کَذلِکَ أَوْحَیْنا إِلَیْکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما کُنْتَ تَدْری مَا الْکِتابُ وَ لاَ الْإیمانُ»: و آنچنان بود که وحی کردیم بر تو یک روح از امر خود مان (والّا) نه می دانستی که کتاب چیست، و نه می دانستی که ایمان چیست.

یعنی روح القدس را به تو دادیم تکویناً، سپس تو را مبعوث کرده و مخاطب وحی قرار دادیم.

علاوه بر این که معنی و پیام این دو آیه در مسئلهٔ ما روشن است، مرحوم کلینی در اصول کافی باب ویژه ای باز کرده و حدیث ها را آورده است که امیرالمونین و امام صادق (علیهما السلام) آیه را به روح القدس معنی کرده اند.(1)

مراد از «نه می دانستی که کتاب چیست و نه می دانستی که ایمان چیست» این است که اگر آن روح القدس را به تو نمی دادیم توان دریافت وحی اِخباری را نداشتی. اول باید در معماری متخصص می شد سپس به او می گفتند بیا و خانهٔ دین را بساز.

تفویض احکام

اگر علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) منحصر و محدود به وحی بود، تشریع احکام را به او واگذار و مفوّض نمی کردند. به اجماع همه علمای مسلمین، تشریع

1- کافی، اصول، ج 1، ص 273- 274، چاپ دارالاضواء.

اکثر احکام (بل همه احکام) به آن حضرت واگذار شده بود که بدون استفاده از وحی به تشریع احکام بپردازد و درباره هر حکمی منتظر آمدن وحی نباشد. می دانیم که اینهمه احکام در ظاهر قرآن نیامده است، تنها چند قانون در قرآن آمده آنهم به صورت کلّی که اگر پیامبر و آل (صلی الله علیهم) نباشد، قابل عمل نیستند. پس بدیهی است که علم و دانش او منحصر و محدود به وحی نبوده، خود (به لطف خدا) دارای علم گسترده و دقیق، بدون خطا و اشتباه بوده که دیدیم در حدیث فرمود: روح القدس نه می خوابد، و نه غافل می شود، و نه «بیهوده کاری» می کند، و نه به خیالپردازی می پردازد. یعنی علمی که به وسیلۀ روح القدس حاصل می شود، عین عصمت است.

کسانی مانند ابن ابی الحدید و همه سنیان، علم پیامبر (صلی الله علیه و آله) را منحصر و محدود به وحی می کنند. یعنی پیامبران ظرف هائی بوده اند که در مواردی علم بر چیزهائی، در آن ظرف ها گذاشته می شد. و باصطلاح چشمه ای بوده اند که با ریختن آب بر آن ها، جاری می شدند. و لذا با این که سخن از عصمت انبیاء به زبان می آورند، نسبت سهوها، اشتباهات و خطاهای متعدد به آن حضرت می دهند مانند آنچه «تأبیر النخل» نامیده و به زبان ها انداخته اند. و یا ماجرای ساختگی درباره اسرای بدر، که معتقد هستند که آیه آمد و نظر رسول خدا را محکوم کرد و نظر عمر بن خطاب را تأیید کرد.

داستان اول از این قرار است: پیامبر در مدینه فرمود نخل ها را تلقیح نکنید، آن سال محصول نخلستان ها از بین رفت. پیامبر گفت: در امور دینی از من پیروی کنید، در امور دنیوی آنچه خود می دانید عمل کنید.

اولاً: مرز میان امور دینی و امور دنیوی چیست و کجاست؟؟ چگونه می توان امور را به دو قسمت تقسیم کرد یکی را دنیوی و دیگری را دینی نامید در حالی که هیچ امری نیست که رابطه محکمی با دین نداشته باشد. این بینش و منطق مسیحیت پولسی است که امور را بدین گونه تقسیم می کند، نه اسلام.

ثانیا: صرف نظر از روح القدس، علم غیب، نبوغ، هوش برتر، یک فرد نیمه هوشمند که

در عربستان زندگی کند می داند که نخل نیازمند تلقیح است تا چه رسد به شخص هوشمند. چگونه ممکن است اشرف و اعلم مخلوقات چنین دستوری بدهد.

ماجرای دوم از این قرار بود که: در جنگ بدر عده ای از قریش را اسیر گرفتند و دست بسته آوردند؛ بدیهی است که قصدشان از اسیر گرفتن یا برده کردن آنان است و یا گرفتن فدیه. مشکل بزرگی پیش آمده بود. چه کسی به آنان گفته بود که اسیر بگیرند؟ اینک پیامبر با این اسیران چه کند که برادران شان، فامیل های نزدیک شان همان مهاجرین هستند که در کنار پیامبر هستند، آیا آنان را اعدام کند یا آزاد کند، یا برده شان کند که نوکرانی باشند و در خانۀ همان یاران پیامبر به خدمت بپردازند-؟-؟-؟ هر سه صورت قضیه مشکلی بود بس بزرگ.

عمر گفت گردن همۀ شان را بزنیم، ابوبکر گفت فدیه بگیریم و در مقابل پول آزادشان کنیم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نه به دلیل سخن ابوبکر، بل خودش (و نیز هر کس دیگر) می دید که بهترین راه ممکن همین است. اسرا در برابر فدیه آزاد شدند. آیه آمد: «ما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُريدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَ اللَّهُ يُريدُ الْآخِرَةَ وَ اللَّهُ عَزيزٌ حَكيم»(1): برای هیچ پیامبری روا نبود که اسیرانی داشته باشد تا زمانی که جای پای خود را در زمین محکم کند (جامعه نو پایش مستحکم گردد) شما منافع دنیوی را می خواهید و خداوند آخرت را اراده می کند و خداوند قادر و حکیم است.

آیه اصل اسیر گرفتن و نیّت اسیرگیرندگان را محکوم می کند نه رفتاری که پیامبر با آنان کرد. و نمی گوید باید آنان را اعدام می کردید، که نظر عمر خطاب را تایید کرده باشد. و نمی گوید باید آنان را به رایگان آزاد می کردید. آیه درد دل پیامبر را می گوید، از گرفتاری ای که برایش پیش آورده بودند سخن می گوید. مخاطب آیه اسیرگیرندگان هستند نه پیامبر (صلی الله علیه و آله). معنی آیه خیلی روشن و واضح است. یعنی نباید اسیر می گرفتید باید مسئله را در میدان جنگ خاتمه می دادید، چه کسی به شما گفته بود که

1- آیۀ 67، سوره انفال.

اسیر بگیرید-؟ اما قدرت کابالیسم خلافت توانست فکر جاری مردم را در طول تاریخ مسموم کند. بلی قدرت از این کارها می کند امام سجاد علیه السلام را نیز (پس از کشتن پدر، برادران، عموها و دیگر یاران، با حالت بیماری که داشت) بر شتر سوار کرده و پاهایش را از زیر شکم شتر به هم ببندد، اقیانوسی از علم را بر شتری حمل کند.

عاملیت علم غیب در علم معمولی

گفته شد که با استفاده از علم غیب نمی توان زندگی کرد. گویا این سخن نیازمند شرح بیشتر است؛ آنچه معصومین می دانند سه نوع است:

1- علم معمولی مانند هر بشر معمولی.

2- علمی که به قول حدیث بالا «علم بما تحت العرش الی ما تحت الثری» که گرچه آن را به وسیلهٔ روح القدس از غیب گرفته اند، اما این علم و این هستی شناسی برای شان یک «علم دانشی» مانند علم هر دانشمند؛ یک علم حاضر است. یعنی علمی شده است که در همه چیز (در زندگی فردی و اجتماعی، در رهبری و مدیریت) آن را به کار می گیرند.

و آنچه که گفته شد در امور زندگی از آن استفاده نمی کنند «خبر از غیب» و با معنی دقیق کلمه «اختبار و خبر کشی از غیب» است نه استفاده از علمی که در اثر داشتن روح القدس، دارند. زیرا همان علم که توسط روح القدس به آن می رسند در علم معمولی آنان عاملیّت دارد، دیگران از مدرسه و دانشگاه می گیرند، آنان از روح القدس بطور بسی گسترده.

فرق میان نبوت و کهانت

در سطرهای بالا اشاره شد که پیامبر هم علم غیب و هم وحی را به وسیله روح القدس، دریافت می کند، اما کاهن با همان روح سوم خبر از غیب می دهد؛ خواه آن خبر را از جن و شیطان بگیرد یا (بقول مرحوم شهید اول در کتاب دروس) با تصفیهٔ نفس و ریاضت به حدی از مرتاضی برسد که خبر از غیب بدهد. و این بهره کشی از روح سوم (روح فطرت) بر خلاف آفرینش این روح است و لذا کهانت به اجماع فقهاء حرام و الکاهن کالکافر گرچه نماز شب خوان یا عالم و فقیه هم باشد.

اِخبار از غیب معجزه است، و معجزه در انحصار انبیا و معصومین است، اگر از غیر آنان صادر شود، کهانت است. برخی ها اصطلاح «کرامت» را دستاویز کرده و هر معجزه را به هر

کسی نسبت می دهند.

معجزه «خارق طبیعت» است مانند اِخبار از غیب و حرکت دادن آب به سوی بالا. اما کرامت «خارق عادت» است مانند استجابت دعا که جریان یک حادثه و امری از امور را عوض می کند؛ از یک صورت طبیعی به صورت طبیعی دیگر عوض می کند.

زنده شدن یک مرده، یا سالم شدن یک بیماری که قطع و یقین حاصل شده که خواهد مرد، یک معجزه است. اما شفا یافتن یک بیمار با دعای کسی (گر چه بیماری بس شدید باشد) کرامت است.

فرق دیگر نبوت با کهانت این است که کهانت اساساً علم نیست تا نامش را علم غیب بگذاریم، کهانت یک فضولی و دست اندازی به غیب است؛ هیچ کاهنی دانشمند نیست کاهنان نامدار مانند سطیح، زرقاء، شِق، و مرتاضان بزرگ هندی و همچنین کاهنانی که در طول تاریخ در خدمت قدرت های کابالیسم بودند مانند آنان که در دربار نمرود تولد حضرت ابراهیم را پیشگوئی کردند و کاهنانی که در دربار فرعون تولد حضرت موسی را پیشگوئی کردند، و... هیچکدام عالم و دانشمند نبودند، هیچ اثر علمی و دانشی از آن ها صادر نشده است خواه در علوم تجربی و خواه در علوم انسانی.

اما نبوت علم است، علم و دانش همه جانبه، ادیان همگی بر علم و دانش استوارند گرچه دچار انحراف و تحریف هم شده باشند، دین «مکتب» است و بر اندیشه و دانش استوار است. کهانت هیچ نیازی به اندیشه و دانش ندارد، بی دانش ترین فرد می تواند کاهن باشد و همین طور هم بوده و هست.

روح القدس، روح اندیشمند و روحِ شناخت است در حدی که اندیشمندیِ روح سوم با آن قابل قیاس نیست. روح سوم روح بالقوّه است یعنی با تعلیم و تعلم به تدریج دانش هائی را به دست می آورد، روح چهارم در مقایسه با آن، روح بالفعل است؛ فعّال است و علم آور.

هر علم غیب به علم غیر غیبی تبدیل می شود

انسان ها دربارۀ جهان هستی و کائنات، انسان، رابطۀ خدا با جهان، رابطۀ انسان با خداوند، و... معلوماتی دارند با نسبتی؛

برخی اندک و برخی بیشتر. اما هرچه در عرصهٔ دانش پیش بروند، باز چیز اندکی از علم خواهند داشت؛ «وَ ما أُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلیلاً»(1) و آنچه از دسترس انسان، خارج است و خارج می ماند، علم غیب است. علم اندک انسان هر چه پیشتر برود به همان میزان بر دامنهٔ علم خود افزوده و بخش اندک دیگر از عرصهٔ غیب را به عرصهٔ علم خود می افزاید.

انبیاء نیز با همهٔ علم گسترده که دارند، به بخش محدودی از علم رسیده اند، و عرصهٔ گسترده تری برای شان غیب است که می گوید: «لا أَعْلَمُ الْغَیْبَ»(2). «فَقُلْ إِنَّمَا الْغَیْبُ لِلَّهِ»(3). و آیه های دیگر.

و اساساً پیامبران هیچ «علم غیب»ی ندارند. تعجب نکنید به مثال زیر توجه فرمائید:

چوپانی در زیر سایهٔ درختی نشسته و بر نی خود می دمد، گوسفندانش در اطراف درخت می چرند. بر می خیزد با چوبدستی خود برگ های درخت را فرو می ریزد تا گوسفندانش بخورند. او علم دارد که برگ غذای گوسفند است، اما هیچ معلوماتی از ساختمان برگ، نقش آن در پالایش غذای درخت، تولید اکسیژن و نیز کربن و... ندارد. و نیز علمی بر چگونگی رشد درخت، تغذیهٔ درخت از زمین، فعالیت باکتری ها در رسانیدن غذا به دهان ریشه های موئین، حرکت غذا از آن ها به ریشه های بزرگ، سپس به تنهٔ درخت، و صدها مسئله از این قبیل، ندارد. و همهٔ این مسائل برای او غیب است.

اما یک متخصص زیست شناس گیاهی، بر همهٔ این مسائل علم دارد، یعنی همهٔ آنچه برای چوپان غیب بود برای او علم است، نه علم غیب، بل علم ظاهر و از سنخ هر علم معمولی. علم گستردهٔ پیامبران نیز همینطور.

اساساً علم یعنی چه؟ علم یعنی تبدّل غیب به شهود.

علم یک «حقیقت واحد» و ماهیت واحد دارد(4)،

خواه در افراد معمولی و خواه در سینهٔ

ص: 249

1- آیهٔ 85 سورهٔ اسراء.

2- آیهٔ 50 سورهٔ انعام - آیهٔ 31 سورهٔ هود.
3- آیهٔ 20 سورهٔ یونس.
4- البته علم، نه «شبه علم» یا جهالتی که گاهی علم نامیده می شود.

پیامبران، فرقی که هست در گستردگی و فراخی دامنهٔ آن است و همچنین در دقت و میزان صحت آن.

و با این فرق اساسی که یک قلمرو دیگر در علم، به پیامبران داده اند که انسان های معمولی به آن راه ندارند و همیشه برای شان غیب است. اما همین قلمرو نیز به محض این که برای پیامبران معلوم می گردد تبدیل به ظاهر می شود و دیگر برای شان غیب نیست. به دو آیه توجه کنید «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً- إِلاَّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً»(1): اوست عالم غیب، و غیبش را بر هیچکس ظاهر نمی کند- مگر بر کسی که مورد رضایتش باشد که عبارت باشد از رسول، که از چپ و راست و روبه روی او، و از پشت سرش، راهی (به غیب) می رود که (راه) رصد است(2).

نکات: 1- آیه نصّ است دراینکه اگر به کسی علم غیب بدهند، آن علم برای او ظاهر خواهد بود، نه غیب.

2- غیب ویژه: این قلمرو، مخصوص خداوند است و علم بشر به آن جا نمی رسد.

3- برخی از انسان ها به بخشی از این قلمرو راه می یابند که عبارتند از پیامبران.

4- یسلک: راه می رود- مثلاً می گویند این راه به کجا می رود، یا می گویند: این راه به فلان شهر می رود.

یعنی از هر کدام از چهار جانب پیامبر، راهی به غیب می رود.

5- چرا این علم را به پیامبران داده است؟ پاسخ را درآیه بعدی می دهد: «لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ»: تا خداوند بداند که پیامبران رسالت های خود را (به طور صحیح و کامل) ابلاغ کرده اند.

1- آیهٔ های26 و 27 سورهٔ جن.
2- اکثر مفسرین (بل همه آنچه من از تفاسیر و ترجمه ها دیده ام غیر از مرحوم شیخ رضا سراج) همگی تحت تاثیر کابالیست هائی مانند تمیم

داری، کعب الاحبار، وهب بن منبه آیهٔ دوم را نادرست معنی کرده اند. مرحوم سراج به حدی مظلوم بود که دراول قرآن به ترجمهٔ او، نوشته اند «با ترجمه حجه الاسلام و المسلمین»، در حالی که بنده آیه الله تر از او کمتر سراغ دارم.

یعنی این علم را به آنان داده است که در رسالت شان دچار خطا و اشتباه نشوند. و این آیه نیز دلیل عصمت آنان است(1)

6- تا خداوند بداند؛ یعنی محقق و مسلّم شود. این اصطلاح درمواردی از قرآن آمده است.

برگردیم به متن دعای امام سجاد علیه السلام

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی مَنَّ عَلَیْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِیِّهِ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ؛ می بینیم از آغاز صحیفه تا این جا سه اصل را فراز کرده و محور سخنش قرار داده است؛

1- آن مادهٔ اولیهٔ جهان- که کان الله و لم یکن معه شی ء- ایجاد شده، ابداء و ابداع شده، اختراع و انشاء شده، نه از ذات خداوند صادر شده و نه جلوه یا مظهر ذات خدا بوده.

2- عدل: اگر مانند اشعریه به عدل خداوند معتقد نباشیم، همهٔ اسامی خدا بی معنی می شوند، و همهٔ اصول توحید درهم می ریزند.

3- حمد: «حمد مطلق» فقط سزاوار خداوند است. حمد یعنی اندیشیدن در قدرت و عظمت خداوند آنگاه زبان بر ستایش او گشودن. و به دلیل همین «مبتنی بودن حمد بر اندیشه»، حمد سومین جایگاه را در دین و دین شناسی دارد.

4- نبوت: دین و دین شناسی (از اساسی ترین اصول توحید تا فرعی ترین مسئلهٔ فروع دین) باید با پیروی از راهنمائی های نبوت باشد، و گرنه علم و اندیشه در این وادی به جائی نخواهد رسید، و انسان بدون نبوت خطرناکتر از حیوان می شود. حتی در همین جریان تاریخ که از زمان قابیل تا به امروز غلبه با کابالیسم (قابیلیسم) است، اگر نیکی ها و خوبی هائی در جامعه بشری بوده، همگی در سایه نبوت ها بوده است.

لذا امام سجاد (علیه السلام) نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را نعمت بزرگی می داند که خداوند با آن منّت بزرگی بر این امت نهاده است.

و درجمله بعدی که می گوید «دُونَ الْأمَمِ الْمَاضِیَهِ وَ الْقُرُونِ السَّالِفَهِ:، نبوت این پیامبر ممتاز

1- در آینده نیز دربارۀ علم غیب و عصمت بحث خواهد شد (ان شاءالله).

را امتیاز بزرگ این امت می داند. و در پایان، چون در مقام حمد و ستایش است، نبوت و بعثت پیامبران را و اعطای روح القدس به آنان را، از قدرت خدا می داند و نیز تذکر می دهد: اولاً دربارهٔ نبوت قَدَری اندیش نباشید این یک امر قضائی است. و ثانیاً: آنان که نبوت را نمی پذیرند یا آن را یک پدیدهٔ قَدَری می دانند، در «خدا شناسی» شان نقص و اشکال هست.

بخش دوم

اشاره

امتیازهای این امّت بر امّت های پیشین

امّتی خاتم امت ها- امّتِ گواه- پر جمعیت ترین امّت

شخصیت جامعه و سیر تکاملی اش

سیر تکاملی ادیان

فَخَتَمَ بِنَا عَلَی جَمِیعِ مَنْ ذَرَأَ، وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَی مَنْ جَحَدَ، وَ کَثَّرَنَا بِمَنِّهِ عَلَی مَنْ قَلَّ: پس خاتمه داد با ما بر همهٔ آنان که آفرید (ما را خاتم الامم قرار داد)، و ما را بر منکران گواه گردانید، و ما را بر کسانی (امت هائی) که اندک بودند، فزونی بخشید.

شرح

پس از یاد آوری اولین امتیاز این امت که نبوت پیامبر ممتاز بود، سه امتیاز دیگر نیز می شمارد:

1- خاتم الامم: همان طور که یک فرد انسان از روز تولدش، مراحل تکامل را طی می کند، جامعهٔ بشری نیز از آغاز پیدایشش مراحل تکامل را طی می کند. در برگ های

پیش بیان شد که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه «شخصیت» نیز دارد، همانطور که فرد شخصیت دارد. و این مکتب نه به «اصاله فرد» معتقد است و نه به «اصالت جامعه» بل مسئله را «امر بین الامرین» می داند.

شخصیت جامعه از آغاز پیدایشش مرحله به مرحله پیش می رفت، در هر مرحلۀ بعدی متکاملتر از مرحلۀ قبلی. و دین شان نیز متناسب با مرحلۀ شان بود، بنابر این دین نیز پابه پای جامعه، این مراحل را طی می کرد؛ دین بعدی کاملتر از دین قبلی و متناسب با حال امّتش بوده است.

فرازهای بزرگ و مقطع های مهم در روند شخصیت جامعه و دین: از آدم تا نوح، همۀ پیامبران دین آدم را در چهار چوبۀ معینش، تبلیغ می کردند، نوح دین جدیدی آورد که کاملتر، تبیین شده تر بود، پیامبران بعد از نوح تا زمان ابراهیم دین نوح را تبلیغ می کردند. و پیامبران بعد از ابراهیم دین او را تبلیغ می کردند تا بعثت موسی. پیامبران بعد از موسی تا عیسی دین موسی را تبلیغ می کردند. و حجج الله از زمان عیسی تا پیامبر اسلام دین عیسی را تبلیغ می کردند، و حجج الله (ائمه اثنا عشر) مبلغ و مروج و حافظ دین پیامبر خاتم، بوده و هستند.

بنابر این، پنج دین در پنج مرحله آمده که آورندگان شان «اولوا العزم» نامیده می شوند. یعنی پیامبرانی که از اساس دین جدید آورده اند و دین قبلی را نسخ کرده اند و بنیانگذار یک دین بوده اند.

آدم نیز بنیانگذار دین بود، بل او اولین بنیانگذار بود، اما او را در ردیف اولوا العزم

نمی شمارند. زیرا اولوا العزم به پیامبرانی گفته می شود که در مرحله ای از مراحل ثبات شخصیت جامعه، مبعوث شده اند، نه در بدو پیدایش انسان.

لغت: العزم: الثّبات و الشّده.

و نبوت آنان «ثبات بر ثبات» بود. سیر فرهنگ و مدنیت در زمان هر کدام از ایشان، هم خیزش ماهوی و هم خیزش توسط آنان داشته است. نبوت ها تازیانه هائی بوده اند بر گردۀ

شخصیت جامعه تا به روند تکاملی خود سرعت دهد. حتی نبوت یک پیامبر شکست خورده نیز تازیانهٔ بزرگ و مهم و موثر بوده است.

پس خاتم الامم بودن یعنی اکمل الامم بودن. و خداوندی که فرد و جامعه را آفرید و سیر تکامل جامعه و سیر تکاملی دین را متناسب و متطابق قرار داد، قابل ستایش و تحمید است. بویژه باید امت خاتم که دارای دین خاتم است، بالاترین شتایش و تحمید را به جای آورد، و سپاسمند نیز باشد که او را در مراحل بدوی جامعه و دین قرار نداده است.

خاتم الکتب: سه کتاب بر سه پیامبر- موسی، عیسی و پیامبر اسلام- آمده، که هم در عینیت تاریخی و هم در نصّ و متن قرآن می بینیم. آیا بر پیامبر دیگری نیز کتاب آمده است؟ در آیه 18 سوره أعلی عنوان «الصُّحُفِ الْأُولی» آمده و آیه ما بعد، آن را توضیح داده که «صُحُفِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی» است. بنابر این حضرت ابراهیم نیز کتابی داشته است. و در برخی حدیث ها نیز اشاره شده اولوا العزم پیامبرانی بوده اند که هم دین جدید آوده اند و هم بر آنان کتاب نازل شده است بر این اساس باید گفت که به حضرت نوح نیز کتاب نازل شده است.

اما از جانب دیگر حدیث هائی داریم که می گویند حضرت ادریس مخترع «قلم» است و می دانیم که ادریس بعد از نوح می زیسته، پس در زمان نوح هنوز قلم و کتابت نبوده تا کتابی نازل شود. و از نظر تاریخی نیز قلم را قوم سومر (= ثمود) کشف کرده اند و قوم سومر بعد از قوم نوح بوده است(1).

اولین تمدن بشری را قوم نوح بنانهاده، دومین را قوم ثمود (= سومر) و سومین تمدن را قوم عاد (= آکد) تاسیس کرده است.

در قرآن نیز اشاره ای به کتاب یا صحف نوح نشده است.

از حضرت ابراهیم به بعد چیزی به نام صحیفه و صحف در برنامه انبیاء جای گرفته است، علاوه بر صحیفه های خود ابراهیم شاگردان او نیز که پیامبر بوده اند صحیفه هائی داشته اند. در کتاب «جامعه شناسی کعبه»(2)

به طور مستدل و کاملاً تحلیلی روشن شده است

ص: 254

1- برای شرح و بیان تاریخ اقوامی که نام شان در قرآن آمده، رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش».
2- سایت بینش نو www.bineshenо.com

که بنیانگذار دین هندو در هندوستان پیامبری بود که از جانب حضرت ابراهیم ماموریت داشت، و بودا حدود 1000 سال بعد از او در حوالی 2600 سال پیش از این برای تحریف زدائی از دین هندو آمد، که در زمان های بعدی اصلاحات او نیز دچار تحریف گشت، موسس دین ایران جاماسب است نه زردشت جاماسب در حوالی 3700 سال پیش و همزمان با حضرت ابراهیم آمده، و زردشت در حدود 2600 سال پیش بر انحراف زدائی از دین جاماسب برخاسته است. (شرح بیشتر در «جامعه شناسی کعبه».

این چهار پیامبر صحیفه هائی داشته اند که امروز هم بقایائی تحریف شده از آن ها هست. صحیفه های جاماسب بر هزار تکّهٔ کوچک از چرم گاو، نوشته شده بود. اما می دانیم که این صحیفه ها «کتاب نازل شده از جانب خدا» نبوده اند؛ احکام، نصایح و هدایت های آنان بوده اند مانند متون حدیثی ما که گفتار های پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) است.

آیا صحفی که ابراهیم علیه السلام داشته «کتاب مُنزل» بوده؟ یا از قبیل متون حدیثی ما بوده است؟-؟ برای این موضوع نیز پاسخ صد درصد مسلّم نداریم. ظاهر برخی حدیث ها بر منزل بودن دلالت دارد، اما می توان گفت که هر چه یک پیامبر بنویسد یا بگوید و املاء کند، محتوای آن، پیام مُنزل است. و این فرق دارد با کتابی که حروف و الفاظ آن نیز از جانب خدا آمده باشد.

داود یکی از پیامبران اولوا العزم نیست، کتاب زبور را دارد، محتوای زبور سخنان داود و رازونیاز او با خدا است نه سخنان خدا. و بر همین اساس گفته اند که صحیفهٔ سجادیه زبور آل محمد است. با این وجود، قرآن می گوید «وَ آتَیْنا داوُدَ زَبُوراً»(1)، و در آیهٔ «وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصَّالِحُونَ»(2)، کتابت داود را کتابت خدا می نامد. با اینهمه زبور یک کتاب منزل مانند تورات، انجیل و قرآن، نیست.

1- آیهٔ 163 سورهٔ نساء. و آیهٔ 55 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 105 سورهٔ انبیاء.

آنچه امروز تورات نامیده می شود، مجموعه ای از متون و سفرهائی است که تنها «سفر مثنّی» کتاب مُنزل است، بقیۀ متون همگی گفتار های پیامبران متعدد و اشخاص دیگر است. سفر مثنّی نیز دچار تحریفاتی شده است.

و آنچه امروز انجیل نامیده می شود مجموعۀ سخنانی منسوب به حضرت عیسی است، و خود مسیحیان تصریح می کنند که آن را کتاب مُنزل نمی دانند. اما قرآن تاکید دارد که کتابی بر عیسی نازل شده و آن را مطابق عرف مردم مسیحی انجیل می نامد، زیرا قرآن در هر موضوعی با زبان و عرف مردمی سخن می گوید. والاّ نام اصلی کتابی که به عیسی علیه السلام نازل شده، انجیل نیست، همان «کتاب الله» است. نام اصلی قرآن نیز «کتاب الله» است و قرآن، فرقان، تبیان، ذکر، بیان و... لقب های آن هستند.

و همین طور است تورات.

به هر حال: کتاب های پیامبران، اعم از مُنزل و غیر مُنزل، از زمان ابراهیم علیه السلام شروع شده و همگام با رشد فکری و تکامل مدنی انسان، رو به تکامل رفته اند، قرآن کاملترین آن ها و خاتم آن ها است.

قرآن سند به رسمیت شناختن انسان است: حدیث ها به ما فرموده اند که برنامۀ یکسالۀ هر سال، در شب قدر تعیین و طرحریزی می گردد، گاهی ما گمان می کنیم که لفظ «قَدْر» در این معنی نقشی دارد و آن را به همان معنی «قَدَر» می گیریم و دچار دو اشتباه می شویم:

1- قَدْر را به معنی قَدَر می گیریم.

2- توجه نداریم که اساساً آنچه در شب قدر برنامه ریزی می شود «قضاء» است، نه قَدَر. و همیشه در معنی این دو لفظ دچار سردرگمی هستیم یا هر دو را به یک معنی می گیریم گوئی دو لفظ مترادف هستند، و یا هر دو در کنار هم یک تعبیر «مرکب» هستند برای یک معنی واحد. همان طور که در مباحث گذشته به شرح رفت؛ قَدَرها عبارتند از فرمول ها و قوانین جهان آفرینش، و قضا عبارت است از خواست و مشیت و ارادۀ الهی که بر جریان

قَدَرها حاکمیت دارد(1).

وجه تسمیهٔ آن شب به «شب قَدْر» به خاطر قضاهائی نیست که هر ساله در آن شب تعیین می شوند. بل به همان معنی «قدر= ارزش= اهمیت= بهاء= ارج= منزلت و شأن» است؛ شب قدر شب ارزش و منزلت و مقام انسان است که در آن شب قرآن نازل شده با عنوان «کتاب خاتم» که دیگر نه کتابی خواهد آمد و نه پیامبری.

و با بیان دیگر: در هر سال یک شب قدر هست که شب طرح و برنامه ریزی است. اما اولین شب قدر همان است که قرآن در آن نازل شد و به خاطر نزول قرآن- که سند شأن انسان است- آن شب به «شب قَدْر» موسوم گشت.

چرائی این نامگذاری، یک مسئله است. و طرحریزی و برنامه ریزی، مسئلهٔ دیگر است که نباید این دو را با هم خلط کرد(2).

شب قدر دو نقش دارد: 1- در اولین شب قدر «کتاب خاتم= قرآن» آمده و این یعنی انسان به حدی از تکامل رسیده که لایق دریافت کتاب خاتم شده؛ قدر و شأن انسان به رسمیت شناخته شده. 2- یک برنامه ای از قضاها در آن شب طرح ریزی می شود.

و این مسئلهٔ دوم ربطی به کلمهٔ قدر ندارد، بل معنی کلمهٔ «اَمر» است که در آیهٔ چهارم آمده. و در بخش اول همین دعا بیان شد که خداوند دو نوع کار دارد؛ کار اَمری و کار خلقی. «کار امری خدا» یعنی «قضاء».

شخصیت جامعه مانند کودکی، از زمان آدم علیه السلام، باصطلاح می پلکید، تکامل می یافت، کتاب هائی از ناحیه خدا می آمدند و او را در پیمایش راه تکامل کمک می کردند، تا رسید به زمانی که دیگر دوران کودکی، نو جوانی را طی کرده و کامل گشت، قرآن را به او دادند، این کتاب کامل سند کامل بودن انسانیت انسان است. سندِ به رسمیت شناخته شدن انسان به عنوان موجودی که قرار بود با روح فطرت خود «جامعه ساز»، «تاریخ

1- رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».
2- شرح بیشتر دربارهٔ لیله القدر و این که طول آن شب 24 ساعت است، در شرح دعای 44 خواهد آمد.

ساز» باشد.

قرآن زمانی نازل شد که حرکت تکاملی بشر در «تکامل طولی» به پایان رسید، از آن پس باید در «تکامل عرضی» پیش برود. انسان در این پیمایش «تکامل عرضی» به هر چه نیاز داشته باشد در قرآن هست: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْکَ الْکِتابَ تِبْياناً لِکُلِّ شَیْءٍ»(1)، لیکن مشروط است بر این که متولّی این تبیان، آن را تبیین کند که می گوید: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»(2). قرآن بدون پیامبر و آل به درد نمی خورد، شعار آن مرد کابالیست که گفت «حسبنا کتاب الله»، ماموریت کابالیستی او بود. و نیز اهل بیت بدون قرآن به درد نمی خورد. که راه غالیان نیز سرانجام به همان کابالیسم می رسد؛ باطل به هر صورت و ماهیت، راه ابلیس است.

امّتِ گواه

امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا که در مقام شمارش امتیازهای این امت بر امم پیشین است، نعمت وجود پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را اولین امتیاز، سپس خاتم الامم بودن این امت را دومین امتیاز دانست. و اینک سومین امتیاز را مشخص می کند: «وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَی مَنْ جَحَدَ»: و ما را گواهانی بر انکار منکران گردانید.

چگونگی این گواهی: این گواهی از مراسم روز محشر و برگزاری حساب و کتاب افراد و امت ها، است؛ قرآن از سه گونه گواهی در محشر، سخن گفته است:

1- گواهی اعضا و جوارح هر کس بر اعمالی که انجام داده است: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْديهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ»(3) و «تُكَلِّمُنا أَيْديهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ»(4).

2- شهادت هر پیامبر دربارۀ امت خودش، شبیه این که هر پیامبری دربارۀ امت خودش گزارش بدهد: «فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهيدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلى هؤُلاءِ شَهيداً»(5) و «وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فی

1- آیۀ 89 سورۀ نحل.

2- آیۀ 44 سورۀ نحل.
3- آیۀ 24 سورۀ نور.
4- آیۀ 65 سورۀ یس.
5- آیۀ 41 سورۀ نساء.

كُلِّ أُمَّةٍ شَهيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنا بِكَ شَهيداً عَلى هؤُلاءِ»(1).

3- گواهی این امت بر امت های پیشین: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ- وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبيكُمْ إِبْراهيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِنْ قَبْلُ وَ فی هذا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ»(2) ای آنان که ایمان آورده اید، رکوع کنید و سجده کنید و پروردگارتان را پرستش کنید و کار نیک انجام دهید به امید این که رستگار شوید- و در راه خدا چنان که شایسته است جهاد کنید، او شما را برگزید و در دین (اسلام) تکلیف حرجی بر شما قرار نداد و این آئین پدرتان ابراهیم است، خداوند شما را در (کتاب های) پیشین و دراین (قرآن) «مسلمانان» نامید، تا پیامبر بر شما گواه باشد و شما بر (همهٔ) مردمان گواه باشید.

و آیهٔ «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهيدا»(3).

مراد امام علیه السلام همین گونهٔ سوم است که می گوید «وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَى مَنْ جَحَد».

چیستی این گواهی: حضور و وجود هر فرد نیکوکار در محشر، هر بهانه ای را از بدکاران می گیرد؛ اگر فرد بدکار بگوید توان هدایت، یا توان فلان کار نیک را نداشتم، می گویند پس فلانکس که در شرایط با تو مساوی بوده چگونه توانست و تو نتوانستی. و همچنین هر عذر و بهانهٔ دیگر.

و همینطور است در میان امت ها؛ اگر امت نوح بهانه بیاورد، جواب می شنود که امت حضرت موسی و امت اسلام رسالت پیامبرشان را پذیرفتند و شما نپذیرفتید. و مطابق آیهٔ فوق و سخن امام علیه السلام، امت اسلام بر همهٔ امت ها، گواه است.

پرسش بزرگ: می بینیم که امت اسلام نیز در عمل و در عینیت تاریخی که تا امروز داشته، (باصطلاح مردمی) چندان امت علیه السلامی هم نیست، بل در عمل هیچ امتیازی بر امم دیگر ندارد و هر راهی که امم قبل رفته اند، رفته و هر آنچه را که آنان مرتکب شده

1- آیۀ 89 سورۀ نحل.
2- آیه های 77 و 78 سورۀ حج.
3- آیۀ 143 سورۀ بقره.

اند، مرتکب شده است. و این یک واقعیتی است که خود پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به آن نصّ کرده هم در زمان خودش که می گوید: «ما أوذی نبی مثل ما أوذیت»(1): هیچ پیامبری به قدری که من اذیت شدم اذیت نشده است.

و این حدیث مورد اجماع همهٔ علمای اسلام (اعم از سنی، و شیعه و حتی خوارج) است. برای نمونه رجوع کنید: وفیات الاعیان، ج 5 ص 186 و تفسیر آلوسی ج 8 ص 23، و تفسیر البحرالمحیط (ابی حیان اندلسی) ج 7 ص 242.

و هم پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) که خودش پیشاپیش فرموده است: «لَتَرْكَبُنَّ سُنَّةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ الْقُذَّةِ بِالْقُذَّةِ لَا تُخْطِئُونَ طَرِيقَهُمْ»(2): آنچه پیشینیان مرتکب شده اند، شما نیز مرتکب خواهید شد پابه جا پای ایشان، و مانند تیرهائی که دقیقا در مسیر و هدف واحد، می روند.

و در برخی ضبط های این حدیث آمده است: «حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوه»(3): و اگر امت های پیشین به لانه آفتابپرست داخل شده باشند، شما نیز داخل خواهید شد.

این حدیث نیز مورد اجماع همهٔ مسلمانان است، نمونه: سنن ترمذی ج 4 ص 135. و مستدرک حاکم ج 1 ص 129. و مجمع الزوائد هیثمی ج 7 ص 26.

پس چنین امّتی چه فضیلتی بر امم پیشین دارد تا بر آنان گواه باشد؟

پاسخ: به دلیل همان خاتمیت، دوران امت اسلام از بعثت است تا پایان عمر کرهٔ زمین. با توجه به احادیث مهدویت (که در متون سنی و شیعه آمده و به حدی فراوان و متواترند که مهدویت را یک «اصل مسلّم» از اصول اسلام کرده اند)، در کنار همین حدیث ها، این دوران به دو بخش تقسیم می شود:

1- پیش از ظهور مهدی (عجل الله تعالی فرجه): امت اسلام دراین دوره آن مقام را ندارد

1- بحار، ج 39 ص 56.
2- بحار، ج 9 ص 249.
3- بحار، ج 51 ص 128.

که بر امت های پیشین گواه باشد. زیرا فضیلتی بر آنان ندارد همان طور که در حدیث های بالا دیدیم.

2- پس ازظهور مهدی (عجل الله تعالی فرجه): امت اسلام در این دوره است که گل سر سبد امت ها خواهد بود و در محشر نیز بر امم پیشین گواه خواهد بود.

بنابر این امت «بما هو امت»، در دورهٔ دوم لیاقت گواهی را خواهد داشت نه در دوره اول و پیش از ظهور.

نکتهٔ مهم: در دورهٔ پیش از ظهور نیز هستهٔ اصلی امت که در راه مستقیم هستند و مصداق احادیث «حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ» نیستند، بل در راه دین هر سختی را تحمل کرده اند، مصداق گواهان نوع سوم هستند که در محشر، هم بر امم قبل گواه اند هم بر مردمی از این امت که طابق النعل بالنعل راه امم قبلی را رفته اند.

مجلسی در بحار، از ابو عمرو (بن عمرو بن عبدالله بن مصعب بن زبیر) از امام صادق علیه السلام آورده است که گفت: قَالَ اللَّهُ: «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» فَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّ اللَّهَ عَنَى بِهَذِهِ الْآيَةِ جَمِيعَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنَ الْمُوَحِّدِينَ أَ فَتَرَى أَنَّ مَنْ لَا يَجُوزُ شَهَادَتُهُ فِی الدُّنْيَا عَلَى صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ يَطْلُبُ اللَّهُ شَهَادَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَقْبَلُهَا مِنْهُ بِحَضْرَةِ جَمِيعِ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ كَلَّا لَمْ يَعْنِ اللَّهُ مِثْلَ هَذَا مِنْ خَلْقِهِ يَعْنِی الْأُمَّةَ الَّتِی وَجَبَتْ لَهَا دَعْوَةُ إِبْرَاهِيمَ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» وَ هُمُ الْأُمَّةُ الْوُسْطَى وَ هُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ(1): گمان می کنی مقصود خدا از این آیه همهٔ اهل قبله و خدا پرستان است؟! آیا به نظر تو کسی که گواهی او در این دنیا بر یک صاع خرما پذیرفته نیست، خداوند در روز قیامت از او گواهی بخواهد و شهادت او را در بارهٔ همهٔ امت های گذشته بپذیرد!؟ چنین نیست، و خدا این را قصد نکرده است، بل مقصود خدا امّتی است که دعای ابراهیم دربارهٔ شان مستجاب شده است [و مصداق] «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» است، و آنان هستند امت وسط، و آنان بهترین امت هستند که برای مردم

1- بحار، ج 23 ص 350.

به وجود آمده اند.

در این حدیث مراد هسته اصلی و سالم امت می شود، نه همهٔ امت. و این هستهٔ اصلی عبارت است از اهل بیت علیهم السلام که حضرت ابراهیم برای شان دعا کرده است: «قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمین»(1). و: «رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَیْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحیمُ- رَبَّنا وَ ابْعَثْ فیهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ...»(2). که بر خودش و پسرش اسماعیل و گروهی (امتی) از نسل شان، دعا می کند.

و نیز حاکم ابوالقاسم حسکانی دانشمند معروف سنّی، در کتاب «شواهد التنزیل» از امیرالمومنین علیه السلام آورده است که فرمود: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَی إِیَّانَا عَنَی بِقَوْلِهِ «لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ»، فَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ شَاهِدٌ عَلَیْنَا وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ وَ حُجَّتُهُ فِی أَرْضِهِ وَ نَحْنُ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ «وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً»(3): خداوند در آیهٔ «لتکونوا...» ما را قصد کرده است، رسول خدا بر ما شاهد است و ما گواهان خدا هستیم بر همهٔ خلقش، و حجت خدا هستیم در زمینش، و ما هستیم که خداوند فرمود: «و کذلک...».

در این حدیث مراد از «امتِ گواه»، ائمه طاهرین می شوند، بدیهی است این نوع حدیث ها که در تفسیر آیاتی از قرآن آمده اند، در مقام تعیین مصداق اعلی و اکمل هستند که ائمه علیهم السلام می باشند. یعنی هسته آن هسته اصلی را تعیین می کنند که در دوره پیش از ظهور مهدی (عجل الله تعالی فرجه) مقصود آیه هستند.

سؤال: بنابر حدیث بالا از امام صادق علیه السلام، باید گفت که در دوره پس از ظهور نیز همه افراد امّت به طور یکجا و امّت بما هی امّت، مقصود آیه نیست، زیرا در آن دوره نیز افرادی در میان امت خواهند بود که شهادت شان درباره یک صاع خرما پذیرفته نشود؛ در آن زمان نیز افراد فاسق و فاجر، خواهند بود حتی خود امام زمان علیه السلام شهید خواهد شد. پس فرقی میان دو دوره نیست.

1- آیهٔ 124 سورهٔ بقره.

2- آیه های 128 و 129 سورهٔ بقره.
3- شواهد التنزیل، ج 1 ص 120.

جواب: این گواهی و شهادت امت اسلام بر امم دیگر، به دلیل «افضیلت» است، و چون امت اسلام در دوره اول هیچ فضیلتی بر امم پیشین ندارد، صدق آیه ها به ائمّه طاهرین و پیروان صدیق شان، محدود می گردد. اما در دوره پس از ظهور امّت بما هی امت، در مقایسه با امم دیگر افضلترین امت ها خواهد بود؛ امت بما هی امت بر امت های دیگر شاهد خواهد بود. یعنی در این صورت، مسئله یک مسئله «بین الجوامع» می شود. همان طور که «مثلاً» می گویند: جامعه سومر اولین بنیانگذار تمدن است. گرچه افرادی در آن جامعه بودند که هیچ سهمی در بنیانگذاری تمدن نداشته اند. و یا می گویند: فلان جامعه الگوی فلان جامعه بود در فلان جریان فرهنگی یا صنعتی. گر چه افرادی در آن جامعه هیچ نقشی در الگو بودن نداشته باشند.

و سخن امام سجاد علیه السلام در این دعا که می گوید: «فَخَتَمَ بِنَا عَلَی جَمِیعِ مَنْ ذَرَأَ، وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَی مَنْ جَحَدَ» به ویژه جمله «وَ کَثَّرَنَا بِمَنِّهِ عَلَی مَنْ قَلّ» که مرادش کثرت امت اسلام و قلّت امم دیگر است. و این کثرت محقق نمی شود مگر با عطف توجه به دوران پس از ظهور که همه جهانیان امت اسلام خواهند بود. و گرنه، امروز بودائیان و مسیحیان خیلی بیشتر و کثیرتر از مسلمانان هستند. و اگر حدیث های مذکور را به دوره پیش از ظهور مخصوص ندانیم، مصداق امت، اقلّ از هر قلیل می گردد و با این سخن امام سجاد علیه السلام سازگار نمی شود.

و کثرت جمعیت، به این معنی و با این چشم انداز، چهارمین امتیاز امت اسلام است در این دعای امام علیه اسلام.

پس مصداق آیه ها در دورهٔ اول، هسته اصلی امت است، و در دوره دوم، امت به معنی «جامعهٔ اسلام» است.

ص: 263

بخش سوم

اشاره

صلوات

الصلاه البتراء

بازهم؛ علم پیامبر منحصر به وحی نیست

امین، نجیب، صفّی، رحمت و خیر، برکت

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ أَمِینِکَ عَلَی وَحْیِکَ، وَ نَجِیبِکَ مِنْ خَلْقِکَ، وَ صَفِیِّکَ مِنْ عِبَادِکَ، إِمَامِ الرَّحْمَهِ، وَ قَائِدِ الْخَیْرِ، وَ مِفْتَاحِ الْبَرَکَه: خدایا درود فرصت بر محمد که بر وحی تو امانت دار بود. و «برگرفته» تو بود از میان آفریده هایت، و برگزیده تو بود از بندگانت، امام رحمت و مهربانی، پیشوای خیر و نیکی، و کلید «مبارک شدن» بود.

شرح

در این بخش به محور چند موضوع بحث می شود: صلوات، امانت، نجیب و صفّی، رحمه و خیر، برکت.

صلوات

قرآن: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیماً»(1).

کلمه «صلاه» یعنی دعا، و اصطلاحاً به معنی نماز نیز می باشد. اما وقتی که صلاه فعل خدا می شود معنی آن «مبارک کردن، فزونی دادن، ارتقاء مقام بخشیدن» است؛ اللّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ؛ یعنی خدایا محمد و آلش را بیش از پیش مبارک گردان، و بر محسّنات ذاتی آنان بیفزای، و مقام شان را بالاتر ببر.

1- آیهٔ 56 سوره احزاب.

صیغه صلوات، جمع صلاه است که در فارسی به معنی مفردش، به کار می رود. و شاید به کار گیری صیغه جمع به خاطر این است که معنی آن ابعاد متعدد دارد: مبارک کردن، افزایش محسّنات ذاتی، ارتقاء شأن و مقام.

صلاه و صلوات به هر لفظ و عبارتی می شود؛ با هر زبانی از زبان ها. حتی می توان آن را به زبان نیاورد و تنها در ذهن و باصطلاح با دل گفت. و حتی هر آرزوی نیک و خیر برای هر کسی نوعی صلاه است. و این معنای لغوی واژهٔ صلاه است که در اصطلاح علم «اصول فقه» به آن «حقیقت لغویّه» می گوئیم، که همان «دعا» است.

حقیقت شرعیه: اما لفظ صلاه در دو کاربرد، «حقیقت شرعیه» نیز پیدا کرده است: اول: صلاه به معنی نماز؛ شرع آمده بر لفظ صلاه که به معنی دعا بوده و هست، یک کاربرد دیگر داده که هر وقت شنیده می شود بدون قرینه، نماز را در ذهن مخاطب متصور می کند. دوم: کاربرد سوّمی نیز به آن داده که بدون قرینه معنی «درود» را بدهد.

برای این که مخاطب میان معنی لغوی و کاربرد شرعی اشتباه نکند، هیچ قرینه ای لازم نیست، زیرا کاربرد شرعی خود به یک «معنی حقیقی»- نه مجازی- تبدیل شده است. اما میان دو کاربرد شرعی، قرینه لازم است که با همدیگر مشتبه نشوند. مانند الفاظ مشترک که معانی متعدد حقیقی دارند، مثلاً لفظ «عین» که مشترک است میان معنی «چشم» و «چشمه»، قرینه مشخص می کند که مراد کدام است. در صلاه هم قرینه تعیین می کند که مراد نماز است یا صلوات.

علما دربارهٔ این لفظ تنها به یک کاربرد شرعی آن توجه کرده اند که به معنی نماز است، اما همگی گفته اند که صلاه بر پیامبر اکرم باید با الفاظ ویژه و جملات و ترکیب خاصی باشد که شرع تعیین کرده است. مثلاً گفته اند صلوات را به صورت «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ عَلَی آلِ مُحَمَّد» نگوئید و آن حرف «علی»ی دوم را نیاورید. و این نوع صلوات را از مصادیق «صلاه البتراء»= صلوات عقیم و سترون، دانسته اند. و این خود دلیل است که صلوات یک عبارت مشخص و معین است و نمی تواند در هر قالب و شکل باشد. و این یعنی «حقیقت

شرعیه». همان طور که نماز هر دعا و راز و نیاز نیست بل یک شکل و عبارات و محتوای مشخص و معین دارد.

با این فرق که در نماز گفته اند اگر از آن شکل و محتوای خاص خارج شود باطل است، اما در صلوات اَشکال دیگر با محتواهای دیگر را- به غیر از صلاه البتراء- باطل ندانسته اند بر فرض؛ گفتن «اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ نَبِیِّکَ نَبِیِّ الرَّحْمَهِ وَ آلِهِ الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ» هیچ اشکالی ندارد بل اگر در غیر از تشهد نماز باشد، بهتر هم هست، اما با این که درست و صحیح است از مصادیق «حقیقت شرعیه» که در تشهد تشریع شده نمی باشد.

این تشریع در تشهد با قالب معین «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ» تشریع شده، اما منحصر به تشهد نیست، اساساً صلوات بر پیامبر فقط همین قالب است و شکل ها و محتواهای دیگر، دعاها و خواسته ها و آرزوهای دیگر هستند که در دایرهٔ «حقیقت لغویه» قرار دارند، گرچه در برخی قالب ها بهتر و مفصل تر از قالب حقیقت شرعیه باشند.

حدیث: 1- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: لا تصلوا علیّ الصّلاه البتراء، فقالوا: یا رسول الله ما الصلاه البتراء؟ قال: تقولوا: الّلهّم صلّ علی محمد، و تمسکون، بل قولوا اللهم صلّ علی محمد و آل محمد(1): بر من صلوات مقطوع نفرستید، گفتند: یا رسول الله صلوات مقطوع چیست؟ فرمود: این که بگوئید اللهم صلّ علی محمد و ادامه ندهید، بل بگوئید الّلهم صلّ علی محمد و آل محمد.

این حدیث را سنیان نقل کرده اند. اما اصحاب ائمّهٔ طاهرین که صلوات را مستقیماً از زبان ائمّه گرفته اند همیشه گفته اند: الّلهم صلّ علی محمد و آل محمد. یعنی هم در این حدیث سنی و هم در سنّت جاریهٔ شیعه حتی حرف «علیا» در فاصله پیامبر و آل را نیز نمی پسندند.

2- : لا تصلّوا علیّ الصّلاه البتراء، فقالوا یا رسول الله و ما الصّلاه البتراء؟ قال اَن تقولوا: الّلهم

1- ابن حجر هیتمی مکی «الصواعق المحرقه» ص 144.

صلّ علی محمد، بل قولوا: اللهم صل علی محمد و آل محمد(1).

در این حدیث، صلواتی که «آل» در آن نباشد، مقطوع نامیده شده.

3- صحیح مسلم، ج 2 ص 16 ط دار الجیل بیروت- و در طبع دیگر، ج 1 ص 305، در چهار حدیث آورده است: أَمَرَنَا اللَّهُ تَعَالَی أَنْ نُصَلِّیَ عَلَیْکَ یَا رَسُولَ اللَّهِ فَکَیْفَ نُصَلِّی عَلَیْکَ؟ قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ: قالُوا: للَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ عَلَی آلِ مُحَمَّدٍ کَمَا صَلَّیْتَ عَلَی آلِ إِبْرَاهِیمَ وَ بَارِکْ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ عَلَی آلِ مُحَمَّدٍ کَمَا بَارَکْتَ عَلَی آلِ إِبْرَاهِیمَ فِی الْعَالَمِینَ إِنَّکَ حَمِیدٌ مَجِیدٌ: خداوند ما را امر کرده بر تو صلوات کنیم، پس چگونه صلوات کنیم بر تو؟ فرمود: بگوئید....

مجلسی در بحار، ج 27 ص 257- 258، از صحیح مسلم، صحیح بخاری، الجمع بین الصحیحین، همین حدیث را با جملهٔ «علی ابراهیم و آل ابراهیم» آورده اما همانطور که دیدیم در صحیح مسلم فقط «آل ابراهیم» آمده است. نظر به متون دیگر ظاهراً سقطی در چاپ رخ داده است و یا تداوم مبارزهٔ قدرت سیاسی بر علیه اهل بیت، موجب تحریف شده است.

با وجود این احادیث، آقایان سنیان می گویند: «صلّی الله علیه و سلّم» و از آوردن «آل» خودداری می کنند همان طور که خود مسلم در متن همین سخن خودش که بر پیامبر صلوات گفته، کلمهٔ آل را نیاورده است. بلی؛ در متن همین سخن خودش. بر خلاف حدیث خودش عمل کرده است.

و اعجب العجایب اینکه: سیوطی در «درّ المنثور» ذیل آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّون...» حدود 18 حدیث آورده است که در صلوات «آل» را نیز بیاورید، لیکن خودش در همان مبحث بارها که صلوات گفته همگی بصورت «صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّم» است حتی یکبار نیز «آل» را نیاورده است. و اگر همه جای کتابش را در نظر بگیرید، سر از هزاران مورد در می آورد که در همهٔ شان «آل» را ترک کرده است. و این است تربیت برادران اهل سنّت.

به هر حال؛ سنی و شیعه بطور «فی الجمله» معتقدند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) صلوات را در شکل و قالب خاصی قرار داده است، و این یعنی «حقیقت شرعیه». همان طور

1- سیوطی در «درّ المنثور» ذیل آیۀ 56 سورۀ احزاب، بصورت حدیث های متعدد آورده است.

که پرسیدند: چگونه نماز بخوانیم؟ فرمود: «صلّوا کما اصلّی»(1): همان طور که من نماز می خوانم نماز بخوانید. و می پرسیدند: حج را چگونه برگزار کنیم؟ فرمود: «حجّوا کما احجّ»(2): همان طور که من اعمال حج را به جا می آورم، به جای آورید. و بدین سیاق، هم لفظ صلاه و هم لفظ حجّ، حقیقت شرعیه پیدا کردند در معنی ویژهٔ شرعی. و در نظر شیعه بنابر احادیثی که از رسول خدا و اهل بیتش گرفته اند، آنچه «حقیقت شرعیه» شده است این است: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ. و صورت ها و قالب های دیگر نیز جایز هستند(3).

قدرت سیاسی و صلوات

همیشه قدرت سیاسی در اختیار مخالفین «آل» بود که به طور مداوم در پائین آوردن مقام اهل بیت (علیهم السلام) به کار می رفت و به حدّی که خود مؤلفین متون حدیثی عنوان «صلاه بتراء» را آورده و شرح داده اند اما خودشان در همان متون همیشه صلاه بتراء به زبان آورده اند که نمونهٔ آن را در صحیح مسلم دیدیم.

حتی در همان صلوات که از زبان رسول خدا نقل کرده اند دست تحریف دو کار را مرتکب شده است:

1- «کَمَا صَلَّیْتَ عَلَی إِبْرَاهِیمَ وَ آلِ إِبْرَاهِیمَ» را به صورت «کَمَا صَلَّیْتَ عَلَی آلِ إِبْرَاهِیمَ» آورده اند؛ پیامبر و آل را در رتبهٔ آل ابراهیم قرار داده اند، نه در رتبهٔ خود ابراهیم. و این در حالی است که می گویند پیامبر اسلام اشرف المرسلین است. و این چنین به تناقض می افتند و صلوات شان با اصول عقاید شان متضاد و متناقض می شود.

2- آنچه از اهل بیت رسیده بدین صورت است: «کأَفْضَلَ مَا صَلَّیْتَ عَلَی إِبْرَاهِیمَ وَ آلِ إِبْرَاهِیمَ»(4). و مطابق اصول اعتقادات سنّی و شیعه همین صورت درست است.

صلوات در نماز

محقق حلّی در «معتبر» (باب تشهد نماز) می گوید: صلوات در هر دو

1- سنن کبری (بیهقی) ج 2 ص 345- بحار، ج 82 ص 279.
2- نیل الاوطار (شوکانی) ج 5 ص 110- عوالی اللّئالی ج 1 ص 198.
3- در بخش اول دعای سوم نیز خواهد آمد.
4- سیوطی نیز در «درّ المنثور» چند حدیث بدین صورت آورده است.

تشهد (رکعت دوم و رکعت آخر) واجب است و علمای ما بر این قول اجماع دارند، و شیخ (طوسی) گفته است تشهد رکن است و احمد (حنبل) نیز آن را رکن می داند، و در نظر شافعی صلوات در تشهد اول مستحب و در تشهد دوم رکن است، ابو حنیفه آن را در هر دو تشهد، مستحب می داند و همچنین مالک(1).

سنیان با این که همیشه صلوات را به صورت بتراء می گویند، لیکن در نماز آل را نیز می آورند.

فضل بن روزبهان دانشمند معروف سنّی می گوید:

أن الدعاء للآل منصب عظیم و لذلک جعل هذا الدّعاء خاتمه التشهّد فی الصلاه، و هو قول المصلّی: اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد و ارحم محمداً و آلَ محمد. و هذا التّعظیم لم یوجد فی حق غیر الآل. فکل ذلک یدلّ علی أنّ حبّ آل محمد واجب. و قال سیدی الامام الشافعی رضی الله عنه:

یا أهل بیت رسول الله حبکمو

فرض من الله فی القرآن أنزله

یکفیکمو من عظیم القدر أنّکمو

من لم یصلّ علیکم لا صلاه له(2)

شیخ طوسی(ره) در کتاب «خلاف»- کتاب الصلاه، مسئلهٔ شماره 128(3)- می گوید: صلوات بر پیامبر (صلی الله علیه و آله(واجب است در هر دو تشهد. و این رأی شافعی هم هست در تشهد دوم، و ابن مسعود و ابو مسعود البدری و ابن عمر و جابر و احمد و اسحاق آن را واجب می دانند. مالک و اوزاعی و ابو حنیفه و پیروانش آن را واجب نمی دانند.

فضیلت: در فضیلت صلوات احادیث فراوان آمده، در این باره باید به متون مربوطه مراجعه شود.

امانت

اولین ویژگی که امام سجاد علیه السلام در این دعا برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می شمارد امین بودن اوست؛ «أَمِینِکَ عَلَی وَحْیِک». از لوازم پیش زمینهٔ امین بودن،

ص: 269

1- معتبر، کتاب الصّلوه، التشهدین.
2- رجوع کیند، «شرح احقاق الحق»، آیه الله علاّمه نجفی مرعشی، ج 24 ص 127- 129.
3- الخلاف، ج 1 ص 369 ط جامعه المدرسین.

ایمان و تقوا است انسان بی ایمان و بی تقوا نمی تواند امین باشد. اما تنها تقوا و ایمان کافی نیست، شخص باید شناخت کامل و علم کافی دربارهٔ چیزی که به امانت می پذیرد داشته باشد و الاّ نمی تواند از آن محافظت کند. و از نظر فقهی کسی که نسبت به حفاظت چیزی علم ندارد نباید آن را به امانت بپذیرد. پس بدیهی است که هر پیامبری پیش از آن که اولین وحی را دریافت کند، باید علم و دانش کافی را دربارهٔ این امانت بس بزرگ، داشته باشد. بنابر این، علم هر پیامبر منحصر و محدود به وحی نیست، او باید عالمترین فرد عصر خود باشد. و اگر در آن میان کسی دانشمندتر از او باشد، مصداق «ترجیح بلا مرجح» می شود. و خدای حکیم منزّه از آن است. و همینطور است اگر کسی با تقواتر از او باشد.

ذهنییت مردمی هر وقت عنوان رسول یا پیغمبر را می شنود، شخصیتی را تصویر می کند از سنخ کاهنان، به ویژه ذهنیت مسیحیان و یهودیان که به نظرشان آنچه پیامبران ندارند علم است به ویژه علوم تجربی.

و نیز اشرف المرسلین باید اَعلم المرسلین هم باشد. پس پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) اعلم و دانشمند ترین فرد بشر بوده و است. و پیش از آن که اولین وحی به او بشود باید چنین دانشی را داشته باشد، زیرا وحیی که به او خواهد آمد «تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ»(1) است، نه مانند آنچه که به موسی علیه السلام آمده و «تَفْصیلاً لِکُلِّ شَیْ ءٍ»(2) است. و مهمتر این که وقتی می تواند این امانت را حفظ کند به حدی علم داشته باشد که بتواند این «تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ» را تبیین کند: «لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»(3). همان طور که پیشتر نیز گذشت.

به هر جا از سخن امام سجاد و نیز دیگر ائمه (علیهم السلام) می رسیم دلایل روشن می بینیم بر این که علم پیامبران منحصر به وحی نیست، با اینهمه آقایان سنیان و نیز برخی از ماها (که گاهی علامه هم نامیده شده اند) علم پیامبر اسلام را منحصر به وحی می دانند.

1- آیهٔ 89 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 145 سورهٔ اعراف.
3- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.

در سطرهای بعدی خواهیم دید که عنوان «نجیب» و «صفیّ» که در کلام امام آمده دقیقاً بر این مطلب دلالت دارند.

نجیب: دومین ویژگی شخصیتی که امام علیه السلام برای پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می شمارد «نجیب بودن» است: و «نَجِیبِکَ مِنْ خَلْقِک». و چون معنی این واژه در عرف عمومی با عنصری از امور مادّی و اقتصادی همراه است، لذا لازم است اندکی دربارهٔ معنی درست آن درنگ کنیم: نجیب صیغهٔ «صفت مشبهه» بر وزن «فعیل» است که دو کاربرد دارد:

1- کاربرد اسم فاعل: نجیب یعنی چیزی یا کسی که خودش نجیب شده است= چیز نفیس، یا شخص نفیس.

2- کاربرد اسم مفعول: نجیب یعنی چیزی یا کسی که او را نجیب کرده اند= چیزی که آن را خالص کرده و از چیز دیگر برگرفته اند. مانند گرفتن عطر از گل. یا گرفتن کَره از ماست. و یا گرفتن عصارهٔ هر چیز دیگر.

لغت: نجائب الشیئ: خالصه، لبابه: خالص و لبّ هر چیز.

نواجب الشیئ: لبابه الذّی لیس علیه نجبٌ ای قشرٌ: لبّ هر چیز که در آن پوشش و آمیزه ای نباشد.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) «خالص کردهٔ خداوند» و «عصارهٔ ناب هستی» است؛ عطر ناب برگرفته از گل هستی.

و یا: او را از اول از عرصهٔ آمیختگی ها برگرفته اند و از هر آمیزه ای حفظ کرده اند، و اساساً آمیخته نبوده تا عصاره گیری شود.

صفت «نجیب»- به هر دو معنی مذکور- دلالت دارد که او پیش از مبعثش، و قبل از نزول وحی دارای کمال بویژه کمال علمی بوده است، که امام علیه السلام می گوید: «وَ نَجِیبِکَ مِنْ خَلْقِک».

صفیّ

این واژه نیز با همان صیغه فعیل، به معنی «برگزیده» است. «وَ صَفِیِّکَ مِنْ عِبَادِک».

نه فقط برگزیده شدن برای وحی و نبوت، بل برگزیده شدن برای داشتن شرایط امین بودن، نجیب بودن، و سپس برای نبوت.

رحمت و خیر

در قرآن فرموده است: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمینَ»(1). رسول رحمت و «امام الرّحمه» است. و در بیش از یکصد و بیست آیه مصداق هائی برای «خیر» شمرده است که قرآن و پیامبر به آن ها دعوت می کنند، و اساساً قرآن و پیامبر کاری ندارند غیر از رهبری به سوی خیر دنیا و آخرت.

برکت

برکت دو نوع است: برکت معنوی و برکت مادّی. آنچه در فرهنگ عمومی ما به کار می رود بیشتر برکت مادی است، اما در قرآن و حدیث بیشتر به معنی برکت معنوی به کار رفته است.

معنای فارسی برکت، خجستگی و «همائی» است؛ مبارک یعنی خجسته و همایون. این دو لفظ در فارسی نیز بیشتر در معنویات به کار می روند. همان طور که کلمهٔ «تبریک» از همین ماده است و در فرهنگ عمومی ما کاربردش معنوی است.

برکت، حتی در فرهنگ عمومی ما که بیشتر دربارهٔ مادیات به کار می رود، باز با عنصری معنوی در نعمت های مادی، همراه است.

امام سجاد علیه السلام می گوید: «وَ مِفْتَاحِ الْبَرَکَهِ»: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کلید برکت است. این جملهٔ معنای شگفتی دارد؛ برکت مقفول است و کلیدش پیامبر است. یعنی هیچ برکتی، مبارکی ای، خجستگی ای، همائی ای، نیست مگر با دین پیامبر اسلام؛ هر خجستگی که بدون اسلام تصور می شود، در نوار نسبیت است در میان غیر خجستگی ها؛ یعنی همگی غیر خجسته هستند لیکن آنچه عدم خجستگی آن کمتر است خجسته نامیده می شود. و خجستگی واقعی فقط در مکتب و راه قرآن و اهل بیت است.

صحت و عدم صحت این ادعا (علاوه بر بحث های نظری)، تجربی است، همان تجربه که

1- آیهٔ 107 سورهٔ انبیاء.

افرادی مانند هایدگر و برگسن نام آن را «تجربهٔ دینی» گذاشته اند؛ باید در رودخانهٔ این مکتب شناکرد و خجستگی آن را درک و لمس کرد. هر کسی از دین و مذهب خود راضی است و از پیروی آن احساس خجستگی می کند. لیکن تنها «احساس» کافی نیست، باید با شناخت ماهیت یک «مکتب» باشد یعنی اصول و فروع آن به وسیلهٔ عقل و خرد تبیین شده باشد. و اگر صرفاً احساسی باشد غیر خردمندانه می شود و محصول آن نیز غیر از تعصب جاهلانه چیزی نمی شود.

بخش چهارم

اشاره

انسان شناسی

همه چیز برای مکتب؟

آیا دین برای انسان است، یا انسان برای دین؟-؟

دوآلیسم

باز هم، روح سوم

كَمَا نَصَبَ لِأَمْرِكَ نَفْسَهُ (5) وَ عَرَّضَ فِيكَ لِلْمَكْرُوهِ بَدَنَهُ (6) وَ كَاشَفَ فِى الدُّعَاءِ إِلَيْكَ حَامَّتَهُ (7) وَ حَارَبَ فِى رِضَاكَ أُسْرَتَهُ (8) وَ قَطَعَ فِى إِحْيَاءِ دِينِكَ رَحِمَهُ. (9) وَ أَقْصَى الْأَدْنَيْنَ عَلَى جُحُودِهِمْ (10) وَ قَرَّبَ الْأَقْصَيْنَ عَلَى اسْتِجَابَتِهِمْ لَكَ. (11) وَ وَالَى فِيكَ الْأَبْعَدِينَ (12) وَ عَادَى فِيكَ الْأَقْرَبِينَ: همچنانکه برای انجام فرمان تو (نبوت) خود را به زحمت انداخت، و در راه تو بدن خود را آماج آزارها ساخت. و در راه دعوت به دین تو از خویشان خود جدا شد، و با خاندان خود جنگید، و برای احیای دین تو با ارحام خود قطع رَحِم کرد. و نزدیکان را بر اثر انکارشان دور کرد، و دورها (بیگانگان) را به خاطر این که دین تو را پذیرفتند نزدیک کرد.

شرح

انسان و دین

امام علیه السلام در این بخش از دعا دربارۀ فداکاری پیامبر (صلی الله علیه و آله) در راه دین، سخن می گوید. پرسش این است آیا انسان باید فدای دین شود؟

زمانی که اروپائیان از خرافات و استبدادهای کلیسا و مسیحیت تحریف شده، به تنگ آمده و بر آن شوریدند، یکی از سؤال های مطرح این بود: آیا دین برای انسان است یا انسان برای دین؟-؟ این پرسش که هم در عرصۀ علم و اندیشه یک سؤال مهم بود و هم در عرصۀ فرهنگ عمومی، یکی از عوامل مؤثر در سقوط کلیسا بود. زیرا راهی که کلیسا می رفت بر اصل «انسان برای دین» مبتنی بود امّا اُومانیسم= اصالت انسان، پیروز گشت.

این پرسش، بیشتر جنبۀ مکانیکی و فیزیکی داشت تا جنبۀ انسانی. زیرا مبتنی بر «دوآلیسم» است که یا این و یا آن. و اندیشه مبتنی بر دوآلیسم، در هیچ موضوعی از موضوعات انسانی درست نیست. مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در پاسخ این پرسش می گوید: نه این و نه آن بل امر بین امرین. همان طور که بینش دوآلیست های معتزلی و اشعری را در رابطه با قضا و قَدَر ردّ کرده و می گوید: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ. این مکتب در همۀ پرسش های دوآلیستی همین پاسخ را دارد.

در جهان امروزی همۀ پرسش های دوآلیستی از تعریفی که انسان شناسی غربی از انسان دارد، بر می خیزد، زیرا غربیان از روح سوم (روح فطرت) انسان غافل هستند و او را یک موجود صرفاً غریزی تعریف می کنند. و گرنه، این دوآلیسم سزاوار انسان نیست، این دوآلیسم مصداق اتمّ جراحی و باصطلاح «فونکوسیونالیسم» است که همه چیز را یا این و یا آن، می کند. بینش مکتب تشیع را در مثال های زیر مشاهده کنید:

1- رابطۀ خدا با انسان بر اساس جبر است یا تفویض؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

2- اصالت با عین است یا با ذهن؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

ص: 274

3- اصالت با آگاهی فردی است یا با جامعه؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

4- هستی اجتماعی آگاهی اجتماعی را تعیین می کند یا بر عکس؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

5- اصالت با جامعه است یا با فرد؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

6- قهرمانها تاریخ را می سازند یا بالعکس؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

7- در روش شناخت، اصالت با تاریخ گرایی است یا با مقطعی اندیشی؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

8- در روش تحقیق علمی، قطع نظر کامل از «ارزشها»، اصالت دارد یا دخالت دادن همۀ آنها؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

9- در مورد «ارزش معلومات» همۀ معلومات بشری سیال است یا همه آنها پایدار؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

10- هنجارها و ناهنجارها عموما سیال هستند یا عموما پایدار؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

11- همۀ جرمها صرفاً رفتارهای مخالف وجدان جمعی هستند یا همۀ آنها حقیقتهای واقعیتدار، می باشند؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

12- هر مجازات خراجی است که جامعه از فرد می طلبد یا هر مجازات حقیقت واقعیتداری است؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

13- سعادت خواهی و احساس ملالت تنها عامل حرکت جامعه اند یا هیچ تاثیری در آن ندارند؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

14- اقتصاد تنها عامل حرکت جامعه است یا هیچ تاثیری در آن ندارد؟- نه این و نه آن بل امرٌ بین الامرین.

همین طور است پاسخ این مکتب دربارۀ «انسان برای دین، یا دین برای انسان؟-؟»، می گوید: نه این، نه آن بل امر بین الامرین. زیرا دین بدون

انسان موضوعیت خود را از

ص: 275

دست می دهد، و انسان بدون دین انسانیت خود را.

بزرگ خطای اومانیست ها و لیبرالیست ها این است که گمان می کنند با گزینش اومانیسم و لیبرالیسم، از چنگال این پرسش دو آلیستی رهیده اند. در حالی که باز از آنان پرسیده می شود: آیا لیبرالیسم برای انسان، یا انسان برای لیبرالیسم؟-؟ (و همچنین اومانیسم). در جواب می گویند: لیبرالیسم برای انسان است. در حالی که این انسان است که اندیشیده و لیبرالیسم را می سازد، انسان در خدمت ساختن لیبرالیسم است، و انسان باید آن را تفهیم و ترویج کند و از آن حفاظت کند، و برای آن بکوشد، و آن را (مثلاً) از آفات «مکتبی اندیشی» مصون بدارد.

و این است نکتهٔ بس اساسی که روشن می کند: هیچ پرسش دوآلیستی فونکوسیونالیستی دربارهٔ انسان، صادق نیست. و همین طور است هر مکتبی که لیبرالیسم را ردّ می کند اما خودش نیز بر دوآلیسم مبتنی است؛ مانند مارکسیسم، معتزله، اشعریه، اعم از مکتب های قدیمی و نوین.

و یک استقراء اندیشمندانه و علمی براحتی نشان می دهد که: تنها مکتبی که انسان شناسی آن، از دوآلیسم باطل، منزّه است، مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است.

مکتبی که انسان شناسی آن از دوآلیسم منزه باشد، همهٔ علوم انسانی آن نیز از این آفت بنیانکن منزه خواهد بود. از روان شناسی تا جامعه شناسی، تا.... برسد به سیاست و اقتصاد.

هر بینش مکتبی یا لیبرال، که دچار دوآلیسم باشد، قهراً همه چیز را جرّاحی خواهد کرد، عدل را و تعادل را در همه چیز از دست خواهد داد.

آثار منفی و غلط تعریف صرفاً غریزی از انسان و غفلت از روح فطرت، یکی دو تا نیست همهٔ ابعاد فردیت انسان و زیست اجتماعی او را در روند عملِ معکوس قرار می دهد.

شخصیت انسان، سنگ نیست که با ارّهٔ سنگبری بریده شود، و نه چوب است و نه درخت که شاخه هایش هرس شود، و نه حیوان است که حقوقش را ارادهٔ صاحبش قیچی

کرده و تعیین کند.

در دوآلیسم میان فرد و جامعه، مارکسیست ها گفتند: همه چیز برای جامعه است، فرد انسان، ابزاری برای جامعه و عمل جنسی نیز ابزاری برای بقای جامعه. پس «خانواده» در این میان جز عامل مزاحم چیزی نیست، خانواده دردوران اولیه که جامعه وجود نداشت جانشین جامعه بود، اینک فقط یک عامل بزرگ مزاحمت است(1).

و جالب این که مارکسیسم و لیبرالیسم هر دو نظراً و عملاً در جهت خذف خانواده هستند. چرا دو مکتب متضاد به یک هدف واحد می رسند؟! برای این که در اصل و اساس مبنای واحد دارند و آن دوآلیسم است. که «الکفر ملّه(2) واحده»(3): کفر تنها یک آئین است گرچه عناوین مختلف داشته باشد، و گرچه در شیوۀ اندیشه با هم فرق داشته باشند؛ اصالت فرد به همان جا می رسد که اصالت جامعه می رسد، لیبرالیسم به همان جا می رسد که مارکسیسم می رسد. و دود همۀ آئین های باطل از یک دودکش خارج می شود گرچه اجاق ها متعدد باشند.

و در بیان مشروح: این پرسش ها فراوان هستند؛ آیا انسان برای غذا یا غذا برای انسان؟-؟ انسان برای علم یا علم برای انسان؟-؟ پزشکی برای انسان یا انسان برای پزشکی؟-؟ و ده ها پرسش دیگر مانند: انسان برای عمل جنسی یا عمل جنسی برای انسان؟-؟

وقتی ماهیت مسئله روشن می شود که محور پرسش ها معین شود، زیرا این پرسش ها می توانند بر یکی از چهار محور کاملاً جدا از هم، قرار گیرند:

1- محور وجود: آیا وجود دین، علم، غذا، امور جنسی، و... و... برای انسان است یا برعکس؟-؟ قرآن در پاسخ می گوید: همه چیز را برای انسان آفریدیم: «وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی

1- رجوع کنید: انگلس «منشاء خانواده»

2- ملّت یعنی آئین، خواه آئین مکتبی باشد و خواه ضد مکتبی باشد مانند لیبرالیسم- با ملت در اصطلاح امروز فارسی اشتباه نشود.

3- صوارم المحرقه ص 55- متشابه القرآن، ج 2 ص 186.

السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ»(1): و تسخیر کرد و به کار گرفت هر آنچه در آسمان ها و زمین است را برای شما انسان ها. و می گوید: «شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّین..»(2): تشریع کرد برای شما از دین.. و می گوید: «هُوَ الَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَق»(3): اوست که رسولش را با هدایت و دین حق فرستاد. یعنی دین برای راهنمائی انسان است، و این موضوع در ده آیه اعلام شده است بل سرتاسر قرآن گویای این است که دین برای انسان است نه انسان برای دین.

2- محور اصالت: آیا اصالت با دین است یا با انسان؟-؟ این همان دوآلیسم است که در بالا بحث شد.

3- محور تامین و حفاظت: آیا تامین و حفاظت از انسان به عهدۀ دین است یا تأمین و حفاظت از دین، به عهده انسان است؟-؟ این نیز همان دوآلیسم نادرست، است؛ نه آن و نه این بل امر بین الامرین؛ یعنی در این محور آنچه صحیح و لازم است «تعاطی» است تعاطی میان دین و انسان، و هر دو باید در تامین و حفاظت همدیگر باشند.

4- محور دین و انسانیت: دین برای انسانیت، یا انسانیت برای دین؟-؟ پاسخ: دین برای انسانیت است، دین ابزار انسانیت است. این دوآلیسم صحیح و درست است، زیرا هیچنوع فونکوسیونالیسم را لازم نگرفته و هیچ بعدی از ابعاد فردی و اجتماعی انسان را از همدیگر جراحی نمی کند. و فرق میان این گزاره با ردیف دوم و سوم، این است که اولاً: دین در عمل (دینداری) و انسانیت دو روی یک سکّه اند، در واقع یک چیز واحد هستند؛ انسان به طور بالقوّه انسانیت را دارد، دین آن را به فعلیت می رساند و دینداری «انسانیت بالفعل» می شود.

ثانیاً: همان طور که پیشتر نیز اشاره شد؛ در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند خویش را تغذیه می کند، اما در پدیده های انسانی- اجتماعی فرزند به محض تولد بر می گردد مادر خویش را تغذیه می کند؛ جهل از فقر متولد می شود و بلافاصله برمی گردد

1- آیۀ 13 سورۀ جائیه.
2- آیۀ 13 سورۀ شوری.

3- آیۀ 33 سورۀ توبه و آیۀ 28 سورۀ فتح و آیۀ 9 سورۀ صف.

مادر خود یعنی فقر را شدت می بخشد. و عکس آن نیز (یعنی اگر فقر از جهل متولد شود) صادق است.

در محور دین و انسانیت، هر دو طرف قضیه از پدیده های انسانی- اجتماعی هستند(1).

و این تعاطی را قهراً دارند؛ یعنی دین برای انسانیت است و انسانیت به محض تولد از دین، برمی گردد دین را تقویت می کند، و این چرخه تعاطی به طور مداوم میان این دو هست. پس در این گزاره چیزی به نام جراحی موضوعاً مرتفع است.

دین در تعریف مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) یک مقوله عام شمول، است نه یک امر فردی. پس در این میان هر فردی از افراد جامعه در راه تقویت آن بیشتر بکوشد، فداکاری کرده و باصطلاح قهرمان است.

ممکن است در یک جامعه ای دین (دینداری) از انسانیت آن جامعه برخیزد، و ممکن است در جامعه دیگر انسانیت از دینداری برخیزد، زیرا انسانیتِ بالقوّهٔ انسان است که او را لایق دین کرده است، و دینداری انسان است که انسانیت او را به فعلیت می رساند. در هر دو صورت فرزند برمی گردد مادر خود را تغذیه می کند.

و چون دین بدون انسان موضوعیت ندارد، و انسان بدون دین انسان نیست، پس هر دو باید در تعاطی و تعامل باشند هم انسان در خدمت دین و هم دین در خدمت انسان. و اصل این تعاطی در عمل، در هر جامعه ای پذیرفته است. چرا آن پزشک محقق که برای کشف اسرار بیماری سل، خود دچار سل می شود و میمیرد، قهرمان می شود-؟ چرا یکی از دو برادران رایت به خاطر اختراع هواپیما کشته می شود، قهرمان محترم و گرامی می گردد-؟ چرا آنان که در راه کشف اسرار قطب شمال جان باختند، قهرمان هستند-؟ و...، اینهمه تعاطی و تعامل میان انسان و علم، انسان و صنعت، انسان و وطن دوستی، و...، که در همه جامعه ها هستند از

1- بر خلاف ردیف دوم و سوم، که یک طرف قضیه در آن ها انسان است که موجود طبیعی می باشد. و در ردیف اول نیز سخن از «علت و بودن» است، نه در نقش عملی دو طرف.

جمله جوامع لیبرال، امّا چرا تنها وقتی که به دین می رسد آن سؤال دو آلیستی را فراز و درشت و بزرگ می کنند.

بخش پنجم

هجرت

هجرت از بادیه به شهر

اسلام و مدنیت

بازهم؛ روح سوم

خانواده

و أَدْأَبَ نَفْسَهُ فِی تَبْلِیغِ رِسَالَتِک،وَ أَتْعَبَهَا بِالدُّعَاءِ إِلَی مِلَّتِکَ، وَ شَغَلَهَا بِالنُّصْحِ لِأَهْلِ دَعْوَتِکَ، وَ هَاجَرَ إِلَی بِلَادِ الْغُرْبَهِ، وَ مَحَلِّ النَّأْیِ عَنْ مَوْطِنِ رَحْلِهِ، وَ مَوْضِعِ رِجْلِهِ، وَ مَسْقَطِ رَأْسِهِ، وَ مَأْنَسِ نَفْسِهِ، إِرَادَهً مِنْهُ لِإِعْزَازِ دِینِکَ، وَ اسْتِنْصَاراً عَلَی أَهْلِ الْکُفْرِ بِکَ، حَتَّی اسْتَتَبَّ لَهُ مَا حَاوَلَ فِی أَعْدَائِکَ، وَ اسْتَتَمَّ لَهُ مَا دَبَّرَ فِی أَوْلِیَائِکَ: و در رساندن پیام تو خستگی مداوم را بر خود هموار ساخت (هرگز بر نیاسود)، و در دعوت به دین تو خود را به زحمت (مداوم) افکند، و نفس خود را به خیر خواهی کسانی که (به سوی حق) دعوت شان کرده ای مشغول ساخت، و به بلاد غربت هجرت کرد، و به جای دور از منزل و مأوایش، و دور از جایگاه اولین قدمش، و دور از مسقط رأسش، و دور از جایگاهی که جانش به آن انس گرفته بود. زیرا اراده کرده بود که دین تو را عزیز گرداند، و به یاری تو بر اهل کفر پیروز گردد، تا آن که راه هموار گشت برای سیاستی که درباره دشمنانت در نظر گرفته بود، و انجام یافت آنچه درباره دوستانت تدبیر کرده بود.

شرح

توضیحات: 1- «و شغل نفسها»: خود را مختص کرد، همه توان و وجود خود را به خیرخواهی دعوت شدگان، مختص کرد.

2- النّصح: نصیحت.- کلمه «نصیحت» در فارسی و ترکی به معنی «پند» و «اندرز» به کار می رود، اما در عربی به معنی «خیرخواهی» و «دلسوزی» است. متاسفانه برخی از شارحان و مترجمان، اشتباه کرده اند.

در زیارتنامه فخر بشر، فرزند رشید حیدر، حضرت ابوالفضل العباس علیه السلام، که از زبان امام صادق علیه السلام آمده، می خوانیم: «أَشْهَدُ لَکَ بِالتَّسْلِیمِ وَ التَّصْدِیقِ وَ الْوَفَاءِ وَ النَّصِیحَهِ لِخَلَفِ النَّبِی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه.....»(1): گواهی می دهم که تو برای جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله (یعنی برای امام حسین علیه السلام) در مقام تصدیق، تسلیم، وفا، و دلسوزی بودی.

بدیهی است که حضرت عباس هرگز در مقام پند و اندرز امام حسین علیه السلام نیامده و نمی آمد.

3- یکی از کاربردهای واژه «رحل» منزل و مأوی است.

4- موضع رِجل، مانند مسقط الرأس، یک اصطلاح است، موضع رِجل یعنی اولین جا، اولین خاک، اولین سرزمینی که یک کودک در آن راه می رود؛ ممکن است کودک در همان مسقط رأس خود اولین راه رفتن را شروع کند و ممکن است در جای دیگر؛ چادرنشینان می گفتند و می گویند: فلانی در فلان ییلاق متولد شده و در فلان ییلاق راه رفتن آغاز کرده پس موضع رجل اعم از مسقط رأس است.

5- مَأْنَسِ نَفْسِهِ: اُنسگاه جانش: وطن: آنچه در زبان ها شایع است که «حبّ الوطن من

1- بحار، ج 98، ص 216.

الایمان» و به عنوان حدیث تلقی می شود، مدرک و سندی ندارد، و ظاهراً چنین حدیثی اصلا وجود ندارد. اما حبّ وطن یک خصیصه ستوده انسانی است. زیرا پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) وطنش را دوست داشت وقتی که از مکه هجرت کرد دل شکسته بود و گریست آیه برای دلداریش آمد: «إِنَّ الَّذی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعاد»(1): آن که تبلیغ قرآن را بر تو واجب کرد، تو را به موطن خود بازمی گرداند.

هجرت از وطن: در اسلام دو نوع هجرت هست:

1- هجرت از دیار کفر به دیار اسلام: کسی که در دیار کفر نمی تواند اعمال دینی خود را انجام دهد، بر او واجب است که به دیار اسلام هجرت کند. همان طور که در صدر اسلام از مکّه به مدینه مهاجرت می کردند، و از کمک های مردم بومی مدینه بهرمند می شدند. و از این جاست که مردم بومی مدینه (اوس و خزرج) در بیان قرآن به «انصار» ملقب شدند: «الَّذینَ آوَوْا وَ نَصَرُوا»(2): آنان که پناه دادند و کمک کردند. و مهاجران به کسانی می گفتند که از مکه به مدینه هجرت کرده بودند؛ «وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرینَ وَ الْأَنْصار»(3).

(اصطلاح «مهاجرین» شامل افرادی نیز می شد که از سرزمین های غیز از مکه، به مدینه آمده بودند مانند ابوذر).

این نوع هجرت با فتح مکه به پایان رسید و «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْح»(4). مراد این نیست که پس از فتح مکه هجرت ممنوع باشد. به این معنی است که آن ارزش و منزلت معنوی و دینی را ندارد که «هجرت» در اصطلاح قرآن است.

قاعده «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْح» مخصوص مکه نیست، همان طور که گفته شد هجرت از هر بلاد کفر که امکان عمل به احکام اسلام نباشد واجب است. اگر چنین بلادی توسط مسلمانان فتح شود، یا خود مسلمان شوند، دیگر هجرت از آن بلاد واجب نیست و آن ارزش

1- آیهٔ 85، سوره قصص.
2- آیهٔ 72 و 74، سوره انفال.

3- آیهٔ 100، سوره توبه.
4- بحار، ج 10 ص 100 و ج 19 ص 89 و ج 33 ص 94 و ....

و منزلت قرآنی را ندارد.

2- هجرت از محیط عشایری و ایلاتی به مدنیت: در اصطلاح قرآن و حدیث به ایلات و عشایر کوچ کننده، «اعراب» گفته می شود و نیز «بَدَوی» در قبال لفظ «مدنی» درباره آنان به کار می رود. این هجرت از عشیره به شهر، در شرایطی واجب می شود و در شرایطی مستحب، و تا پایان عمر بشر در روی کره زمین هم ارزشمند است و هم دارای منزلت معنوی اُخروی؛ «لا تنقطع الهجره حتی تنقطع التوبه»(1). و می دانیم که تا بشر در روی زمین هست باب توبه باز است. امیرالمومنین می فرماید: «وَ الْهِجْرَةُ قَائِمَةٌ عَلَی حَدِّهَا الْأَوَّل»(2): هجرت در همان جایگاه خودش بر قرار است.

پس باب این هجرت هم باز است، و این هجرت به قدر امکان واجب است.

حتی هجرت از روستا به شهر نیز به طور موکّد توصیه شده است که می فرماید: «وَ اسْکُنِ الْأَمْصَارَ الْعِظَام» (نهج البلاغه، کتاب 69): در شهر های بزرگ ساکن باش. سکونت در روستا مکروه است؛ سکونت، نه کار و تولید، شخصی می تواند ساکن شهر باشد و در روستا تولید کند و در بیان ساده تر؛ آنچه مکروه است «اهل روستا بودن» است؛ «أمیرالمؤمنین علیه السلام قال: إن الله عزّ و جلّ یعذب ستةً بستةٍ العرب بالعصبیّه، و الدهاقنه بالکبر، و الأمراء بالجور، و الفقهاء بالحسد، و التجار بالخیانه، و أهل الرستاق بالجهل»(3): خداوند شش گروه را برای شش خصلت عذاب می کند: عرب را برای عصبیتش، فئودال ها را برای تکبرشان، امیران و حکام را برای ستمگری شان، فقیهان را برای حسدشان، تجار را برای خیانت شان و اهل روستا را برای جهل شان.

سؤال: مطابق این حدیث، اگر بنا باشد که از روستائی بودن پرهیز شود بخاطر فرار از جهل، باید از تفقّه و فقاهت نیز به خاطر فرار از حسد پرهیز شود، در حالی که تفقه و

1- بحار، ج 64، ص 358 و ج 66، ص 227.
2- نهج البلاغه، خطبه 235، ابن ابی الحدید- 231 فیض.
3- خصال، ج 1 ص 325.

فقاهت هم واجب کفائی است وهم بس ستوده-؟

جواب: هم باید از حسد دوری کرد و هم از جهل، رهچاره فقیه، تقوی است. اما رهچاره روستائی هجرت است.

و از وصایای پیامبر به علی (صلوات الله علیهما) است: «یَا عَلِیُّ لَا تَسْکُنُ الرُّسْتَاقَ»(1): علی در روستا ساکن نباش.

این گونه حدیث ها نیازی به بررسی سند ندارند، زیرا آن شش مورد که شمرده شده اند همگی حکم عقل هم هستند.

اگر امروز امکانات ارتباطاتی از قبیل: تلفن، تلوزیون، خودرو، مراکز آموزش و ... بتوانند جوامع روستائی و شهری را همگن کنند، این کراهت سکونت و استحباب هجرت برداشته می شود.

التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَه: عکس هجرت از عشایر به شهر، یعنی کوچیدن از شهر به بادیه، «التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَه» نامیده شده که از گناهان کبیره است اجماعاً.

اسلام دین مدنیت است، و از بادیه نشینی و بدویت به شدت متنفر است، محقق اسپانیائی اِگناسیو اولاگوئه در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب» می گوید: اسلام در بدَوی ترین جامعه، مدنی ترین دین را آورده است.

روح غریزه و روح فطرت: از نظر اسلام، بادیه نشینی خود بذاته نکوهیده است نه فقط به خاطر جهل یا امثال آن. یعنی مانند روستانشینی نیست که امکانات ارتباطاتی بتواند آن را از نکوهیدگی خارج کرده و وجوب حتی الامکان و یا استحباب هجرت از آن را، متوقف کند.

پیشتر به شرح رفت که مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام (بر خلاف لیبرالیسم) به «شخصیت جامعه» معتقد است و این از اصول اساسی انسان شناسی این مکتب است که انسان را دارای روح سوم می داند و منشأ لباس، خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، حیاء، حقوق،

1- جامع الاخبار (الشعیری) ص 139- بحار، ج 73 ص 156.

زیباشناسی و زیباخواهی، خنده و گریه را همین روح فطرت می داند. بادیه نشینی برزخ میان زندگی غریزی و زندگی فطری است. یعنی این امور نامبرده، در بادیه نشینی شکوفا نمی شوند. گر چه اساس خانواده در بادیه نشینی مستحکم است و در مقایسه با جامعه های باصطلاح مدنی کاپالیستی غربی (و غربزده ها) بسی مطلوب و ایده آل است. اما باید دانست که جامعه لیبرالیستی و کاپالیستی غربی مورد نظر اسلام نیست، بل که در این باره تاکیداً سفارش شده که از این گونه جامعه ها باید به روستاها گریخت؛ احادیث فراوانی در این باره داریم، حتی برخی از آن ها فرار از جامعه کاپالیسم زده مسلمان را نیز توصیه می کنند.

متاسفانه امروز جامعه ما از جهاتی اساسی، اصلاح می شود، لیکن از جهات دیگر دچار کاپالیسم می گردد، در همین روزها اعلام شد که جامعه ما (ایران) در چهارمین ردیف آمار جهانی طلاق، قرار دارد. بدیهی است که کثرت این طلاق ها در خانواده های شهر های بزرگ است نه در خانواده های عشایری.

سیاست: امام درباره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گوید: «حَتَّی اسْتَتَبَّ لَهُ مَا حَاوَلَ فِی أَعْدَائِک»: آنچه درباره دشمنان تو برنامه ریزی و سیاست کرده بود به دست آمد.

لغت: حَاوَلَ: طراحی کرد، طرحریزی و برنامه ریزی کرد. حَاوَلَ از ریشه «حیله» است این واژه در عربی به معنی «چاره جوئی» و «رهجوئی» است بر خلاف کاربرد فارسی آن که همیشه در منفیات به کار می رود.

آورندهٔ: اسلام یک شخصیت سیاسی به تمام معنی است، بل سیاسی ترین فرد بشر است، لیکن سیاسی حرفه ای تک بعدی نیست، او همه ابعاد فردی و اجتماعی بشر را یکجا می بیند. و این است مشکل بزرگ انسان های دیگر که از مشاهده همه جانبه انسان، عاجز هستند و هر کدام در رشته ای متخصص می شوند و از رشته های دیگر غافل. در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» این مطلب را تحت عنوان «هندسه شناخت» با شرح توضیح داده ام.

تدبیر: امام علیه السلام می گوید: «و استتمّ له ما دبّر فی أولیائک»: و تمام شد (جای افتاد) درباره دوستدارانت تدبیر او.

ص: 285

در جمله بالا سیاست خارجی پیامبر، و در این جمله سیاست داخلی و مدیریت آنحضرت را بیان می کند. این سخنان امام به این معنی نیست که درباره امور داخلی نباید از واژه سیاست استفاده کرد و به تدبیر و مدیریت بسنده کرد. زیرا همین مدیریت و تدبیر نیز سیاست است که می بینیم امام هادی علیه السلام در «زیارت جامعه» درباره ائمه طاهرین علیهم السلام می گوید: «السَّلَامُ عَلَیْکُمْ یَا أَهْلَ بَیْتِ النُّبُوَّهِ وَ مَوْضِعَ الرِّسَالَهِ وَ مُخْتَلَفَ الْمَلَائِکَهِ وَ مَهْبِطَ الْوَحْیِ وَ مَعْدِنَ الرَّحْمَهِ وَ خُزَّانَ الْعِلْمِ وَ مُنْتَهَی الْحِلْمِ وَ أُصُولَ الْکَرَمِ وَ قَادَهَ الْأُمَمِ وَ أَوْلِیَاءَ النِّعَمِ وَ عَنَاصِرَ الْأَبْرَارِ وَ دَعَائِمَ الْأَخْیَارِ وَ سَاسَهَ الْعِبَادِ»(1)، که در جمله اخیر آنان را سیاستمداران و سیاستگزاران مردم، تعریف می کند.

بخش ششم

اشاره

جهاد و خشونت

جهاد ابتدائی= آزادی بخش

انفعال در برابر کفر و شرک

انسان و جنگ

لیبرالیسم مسلط گر ترین نظام

استخفاف، اولین اصل کابالیسم

فَنَهَدَ إِلَیْهِمْ مُسْتَفْتِحاً بِعَوْنِکَ، وَ مُتَقَوِّیاً عَلَی ضَعْفِهِ بِنَصْرِکَ، فَغَزَاهُمْ فِی عُقْرِ دِیَارِهِمْ، وَ هَجَمَ عَلَیْهِمْ فِی بُحْبُوحَهِ قَرَارِهِمْ، حَتَّی ظَهَرَ أَمْرُکَ، وَ عَلَتْ کَلِمَتُکَ، وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ: پس به سوی آنان (دشمنان تو) یورش برد در حالی که از مدد تو یاری می جست، و با ناتوانیش از تو نیرو می گرفت،

1- بحار، ج 99 ص 127.

پس با آنان در میان خانه های شان جنگید، و بر آنان در خلال جایگاه انبوه شان هجوم برد، تا امر (دین) تو پیروز گشت، و پیام تو فراز گردید، گرچه مشرکین را ناخوشایند باشد.

شرح

جهاد و خشونت

پیشتر اشاره شد که اولین بار منتسکیو بود که در کتاب «روح القوانین» شعار «اسلام دین شمشیر است» را به دهان ها انداخت. او با زمینه ذهنی که از مسیحیت عصر خود داشت این سخن را گفته است؛ به گمان او حضرت عیسی یک شخصیت منفعل، غیر سیاسی که تنها به اندرزگوئی می پرداخت، پند و اندرزش نیز به حوزه فردیت افراد محدود بود و «کار قیصر را به قیصر وا می گذاشت».

منتسکیو با این که یک متفکر و دانشمند شناخته می شود، از درک این که هرگز نمی توان میان فردیت فرد و جامعه را از همدیگر جراحی کرد. و توجه ندارد که حضرت عیسی به هر نحو که فردیت افراد را تربیت می کرد نتیجه آن یک نظام اجتماعی می گشت و این نظام اجتماعی مورد نظر او یا مخالف نظام اجتماعی قیصری بود و یا موافق آن. در صورت دوم چه رسالتی برای خود قائل بود؟! چرا وجود خود را وقف تربیت افراد می کرد؟ و اگر نظام اجتماعی مورد نظر او مخالف نظام قیصری بود پس او قهراً با آن نظام درگیر می گشت و چنین هم بود. بطوری که او را در یک قیام مسلحانه(1) (به نظر خودشان) دستگیر کرده و به دار آویختند.

و مهمتر این است؛ آن جریان اجتماعی که او به وجود آورده بود، بشدت با دو نظام اجتماعی درگیر بود؛ هم با نظام قیصری بیزانسی و هم با نظام بومی یهودی، که هر دو دست به هم داده و جریان او را سرکوب کردند. شکست خوردن در یک نبرد مسلحانه دلیل پرهیز

1- پیشتر از انجیل لوقا، باب 22 قطعهٔ 36- و انجیل متّی، باب 10 قطعهٔ 34 تا 41. آوردیم که عیسی گفت لباستان را بفروشید و با پول آن اسلحه تهیه کنید.

شخص از اسلحه است!؟! و اگر او پیروز می شد محکوم می گشت که چرا در قیام مسلحانه پیروز شده است!؟! حضرت موسی فرعون و آنهمه لشکرش را در خلیج سوئز غرق کرد، باید گفت دین موسی دین غرق کردن است!؟! و همچنین شمشیر یوشع، داود، سلیمان و دیگر سران یهود (که همگی نور چشم مسیحیان هستند که به همه عهد عتیق ایمان دارند) از پنبه بود؟! تمدن یهود که پایه اعتقادی مسیحیت است، بیش از هر جامعه ای متکی به شمشیر بود به حدی که افراط درهمین خصلت، جامعهٔ شان را متلاشی کرده و مردم یهود را در پهنه جهان آواره کرد.

نه فقط پیامبران، بل هرکسی که در صدد اصلاح جامعه برآید قهراً با نظام موجود درگیر می شود، اینهمه پیامبران چرا کشته شدند؟ در این میان یکی از آن ها پیروز شده، باید محکوم شود که چرا کشته نشده و پیروز شده است؟!

مسیحیان عمداً کتاب عتیق شان (تورات) را مسکوت گذاشته و تنها کتاب جدیدشان (انجیل) را فراز می کنند که در آن کمتر از مبارزهٔ مسلحانهٔ عیسی سخن رفته است، در حالی که اصل و اساس دین شان همان تورات است و انجیل فقط یک کتاب اخلاقی شان است. پس از حضرت عیسی مبلغین راه او به دلیل ناتوانی در قدرت نظامی صرفاً به تبلیغ شفاهی بسنده کردند، اکثر احکام اساسی دین شان را بر مردم بخشیده و تکالیف مهم را برداشتند، و لذا آنچه از دین عیسی به جای ماند در حقیقت دین نیست فقط یک سری اخلاقیات ناقص است. که صددرصد با کتاب عتیق شان مخالف بل متضاد است.

جاذبه و دافعه در اصلاح: این مبلغان برای توجیه تحریفات خودشان، حضرت عیسی را فقط «بشیر» و خودشان را «مبشرین» نامیدند؛ که عیسی «جاذبه مطلق» بود و هیچ دافعه ای نداشت. اما در این صورت او نه تنها مصلح نبود و در صدد اصلاح جامعه نبوده، بل حتی در مقام یک معلم اخلاق فردی، نیز نبوده است، بل کسی بوده که هرگز «نه» نگفته است یک شخصیت پذیرا، پذیرای هر فساد، فحشا، ستم، دروغ و... و..... بوده است. اگر چنین بود چرا در اواخر دوران رنسانس، به لیبرالیسم رسیدید؟ شما که از اول پیامبرتان نیز لیبرال بود-؟

اما قرآن حضرت عیسی علیه السلام را- بل همه پیامبران را- هم «بشیر» و هم «نذیر» می داند. هر پیامبر یک اصلاحگر است و اصلاح (به هر معنی و با هر تفسیر و با هر تعریف) یک مکتب و ایدئولوژی است و چنین ماهیتی نمی تواند بدون دافعه باشد، هر برنامه و رسالت اصلاحی عین «باید و نباید» است. هیچ پیامبری نمی تواند اصلاحگر نباشد و هیچ اصلاحگری نمی تواند دافعه نداشته باشد و با نظام اجتماعی غلط در گیر نشود و لذا قرآن تاکید می کند:

«وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلینَ إِلاَّ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرین»: و ما فرستنده نیستیم پیامبران را مگر مبشّر و منذر.

مسئله را از اساس نفی می کند؛ یعنی در برنامه خدائی خداوند هیچ جائی برای پیامبر غیر منذر نیست. و به خاطر اهمیت موضوع، این آیه بعینه در قرآن تکرار شده است.(1)

در آیه دیگر: «رُسُلاً مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرین»(2) و نیز «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرین»(3)

در قرآن حدود 172 مورد درباره انبیاء از ریشهٔ نذر به این معنی آمده است. اما از مادّه بشارت به معنی مورد بحث ما تنها حدود 51 مورد آمده است که چند مورد آن نیز بشارت معکوس است مانند بشارت به عذاب. یعنی نذیر بودن پیامبران را بیش از سه برابر بشیر بودن شان، ذکر کرده است. چرا؟ آیا می خواهد چهره پیامبران را با دافعه بیشتر و جاذبه کمتر نشان بدهد؟

تربیت بر خلاف طبیعت است، اصلاح مشکل تر از افساد است. افساد گران هیچ نیازی به «نه» ندارند، اساساً تنها دشمن ابلیس و کابالیسم همین «نه» گفتن است، اگر کسی معروف به پیامبری باشد و دافعه نداشته باشد او یا از اصل و اساس پیامبر نبوده و مامور ابلیس بوده و یا شخصیت او را تحریف کرده اند.

ص: 289

1- آیهٔ 48 سوره انعام.
2- آیهٔ 165 سوره نساء.

3- آيۀ 213 سوره بقره.

اگر یک تاکستان یا باغ سیب هرس نشود به تباهی کشیده می شود و هرس کردن بر خلاف طبیعت تاک ها و درختان است، هدایت و تربیت بشر نیز چنین است. آب به سراشیبی می رود و هدر می شود، اگر بخواهید آن را به مصارف مفید برسانید نیازمند سدّ است و یا نیاز مند غرّش موتور مکنده. اصلاح بشر نیز چنین است؛ اقتضاهای غریزی همیشه دم دستی هستند، لیکن اقتضاهای فطری در مقایسه با آن دوردستی می نماید. انسان که به روح سوم (فطرت) نایل شده باید روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت کند، کنترل کند، محدود کند، با چهارچوبه و مقررات اداره اش کند. و همین جنگ میان روح غریزه و روح فطرت در درون انسان است که منشأ همه جنگ های برونی بین الافراد یا بین الجوامع است.

این است که شخص اصلاحگر به «نه» گفتن بیش از «بلی» گفتن نیاز دارد. مقصود این نیست که موارد و موضوعات ردّ کردنش بیش از مواردی باشد که تأیید می کند. زیرا موارد منهی خیلی کمتر از موارد تایید است: «کُلُّ شَیْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَام»(1): هر چیز برای انسان حلال و آزاد است مگر مواردی که حرام بودنش تعیین شده است، اصل بر آزادی است، محدودیت محدود است، مقصود این است که شخص اصلاحگر در «نه» گفتن قاطع باشد و لذا بشیر سه برابر نذیر ذکر شده است.

بزرگ مشکل هر اصلاحگر: بزرگترین مشکل هر اصلاحگر، یک امر هنری است نه امر علمی (گر چه همین هنر به شدت نیازمند علم انسان شناسی و روان شناسی است) و این مشکل عبارت است از این که: با همه قاطعیت و ایستادگی مستمر در «نه» گفتن، جاذبه اش دقیقاً معادل دافعه اش باشد. تامین این تعادل و تعیین این خط روش برای خود، مشکلترین مشکل هاست. و این است که نبوّت مسؤلیتی بس سنگین و طاقت فرسا است به حدی که هیچ پیامبری روی آسایش ندیده است و همگی به شدت اذیت شده اند حتی از ناحیه پیروان خودشان «وَ إِذْ قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ یا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنی وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّی رَسُولُ اللَّهِ إِلَیْکُمْ»(2):

1- کافی، ج 5 ص 313 و دیگر متون معتبر حدیث.

2- آیهٔ 5 سوره صف.

ای قوم من چرا اینهمه من را اذیت می کنید در حالی که می دانید من پیامبر خدا به سوی شما هستم. به لحن سوزناک موسی علیه السلام دقت کنید که تا چه حد از دست مردم خود به تنگ آمده و این گونه ناله می کند. و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) گفت: «ما أوذی نبی مثل ما أوذيت»(1): هیچ پیامبری به قدری که من اذیت شدم اذیت نشد.

انسان و جنگ

اگر چیزی بنام «دشمن» و «دشمنی» در زندگی بشر هست (که هست و همیشه بوده) چاره چیست؟ آن کدام پیامبر است که در پیش دشمن زانو زده و آرام نشسته است که گردنش را بزنند-؟ اگر چنین شخصی بوده باشد او احمق بوده نه پیامبر. آن کدام دانش انسان شناسی است که معتقد است جامعه انسانی می تواند بدون دشمن و دشمنی باشد؟ بل بینش غالب در انسان شناسی غربیان این است که «جنگ خصیصه ذاتی بشر است». و امروز و دیروزِ مسیحیان بر همین اصل ذاتی بودن جنگ استوار بوده و هست؛ حتی جنگ های عریض و طویل مانند جنگ های صلیبی را به نام عیسی و دین در تاریخ شان دارند. اگر عیسی از شمشیر بی زار بود و منفعلانه در قبال جلادان تسلیم شد، چرا شما در قبال دشمنان تان با عدّه و عُدّه ایستادید؟

ثروت و قدرتی که امروز غربیا مسیحی اندوخته اند، مگر پایه و اساسی غیر از اسلحه دارد؟ در طول تاریخ بشر هیچ مردمی مانند مسیحیان خونریزی نکرده است و همچنین استعمار و استمثار نکرده است.

انسان شناسی قرآن، جنگ را خصیصهٔ ذاتی انسان نمی داند، جنگ خصیصهٔ ذاتی حیوان است، منشأ خود خواهی، سلطه جوئی، خوردن دیگران، کشتن دیگران، روح غریزه است که روح حیوانی است. اما نظر به این که انسان با وجود روح فطرتش، روح غریزه هم دارد و در اقتضائات آن با حیوان مشترک است، اگر روح غریزه تحت مدیریت روح فطرت نباشد جنگ نیز پیش خواهد آمد. پس دربارهٔ انسان چیزی بنام جنگ هم خصیصهٔ ذاتی است و هم نیست؛ خصیصهٔ غریزی او است اما خصیصهٔ فطری او نیست. و باید انسان ها به یاری فطرت

1- بحار، ج 39 ص 55.

بشتابند تا از طغیان غریزه در امان باشند «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»(1). اگر جهاد نباشد سرتاسر زمین را فساد می گیرد همان طور که امروز گرفته است.

جنگ بر دو نوع است: جنگی که هر دو طرف در آن، انگیزش های غریزی دارند، و جنگی که یک طرف انگیزهٔ غریزی دارد و طرف دیگر انگیزه فطری. و صورت سوم امکان ندارد، یعنی جنگی که هر دو طرف آن انگیزه فطری داشته باشند.

صورت دوم «جهاد» نامیده می شود. و این چنین نیست که جهادگران از هر احساس غریزی تخلیه شده اند، تخلیهٔ انسان از اقتضاهای غریزی در نظر ادیان (تحریف نشده) محکوم است. حتی در میدان نبرد نیز توان های غریزی به کار گرفته می شود لیکن تحت مدیریت روح فطرت.

و در طول تاریخ اکثریت جنگ ها جنگ غریزی هستند، و آن اندک جنگ هائی که فطری بوده اند، اکثرشان مانند جنگ مسلحانهٔ حضرت عیسی با شکست مواجه شده اند. ابلیس و نظام کابالیستی او که امروز جهان را در تسلط خود دارند، تنها به محکوم کردن همین چند جنگ فطری، پرداخته و آن را با قدرت تمام محکوم می کنند، گوئی غیر از این چند مورد هیچ جنگی در تاریخ گذشتهٔ بشر و امروزش رخ نداده است. ابلیس و پیروانش تا بدین حد در کار و برنامهٔ شان جدّی هستند و طرفداران جهاد را به «انفعال» انداخته اند. عنوان «خشونت» را به زبان ها انداخته اند که: دینداران خشن هستند.

در این روزها کابالیست های بظاهر بی آزار و لیبرال به شدیدترین وجه به آزار مسلمانان پرداخته اند، فیلم می سازند که پیامبر اسلام در فتح خیبر با دختری از خیبریان که اسیر شده بود ازدواج کرد، با گذشت سه روز از کشته شدن پدر و برادر آن دختر، با او همبستر شد.

یک بانوی اندیشمند و آزادی خواه از مردم خیبر، از خشونت ها و رفتارهای ضد انسانی که در جامعه اش می گذشت، به تنگ آمده و بر آئین و سنن جامعهٔ خویش عاصی شده است، در انتظار فرج است که قدرت اسلام بیاید و آن تارو پود کابالیستی را در هم بکوبد و

1- آيۀ 251 سورۀ بقره.

آزادشان کند، او پدر، برادر و مردم خود را به خوبی و اندیشمندانه شناخته بود، به اسلام خوشامد گفت، و به همین دلیل سزاوار همسری رهبر مسلمانان گشت. و تا آخر عمرش وفاداری کرد. هیچکدام از همسران پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) اسیر و برده نبود(1).

از آن جمله همین صفیه خانم.

ماجرای این بانو، نشان دهندهٔ ماهیت بشدّت بستهٔ جامعهٔ خیبر (که نه فقط برای زنان حتی برای مردان نیز یک زندان بزرگ بود) است، نه نشان دهندهٔ خشونت اسلام یا رهبر اسلام.

خشونت نیز بر دو نوع است: خشونت به معنی قساوت قلب، و خشونت به معنی مبارزه با ابلیس و پیروانش. مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از خشونت به معنی «قساوت قلب» متنفر است و آن را سخت نکوهش می کند و خطاب به همان یهودیان می گوید: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَهِ»(2): سپس قلب های تان قسی شد و مانند سنگ گشت. و «فَبِما نَقْضِهِمْ میثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِیَهً»(3): در اثر پیمان شکنی شان آنان را از رحمت خود دور کردیم و گذاشتیم (رها کردیم) که قلب های شان قسیّ شود.

و دربارهٔ جریان تاریخی کابالیسم می گوید: «قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُونَ»(4): و «لِیَجْعَلَ ما یُلْقِی الشَّیْطانُ فِتْنَهً لِلَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْقاسِیَهِ قُلُوبُهُمْ»(5).

اما خشونت بمعنی ایستادگی در برابر جور و ستم، یا برای براندازی نظام اجتماعی ابلیسی، یک امر ستوده، لازم، ضروری و واجب است: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَراهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً»(6): محمد رسول خدا و آنان که با او هستند، در برابر کفار سرسخت

1- حتی ماریهٔ قبطیّه وقتی همسر پیامبر شد، آزاد گشت.
2- آیهٔ 74 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 13 سورهٔ مائده.

4- آيۀ 43 سورۀ انعام.
5- آيۀ 53 سورۀ حج.
6- آيۀ 29 سورۀ فتح.

و شدید هستند، و در میان خود مهربانند، آنان را در حال رکوع و سجود می بینی.

این شدت از صفات افعالی خداوند نیز هست و تعبیراتی از قبیل: «إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» و امثالش در قرآن آمده است. خداوند (نعوذ بالله) لیبرال نیست؛ هم رحیم و رحمان است و هم شدید العقاب.

منشأ خشونت به معنی قساوت، روح غریزه است. و منشأ خشونت به معنی دوم، روح فطرت است.

کفر: لفظ کفار که در آیه بالا آمده صیغهٔ جمع «کافر» است؛ در ادبیات امروزی، هر ملتی ملت دیگر را که دین او را نمی پذیرد، کافر می نامد. یعنی تلقی این است: کافر کسی است که دین من را نمی پذیرد. اما در لغت و نیز در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) کافر کسی است که «حقیقت را می پوشاند». کفر یعنی چیزی را پوشش دادن. کافر کسی نیست که صریحاً اعلام کند و بگوید من حق و حقیقت را دشمن می دارم. زیرا چنین کسی یافت نمی شود و همیشه ناحق ادعای حقانیت می کند، به ویژه امروز که باطل در لباس علم و دانش پوشش داده می شود. و از آن شدیدتر این است که لباس باطل را بر حق بپوشانند؛ یعنی علاوه بر این که باطلشان را حق جلوه دهند، حق را نیز در پوشش باطل قرار دهند: «وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»(1): و لباس باطل بر حق نپوشانید و حق را کتمان نکنید در حالی که می دانید.

گزاره های عوامگرایانه در پوشش علم و دانش: کابالیست ها بهتر می دانند که خودشان زمام خشونت را گرفته و از آغاز تاریخ (از زمان قابیل) تا به امروز آن را کشیده و آنهمه انسان را زیر پای آن پایمال کرده اند. ا اینهمه که همین امروز هر روز و شب، هر ساعت و دقیقه به کشتن انسان ها مشغول هستند و مراکز اسلحه سازی شان این کشتارشان را پشتیبانی می کند، باز توانسته اند دو شعار بدشگون شان را در ذهن های جامعهٔ جهانی جای بیندازند: «دین خشن است» و «دینداران خشن هستند». عامل موفقیت شان در این کار سوء

1- آیهٔ 42 سورهٔ بقره.

استفاده از روحیه عوام است، و برخی از اشخاص که خود را در جامعهٔ ما دانشمند می دانند، با مهر اسلام شعارهای آنان را ممهور می کنند. امان از دست نادانی که خود را دانشمند یا اسلام شناس بداند.

جهاد ابتدائی: در برابر هجوم کابالیست ها که منتسکیو بنیانگذار این هجوم است، عده ای از ما ها قلم به دست گرفتند و نوشتند که همهٔ جنگ های پیامبر اسلام دفاعی بوده است و به نظر خودشان اسلام را از هر جنگ ابتدائی منزّه می کنند. در حالی که می بینید در فقه ما دو نوع جهاد عنوان شده و احکام هر دو به تفصیل بیان شده است: جهاد ابتدائی و جهاد دفاعی. اسلام جهاد آزادی بخش دارد و این حقیقت و واقعیت بزرگ نه تنها قابل انکار نیست، بل از مفاخر هر دین است. دینی که آزادی خواه و آزادی بخش نباشد دین نیست. کسی که بندگان خدا را تحت ستم و فساد ببیند و راحت بنشیند انسان نیست: «وَ ما لَکُمْ لا تُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللّٰهِ وَ الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْیَهِ الظّالِمِ أَهْلُها»(1): چه شده است بر شما که در راه خدا و مردان و زنان و کودکانی که (تحت سیطرهٔ نظام ستمگر) مستضعف شده اند، نمی جنگید؟! مستضعفانی که می گویند: خدایا ما را از این جامعه ستمگر نجات ده.

در برابر تبلیغ، تبلیغ لازم است، و در برابر اسلحه، اسلحه. ابلیس و نظام کابالیستیش روز به روز مسلحتر می شود در عین حال با امپراطوری رسانه ای تبلیغ می کند که اهل دین نباید مقاومتی از خود نشان دهند و الاّ اهل خشونت اند.

حقوق جنگ: ابلیس در برابر حقّ (= خدا) متمرّد است و کارش براندازی هر حق و حقوق است؛ یکی از خطرناکترین برنامه های او «مصادرهٔ مفاهیم و الفاظ» است؛ هر واژهٔ شیرین و مفهوم زیبا و اصطلاحِ شیوا را تملک می کند و خود پیشاپیش در مقام مدعی آن می ایستد و حقوق جنگ می نویسد و گرنه، او کجا و «حق» کجا. حقوق بشر می نویسد او که غیر از ستم برای بشر هدفی ندارد. و لذا دقیقاً مشاهده می کنید که حقوق جنگ او در

1- آیهٔ 75 سورهٔ نساء.

خدمت جنگ افروزی است، و حقوق بشرش در خدمت ستمگران، صلیب سرخش سازمان جاسوسی در خدمت نظام کابالیستی است.

آنچه خودش «حق» است حقوق دارد، چیزی که خودش حق نیست، چه حقوقی می تواند داشته باشد؟ پیشتر گفته شد جنگی که با انگیزش های غریزی باشد، باطل است، جنگی که با انگیزش های فطری باشد حق است. تدوین حقوق برای جنگ غریزی، اعطای حقوق است به ابلیس، که خود کوششی است برای مشروعیت دادن به قدرت ابلیسی و قدرت های کابالیستی.

لیبرالیسم ابتدا هر حد و حدود را، و هر حق حقوق را نفی می کند که لیبرالیسم می شود، سپس بر می گردد برای اصول خودش حق و حقوق تدوین می کند(!!!) و این یعنی مصادرۀ همۀ خوبی ها و استخدام همۀ آن ها در خدمت ابلیس.

حقوق جهاد: در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) مطلق جنگ حقوق ندارد زیرا خود آن در اطلاقش «باطل» است و آنچه حقوق دارد جهاد است که فطری است نه غریزی. فطری بودن و با انگیزش های فطری بودن است که به یک جنگ مشروعیت می دهد، سپس بر اساس همان مشروعیت، برایش حقوق تدوین می شود.

جنگ دفاعی وقتی مشروع می شود که از مصداق غریزی بودن خارج شود، حیوان نیز (که فاقد روح فطرت است) از خود و از متعلقات خود دفاع می کند، پس باید دفاع انسان مشروط به شرایط و دارای محدودیت های حقوقی باشد تا با دفاع حیوانی فرق داشته باشد:

1- کودکان و زنان دشمن در امان هستند گرچه به آنان کمک می کنند.

2- جان پیران، افلیج ها، بیماران، باید مصون باشد، مگر کسی از آنان که در مدیریت جنگ نقش داشته باشد.

3- ارسال سیل بر دشمن اگر شامل دو ردیف بالا باشد، جایز نیست. و اگر شامل آن ها نباشد، مکروه است.

4- همچنین ارسال آتش...- که متاسفانه امروز همه سلاح های جنگی آتشین هستند و دفاع کننده راهی غیر از آن ندارد.

5- پرتاب سمّ روا نیست مگر راه دفاع (بلی دفاع) منحصر به آن باشد.

6- کشتن اسیران ممنوع است، مگر برای پیشگیری از جنگ دیگر که وقوع آن قطعی باشد.

این ها حقوقی هستند که جنگ دفاعی را از غریزی بودن خارج می کنند، تا چه رسد به جهاد ابتدائی.

جهاد ابتدائی فقط در یک صورت مشروع می شود که آزادی بخش باشد. آزادی از چه چیز؟ آزادی از بندگی بندگان که بندگان خدا تحت سلطه بندگان دیگر باشند. امام باقر علیه السلام نوشت: «أَوَّلُ ذَلِکَ الدُّعَاءُ إِلَی طَاعَهِ اللَّهِ مِنْ طَاعَهِ الْعِبَادِ وَ إِلَی عِبَادَهِ اللَّهِ مِنْ عِبَادَهِ الْعِبَادِ وَ إِلَی وَلَایَهِ اللَّهِ مِنْ وَلَایَهِ الْعِبَاد»(1).

در نظام پادشاهی استبدادی، مردم بندۀ شاه می شوند. و در نظام پادشاهی مشروطه و نیز جمهوری لیبرالیسم، مردم برده سیستم نظام می شوند، اطاعت از شاه، یا اطاعت از سیستم، هر دو پرستش است. و در نظر اسلام اطاعت یعنی پرستش. اگر سیستم و نظام یک نظام الهی باشد، فرد و جامعه هر دو خداپرست هستند. و اگر نظام ابلیسی باشد کابالیسم است.

جهاد ابتدائی، با مردمی که اهل کتاب هستند، جایز نیست به شرط این که زندگی در تحت نظام اجتماعی اسلام را بپذیرند که اصطلاحاً «پذیرش ذمّه» نامیده می شود. یعنی اسلام غیر از نظام اجتماعی خودش، هیچ نظامی را صحیح نمی داند؛ همۀ آن ها را کابالیستی می داند. و از نظر شیعه آنچه بر تاریخ اسلام گذشته از خلافت اموی و عباسی و دوره های شاهان، همگی کابالیستی هستند.

اما از نظر شیعه جهاد ابتدائی وقتی مشروع است که امیر و فرمانده آن امام معصوم بشخصه یا نایب خاص او باشد. یعنی در عصر غیبت جهاد ابتدائی مشروع نیست. و حضور امام دومین شرط است؛ شرط اول که از بیان امام باقر علیه السلام شنیدیم در تعیین ماهیت جهاد ابتدائی است و این دومی شرط اقدام به آن است.

1- وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ب 1 ح 8- کافی، ج 5، ص 3 ط دارالاضواء.

شرح و بیان حقوق جنگ در اسلام، نیازمند کتاب ضخیم ویژه است که از موضوع بحث ما خارج است.

وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُون: امام سجاد علیه السلام این بخش از دعا را با این جمله که برگرفته از قرآن است تمام می کند: گرچه خوشایند مشرکان نباشد. یعنی اسلام جهاد دارد، هم دفاع می کند و هم در صدد آزادی بخشی به همه انسان ها است، گرچه شیطان پرستان و کابالیست های امروزی از این ویژگی اسلام خوش شان نیاید و اسلام را به خشونت متهم کنند: «لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُون»(1). و «لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ الْباطِلَ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُجْرِمُون»(2). و «وَ یُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُجْرِمُون»(3).

امام می فرماید: در برابر تهاجم ابلیسی کابالیست ها منفعل نشوید، در صدد توجیه کردن اصول و فروع اسلام بر وفق خواستهٔ آنان بر نیائید. و این گونه انفعال ها غیر از حماقت و تسلیم شدن در برابر ابلیسیان، چیزی نیست. «لَنْ تَرْضی عَنْکَ الْیَهُودُ وَ لاَ النَّصاری حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم»(4): هرگز یهودیان و مسیحیان از تو راضی نخواهند شد، تا از آئین آنان پیروی کنی.

یک نکته شگفت در این آیه هست؛ می فرماید «آئین شان»، نمی فرماید «آئین های شان». و ظاهر این است که آنان را دارای یک آئین واحد می داند، نه دارای دو آئین متفاوت. آیا این اشاره بل تصریح بر «اتحاد کابالیستی یهود و نصاری» نیست؟ اتحادی که از قدیم بود و در این اواخر که پاپ ژان پل خون عیسی را به یهودیان بخشید و یهود را از قتل عیسی تبرئه کرد، به طور همه جانبه به رسمیت شناخته شد. در این صورت معنی آیه چنین می شود که آنان هرگز از شما راضی نخواهند شد مگر این که رسماً یا دستکم در عمل (مانند اکثریت سران عرب) تسلیم کابالیسم شوید. که صد البته تسلیم عملی را نیز به طور موقت می پذیرند و در صدد پیروی محض با اعلامیه رسمی هستند که امت اسلام رسماً کابالیست بودن خود را

1- آیهٔ 33 سوره توبه و آیهٔ 9 سوره صفّ.
2- آیهٔ 8 سوره انفال.
3- آیهٔ 82 سوره یونس.

4- آیهٔ 120 سوره بقره.

اعلام کند.

استخفاف، اولین اصل کابالیسم

اولین اصل در استراتژی کابالیسم، استخفاف است. استخفاف با واژه «خفیف» (به معنی «سبک») همخانواده است، به معنی «سبک کردن»، «در صدد سبک کردن بودن». و در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، یک اصطلاح از اصطلاحات جامعه شناسی، روان شناسی فردی و روان شناسی اجتماعی شده است که می توان گفت «فرد مستخفّ»، «جامعه مستخف». مستخف یعنی کسی که تحت تأثیر دیگران دچار خود کم بینی و سبک مغزی شده و خود باخته شده است.

قرآن استخفاف را یکی از عناصر اصلی جامعه شناختی جامعه مصر در عصر فرعون، می داند، می گوید نظام فرعونی (فرعون که سمبل کابالیسم است) مردم مصر را مستخف کرده بود: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقينَ»(1): فرعون مردم خود را سبک مغز و خود باخته کرد در نتیجه از او اطاعت کردند، آنان مردمی فاسق بودند.

و امیرالمومنین علیه السلام درباره بت پرستان می گوید: «وَ اسْتَخَفَّتْهُمُ الْجَاهِلِيَّةُ الْجَهْلَاءُ»(2): آنان را نادانی و نادانی گرائی، سبک مغز و خود باخته کرده بود.

اگر اندکی در خودمان تامل کنیم می بینیم باید اعتراف کنیم که بسیاری از ما ها سخت دچار استخفاف شده ایم، آنان که تاریخ را پر از جنگ و کشتار، استعمار و استثمار کرده اند، طوری ما را مستخف کرده اند که منفعلانه در صدد انکار جهاد آمده و به توجیهات می پردازیم. و توجه نداریم که این حالت قبل از آن که (باصطلاح) تبرئه خودمان باشد، به رسمیت شناختن «حق قتل و کشتار برای دشمن» است، یعنی او حق دارد بزند، بکشد، حمله کند، قتل عام کند. و این حق انحصاری و طبیعی اوست و ما باید دست بسته بنشینیم و تسلیم شویم.

حمد

امام علیه السلام در این بخش از دعا، به تحمید و ستایش پیامبر می پردازد، و چون

1- آیهٔ 54 سوره زخرف.
2- نهج البلاغه، خطبه 94.

«حمد مطلق» فقط مال خداست فوراً آن را با دو قید «بعونک» و «بنصرک» مقید می کند. و در بخش بعد به شکر می پردازد.

بخش هفتم

بازهم؛ حمد و شکر

اولین بار که شکر فراز می شود

بالاتر از بهشت منزلتی نیست

تا مقام اشرف الخلائق

اللَّهُمَّ فَارْفَعْهُ بِمَا كَدَحَ فِيکَ إِلَى الدَّرَجَهِ الْعُلْيَا مِنْ جَنَّتِکَ، حَتَّى لَا يُسَاوَى فِی مَنْزِلَهٍ ، وَ لَا يُكَافَأَ فِی مَرْتَبَهٍ، وَ لَا يُوَازِيَهُ لَدَيْکَ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ، وَ لَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ: خدایا به خاطر رنجی که آن حضرت در راه تو کشید او را به بالاترین درجۀ بهشت بالا ببر، تا همسان نداشته باشد در شأن، و همانند نداشته باشد در رتبه، و برابری نکند با او در پیش تو نه فرشتۀ مقرّب و نه پیامبر مرسل.

شرح

حمد: از آغاز دعای اول تا پایان بخش ششم از دعای دوم، جریان کلام در بستر حمد خدا بود، تا رسید به موضوع رسالت و خدا را برای آن ستایش کرد آنگاه به ستایش پیامبر (ستایش غیر مطلق) پرداخت و زحمات آن حضرت را یاد آور شد.

شکر: پیشتر درباره فداکاری ها و زحماتی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در راه تبلیغ رسالت متحمل شده، و رنج و اذیت ها که کشیده، بحث مختصری گذشت. در این بخش از دعا، از پیامبر (صلی الله علیه و آله(تشکر می کند و برایش دعا می کند که گفته شد صلوات

ص: 300

نیز دعا است. این اولین بار است که در صحیفه سجادیه که شکر از خدا و شکر از پیامبر، در حدّ فراز مطرح می شود. شکر مخلوق نیز واجب است که «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق»(1)، و رسول اکرم اشرف مخلوقات است پس شکر او اَوجب است.

برای انسان بالاتر از بهشت چیزی نیست: تخیلات بودائیان، هندویان چهار هزار سال پیش، صوفیان و صدرویان، که می گویند بالاخره وجود انسان به وجود خدا واصل خواهد شد- بل به دلیل باورشان به «وحدت وجود» همین حالا نیز وجود هر انسان را در وجود خدا می دانند- همگی ناشی از عدم درک «ایجاد، ابداء، ابداع و انشاء آن پدیدهٔ اولیهٔ کائنات است، خدای شان از ایجاد عاجز است، گمان می کنند باید خداوند آن پدیدهٔ اولیه را یا از چیزی آفریده باشد یا از عدم، صورت دوم که صحیح نیست، پس آن را از وجود خویش آفریده است که ارسطوئیان به آن «صادر اول» می گویند.

هر مخلوق (اعم از جماد و جاندار) و در رأس آن ها انسان، در مسیر تکامل است، بهشت و بهشتیان نیز رو به کمال می روند، اما هر قدر پیش بروند باز به خداوند نخواهند رسید، زیرا خداوند مطلق و بی نهایت است، و آنچه مطلق و بی نهایت باشد قابل رسیدن نیست. امام سجاد علیه السلام در آرزوئی ترین و باصطلاح در ایده آل ترین خواسته، از خدا می خواهد که پیامبرش را در درجهٔ علیای بهشت قرار دهد. زیرا برای انسان حتی برای اشرف مخلوقات بالاتر از بهشت چیزی نیست. بگذار حضرات صدرویان پشت به امام سجاد کرده و در عشق و عاشقی در راه رسیدن به آغوش وجود خدا بسوزند که تخیل و رؤیای شیرینی است اگر در آخرت سر از سوخته شدن در دوزخ، در نیاورد.

تا مقام اشرف الخلائق: این دعا دربارهٔ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر اساس اصول حقیقی و «ترجیح بدلیل مرجّح» است. یعنی دربارهٔ هر کس نمی توانیم بگوئیم خدایا او را به شأن و منزلت بالاتر از همهٔ مخلوقاتت ببر، که مصداق ترجیح بلا مرجح می شود که قبیح است و خداوند از هر قبیحی بیزار و متنفر است. و این تنها پیامبر خاتم است که چنین دعائی

1- اصطلاحی است معروف و شایع از حدیث امام رضا علیه السلام، بحار ج 68 ص 44.

دربارهٔ او صادق و پذیرفته است. و به همین جهت امام علیه السلام اول به خاتمیت کتابش، خاتمیت امتش، پرداخت سپس این دعا را کرد.

بخش هشتم

اشاره

اهل بیت

عصمت و علم غیب

وصایتیان و ولایتیان

عصر جاهلیت اول و عصر جاهلیت دوم

حجاب

توبه و پشیمانی

انسان شناسی

شفاعت

فضل

تبدیل سیئات بر حسنات

وَ عَرِّفْهُ فِی أَهْلِهِ الطَّاهِرِینَ وَ أُمَّتِهِ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ حُسْنِ الشَّفَاعَهِ أَجَلَّ مَا وَعَدْتَهُ (26) یَا نَافِذَ الْعِدَهِ، یَا وَافِیَ الْقَوْلِ، یَا مُبَدِّلَ السَّیِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ: و به او عطا کن (جایزه بده) زیبائی شفاعت را دربارهٔ اهل بیت طاهرینش و مومنان امّتش، بیش از آنچه به او وعده داده ای، ای که بر وعده به طور کامل عمل کننده ای، ای که بر قولی که می دهی وفا کننده ای، ای بدل کنندهٔ بدی ها به چندین برابرش از خوبی ها، که تو صاحب فضل عظیم هستی.

شرح

یکی از معانی «عرف»، عطا کردن و جایزه دادن است.

«اهله» یعنی «آله».

لغت: آل الرّجل: اَهله: اعضای خانوادۀ شخص.

اهل البیت

در میان مسلمانان عنوان «اهل البیت»- که می تواند دربارۀ اعضای هر خانواده ای به کار رود- اگر به طور مطلق به کار برده شود به معنی «اهل بیت رسول الله» است در حدی که شبیه «عَلَم بالغلبه» گشته است. و در این معنی نیز کاربرد ویژه دارد که با معنی لغوی متفاوت است، زیرا شامل همسران آن حضرت نمی شود. این اختصاص و ویژگی را قرآن تعیین کرده است آنگاه که سخن از همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) می گوید، در وسط سخن جریان کلام را قطع و اهل بیت را معین کرده سپس باز به جریان اول سخن بر می گردد. این قطع سیاق و عنوان کردن یک موضوع دیگر و سپس برگشتن به سیاق اول، هم اهمیت عظیم موضوع را می رساند و هم قاطعیت مراد و هم مسدود کردن راه هر نوع ایجاد ابهام و هر نوع توجیه و تاویل است: «یا نِساءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذی فی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً- وَ قَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّهِ الْأُولی وَ أَقِمْنَ الصَّلاهَ وَ آتینَ الزَّکاهَ وَ أَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّما یُریدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً- وَ اذْکُرْنَ ما یُتْلی فی بُیُوتِکُنَّ مِنْ آیاتِ اللَّهِ وَ الْحِکْمَهِ إِنَّ اللَّهَ کانَ لَطیفاً خَبیراً»(1): ای همسران پیامبر، شما مانند هیچکدام از زنان معمولی نیستید اگر تقوا پیشه کنید، پس به گونۀ نرمگین سخن نگوئید که بیمار دلان در شما طمع کنند، و سخن شایسته بگوئید- و در خانه های خود بمانید، و همچون دوران جاهلیت نخستین تبرّج نکنید، و نماز را برپادارید و زکات را بپردازید، و خدا و رسولش را اطاعت کنید، ای اهل بیت خداوند اراده کرده است که پلیدی و گناه را از شما دور کند و کاملاً شما را پاک دارد- و یاد کنید آنچه را که در خانه های تان

1- آیه های 32، 33 و 34 سورهٔ احزاب.

تلاوت می شود از آیه های خدا و حکمت، که خداوند لطیف و خبیر است.

موضوع سخن همسران پیامبر است و ضمیرها همگی مؤنث هستند تا می رسد به «انّما» که ضمیرها مذکر می شوند تا کلمه «تطهیرا». سپس دوباره ضمیرها مونث می شوند تا آخر.

علاوه بر این شیوۀ قرآن که از هر نوع تاویل و توجیه باز می دارد، متون حدیثی سنّی و شیعه و متون تاریخی، آورده اند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طور روزانه، و گاهی با فاصله های زمانی، امیرالمومنین، حضرت فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام را در کنار خودش جمع می کرد و یک کساء بر سر خود و آنان می کشید و می گفت اینان هستند اهل بیت من.

در حالی که خود آیه به روشنی و وضوح کامل و قاطعیت تمام، موضوع را مشخص کرده بود، و خود آن حضرت بارها به طور شفاهی گفته بود و می گفت، پس چه نیازی به کساء و «نمایش عملی» بود؟ این نمایش عملی نشان می دهد که عدّه ای از افراد مؤثر و توانا در میان اصحاب بوده اند که می توانستند و می خواستند موقعیت اهل بیت را مستاصل کنند یا دستکم منزوی شان کنند.

کساء یک عامل محدود کننده و تعیین کنندۀ محسوس و ملموس بود که هم جامع پنج تن و هم مانع ورود شخص دیگر در تعریف اهل بیت بود جامع و مانع محسوس و ملموس که برای هیچ کسی جای بهانه ای باقی نمی گذاشت. اما...

عصمت: آیه نصّ است در عصمت اهل بیت (علیهم السلام) و همانطور که پیشتر به شرح رفت؛ عصمت بدون «علم غیب» امکان ندارد. زیرا عصمت بدون علم در حدی که عصمت آور باشد، عصمت سنگ و خاک است، نه عصمت انسان، و لازمۀ عصمت و علم غیب، ولایت است، زیرا اعطای این علم و عصمت، لغو و بی هوده نیست، برای بی کارگی نیست، برای به کار گیری و بهرمندی انسان و انسان ها است؛ هر معصومی «حُجَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّه» و «وَلِیَّ اللَّه» است. با وجود فرد معصوم و عالم به غیب، ریاست و مدیریت دیگران خطاء است. و در

این میان گمراه تر از هر فرقه ای «شیعیان وصایتی»(1) هستند که هنوز هم گاهگاهی سر بر آورده و برای ما درس تشیع می دهند، عصمت و علم غیب ائمه (علیهم السلام) را زیر سؤال برده و تنها به «اَحق بودن» آنان باور دارند.

وصایتیان می گویند: حق با علی است و خلافت حق علی بود به دلیل وصیت پیامبر، نه به عنوان «حُجَّةً مِنْ عِنْدِ اللّٰه» و دارای عصمت و علم ویژه؛ علم ویژه و استثنائی که از روح پنجم یعنی «روح القدس» برخاسته باشد. اینان به حدّی خیره سری نشان می دهند که علم غیب کاهنان و مرتاضان را باور می کنند اما علم غیب ائمه طاهرین را بر نمی تابند (!!) آن را ممکن و این را محال می دانند، دربارۀ کاهنان طوری به سرایش می پردازند که دهن شان کف می کند، نوبت که به اهل بیت می رسد روشنفکری شان گل کرده و باد در غبغب انداخته و می گویند: خرافات است، غلوّ است، و...

دربارۀ متعدد بودن روح ها در وجود انسان (روح نباتی، روح غریزی و روح فطرت)، و روح چهارم بنام روح القدس در وجود معصومین، پیشتر بحثی گذشت و در آینده نیز خواهد آمد.

عصر جاهلیت اول و عصر جاهلیت دوم

در آیه های فوق تعبیر «جاهِلِیَّةِ الْأُولی» آمده، آیا از این سخن بوی «جاهِلِیَّهِ الثّانِیَه» استشمام نمی شود؟ گویا از یک دوران دیگر جاهلیت خبر می دهد که پس از آمدن اسلام، خواهد آمد، جاهلیتی که زمین را مصداق «مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْراً» خواهد کرد که دربارۀ پایان تاریخ کابالیسم و دوران طولانی غلبۀ ابلیس، و ظهور مهدی موعود (عجل الله فرجه) می گوید: «یَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا کَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً»(2). و اینک عصر مدرنیته با اینهمه علم و صنعتش، دوران اوج جاهلیت است زیرا علم و صنعتش هم از پایه غلط است و هم در جهت و بستر کابالیسم (قابیلیسم) است. و انسانیت در پیش پای ابلیس ذبح شده است.

1- شرح بیشتر دربارۀ ولایتیان و وصایتیان، در کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی».

2- بحار، ج 12 ص 194.

حجاب: آیه های مورد بحث، با مسئلۀ حجاب نیز مربوطند، بل اساسی ترین اصل مسئلۀ حجاب در این آیه ها است که عبارت است از دو اصل:

1- آهنگ نرمگین و همراه با احساس، دقیقاً مانند عمل جنسی باید فقط در میان دو همسر باشد، و از این محدوده تجاوز نکند که می فرماید: «فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ». اگر گفتار نرمگین احساسی، در مکالمه با غیر همسر باشد، شنونده را تحریک می کند، مردان مومن و دارای نفس سالم می توانند خود را در برابر آن کنترل کنند اما آنان که «فی قَلْبِهِ مَرَضٌ» در برابر چنین تحریکی توان مقاومت را از دست می دهند و به خیال دیگر می افتند.

2- «وَ لا تَبَرَّجْن»: یک واژۀ «بَرَزَ» داریم که به معنی ظاهر شدن است. و یک واژه «بَرَجَ» داریم که «تبرّج» از آن است به معنی «ظاهر شدن و پیکر خود را به رخ دیگران کشیدن». این معنی اگر در میان تنها مردان، یا درمیان تنها زنان باشد، به همان معنی «تبختر» است. و اگر در رابطۀ زنان با مردان و بالعکس باشد؛ به معنی «به رخ کشیدن اندام و چگونگی بدن» است. و یکی از مشتقات آن «بُرج» است، «البرز» یا «البرج» هر دو عربی و دربارۀ سلسله کوهی که قلّه دماوند در آن است، نام شده است.

بنابر این؛ حجاب تنها به روسری یا بستن موی سر و امثال آن نیست، اصل حجاب یعنی پرهیز از هر رفتاری که عامل تحریک جنسی شود. حتی با پوشش همۀ بدن باز می تواند بی حجاب یعنی تحریک کننده باشد.

حکمت حجاب و هدف از آن، منحصر و محدود کردن امور جنسی به چهار دیوارۀ خانواده است تا خانواده که یک پدیدۀ فطری است (و پیشتر بیان شد که منشأ آن روح فطرت است) محفوظ بماند و از هم نپاشد و به «کمونیسم جنسی» منجر نشود، و اگر چنین می بود، جاهلیت مدرنیته پیش نمی آمد، جاهلیتی که اوج تاریخ کابالیسم است که فواره اش در بالاترین حد بلند شده و اینک به پایان تاریخش نزدیک می شود.

شفاعت

امام علیه السلام در این دعا از خدا می خواهد که زیبائی شفاعت پیامبرش را «اجلّ» کند. اجلّ واژه ای است که هم معنی گرانمایگی و هم معنی گرانسنگی (هم عظمت

کمّی و هم ارجمندی کیفی) را در بر دارد.

قرآن: «مَنْ ذَا الَّذی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ»(1). «وَ لا یَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضی»(2). «ما مِنْ شَفیعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ»(3) و... خداوند در این آیه ها وعدهٔ شفاعت داده است، بدیهی است که اشرف المرسلین، اشفع الشافعین است.

شفاعت در دو محور و دو بستر می تواند باشد: شفاعت برای افزایش عطاها. و شفاعت برای بخشش خطاها. امام در این کلامش از خدا می خواهد که شفاعت پیامبرش را دربارهٔ اهل بیت علیهم السلام اجلّ کند. این خواسته از نوع اول شفاعت است، زیرا اهل بیت از هر خطائی معصوم هستند. اما دربارهٔ مومنان هر دو نوع آن را می خواهد.

احادیث دربارهٔ شفاعت فراوان است که کمّ و کیف آن را بیان می کنند. انبیاء، ائمّه، شهداء، مومنین با درجهٔ بالا، شفاعت خواهند کرد.

فضل

امام علیه السلام با جملهٔ «إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیم» دعایش را به پایان می برد. پیشتر در تعریف فضل گفته شد که «فضل عبارت است از اعطای فوق عدل». اجازهٔ شفاعت جوازی است ما فوق عدالت. و امام می خواهد که این لطف و کرم فوق عدالت، از نو اجلّ و باز هم بالاتر باشد؛ یعنی مصداق فضل اندر فضل باشد به مراتب متعدد، و بیش از آنچه که خدا وعده داده باشد. و با جملهٔ «إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیم» به ما می فهماند که چنین خواسته ای زیاده طلبی نیست، زیرا فضل خداوند عظیم است و فضل عظیم برای تفضّل عظیم است.

برای خداوند قدیر که قادر مطلق است، خواستهٔ بزرگ و خواستهٔ کوچک، هیچ فرقی باهم ندارند.

توبه

جملهٔ «یَا مُبَدِّلَ السَّیِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ» در این دعا، مخصوص توبه کاران است که قرآن می فرماید: «إِلاَّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُوْلئِکَ یُبَدِّلُ اللَّهُ سَیِّئاتِهِمْ

1- آیهٔ 255 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 28 سورهٔ انبیاء.
3- آیهٔ 3 سورهٔ یونس.

حَسَناتٍ»(1): مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، آنانند که خداوند بدی های شان را به نیکی ها تبدیل می کند.

در قرآن حدود پنجاه آیه دربارهٔ توبهٔ انسان و تشویق به آن آمده است.

توبه یعنی پشیمانی از یک کار و تصمیم بر عدم تکرار آن. پس مبنا و منشأ توبه پشیمانی است.

انسان و پشیمانی

پیشتر گفته شد که پشیمانی از حالات مخصوص انسان است و منشأ پشیمانی، روح فطرت است. از قدیم چیزی به نام «وجدان» در ادبیات و محاورات مردمی هست. دست اندرکاران علوم انسانی نیز همیشه سخن از وجدان گفته و می گویند اما بدون کوچکترین توضیح، تبیین و تعریف دربارهٔ آن. در حالی که بنا نیست که اشخاص محقق و دانشمند مسؤلیت خویش را دربارهٔ یک موضوع مهم و مبنائی به نام «وجدان» فراموش کرده و یا آن را باصطلاح به پشت گوش بیندازند. در حالی که آن را یکی از مبانی اساسی و اصلی علوم انسانی (بویژه روان شناسی) بدانند. این خلاء بزرگ دیگر است در علوم انسانی امروزی؛ وجدان یعنی چه و مراد از آن چیست؟؟ چرا حیوان فاقد وجدان است؟

اگر در پاسخ این پرسش اخیر گفته شود: چون انسان دارای عقل است. اولاً: پرسیده می شود: چرا انسان عقل دارد و حیوان فاقد عقل است؟ ثانیاً: وجداناً باید گفت که هر کسی به طور تجربهٔ درونی خود، وجدان می کند و در می یابد که وجدانش غیر از عقلش است.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می گوید: وجدان همان روح فطرت است که به انسان داده شده و حیوان فاقد آن است، و چون انسان دارای روح فطرت نیز هست، عقل را به او داده اند. فطرت آشیانهٔ عقل است. عقل ابزاری است در اختیار فطرت(2).

تبدیل سیئات بر حسنات

آیه را دیدیم که می گوید: «يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ»،

1- آیهٔ 70 سورهٔ فرقان.

2- در آینده دربارهٔ ماهیت و چیستی عقل و تعریف آن بحث خواهد شد.

اما خواستهٔ امام علیه السلام، بیش از اصل مسئله است، که با آوردن لفظ «بِأَضْعَافِهَا» می گوید: خدایا تو سیئات را نه تنها می توانی به حسنات تبدیل کنی بل به حسنات چندین برابر، مبدل می کنی.

بخشش و آمرزش بدی ها یک فضل است، تبدیل آن ها به خوبی ها فضل دیگر و بالاتر است، سپس چندین برابر کردن آن ها همان فضل عظیم است که در همین بخش از دعا، بیان شد.

امام علیه السلام در این دعا به ما می فهماند که راه ها به سوی انسانیت و نیز به سوی بهشت چقدر باز است.

ص: 309

دعای سوم

اشاره

ص: 311

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الصَّلَاهِ

عَلَی حَمَلَهِ الْعَرْشِ وَ كُلِّ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ

(1) اللَّهُمَّ وَ حَمَلَهُ عَرْشِکَ الَّذِینَ لَا یَفْتُرُونَ مِنْ تَسْبِیحِکَ، وَ لَا یَسْأَمُونَ مِنْ تَقْدِیسِکَ، وَ لَا یَسْتَحْسِرُونَ مِنْ عِبَادَتِکَ، وَ لَا یُؤْثِرُونَ التَّقْصِیرَ عَلَی الْجِدِّ فِی أَمْرِکَ، وَ لَا یَغْفُلُونَ عَنِ الْوَلَهِ إِلَیْکَ (2) وَ إِسْرَافِیلُ صَاحِبُ الصُّورِ، الشَّاخِصُ الَّذِی یَنْتَظِرُ مِنْکَ الْإِذْنَ، وَ حُلُولَ الْأَمْرِ، فَیُنَبِّهُ بِالنَّفْخَهِ صَرْعَی رَهَائِنِ الْقُبُورِ. (3) وَ مِیكَائِیلُ ذُو الْجَاهِ عِنْدَکَ، وَ الْمَكَانِ الرَّفِیعِ مِنْ طَاعَتِکَ. (4) وَ جِبْرِیلُ الْأَمِینُ عَلَی وَحْیِکَ، الْمُطَاعُ فِی أَهْلِ سَمَاوَاتِکَ، الْمَكِینُ لَدَیْکَ، الْمُقَرَّبُ عِنْدَکَ (5) وَ الرُّوحُ الَّذِی هُوَ عَلَی مَلَائِكَهِ الْحُجُبِ. (6) وَ الرُّوحُ الَّذِی هُوَ مِنْ أَمْرِکَ، فَصَلِّ عَلَیْهِمْ، وَ عَلَی الْمَلَائِكَهِ الَّذِینَ مِنْ دُونِهِمْ مِنْ سُكَّانِ سَمَاوَاتِکَ، وَ أَهْلِ الْأَمَانَهِ عَلَی رِسَالَاتِکَ (7) وَ الَّذِینَ لَا تَدْخُلُهُمْ سَأْمَهٌ مِنْ دُءُوبٍ، وَ لَا إِعْیَاءٌ مِنْ لُغُوبٍ وَ لَا فُتُورٌ، وَ لَا تَشْغَلُهُمْ عَنْ تَسْبِیحِکَ الشَّهَوَاتُ، وَ لَا یَقْطَعُهُمْ عَنْ تَعْظِیمِکَ سَهْوُ الْغَفَلَاتِ. (8) الْخُشَّعُ الْأَبْصَارِ فَلَا یَرُومُونَ النَّظَرَ إِلَیْکَ، النَّوَاكِسُ الْأَذْقَانِ، الَّذِینَ قَدْ طَالَتْ رَغْبَتُهُمْ فِیمَا لَدَیْکَ، الْمُسْتَهْتَرُونَ بِذِكْرِ آلَائِکَ، وَ الْمُتَوَاضِعُونَ دُونَ عَظَمَتِکَ وَ جَلَالِ كِبْرِیَائِکَ (9) وَ الَّذِینَ یَقُولُونَ إِذَا نَظَرُوا إِلَی جَهَنَّمَ تَزْفِرُ عَلَی أَهْلِ مَعْصِیَتِکَ سُبْحَانَکَ مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِکَ. (10) فَصَلِّ عَلَیْهِمْ وَ عَلَی الرَّوْحَانِیِّینَ مِنْ مَلَائِكَتِکَ، وَ أَهْلِ الزُّلْفَهِ عِنْدَکَ، وَ حُمَّالِ الْغَیْبِ إِلَی رُسُلِکَ، وَ الْمُؤْتَمَنِینَ عَلَی وَحْیِکَ (11) وَ قَبَائِلِ الْمَلَائِكَهِ الَّذِینَ اخْتَصَصْتَهُمْ لِنَفْسِکَ، وَ أَغْنَیْتَهُمْ عَنِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ بِتَقْدِیسِکَ، وَ أَسْكَنْتَهُمْ بُطُونَ أَطْبَاقِ سَمَاوَاتِکَ. (12) وَ الَّذِینَ عَلَی أَرْجَائِهَا إِذَا نَزَلَ الْأَمْرُ بِتَمَامِ وَعْدِکَ (13) وَ خُزَّانِ الْمَطَرِ وَ زَوَاجِرِ السَّحَابِ (14) وَ الَّذِی بِصَوْتِ زَجْرِهِ یُسْمَعُ زَجَلُ الرُّعُودِ، وَ إِذَا سَبَحَتْ بِهِ حَفِیفَهُ السَّحَابِ الْتَمَعَتْ صَوَاعِقُ الْبُرُوقِ. (15) وَ مُشَیِّعِی الثَّلْجِ وَ الْبَرَدِ، وَ الْهَابِطِینَ مَعَ قَطْرِ الْمَطَرِ إِذَا نَزَلَ، وَ الْقُوَّامِ عَلَی خَزَائِنِ الرِّیَاحِ، وَ الْمُوَكَّلِینَ بِالْجِبَالِ فَلَا تَزُولُ (16) وَ الَّذِینَ عَرَّفْتَهُمْ مَثَاقِیلَ الْمِیَاهِ، وَ كَیْلَ مَا تَحْوِیهِ لَوَاعِجُ الْأَمْطَارِ وَ عَوَالِجُهَا (17) وَ رُسُلِکَ مِنَ الْمَلَائِكَهِ إِلَی أَهْلِ

الْأَرْضِ بِمَكْرُوهِ مَا يَنْزِلُ مِنَ الْبَلَاءِ وَ مَحْبُوبِ الرَّخَاءِ (18) وَ السَّفَرَهِ الْكِرَامِ الْبَرَرَهِ، وَ الْحَفَظَهِ الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ، وَ مَلَکِ الْمَوْتِ وَ أَعْوَانِهِ، وَ مُنْكَرٍ وَ نَكِيرٍ، وَ رُومَانَ فَتَّانِ الْقُبُورِ، وَ الطَّائِفِينَ بِالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ، وَ مَالِکٍ، وَ الْخَزَنَهِ، وَ رِضْوَانَ، وَ سَدَنَهِ الْجِنَانِ. (19) وَ الَّذِينَ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ، وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (20) وَ الَّذِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (21) وَ الزَّبَانِيَهِ الَّذِينَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ابْتَدَرُوهُ سِرَاعاً، وَ لَمْ يُنْظِرُوهُ. (22) وَ مَنْ أَوْهَمْنَا ذِكْرَهُ، وَ لَمْ نَعْلَمْ مَكَانَهُ مِنْکَ، وَ بِأَيِّ أَمْرٍ وَكَّلْتَهُ. (23) وَ سُكَّانِ الْهَوَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ الْمَاءِ وَ مَنْ مِنْهُمْ عَلَى الْخَلْقِ (24) فَصَلِّ عَلَيْهِمْ يَومَ يَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ (25) وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ صَلَاةً تَزِيدُهُمْ كَرَامَةً عَلَى كَرَامَتِهِمْ وَ طَهَارَةً عَلَى طَهَارَتِهِمْ (26) اللَّهُمَّ وَ إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى مَلَائِكَتِکَ وَ رُسُلِکَ وَ بَلَّغْتَهُمْ صَلَاتَنَا عَلَيْهِمْ فَصَلِّ عَلَيْنَا بِمَا فَتَحْتَ لَنَا مِنْ حُسْنِ الْقَوْلِ فِيهِمْ، إِنَّکَ جَوَادٌ كَرِيمٌ.

عنوان دعا

اشاره

عرش

مَلَک

کیهان شناسی

صلوات

حاملان عرش

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الصَّلَاهِ عَلَى حَمَلَهِ الْعَرْشِ وَ كُلِّ مَلَکٍ مُقَرَّبٍ: از دعاهای امام علیه السلام است در دورد بر حاملان عرش، و بر هر فرشته مقرب.

شرح

ملک مقرّب یعنی فرشته ای که بر خداوند نزدیک است؛ مراد «قرب مکانی» نیست،

«قرب مقامی» است. زیرا خداوند مکانمند نیست و منزه از مکان و زمان، و ایجاد کننده و خالق این هر دو است. پس قرب مکانی نسبت به خداوند معنائی ندارد.

باور به وجود فرشتگان: امام علیه السلام در این دعا از 26 صنف فرشتگان نام می برد. فرشتگان از قلمرو حسّ، غایب هستند و باور به وجودشان از مصادیق «ایمان به غیب» است که قرآن می گوید: «ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتَّقینَ الَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ وَ یُقیمُونَ الصَّلاه»(1). ایمان به اینگونه غیب ها در عصر ما آسانتر شده است؛ در گذشته باور به وجود ابلیس و شیاطین نیز برای خیلی ها سخت می نمود و روشنفکرمئابان آن را خرافه می دانستند. در این روزگار که پرده از راز بزرگ کابالیسم برافتاده، بر همگان معلوم گشت که انکار وجود ابلیس از برنامه های خود او بوده تا باور به هر غیب، خرافه نامیده شود. و امروز مسئله به حدی روشن شده که عدّه ای رسماً شیطان پرست شده اند، گر چه از قدیم نیز افرادی ابلیس را تقدیس کرده و او را مظهر و جلوه ای از جلوه های خدا می دانستند، که صوفیان خودمان نیز همین باور را دارند در عین حال دم از عرفان می زنند.(2)

پشتیبانی

دعای چهارم که بعون خدا خواهد آمد، پشتوانه این ایمان به غیب و باور به وجود فرشتگان است که امام علیه السلام پیروان پیامبران را «ایمان آورندگان به غیب» نامیده و از خداوند برای شان علوّ درجات و رحمت می طلبد، آنان را در حدی می ستاید که سزاوار صلوات می داند. زیرا که مومنین حقیقی مقام شان از فرشتگان برتر و لایق صلوات هستند.

عرش

درباره چیستی عرش، سخن بسیار است و در آینده (ان شاء الله) با تناسب سخنان امام، بحث هائی خواهد آمد، در این جا- باصطلاح بازاریان- علی الحساب به سطرهای زیر بسنده می شود:

عرش در لغت به معانی متعدد آمده است: بناء و ساختمان، بخش پائین دیواره چاه که

1- آیه های 2 و 3 سوره بقره.
2- برای شرح بیشتر، رجوع کنید «کابالا و پایان تاریخش».

سنگچینی شده باشد، دیوارکی که برای دهانهٔ چاه ساخته می شود، سقف و سایبان، داربستی که برای تاک مو درست می شود، رکن و پایه و اساس و قوام، آشیانهٔ مرغ، دخمهٔ آغل برای حیوان، تخت و سریر پادشاهی، رئیس القوم.

بدیهی است که هیچکدام از این معانی درباره خداوند صدق ندارد. امّا به هر صورت در عرصه ذهنی با برخی از این معانی رابطه ای دارد که این واژه به کار رفته است؛ این رابطه و تناسب «مجازی» است. اگر «بنا» را در نظر بگیریم کل کائنات بنا و ساختهٔ خداوند است: «وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً»(1)، «وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ»(2).پس از این دیدگاه کل کائنات عرش خداوند است و اگر تناسب با رکن، اساس و قوام را در نظر بگیریم، اساس و قوام همهٔ کائنات، از اوست و می شود عرش او. و اگر ریاست و مدیریت و سلطنت را در نظر بگیریم می شود مدیریت و سلطه خداوند بر کائنات.

پس عرش خدا یعنی قدرت، سلطه و مدیریت خداوند بر کل کائنات. و نیز عرش خدا یعنی علم خدا، قدرت خدا. و حدیث هائی این معانی را پشتیبانی می کنند.

عرش به معنی دیگر: کائنات در وضعیت امروزیش، عبارت است از یک بخش مرکزی و هفت آسمان(3)؛

بخش مرکزی عبارت است از مجموع و همه میلیاردها کهکشان و منظومه های آنها و کرات منظومه ها و فضاهای خلال آنها. و با بیان دیگر: بخش مرکزی عبارت است از کل محتوای آسمان اول که قرآن آن را «السماء الدنیا= آسمان پائین» می نامد. یکی از معانی «ارض» در قرآن عبارت است از همین «مجموعه کهکشان ها» (4).

هفت آسمان «طِباق» بر همدیگر و تو در تو هستند که فاصله هر کدام از آنها فضائی است خیلی وسیعتر و گسترده تر از بخش مرکزی. جانب محدّب آسمان هفتم پایان کائنات و انتهای مخلوقات است؛ یعنی در ماورای آن، مخلوقی وجود ندارد. اما باید دانست که ماورای

1- آیهٔ 12 سوره نبأ.
2- آیهٔ 47 سوره ذاریات- برای شرح این آیه ها رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بخش اول.
3- شرح این موضوع در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش هستی شناسی.
4- شرح بیشتر در همان کتاب

آسمان هفتم«عدم» نیست، زیرا عدم، عدم است و نمی توان گفت فرا سوی آسمان هفتم عدم است. فرا روی آسمان هفتم باز هم «وجود» است؛ وجود خداوند که هم در کائنات حضور دارد و هم در آن سو.

این حرف «در» که معنی «ظرفیت» دارد، در این جا از باب «ضیق خناق» به کار می رود، و الاّ خداوند نه ظرف است و نه مظروف.

بر اساس حدیث هائی چند، باید گفت: آسمان هفتم (که خود یک کره است و مجموع کائنات را در توی خود دارد و مانند مثلاً پوسته اَنار، محیط بر کل کائنات است) جانب درونی آن «کرسی» نامیده می شود و جانب بیرونی آن عرش. از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» فرمود: «كُلُّ شَيْ ءٍ خَلَقَ اللَّهُ فِي جَوْفِ الْكُرْسِيِّ خَلَا عَرْشِهِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحِيطَ بِهِ الْكُرْسِيُّ»(1) نقل شده: هر چیزی که خدا آفریده در جوف کرسی است و کرسی به آنها احاطه دارد، جز عرش؛ عرش بزرگتر از آن است که کرسی به آن احاطه داشته باشد.- و چند حدیث دیگر به همین معنی داریم.

عرش در این معنی بخشی از کائنات و مخلوق می شود. اما در معانی پیشین مخلوق نیست؛ علم خدا، قدرت خدا، سلطه و مدیریت خداوند است. و هر کدام از این معانی، کاربردی از کاربردهای لفظ عرش است و منافاتی در میان نیست.

مَلَک

از ریشه «مَلک یَملِکُ» که سه مصدر «مَلْک»، «مُلْک» و «مِلْک» نیز از آن است.

مَلْک یعنی قوام و نظام جسمی هر چیز. و در کاربرد شخصیتی و روانی یعنی اراده و توان تصمیم و تسلط بر خود، که در آیه 87 سوره طه قوم حضرت موسی می گویند: «ما أَخْلَفْنا مَوْعِدَکَ بِمَلْكِنا»: ما به اختیار و ارادۀ خود خلاف وعده تو نکردیم، سامری اینگونه القاء کرد.

مَلَک، صفه مشبهه است به معنی بر پا دارنده، قوامبخش، مدیر.

ملائکه و فرشتگان موجوداتی هستند که ماموریت هر کدام قوام و مدیریت بخشی از

1- بحار، ج 55 ص 21.

جهان و امری از امور است.

حاملین عرش

مطابق معنی اول عرش که علم، قدرت، سلطه و مدیریت باشد، همه ملک ها بدون استثناء حامل عرش خدا، حامل ماموریت از جانب خدا هستند، لیکن در اصطلاح قرآن و اهل بیت علیهم السلام، حاملین عرش به گروه خاصی از فرشتگان گفته می شود، نه همه آنها، و این با کاربرد دوم یعنی جانب محدّب آسمان هفتم، سازگار است.

ملک موجودی است مکانمند و زمانمند، زیرا هیچ چیزی غیر از خداوند، فارغ از زمان و مکان نیست. و هر چیز زمانمند و مکانمند یا ماده است یا مادی؛ و باصطلاح قدیمی ها: یا جسم کثیف است یا جسم لطیف. و همچنین است «روح» که پیش از آفرینش بدن آزاد است و پس از آفرینش بدن، مانند انرژی برق است در یک صفحه یا شبکه آهنی. البته این یک مثال است و الّا روح انرژی بی جان نیست بل جان محض و حیات محض است که به امر خدا(امر= کن فیکون) ایجاد شده است(1).

برخی از مَلَک ها با «ایجاد» به وجود آمده اند، و برخی نیز بر اساس «خلق» از اشیاء دیگر خلق می شوند، که ملک های ایجادی برتر و مک های خلقی نسبت به آنها دون پایه ترند.

صلوات

امام در این دعا برای فرشتگان صلوات می طلبد که در شرح متن خواهد آمد.

تکمیل بحث درباره ملائکه در مباحث آینده در شرح همین دعا و دعاهای دیگر.

1- معنی«ایجاد» در شرح دعای اول، گذشت.

بخش اول

اشاره

کیهان شناسی

تولد آسمان جدید

صور؛ نفحه اول، نفخه دوم

محشر

اللَّهُمَّ وَ حَمَلَهُ عَرْشِکَ الَّذِینَ لَا یَفْتُرُونَ مِنْ تَسْبِیحِکَ، وَ لَا یَسْأَمُونَ مِنْ تَقْدِیسِکَ، وَ لَا یَسْتَحْسِرُونَ مِنْ عِبَادَتِکَ، وَ لَا یُؤْثِرُونَ التَّقْصِیرَ عَلَی الْجِدِّ فِی أَمْرِکَ، وَ لَا یَغْفُلُونَ عَنِ الْوَلَهِ إِلَیْکَ وَ إِسْرَافِیلُ صَاحِبُ الصُّورِ، الشَّاخِصُ الَّذِی یَنْتَظِرُ مِنْکَ الْإِذْنَ، وَ حُلُولَ الْأَمْرِ، فَیُنَبِّهُ بِالنَّفْخَهِ صَرْعَی رَهَائِنِ الْقُبُورِ: خدایا، و نگهداران عرشت که از تسبیح و تنزیه تو سست نمی شوند، و از تقدیس تو خسته نمی شوند، و از پرستش تو باز نمی مانند، تقصیر و کوتاه آمدن در کار را بر جدّیت در امر تو ترجیح نمی دهند، و از پناه آوردن به تو غافل نمی شوند. و اسرافیل صاحب صور ایستاده منتظر اذن از جانب تو و ورود امر است، سپس با دمیدن خود بیدار می کند گروگان های بر افتاده در گورها را.

شرح

حرف «و» در «وَ حَمَلَهُ عَرْشِکَ» باصطلاح زاید است که فقط نقش زیبائی در کلام را دارد.

«حَمَلَهُ» مبتدا است و خبرش «الَّذِینَ لَا یَفْتُرُونَ» است. اما در آغاز دعای چهارم سخن و نظر دیگری در این باره خواهد آمد.

صور: چیزی که بر آن دمیده می شود تا صدائی از آن برخیزد: شیپور.

صور اسرافیل

در حدیث آمده است که شیپور اسرافیل چیز خاصی نیست خود محتوای آسمان اول «مجموعه کهکشان ها و فضای خلال آنها همگی) دهانه آن

شیپور است.

ص: 319

نفخه اول: اسرافیل دو بار بر شیپور خود خواهد دمید، نفخه اول و نفخه دوم. نفخه اول نظام موجود کیهان را متلاشی می کند؛ کرات منظومه ها و کهکشان ها بر سر هم دیگر کوبیده می شوند، محتوای آسمان اول همگی به گاز و مذاب تبدیل می شوند: «یَوْمَ تَکُونُ السَّماءُ کَالْمُهْلِ»(1): روزی که آسمان مانند فلز گداخته می شود.

آنگاه مواد عالی و تکامل یافته ترِ اینهمه گاز و مذاب بالا رفته و آسمان جدیدی در زیر آسمان های هفتگانهٔ کنونی، ساخته می شود: «فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَکانَتْ وَرْدَةً کَالدِّهان»(2): آنگاه که آسمان جدا شود مانند روغن ارغوانی رنگِ برگرفته از گیاه، گردد. یعنی همان طور که از مواد عالی زیتون و دیگر گیاهان، روغن گرفته می شود از مواد عالی آن جهانِ عظیم گاز و مذاب نیز عصاره گیری شده و از آن آسمان جدیدی ساخته می شود که به رنگ ارغوانی و گلگون است.

«فَإِذا نُفِخَ فِی الصُّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ- وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ فَدُکَّتا دَکَّةً واحِدَه- فَیَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْواقِعَه- وَ انْشَقَّتِ السَّماءُ فَهِیَ یَوْمَئِذٍ واهِیَه- وَ الْمَلَکُ عَلی أَرْجائِها وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَه»(3): آنگاه که در صور دمیده شود یک دمیدنی- زمین و کوه ها برکنده شده و یکباره بر هم کوبیده و متلاشی گردند- در آن روز آن واقعه رخ می دهد- و آسمان (از آن جهانِ گاز و مذاب) جدا می شود که هنوز نرم است- و فرشتگان در دامنه های (مقعّر) آن (به کار تکمیل ساختن آن) هستند و آن روز عرش پروردگارت را هشت آسمان برفراز آنها (برزخیان) حمل می کند.

امروز سلطه و مدیریت خداوند (و یا عرش به معنی دوم که گذشت) بر هفت آسمان و محتوای شان است، با آفرینش آسمان جدید، کائنات دارای هشت آسمان خواهد شد. حتی قرآن به تازه بودن و باصطلاح به نوساز بودن آسمان جدید تصریح می کند که نرم خواهد بود و فرشتگان در دامنه ها و سطح مقعّر آن به کار مشغول خواهند بود.

امام سجاد علیه السلام در همین دعای سوم پیام این آیه رابا این عبارت آورده است: «وَ

1- آیهٔ 8 سوره معارج.

2- آیۀ 37 سوره الرحمن.
3- آیه های 13 تا 17 سوره حاقه.

الَّذِینَ عَلَی أَرْجَائِهَا إِذَا نَزَلَ الْأَمْرُ بِتَمَامِ وَعْدِک»: و فرشتگانی که در دامنه های آن آسمان (مشغول کار) خواهند بود آنگاه که امر به تمام شدن وعده تو (امر به قیام قیامت) نازل شود.

بدن های انسان ها: در این میان، بدن های انسان ها- خواه آنهائی که سال ها و قرن ها پیش از این حادثه مرده و پوسیده اند و خواه آنها که مثلاً در همین حادثه بمیرند- در آن عالَم بس وسیع گاز و مذاب به صورت ذره هائی پخش می شوند.

ذرات بدن انسان دو بخش است؛ بخش اصیل که از روز جنینی تا روز مرگ بر تعدادشان افزوده می شود و هرگز از بین نمی روند. و بخش غیر اصیل که همیشه در طول زندگی به وجود آمده و به تحلیل می روند و این «بدل ما یحتلّل» تا روز مرگ ادامه دارد. این بخش دوم در آن حادثۀ عظیم با همان مواد گاز و مذاب مخلوط می شوند.

امّا مواد اصیل بدن، شبیه ذرات کَره در دوغ، و مانند ذرات سفید در شراب که به آن «دُردا» می گویند (و حافظ در اشعارش هر از گاهی نامی از آن می برد) در آن عالَم گاز و مذاب پخش خواهند بود که می روند در محشر از نو آفریده شوند:

«الْقارِعَه- مَا الْقارِعَه- وَ ما أَدْراکَ مَا الْقارِعَه- یَوْمَ یَکُونُ النَّاسُ کَالْفَراشِ الْمَبْثُوث»(1): آن در هم کوبنده- و چیست آن در هم کوبنده!؟!- و چه چیزی می فهماند به تو که چیست آن در هم کوبنده- آن روز (بدن های) مردم مانند ذرات دُردا پخش و پراکنده خواهند شد.

لغت: فراش یعنی ذرات دُردا در دوغ، یا شراب یا هر مایع دیگر.

(برای ادلّه بیشتر و نیز شرح و توضیحات، رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش معاد).

محشر: مواد متکاملتر و عالیتر، برای ساختن آسمان جدید؛ بالا خواهند رفت همانند تحولی که در مرکز هویج، درخت، رخ می دهد و یک قشر و حلقه دیگر و جدید را به وجود می آورد، با این فرق که هویج و درخت مخروطی هستند، اما آسمان ها کروی هستند.

حادثه دیگری که نفخه اول آن را به وجود می آورد این است که : ذرات اصیل بدن

1- آیه های 1 تا 4 سوره قارعه.

انسان ها که متکاملترین و عالیترین مواد آن جهان هستند، نیز به بالا رفته و در طرف محدّب آن آسمان جدید قرار خواهند گرفت که آماده خلقت دوباره می شوند و با نفخه دوم خلق شده و در محشر که عبارت است از روی همین آسمان جدید، حاضر خواهند شد.

نفخه دوم: اسرافیل دوباره بر صور خود خواهد دمید، این دمش دوم نیز کارهائی را انجام خواهد داد:

1- از نو محتوای آسمان جدید را که همگی گاز و مذاب هستند، به کرات، منظومه ها و کهکشان ها تبدیل خواهد کرد، که از نو چرخش ها و فعالیت کرات شروع خواهد شد؛ روز از نو روزی از نو.

2- ذرات اصیل بدن های انسان ها در اثر نفخه دوم با هم جمع شده و در عرصهٔ بس وسیع روی آسمان جدید، روئیده، انشا، و با روح های خود هم آغوش شده و آفریده خواهند شد که محشر است.

آسمان: آسمان ها جسم مادی هستند لیکن از مواد عالیتر، متکاملتر و باصطلاح بسیطتر. قرآن برای این که آسمان ها را یک چیز خیالی یا فرضی، ندانیم و به واقعیت آنها ایمان داشته باشیم می گوید: «وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً»(1): و ساخته ایم بر فراز شما هفت (آسمان) سفت و شدید.

لفظ «سماء» در قرآن دو کاربرد دارد: 1- طرف بالا، 2- به معنی هفت آسمان.

و لفظ «ارض» پنج کاربرد دارد: 1- طرف پایین، 2- سرزمین، 3- کره زمین، 4- مجموع محتوای آسمان اول یعنی کل کهکشان ها و فضای خلال آنها.

و هر آسمان نسبت به آسمان فوق خود «ارض» است: ارض محشر، روی آسمان اول که در نفخه ساخته خواهد شد، است.

می فرماید: «يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِراعاً ذلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنا يَسيرٌ»(2): آن روز زمین از آنان شکافته

1- آیهٔ 12 سوره نبأ.
2- آیهٔ 44 سوره ق.

می شود به سرعت (از زمین برمی خیزند) و این محشور کردن برای (خداوند) آسان است.

مراد از این «ارض» کره زمین نیست، زیرا خود قرآن بارها تنصیص کرده که کره زمین از بین خواهد رفت. مراد آن است که امام رضا علیه السلام دست هایش را بر فراز همدیگر قرار داد و فرمود: این آسمان نسبت به آسمان بالاتر از خود ارض است و همچنین تا آسمان ششم که نسبت به آسمان هفتم ارض است(1).

آسمان نو پدید که در نفخهٔ اول پیدایش می یابد، نسبت به آسمانی که امروز آسمان اول می نامیم و آن روز آسمان دوم خواهد شد، ارض آن خواهد بود و جسم های انسان ها در روی آن از نو آفریده شده و با روح های شان تماس می گیرند. و این است حضور شان در محشر.

گفته شد آسمان هفتم پایان و انتهای کائنات است، اما آسمان ششم، پنجم، چهارم، سوم، دوم، هر کدام بهشت هستند. و بهشت مردمان امروزی در آسمان اول ساخته می شود که در مباحث تجسم عمل اشاره شد. مراسم محشر در روی آسمانی که در نفخه ساخته خواهد شد برگزار می شود و نیکوکاران به بهشتی که در آسمان اول کنونی، است خواهند رفت.

آسمان اول کنونی، فرجه، سوراخ، تونل، ندارد: «أَ فَلَمْ یَنْظُرُوا إِلَی السَّماءِ فَوْقَهُمْ کَیْفَ بَنَیْناها وَ زَیَّنّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ»(2): آیا (با دیده تعقل) به آسمان که بر بالای شان است نمی نگرند که چگونه آن را بنا کردیم و (با کواکب) آراسته اش کردیم و هیچ شکاف و فرجه ای در آن نیست.

امّا همین آسمان پس از مراسم محشر دارای فرجه و تونل خواهد شد و نیکوکاران از آن راه به بهشت روی آن، خواهند رفت: «یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْواجاً- وَ فُتِحَتِ السَّماءُ فَکانَتْ أَبْواباً»(3): آن روز که در صور دمیده می شود فوج فوج به محشر خواهید آمد و آسمان گشوده شده و

1- بحار، ج 57 ص 74 و 75- و اینک متن حدیث: عَنْ أَبِی الْحَسَنِ عَلَیْهِ السَّلَام قَالَ بَسَطَ کَفَّیْهِ ثُمَّ وَضَعَ الْیُمْنَی عَلَیْهَا فَقَالَ هَذِهِ الْأَرْضُ الدُّنْیَا وَ السَّمَاءُ الدُّنْیَا عَلَیْهَا قُبَّةٌ وَ الْأَرْضُ الثَّانِیَهُ فَوْقَ سَمَاءِ الدُّنْیَا السَّمَاءُ الثَّانِیَهُ

فَوْقَهَا قُبَّهٌ وَ الْأرْضُ الثّالِثَهُ فَوْقَ السَّمَاءِ الثّانِيَهِ وَ السَّمَاءُ الثّالِثَهُ فَوْقَهَا قُبَّهٌ حَتَّى ذَكَرَ الرَّابِعَهَ وَ الْخَامِسَهَ وَ السَّادِسَهَ فَقَالَ وَ الْأَرْضُ السَّابِعَهُ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّادِسَهِ وَ السَّمَاءُ السَّابِعَهُ فَوْقَهَا قُبَّهٌ وَ عَرْشُ الرَّحْمَنِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَهِ وَ هُوَ قَوْلُهُ «سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ»

2- آيهٔ 6 سوره ق.

3- آيه هاى 18 و 19 سوره نبأ.

دارای درهای متعدد می شود. درهائی که فقط برای نیکوکاران باز خواهند شد و درباره بدکاران می گوید: «إِنَّ الَّذینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا وَ اسْتَکْبَرُوا عَنْها لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ وَ لا یَدْخُلُونَ الْجَنَّه»(1): آنان که آیات ما را تکذیب کردند، و در برابر آیات ما استکبار ورزیدند، درب های آسمان برای شان باز نمی شود و وارد بهشت نمی شوند.

این واقعه که محصول دو نفخه است، در اصطلاح ما «قیامت» نامیده می شود.

شش قیامت: تاکنون شش بار قیامت شده است. کائنات در آن آغاز، یعنی در مرحلۀ «ایجاد پدیده اولیه» یک چیز خیلی کوچک و ریز بوده (مثلاً مانند یک نخود)، که بزرگ می شد. مانند انار که در آغاز خیلی ریز است به تدریج بزرگ شده و دارای توده ها می شود و هر توده آن مجموعه ای از دانه های گوهرین می گردد. جهان کوچک نیز اینگونه بزرگ شد و دارای توده هائی از کرات (کهکشان ها) گردید. و پس از 18،250،000،000 سال از ایجادش، دچار دو نفخه گشت، یک آسمان در زیر پوسته بیرونیش، ساخته و دارای دو آسمان گشت. و همچنین در هر 18،250،000،000 سال دچار نفخه گشت(2)

و در هر کدام یک آسمان جدید ساخته شد که امروز هفت آسمان دارد؛ یکی در آن «ایجاد»، ایجاد شده و شش آسمان دیگر هر کدام در یک قیامت، به شرحی که گذشت.

غیر از آسمان هفتم، روی هر کدام از آسمان ها بهشت است؛ هر کدام بهشتی است برای موجودات مکلّف قیامت خودش. احادیث معراج تصریح می کنند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مسافرت معراج، به آن بهشت ها رفته و زندگی مردمان ساکن در آن ها را مشاهده کرده است.

و امروز از آخرین قیامت حدود 13،687،500،000 سال می گذرد، و با اتمام 18،250،000،000 سال انتظار اسرافیل (انتظاری که امام سجاد علیه السلام در این دعا با

1- آیۀ 40 سوره اعراف.

2- کیهان شناسان غربی به «نفخهٔ ششم» پی برده و نام آن را «بیگ بنگ-مهبانگ» گذاشته اند. اما از بیگ بنگ های قبلی و همچنین از وجود آسمان ها غافل اند.

جمله «يَنْتَظِرُ مِنْکَ الْإِذْن» تعبير کرده) به پايان می رسد و در صور می دمد.

اما کره زمين ما و منظومه شمسی ما خيلی پيشتر از آن، متلاشی خواهد شد.

(شرح بيشتر اين مطالب در کتاب «تبيين جهان و انسان» بخش هستی شناسی و معاد).

بخش دوم

اشاره

مَلَک

حجاب

فرشته ای به نام روح

وَ مِيکَائِيلُ ذُو الْجَاهِ عِنْدَکَ، وَ الْمَکَانِ الرَّفِيعِ مِنْ طَاعَتِکَ، وَ جِبْرِيلُ الْأَمِينُ عَلَی وَحْيِکَ، الْمُطَاعُ فِی أَهْلِ سَمَاوَاتِکَ، الْمَکِينُ لَدَيْکَ، الْمُقَرَّبُ عِنْدَکَ. وَ الرُّوحُ الَّذِی هُوَ عَلَی مَلَائِکَهِ الْحُجُبِ، وَ الرُّوحُ الَّذِی هُوَ مِنْ أَمْرِکَ: و ميکائيل که دارای شأن است در نزد تو، و از اطاعت و بندگيت صاحب مقام بلند است. و جبرئيل که امانتدار وحی تو است، و در ميان اهل آسمان های تو مطاع است. در پيش تو ارجمند و در نزد تو مقرّب است. و روح (نام فرشته ای است) که موکّل و گماشته بر فرشتگان حجاب ها است. و روح که از امر تو است.

شرح

مَلَک

امام عليه السلام در اين دعا به شرح گروه های فرشتگان، کار و ماموريت شان، شأن و منزلت شان، می پردازد، اين توضيحات علاوه بر فرشته شناسی که بس ارجمند و لازم است، يک تذکر هم هست که ما مانند برخی از روشنفکر مئابان، به تاويلات خيالی نپردازيم، مثلاً فرشتگان را به

«نیروها» ی فیزیکی و انرژی ها تاویل نکنیم، بدانیم که فرشتگان دارای شخصیت درّاک، عاقل و موجود مکلّف هستند.

ص: 325

میکائیل: نام میکائیل و جبرئیل در آیه «مَنْ کانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِکَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِیلَ وَ میکالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْکافِرِین»(1) هم آمده است که نام جبرئیل قبل از میکائیل آمده، اما به دلالت احادیث متعدد و ترتیبی که امام در این دعا مرتب می کند، مقام میکائیل برتر از جبرئیل است همان طور که در این دعای امام نیز نام او مقدم شده است. علت تقدم جبرئیل در آیه، برای آن است که برخی یهودیان گفتند: فرشته ای که بر محمد وحی می آورود جبرئیل است و ما از جبرئیل متنفر هستیم. این آیه در پاسخ آنان آمده و چون جبرئیل موضوع سخن بوده، مقدم شده است.

جبرئیل: جبرئیل در شأن و منزلت، دوم است که در قرآن با لقب های «الرُّوحُ الْأَمین»(2)، «شَدیدُ الْقُوی»(3)، «مکین عند الله= دارای شأن منزلت در نزد خدا» ملقب شده است.

روح: سومین و چهارمین فرشته ای که امام علیه السلام نام می برد، اسمشان «روح» است که عبارتند از:

اول: «وَ الرُّوحُ الَّذِی هُوَ عَلَی مَلَائِکَهِ الْحُجُب»: فرشته ای که نامش روح است و رئیس فرشتگانی است که ماموریت شان حجاب ها است.

حجاب

حُجب جمع حجاب است. دو آیه در این باره در قرآن آمده:

1- «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِه»(4): نیست برای هیچ بشری که خداوند با او سخن بگوید مگر از راه وحی یا از پشت حجاب یا رسولی (فرشته ای) می فرستد پس وحی می کند به اذن او....

در این آیه سه نوع وحی نام برده شده: القاء به قلب، از پشت حجاب، و به توسط فرشته. صورت اول و سوم معروف هستند، صورت دوم یعنی «مِنْ وَراءِ حِجابٍ» مانند آن صدائی است

1- آیهٔ 98 سوره بقره.

2- آیهٔ 193 سوره شعراء.
3- آیهٔ 5 سوره نجم.
4- آیهٔ 51 سوره شوری.

که خداوند در طورسینا در درخت ایجاد کرد و موسی علیه السلام آن را می شنید. زیرا خداوند صدا ندارد، صدا و صوت یک پدیده فیزیکی و مخلوق خدا است و مکالمه با خدا به معنی فیزیکی معنی ندارد لذا می فرماید «ماکان» یعنی امکان ندارد.

بنابراین، آن درخت یک «حجاب» نامیده می شود، و چون هر چیزی غیر از آن درخت نیز می توانست به امر خدا آن نقش را ایفا کند، پس هر چیزی از مخلوقات یک حجاب است؛ حجب و حجاب یعنی کل کائنات.

هر پدیده و هر مخلوق، به دلیل این که مخلوق است و هیچ سنخیتی میان خالق و مخلوق نیست، ذاتاً از مشاهده وجود خدا ناتوان است. و اساساً چیزی بنام «رؤیت» و دیدن، یک کنش فیزیکی است و خداوند خالق فیزیک و فیزیکیات است، و «کیف یجری علیه ما هو اجراه»(1):چگونه بر او جاری می شود آنچه او خود آن را جاری کرده است؟! قوانین آفرینش همگی پدیده و مخلوق هستند و هیچکدام بر خود خدا جاری نمی شوند.

پس، میان خدا و خلق، چیز سومی وجود ندارد که حجاب باشد، خود «مخلوق بودن» ذاتاً حجاب است.

2- «کَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون»(2): نه چنین است (که آنان می پندارند) بل که آنان در آن روز از پروردگارشان محجوب هستند. یعنی از رحمت خداوند محروم هستند؛ محجوب از رحمت و آمرزش خداوند. نه محجوب از دیدار و مشاهده وجود خداوند تا مفهومش این باشد که نیکوکاران خدا را در قیامت خواهند دید. محشر و محشریان نیز مخلوق هستند و مادی «جسمی در مراتب جسمیت) می باشند. یعنی فیزیکی هستند و کل کائنات فیزیکی هستند حتی فرشتگان، زیرا هر چیز غیر از خداوند، زمانمند و مکانمند است و زمان و مکان عین فیزیک هستند. پس در مسئلهٔ «رؤیت خدا» دنیا و آخرت فرقی با هم ندارند.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232- فیض، خ 228. و نیز از امام رضا علیه السلام: بحار، ج 4 ص 230.
2- آیهٔ 15 سوره مطففین.

صوفیان و صدرویان ما معتقد هستند که نه تنها خدا را خواهند دید بل به «وصال خدا» خواهند رسید و وجودشان عین وجود خدا خواهد شد.

محجوب: مثلاً پادشاهان حاجب (پرده دار) داشتند که برنامۀ دیدار با شاه را مدیریت می کرد. یعنی شاهان از مردم محجوب می شدند، امروز هم چنین است سران و بزرگان حاجبانی دارند که برنامۀ ملاقات های شان را تنظیم می کنند. امّا در موضوع بحث ما این خود مخلوق است که محجوب است، نه خداوند. خواه در مسئلۀ رؤیت، و خواه در محرومیت از رحمت خداوند در قیامت.

فرشته ای که نامش روح است و فرشتگان زیر دست او، مانند حاجبان شاهان نیستند که خدا را از دیدار مخلوق ها محجوب کنند، بل مخلوق را محجوب می دارند. و این کارشان یک کار ویژه ای نیست، بل همان «حفاظت مخلوق ها» است؛ ملائکه حجاب یعنی ملائکه ای که مخلوقات را حفظ می کنند که ذات شان و «مخلوق بودن شان» عین محجوب بودن شان است. و این حجاب هرگز برداشته نمی شود، زیرا از بین رفتن آن مساوی است با از بین رفتن مخلوق و عدم شدنش که اولاً محال است، زیرا «هیچ موجودی عدم نمی شود و هیچ عدمی وجود نمی شود». ثانیاً: مخلوق تا هست، مخلوق است و هر چه به کمال برود که می رود، هرگز به خداوند نخواهد رسید. زیرا خداوند مطلق و بی نهایت است، و مطلق بی نهایت هرگز قابل رسیدن نیست. و پیشتر به شرح رفت که هیچ چیزی بالاتر از بهشت برای انسان نیست و از کلام امام سجاد علیه السلام دیدیم که بالاترین مقامی که برای اشرف مخلوقات و خاتم المرسلین، آرزو کرد همان درجۀ عالی بهشت بود و بس. که بهشت یک جهان فیزیکی لیکن کاملتر و بسیطتر از جهان دنیوی است.

صوفیان می گویند:

پس

عدم گردم عدم چون ارغنون

گویدم

انّا الیه راجعون

«انا الیه راجعون» را به وصل شدن وجودشان به وجود خدا معنی می کنند، و بدن شان را حجاب می دانند، یا «خودیت خودشان» را حجاب می دانند که مردن شان، یا فراغت از

ص: 328

خودیت شان را «وصل شدن ذات شان به ذات خداوند» می دانند. این بینش، بینش و خداشناسی بودیسم است نه خداشناسی اسلام، بودیسم به چیزی بنام بهشت اعتقاد ندارد. امّا در اسلام نهائی ترین مقام، بهشت است و بس. روح انسان نیز مخلوق و پدیده است، و هیچ سنخیتی با خداوند ندارد تا روح جناب صوفی پس از مرگش وصل به خدا شود.

حجاب به معنی دیگر: در احادیث معراج سخن از حجاب آمده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن مسافرت، همه عالم کهکشان ها، آسمان اول، دوم تا هفتم را طی کرد، آنجا که به پایان کائنات نزدیک شد، که حجاب و حجاب هائی باقی ماند تا به آن سوی کائنات که غیر از خداوند چیزی نیست، برسد.

خداوند در همه جا هست، در همه جای کائنات، و در ماورای کائنات که آنجا «جا» نیست، مکان نیست. و از «ضیق و خناق» الفاظی از قبیل: «آنجا»، «ماورا»، «آن سوی کائنات» و... به کار می بریم. آنجا نه جا است و نه «جهت» و نه سمت و سو.

حجاب در این معنی باز همان ذات و وجود خود مخلوق است که بخشی از آسمان هفتم است.

در مبحث قبلی مَلَک، گفته شد که ملک یعنی «قوام دار» ملائکه یعنی قوام داران هر شیئ و از آن جمله قوام داران آسمان هفتم. خداوند همه قوانین و فرمول های خلقت و روند و مدیریت آفرینش را به توسط فرشتگان اداره می کند. برخی از فرشتگان به برخی از قوانین موکّل هستند و برخی دیگر به برخی دیگر که در جملات بعدی همین دعا از زبان امام علیه السلام خواهیم دید.

آنچه در بالا گذشت، پیام حدیث های اهل بیت علیهم السلام است که درباره حجاب آمده است، و شرح بیشتر آنها از وظیفه این دفتر خارج است.

صوفیان که اسلام را بر اساس بودیسم شرح می دهند چه مانورهای عاشقانه ضد اسلامی درباره حجاب دادند و چه غوغا هائی بپا کرده اند!؟!

وجه تسمیه: چرا نام این فرشته که دارای سومین مقام از فرشتگان است، «روح» است؟

وجه تسمیه این نامگذاری چیست؟ بنده پاسخ این پرسش را نمی دانم.

دوم: نام چهارمین فرشته نیز «روح» است: «وَ الرُّوحُ الَّذِی هُوَ مِنْ أَمْرِکَ»: و آن فرشته که نامش روح است و از امر تو است. سه آیه در قرآن داریم که لفظ «روح» و لفظ «من امر» در آنها آمده است.

1- «أَوْحَیْنا إِلَیْکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا»(1): عطا کردیم (دادیم، دمیدیم) بر تو روحی از امر خودمان.

فرشتگان عموماً با «امر= کن فیکون» آفریده شده و می شوند، نه از راه تناسل(2). مراد آیه و نیز مراد امام سجاد علیه السلام از این روح، همان «روح القدس» است که در مباحث «تعدد ارواح در وجود انسان» گذشت و از بیان حدیث ها دیدیم که روح القدس روح پنجم است که به انبیاء و معصومین داده می شود.

این آیه صریح است در اعطای این روح به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله. کلینی در کافی یک باب با 6 حدیث در تفسیر این آیه آورده است(3)

که مراد از این آیه روح القدس است.

2- «یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِه»(4): فرشتگان را با روح (روح القدس) به هر کسی از بندگانش که بخواهد نازل می کند.

این آیه نیز همان پیام آیۀ بالا را دارد.

3- «وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(5): از تو درباره روح می پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است.

بدیهی است پرسش کنندگان از همین روح و عامل حیات انسان، می پرسیدند نه از چیز دیگر. پس مراد از این روح غیر از آن است که در دو آیه بالا آمده. و مطابق مباحث پیشین

1- آیۀ 52 سوره شوری.
2- در شرح دعای اول بیان شد که خداوند دو نوع کار دارد: امر و خلق.

3- کافی، اصول، ج 1 ص 273 ط دارالاضواء.
4- آیۀ 2 سوره نحل.
5- آیۀ 85 سوره اسراء.

می تواند روح باکتری، روح گیاه و نباتی، روح غریزی، روح فطرت، باشد.

در این بخش از دعا، این روح در نظر نیست، گر چه همگی (یعنی روح به معنی رئیس فرشتگان حجاب، و روح به معنی روح القدس، و روح به معنی روح حیات) پدیده امری هستند، نه خلقی.

روح به معنی رئیس فرشتگان حجاب، و نیز روح به معنی روح القدس، هر دو فرشته هستند. آیا روح به معنی روح حیات نیز فرشته است؟ در پاسخ این پرسش می توان گفت: بلی. زیرا در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، وقتی که «موجودات درّاک» شمارش می شوند سه عنوان: مَلَک، جنّ و انسان، می آید. و در اینگونه تقسیمات و شمارش ها، روح با عنوان مستقل نام برده نمی شود و باصطلاح قسیم این اقسام نمی گردد. پس روح به هر معنی، فرشته است. ارواح در «عالَم قبل الابدان» فرشتگانی بوده اند که سر آمد هنر اما متاسفانه صوفی می گوید:

من

مَلَک بودم و فردوس بر این جایم بود

آدم

آورد درین دیر خراب آبادم

تنها یک جمله از این بیت درست است: «من ملک بودم». زیرا نه ارواح قبل از ابدان در بهشت و فردوس بوده اند و نه آدم در بهشت آفریده شد. آدم در روی همین کره زمین که «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلیفَه»(1)، آفریده شد.(2)

در برخی از نوشته ها توضیح داده ام که صوفیان ما در اوج هنر هستند، اما دینی که تبیین می کنند دین بودیسم است نه دین اسلام. حتی وصیت مولوی که گفته است در روز وفات من جشن بگیرید، یک وصیت بودیسم است که در «بخش مقدماتی» کتاب «محی الدین در آئینه فصوص» مجلّد دوم، شرح داده ام.

امام علیه السلام در این دعا به رئیس «ارواح الحیات» درود می فرستد نه بر همه روح ها.

1- آیۀ 30 سوره بقره.
2- بحث مشروح در «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول.

زیرا آن را با صیغه مفرد «روح» آورده است.

بخش سوم

اشاره

صلوات بر فرشتگان

عالَم ملکوت یعنی چه؟

ابلیس از ملائکه نیست

صلوات بر مومنان از نظر شیعه و سنی

فَصَلِّ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِمْ مِنْ سُكَّانِ سَمَاوَاتِکَ، وَ أَهْلِ الْأَمَانَهِ عَلَى رِسَالَاتِکَ، وَ الَّذِينَ لَا تَدْخُلُهُمْ سَأْمَةٌ مِنْ دُءُوبٍ، وَ لَا إِعْيَاءٌ مِنْ لُغُوبٍ وَ لَا فُتُورٌ، وَ لَا تَشْغَلُهُمْ عَنْ تَسْبِيحِکَ الشَّهَوَاتُ، وَ لَا يَقْطَعُهُمْ عَنْ تَعْظِيمِکَ سَهْوُ الْغَفَلَاتِ: پس (خدایا) بر آنها درود فرست، و بر فرشتگانی که در مقام پائین از آنها هستند؛ آنها که در آسمانهایت جای دارند، و اهل امانت و درستکاری هستند در ماموریت هائی که از جانب تو دارند، و آنان که از هیچ کوشش خسته نمی شوند، و از هیچ رنجی وامانده و سست نمی شوند. و آنان را شهوات از تسبیح تو باز نمی دارد، و سهو که منشأ آن غفلتها است آنان را از تعظیم تو جدا نمی کند.

شرح

در بخش پیش چهار فرشته را به نام معرفی کرد، و از جناب عزرائیل که از فرشتگان نامدار است یاد نکرد. آیا نمی توان مقام او را در ردیف این فرشتگان دانست ولو در ردیف پنجم-؟ یا براستی او مقام پنجم را دارد لیکن امام علیه السلام به ذکر نام این چهار روح بسنده کرد و بقیه را به طور جمع در جملات بعدی قرار داد-؟ از بیان حدیث های متعدد بر می آید که او نیز از فرشتگان رتبه اول است. و همان طور که امام دعا کرده ما نیز بگوئیم و

ص: 332

می گوئیم: خدایا بر جناب عزرائیل صلاه و درود کن، تا او نیز هنگامی که به سراغ ما می آید جانب ما را با لطف بزرگواری ملاحظه کند. آمین یا ربّ العالمین. در مَثل گفته اند «مَلَک شوخی بردار نیست»، واقعیت هم همین است اما در این میان این یکی را بهتر و بیشتر درک می کنیم که شوخی بردار نیست، صلوات الله علیه.

عالَم ملکوت یعنی چه؟

«سُکَّانِ سَمَاوَاتِک»: فرشتگان در کجا هستند؟ اهل کدام عالم هستند؟ عالَم ملکوت یعنی چه؟ گفته شد که کائنات به هفت آسمان محدود است، و خارج از آسمان هفتم هیچ مخلوقی، عالَمی وجود ندارد. در شرح همین دعا گفته شد که کرسی و عرش نیز خارج از هفت آسمان نیستند. امام نیز فرشتگان و محل، و سکنای آنان را فقط به محدوده همین آسمان ها محدود می کند. پس عالمی دیگر که برخی بنام عالم ملکوت و جدای از هفت آسمان، به صورت فضائی در آن سوی آسمان ها تصور می کنند، خیال و توهم محض است، و «عالم ملکوت» همان کاربرد را دارد که «عالم گیاه»، «عالم حیوان»، «عالم انسان» دارد که در اصطلاح و محاورات روزمره به کار می بریم.

آیا مراد از «سَمَاوَاتِک» در این جمله این است که فرشتگان در زمین، منظومه و کهکشان ها حضور ندارند-؟ نه چنین است، زیرا لفظ «سَمَاوَاتِک» شامل کهکشان ها و فضاهای خلال آنها نیز می شود. همان طور که پیشتر بیان شد محتوای آسمان اول، همین کهکشان ها هستند. و فاصله میان هر آسمان با آسمان دیگر بس فراختر، بزرگتر و وسیعتر از محتوای آسمان اول است در حدی که از معیار و مقیاس ذهن خارج است. و فرشتگان تنها در بام ها بام نشینان آسمان ها نیستند، در همه آن فضاهای گسترده حضور دارند. و همچنین در محتوای آسمان اول که عبارت باشد از کرات، منظومه ها و کهکشان ها.

پس کلام امام علیه السلام به مثابه این است که فرموده باشد «سکّان الکائنات باجمعها».

بلی در این جا یک اصل مهم وجود دارد: پیشتر بیان شد که پدیده اولیه جهان، یک چیز کوچک بوده که به تدریج بزرگ می شد و پس از

18،250،000،000 سال (با سال های زمینی ما) درونش متحول شد و یک آسمان دیگر در زیر پوسته اولیه آن پدید آمد و دارای

دو آسمان گشت. و این ماجرا از نو شروع و در هر 18،250،000،000 سال باز تکرار شد. یعنی تاکنون شش بار این ماجرا رخ داده و اینک هفت آسمان داریم. و در قیامتی که در پیش رو داریم تحول هفتم رخ می دهد و آسمان ها هشت می شوند. و این جریان تا ابد ادامه دارد.

مسئله را به تحولاتی که یک هویج یا یک درخت در عمر خود می بیند، تشبیه کردیم که در هر تحول یک حلقه از بخش مرکزی آن پدید می آید. حلقاتی که عمر درخت را با آن ها می شمارند.

بدیهی است که حلقه های هویج و درخت از بخش مرکزی آن متکاملتر است و همچنین حلقۀ دوم از حلقۀ اول و حلقۀ سوم از دوم و .... کاملتر و تکامل یافته تر است. کائنات نیز چنین است، آسمان دوم و محتوایش، کاملتر از آسمان اول و محتوای آن است، آسمان سوم و محتوایش نیز از آسمان دوم و محتوای آن کاملتر است و...

با این مقدمه در می یابیم که فرشتگانِ هر بخش کائنات با تناسب بخش مربوطه اش، کامل و کاملترند. و لذا می گوئیم «جبرئیل برای وحی نزول کرد». او از فرشتگان اکمل است پس جایگاهش بخش اکمل کائنات است. و اینجاست که روشن می شود نزول جبرئیل یا بالا بودن جایگاه او برای این نیست که (نعوذ بالله) نسبت به خداوند «قرب مکانی» داشته باشد. زیرا خداوند در همه جا هست و درباره او قرب و بعد مکانی معنی ندارد: «وَ هُوَ اللّٰهُ فِی السَّماواتِ وَ فِی الْأَرْض»(1)، «هُوَ الَّذی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِله»(2).

چون وحی، هدایت است و والاترین ارزش را دارد، لذا به توسط فرشته ای کاملتر بنام جبرئیل می آید.

امیرالمومنین در خطبه 108 نهج البلاغه می گوید: «أَسْکَنْتَهُمْ سَمَاوَاتِک». ابن ابی الحدید در شرح آن می گوید: این جمله اقتضا نمی کند که همه ملائکه در آسمان ها باشند، زیرا مسلّم

1- آیۀ 3 سوره انعام.
2- آیۀ 84 سوره زخرف.

است که کرام الکاتبین در زمین هستند. سپس به توجیه ادبی ناکافی پرداخته است.(1)

تصویری که ابن ابی الحدید از آسمان و زمین (کیهان شناسی) دارد، تحت تأثیر ارسطو و 9 فلک اوست، و لذا همیشه «ارض» را به معنی کره زمین دانسته و نیز زمین را در تقابل با آسمان، تصور کرده است. در حالی که کره زمین نیز جزء آسمان است با این خصوصیت که جزئی از محتوای آسمان اول است.

شبیه این که کسی به یک ساختمان هفت طبقه ای نگاه کند و بگوید: ساکنان این طبقات. این گفته او شامل همه ساکنان از جمله کسی که ساکن یکی از اطاق های طبقه اول است می باشد. و هیچ نیازی به توجیه و تأویل نیست.

فرشتگان معصوم هستند

فرشته شهوت ندارد، و گفته شد که پیدایش و به وجود آمدن شان «ایجاد» ی و أمری است نه خلقی، تا از راه تناسل به وجود آیند. امیرالمومنین علیه السلام می گوید: «لَمْ یَسْکُنُوا الْأَصْلَابَ، وَ لَمْ یُضَمَّنُوا الْأَرْحَامَ، وَ لَمْ یُخْلَقُوا مِنْ مَاءٍ مَهِینٍ»(2): در صلب پدران قرار نگرفتند، و در رحم مادران جای نگرفتند، و از آب پست «منی» خلق نشدند.

و نیز فرشته فاقد روح غریزی است لذا نه خستگی دارد و نه رنج، و نه واماندگی و سستی و نه سهو و غفلت. پس امین و معصوم است.

علاوه بر آیات و احادیث دیگر، این جملات امام علیه السلام دلالت دارد که ابلیس از فرشتگان نبوده و از جنّ ها بوده است؛ یعنی پیام آیه های دیگر برمی گردد به «فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ کانَ مِنَ الْجِن»(3). زیرا اگر از ملائکه بود معصوم می شد و تمرّد نمی کرد.

داستان مطرود شدن هاروت و ماروت یک افسانه و ساخته تمیم داری کابالیست و شاگردان کابالیست اوست، که در برخی از نوشته ها (از آن جمله «کابالا و پایان تاریخش»)

1- شرح نهج البلاغه، ج7 ص203 ط دار احیاء التراث العربی.
2- نهج البلاغه، خطبه 108، ابن ابی الحدید و فیض.
3- آیهٔ 50 سوره کهف.

توضیح داده ام که آیه مربوطه را صحیح معنی نکرده اند.

و داستان «فطرس»- که در دعای روز سوم شعبان درباره امام حسین علیه السلام به این بیان آمده: و «عَاذَ فُطْرُسُ بِمَهْدِه»(1): فطرس به گهواره او (امام حسین علیه السلام) پناه آورد- عنوان فرشته نیامده و لفظ «فطرس» نیز در اصل یک کلمه یونانی است، معلوم نیست این شخص کی بوده و چه بوده است. و آنچه به محور این جمله، شایع شده سند ندارد.

عصمت و تکلیف: فرشتگان کار، ماموریت، دارند. پس تکلیف به این معنی را دارند. همان طور که انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم) هم معصوم هستند و هم مکلف.

برخی ها دوست دارند بگویند فرشتگان مکلّف نیستند. اینان دو گروه هستند:

1- آنان که می خواهند با تقلیداز قرن 17 و 18 غرب، فرشته ها را به «نیروهای طبیعت» معنی کنند.

2- صدرویان و ارسطوگرایان؛ اینان می گویند: همان طور که خداوند معصوم است و مکلّف نیست، فرشتگان نیز معصوم هستند و درباره شان غیر از عصمت چیزی نیست. اینان که خدای شان «موجب» و بی اراده است، از جانبی مقام خدا را پائین می کشند و از جانب دیگر مخلوق را بالا برده و همسنخ خدا می کنند، مثال را از خدا می آورند. اساساً تکلیف چه ربطی به خداوند دارد؟ چه سنخیتی میان خدا و فرشته هست که او را با خداوند مقایسه کنند. فرشته مخلوق است و خالقش خداست، فرشته مامور است آمرش خدا است، فرشته مکلف به کار است، تکلیف کننده اش خدا است، فرشته معصوم است و آفریننده عصمتش نیز خداوند است؛ معصوم کننده اش خداوند است.

فخر رازی در تفسیرش ذیل آیه «وَ مَنْ یَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّی إِلهٌ مِنْ دُونِهِ فَذلِکَ نَجْزِیهِ جَهَنَّمَ کَذلِکَ نَجْزِی الظّالِمین»(2): و اگر کسی از فرشتگان بگوید من خدا هستم در کنار خدا، جهنم را کیفر او قرار می دهیم، و ظالمان را اینگونه مجازات خواهیم کرد. می گوید: «این آیه دلالت دارد که

1- بحار، ج 98، ص 347.
2- آیۀ 29 سوره انبیاء.

فرشتگان مکلف هستند. مرادش از تکلیف این است که: مکلف آن است که بتواند هم ثواب کند و هم گناه» و تعریف صدرویان از تکلیف نیز همین است. در حالی که گناه کردن در معنی اخذ نشده و تکلیف یعنی موظف و مامور بودن برای انجام کاری یا ترک کاری، خواه آن کار را انجام دهد یا ندهد.

صدرویان پیشرو می گویند: تکلیف آن است که یک پیامبر آن را به عنوان شریعت به همنوعان خود بیاورد، و چون فرشتگان پیامبر ندارند پس شریعت هم ندارند و در نتیجه تکلیف ندارند.

اولاً نتیجه این سخن غیر از «موجَب بودن فرشته» نیست، که فرشتگان نیز مانند اشیاء فیزیکی محض و بی جان، و نیروهای فیزیکی و قوانین فیزیک، فاقد هر نوع اراده باشند. از بینش اینان که خدای شان موجَب است، چنین سخنی عجیب نیست. امّا امام سجاد علیه السلام فرشتگان را موجود زنده و با اراده معرفی می کند، در حدّی که به آنان درود و صلوات می فرستد.

ممکن است کسی از اینهمه شرح و بسط که امام درباره فرشتگان می دهد و به جزئیات می پردازد، تعجب کنند. اما وقتی که باورها و اعتقادات ارسطوئی و صدروی ضد دین، را می بینیم می فهمیم که امام به خاطر دفع این افکار نادرست اینهمه درباره فرشتگان سخن می گوید و آنان را بسی محترم داشته و درود و صلوات نثارشان می کند.

ثانیاً: در پاسخ فخر رازی هم باید گفت: جمله، جمله شرطیه است و به «مَن» شرطیه مبتنی است، و این دلالت نمی کند که فرشته ای چنین کاری را کرده و یا می کند. حداکثر چیزی که از این آیه بر می آید این است که «محال» نیست- محال ذاتی نیست- که فرشته ای گناه کند، مانند محال بودن «شریک باری» نیست. و لذا فرشتگان معصوم و پیامبران معصوم همیشه در ترس بوده اند و به خدا پناه برده اند.

صلوات بر فرشتگان

امام سجاد علیه السلام در این دعا با جمله «فصلّ علیهم» بر فرشتگان صلوات می فرستد و در چند جای از همین دعا آن را تکرار می کند. و از همین

سخن ایشان می فهمیم که صلوات بر غیر از پیامبر و آل، نیز جایز، بل گاهی لازم است. امّا این مسئله در تاریخ اسلام و مسلمانان سرگذشت شگفت و در عین حال پیچیده ای دارد، اجازه می خواهم اندکی در این مسئله درنگ کنیم:

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (ج6 ص143 تا 145) یک باب ویژه باز کرده با عنوان «معنی الصّلاه علی النبیّ و الخلاف فی جواز الصّلاه علی غیره» و مسائل زیر را آورده است:

1- در وجوب صلوات بر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)، اختلاف است؛ برخی ها آن را مستحب دانسته اند، و برخی آن را واجب دانسته اند.

2- آنان که آن را واجب دانسته اند، اختلاف دارند؛ برخی آن را واجب می دانند در هر وقتی که نام آن حضرت مذکور شود، و در حدیث آمده «مَنْ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَیَّ، دَخَلَ النّٰارَ فَأَبْعَدَهُ اللّٰه»: کسی که در نزد او یادی از من شود و او بر من صلوات نفرستد، داخل آتش می شود و خداوند او را دور می کند.

و برخی دیگر گفته اند: در هر مجلسی یک بار واجب است گرچه نام حضرت تکرار شود.

برخی دیگر معتقدند که برای عمل به دستور آیه، کافی است در طول عمر یک بار صلوات گفته شود.

3- آیا صلوات در نماز واجب، واجب است؟ ابو حنیفه و پیروانش آن را واجب نمی دانند. شافعی و پیروانش آن را واجب می دانند، اما پیروان شافعی در وجوب صلوات بر «آل» اختلاف کرده اند و اکثرشان به وجوب آن نیز معتقد هستند و آن را شرط صحت نماز می دانند.

4- آیا صلوات بر اصحاب و یا صالحان مسلمین، (غیر از پیامبر و آل صلّی الله علیهم)، جایز است؟ می گوید: علی القیاس باید جایز باشد به دلیل آیه «هُوَ الَّذی يُصَلِّی عَلَيْكُمْ وَ

مَلائِکَتُه»(1): اوست خدا که بر شما درود می کند و نیز ملائکه اش نیز بر شما درود می فرستند. و آیه «وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ إِنَّ صَلاتَکَ سَکَنٌ لَهُم»(2): بر زکات دهندگان درود فرست که درود تو آرامش آنان می شود. و آیه «أُولئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَه»(3).

آنگاه می گوید: امّا علما گفته اند: اگر نام کسی در کنار نام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده باشد، پس اشکالی در شمول دادن صلوات بر آن کس، نیست. اما اگر نام افراد به طور مستقل ذکر شود، اکثر مردم صلوات بر چنین شخصی را مکروه می دارند. زیرا صلوات شعار رسول الله است و نباید کسی در آن شریک باشد.

سپس می گوید: اما اصحاب بغدادیین ما (شاخه بغدادی معتزله) اصطلاح دیگر دارند؛ درباره علی (علیه السلام) گفتن «صلی الله علیه» را مکروه می دارند، و این را مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله، می دانند. اما گفتن «صلوات الله علیه» را درباره او جایز می دانند، و درباره هیچ کسی از مسلمین غیر از علی (صلوات الله علیه) نمی گویند.

صلوات از نظر سنّی و شیعه

پیشتر درباره صلوات در لفظ و قالب «حقیقت لغویه» و «حقیقت شرعیه» بحث مختصری گذشت(4). از سخن ابن ابی الحدید نیز بر می آید که از نظر معتزلیان صلوات در قالب «صلی الله علیه و آله» و «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِه» شعار ویژه ای است درباره پیامبر اکرم، و دیگران نباید در آن شریک باشند. و این یعنی حقیقت شرعیه. و دستکم «حقیقت متشرعه» می شود. سیره و رفتار عملی علمای شیعه نیز این عبارت ها را مخصوص آن حضرت کرده است.

اما در لفظ و قالب «اللهم صلّ علیه» یا «ربِّ صلّ علیه» با صیغه «امر حاضر» درباره ائمۀ طاهرین علیهم السلام، هم در حدیث ها نقل کرده اند و هم خودشان گفته اند؛ علّامه مجلسی در مجلد 91 بحار ص 73 تا 78 باب مخصوص باز کرده با این عنوان: «باب الصّلوات الکبیره

1- آیۀ 43 سوره احزاب.

2- آیهٔ 103 سوره توبه.
3- آیه 157 سوره بقره.
4- در شرح دعای دوم.

المرویّه مفصّلا علی الأئمه صلوات الله علیهم أجمعین» که در آن درباره هر کدام از ائمه طاهرین علیهم السلام عبارت «صلّ علیه» و درباره حضرت فاطمه سلام الله علیها، عبارت «صلّ علیها» آمده است.

سپس روایات شیعه و سنی درباره چگونگی صلوات را آورده است که صورت های مختلف دارد و همگی براساس حقیقت لغویّه هستند. و همچنین در مجلد 97 ص 162، 209، 286، 287، 380 و نیز در مجلد 98 و 99 در صفحات متعدد آورده است.

و به قول ابن ابی الحدید؛ مطابق آیه ها می توان گفت که صلوات در قالب عبارات غیر «حقیقه شرعیه» درباره هر مومنی جایز است، لیکن ظاهراً فی الجمله اجماع دارند که درباره غیر از پیامبر و آل، نباید صلوات گفت.

می توان گفت: دلیل این اجماع این است که آیه ها درباره «مومن» هستند، پس باید ابتدا مؤمن بودن شخص احراز شود و سپس به او صلوات گفته شود. و باطن قلوب و ضمایر را فقط خدا می داند. امّا مشاهده می کنیم که صلوات در قالب کلّی مانند «اللهم صلّ علی المومنین من عبادک» را نیز در عمل و کتابت ها به کار نمی برند. اما در آخر همین دعا خواهیم دید که امام علیه السلام می گوید: «فصلّ علینا» آیا مراد فقط ائمه طاهرین هستند، یا هر کسی می تواند چنین خواسته را داشته باشد؟-؟

حقیقت این است که این مسئله بزرگ در سنت عملی مسلمانان، بسیار پیچیده و بغرنج شده است، سنیان از طرفی به حدّی در حفظ قداست صلوات جدیت نشان داده اند که آن را به غیر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روا ندانسته اند، حتی اکثر آنان در عمل، «آل» را نیز کنار گذاشته و تنها به «اللهم صلّ علی محمد و سلّم» یا «اللهم صلّ علی سیدنا محمد و سلّم» اکتفا می کنند، و از طرف دیگر منابع حدیثی شان پر است از ذکر آل در کنار نام آن حضرت، همانطور که در شرح دعای دوم دیدیم. و از جانب سوم شیعه و سنّی در عمل بر هیچ کسی غیر از پیامبر و آل، صلوات نمی گویند.

قدرت های سیاسی: صلوات یک ذکر یا دعای صرفاً عبادی نیست، بل آیه «إِنَّ اللَّهَ وَ

مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیما» به همراه احادیث فراوان که «آل» را در صلوات شریک می کنند، یک کاربردی شبیه کاربرد آیه تطهیر، پیدا می کند. حتی تکلیف حکومت و خلافت را نیز تعیین می کند؛ مسلّم می شود که اهل بیت (علیهم السلام) مقدم بر همه و افضل از همه هستند. گر چه معتزله «تقدیم المفضول علی الفاضل» را جایز می دانند، لیکن بدیهی است که چنین جوازی هزینه بیشتری می برد و بی تردید هیچ کسی به راحتی آن را نمی پذیرد حتی خود معتزلیان.

عبدالله بن زبیر در دوران خلافتش در مکّه، در خطبه های نماز جمعه از ذکر نام پیامبر (صلی الله علیه و آله) پرهیز می کرد، و در پاسخ پرسش کنندگان صریحاً می گفت: چون او را «أُهَیْلَ سَوْءٍ= خاندانک بدی» هست هر وقت نامش را ببرم گردن شان را بالا می گیرند در حالی که من می خواهم آنان را سر کوب کنم(1).

روشن است که همین احساس را همه خلفا درباره صلوات داشته اند. و لذا با همه تاکید که در احادیث فراوان آمده و آل را در کنار پیامبر قرار داده اند، آن را از صلوات حذف کرده اند مگر در نماز آنهم تنها در برخی فتاوی فقهی. و با حذف آل، دیگر امکانی برای صلوات بر دیگران نمی ماند.

قدرت سیاسی خلافت و حکام منصوب از طرف آنان در سرتاسر امپراطوری شان، در طول 650 سال، و پس از سقوط خلافت پیروی سنیان از این سنت خلفا، این بلا تکلیفی و سرگردانی را درباره صلوات به حدی ریشه دار کرده که قابل حلّ و اصلاح نیست، دقیقاً مانند خود خلافت، که گفته اند: الناس علی دین ملوکهم.

اما شیعه: شیعه صلوات را در قالب «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّد» و نیز در قالب «صلّی الله علیه و آله» و یا «صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَ آلِه» بعنوان «حقیقت شرعیه» فقط به پیامبر و آل، منحصر می داند. و در قالب «اللهم صلّ علی امیرالمومنین» و «اللهم صلّ علی الحسن و الحسین» و همچنین درباره هر کدام از چهارده معصوم را جایز بل لازم می داند، و همچنین در قالب

1- شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج 20 ص 127- 128 ط دار احیاء التراث العربی.

«صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْه».

آیا شیعه در این قالب ها درباره ائمه طاهرین علیهم السلام، آن ها را نیز بعنوان حقیقت شرعیه به کار می برد؟ یا به عنوان حقیقت لغویّه؟ آنچه در عمل مشاهده می شود عنوان حقیقت شرعیه است، زیرا درباره دیگران این کار را نمی کنند. لیکن در عرصه نظری به تحریم آن درباره دیگران فتوی نداده اند.

اگر قدرت سیاسی با این مسئله بزرگ بازی نمی کرد، صورت و ماهیت مسئله خیلی روشن و واضح می گشت؛ صلوات بر پیامبر و آل در قالب «حقیقت شرعیه» قرار می گرفت و کیفیت و کمیت آن همان طور که احادیث تعیین کرده معین می گشت. و صلوات بر اساس لغت و حقیقت لغوی در قالب های گوناگون لفظی درباره دیگر مومنان واقعی جایز می گشت. و در این صورت به همه آیات مذکوره عمل می شد.

اما وقتی که قدرت خلافت با آن بازی کرد و چون نمی توانست صورت روشن و مشخصی به مسئله دهد حتی خود نیز متحیر و سرگردان بود، بر شیعه واجب گشت که در مسئله خیلی احتیاط کند تا ناخواسته در جهت کمک به تحریفات قدرت سیاسی خلافت، قرار نگیرد. لذا مسئلهٔ صلوات درباره مومنان واقعی، وجوباً در عمل مسکوت گشت.

وقتی که خلافت «آل» را از صلوات حذف می کند- به طوری که امروز هم حذف می کنند- اگر شیعه صلوات بر هر مومن و مؤمنه را رواج می داد، نتیجه همان خواستهٔ خلافت می گشت و آل از دایره حقیقه شرعیه خارج شده و در دایره حقیقه لغویّه قرار می گرفت و با دیگر مسلمانان همردیف می شد و آن امتیازی که قرآن و احادیث به آنان داده بود در عمل خود شیعیان نیز از بین می رفت. لذا علمای شیعه نه بر حرمت صلوات بر دیگران فتوی دادند، و نه در عمل به آن پرداختند تا هم آیه ها محترم بمانند و هم همین آیه ها در خدمت اهداف قدرت سیاسی خلافت، استخدام نشوند. و مسئله مصداق «قرآن بر علیه قرآن»، «سنت بر علیه سنت»، «حدیث بر علیه حدیث»، «صلوات بر علیه صلوات»، پیدا نکند.

در محکومیت خلافت ها، و غاصبانه بودن آنها، همین مسئلهٔ صلوات و سرگذشت قرآنی و حدیثی و تاریخی آن، کافی است و به حدی کافی است که یک محقق بی طرف هیچ نیازی

به ادلّه دیگر نمی بیند.

مسئلهٔ صلوات و سرگذشت آن در تاریخ عینی جامعه مسلمانان، از دیدگاه «تاریخ توصیفی» بس مهم است، تا چه رسد به «تاریخ تحلیلی»، و تا چه رسد به دیدگاه «جامعه شناختی» در آن، که بس مهمتر، و برای یک محقق پر ارزش است، با اینهمه هیچ کاری درباره آن نشده است.

بخش چهارم

اشاره

رابطه فرشتگان با خداوند

خود شناسی

مشاهده خدا (!)

فیزیک و متافیزیک

بالاتر از بهشت چیزی نیست

الْخُشَّعُ الْأَبْصَارِ فَلَا يَرُومُونَ النَّظَرَ إِلَيْکَ، النَّوَاكِسُ الْأَذْقَانِ، الَّذِينَ قَدْ طَالَتْ رَغْبَتُهُمْ فِيمَا لَدَيْکَ، الْمُسْتَهْتَرُونَ بِذِكْرِ آلَائِکَ، وَ الْمُتَوَاضِعُونَ دُونَ عَظَمَتِکَ وَ جَلَالِ كِبْرِيَائِکَ، وَ الَّذِينَ يَقُولُونَ إِذَا نَظَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ تَزْفِرُ عَلَى أَهْلِ مَعْصِيَتِکَ سُبْحَانَکَ مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِکَ: آنان (فرشتگان) چشمها فرو افکنده و در آرزوی دیدار تو نیستند، چانه به زیر هستند، رغبت و خواستشان به آنچه (از نعمت و رحمت) در نزد تو است بسیار است، و به یاد نعمت های تو آزمندند، و در پیشگاه عظمت و بزرگواریت فروتن هستند، آنان هرگاه به دوزخ نگاه کنند که شعله ور است بر عاصیان تو، می گویند: تو پاک و منزّهی تو را چنان که سزاوار عبادت و بندگی تو است، پرستش نکردیم.

شرح

در بخش سوم دیدیم که امام علیه السلام فرشتگان را موجودات معصوم، معرفی کرد. در این بخش سه مورد از موارد عصمت آنان را به طور ویژه آورده و فراز می کند:

1- در رابطه خودشان با خداوند، دچار «خود بیش بینی» و «پر مدعائی» نمی شوند.

2- در برابر عظمت و جلال خداوند، خود را بس کوچک، عاجز و ناقص می بینند.

3- عبادت شان را نیز چیز قابل اهمیتی نمی بینند.

این سه مورد را (که باید آن ها را سه اصل بس مهم در خداشناسی و خود شناسی نامید) یک به یک بررسی می کنیم:

خود شناسی

«الْخُشَّعُ الْأَبْصَارِ فَلَا یَرُومُونَ النَّظَرَ إِلَیْکَ»: چشمها فروافکنده و در آرزوی دیدار تو نیستند.- مَلَک ها که ما هیتاً موجود بسیطتر، و لطیفترند و معصوم نیز هستند، اگر بنا باشد خداوند دیده شود، آنان پیش از انسان ها و بهتر از انسان ها باید خدا را مشاهده کنند. اما فرشتگان حتی چنین چیزی را به ذهن و فکرشان نیز نمی آورند.

لغت: رامَ، یَرومُ: آرزو کردن، چشم طمع دوختن، در صدد بودن، خواستن و طلب کردن.- لَا یَرُومُونَ: نه چنین تصوری دارند و نه چنین انگیزشی و نه چنین خیالی و آرزوئی.

امام سجاد علیه السلام با این بیان بر ما می فهماند:

1- فرشتگان به حدی در خودشناسی آگاه هستند و فرق میان خالق و مخلوق را به حدّی درک می کنند، که دیدار خدا را باصطلاح در مخیله خود نیز ندارند. پس آنان که در تفسیر آیه های «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَه- إِلی رَبِّها ناظِرَه»(1) و «وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا»(2) را به دیدار خداوند تفسیر

می کنند، در اشتباه هستند. انسان (و هر مخلوق دیگر) نه در دنیا و نه پس از

1- آیه های 22 و 23 سوره قیامت.
2- آیهٔ 22 سوره فجر.

مرگ و نه در بهشت، هیچوقت و هرگز خدا را نخواهد دید. میان خدا و خلق هیچ سنخیتی نیست تا چه رسد به دیدار و مشاهده که یک امر کاملاً فیزیکی و «انعکاس نور» و مبتنی بر امواج نور است، و بر خلاف توهم برخی از گذشتگان نور یک چیز غیر فیزیکی نیست. و پیشتر گفته شد که غیر از خداوند، همه چیز زمانمند و مکانمند هستند حتی فرشته، روح، حتی بهشت و آنچه در بهشت هست. و عبارت اُخرای این سخن این است که همه چیز فیزیکی هستند و تنها فرقی که با همدیگر دارند در کثافت و بساطت است، همه چیز «جسم» است؛ جسم کثیف و فشرده، جسم لطیف و بسیط.

و اصطلاح «متافیزیک» یا «ماوراء الطبیعه» از نظر اسلام وقتی صحیح است که مراد از آن فقط خداوند باشد، و غیر از خود خداوند، متافیزیکی وجود ندارد. و صد البته مراد از «ماوراء» نیز نباید به معنی عدم حضور خداوند در جهان طبیعت و فیزیک، باشد. خداوند در همه جا هست، حتی در جائی که «جا» صدق نمی کند.

انسان پس از مرگ، در برزخ یا در محشر و یا در بهشت، نیز بسیطتر و لطیفتر از فرشته نیست، وقتی که دیدار برای آنان محال باشد بر بشر نیز محال است.

2- فرشتگان که ساکنان همه جای کائنات هستند، حتی آن هائی که در آسمان هفتم هستند دچار «خود بیش بینی» و «پر مدعائی» نمی شوند. امّا انسان هائی (در روی این کره خاکی که ذرّه ای گمشده در میان میلیاردها کره و منظومه، و میلیاردها کهکشان، به حدی که واقعاً کره زمینش چیزی نیست تا خودش چه باشد) چنان دچار خود بیش بینی و پر مدعائی می شوند که نه تنها دیدار خدا بل در صدد وصل خدا، آنهم وصل ذاتی و وجودی هستند.

اگر برخی از قدیمی ها دچار چنین بیماری توهم زا می شدند، شاید خیلی عجیب نبود، از بیمار غیر از هذیان گوئی توقعی نیست. امّا بیماران امروزی به هر هذیانی بپردازند باید از این هذیان اجتناب کنند، زیرا اینان امروز می دانند که کائنات و جهان هستی فقط به یک چیزی بنام زمین و آسمان محدود نیست، کره زمین شان چیزی نیست تا چه رسد به خودشان.

ممکن است جناب صوفی که امروز عنوان «عرفان» را- آنهم عرفان بودائی را- به یدک می کشد، بگوید: نظر ما به کمیت ها نیست به کیفیت ها است، گر چه کره زمین ما حقیر باشد، خودمان ارزشمندیم و روح خدا در ما دمیده است(1).

پاسخ: بحث من نیز در کیفیات است؛ اگر دارای چنان کیفیت بودید که در صدد وصل به ذات خدا باشید، این قدر تحقیرتان نمی کردند که در جایگاه پست و گمشده در میان کهکشان ها جایتان بدهند. درست است انسان مقام ارجمندی دارد اما تا چه حدّ؟! کسی که خود را در حد خدائی بداند او اساساً خدا را نشناخته است. امام سجاد علیه السلام می گوید: فرشتگان حد و مرز خود را شناخته اند، زیرا که خدا را شناخته اند.

اهمیت عبادت

فرشتگان با همه معصومیت و عبادت دائمی شان، می گویند: «مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِک»، جناب صوفی عبادت خود را به حدّی کارساز و کامل می داند که معتقد است به وسیله آن به ذات خدا خواهد رسید. چه قدر خدای شان کوچک، دستیافتنی، همسنخ با مخلوق، قابل معاشقه و ..... است. اینان در عرفان شان نه فقط به معرفت ذات خداوند می رسند، بل به خود ذات ملحق می گردند و خود را عین ذات خدا می دانند. در حالی که رسول خدا و اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) می گوید ما «عرفناک حق معرفتک» آنهم در شناخت صفات نه در شناخت ذات که حتی برای آنحضرت نیز محال است.

انسان هر شناختی را به دست آورد یا با عقل و تعقل است، یا باصطلاح با قلب و شعور درونی، و یا حتی با خیال و وهم، و یا با عشق، و یا هر چیزی که می خواهید بگوئید، همگی این ها مخلوق خداوند هستند و عرصهٔ کار و فعالیت شان، و موضوع عمل شان نیز به مخلوق محدود است، و همگی از درک ذات خدا عاجز هستند، به حدی که غیر از «تعریف سلبی» درباره ذات خدا نتوان گفت؛ لَمْ يَلِد، وَ لَمْ يُولَد، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَد، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْ ء، شَیْ ءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ و....

فرشتگان از اینگونه گزاف اندیشی، گزافه گوئی و گزاف خواهی، معصوم هستند.

1- پیشتر بیان شد که مراد از «روحی» در آیهٔ «نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی»، اضافهٔ تشریفیّه است مانند «بیتی» دربارهٔ کعبه.

بالاتر از بهشت چیزی نیست

پیشتر نیز گفته شد که برای انسان بالاتر از بهشت چیزی نیست، جائی، درجه ای و وصولی نیست. آنچه در رابطهٔ خدا و خلق هست، نعمت است و بس، نعمت های خدا به انسان می رسد در دنیا و در آخرت، انسان همیشه مُنْعَم وَ مُتَنَعِّم است در دنیا، و در آخرت نیز نیکو کاران مُنْعَم وَ مُتَنَعِّم هستند: «الْمُسْتَهْتِرُونَ بِذِكْرِ آلَائِكَ»: نهایت خواستهٔ فرشتگان یاد و ذکر نعمت های تو است؛ غیر از نعمت های تو آرزوی دیگر ندارند، زیرا بالاتر از آن چیزی برای مخلوقات نیست و اگر بود فرشتگان نیز آن را آرزو کرده و می خواستند.

بخش پنجم

اصناف و گروه های فرشتگان

رَوحانیون از فرشتگان

فرشتگانی که ماموریت شان مراحل و درجات اشیاء است

فرشتگانِ وحی موردی

فرشتگان وحی رسمی

فَصَلِّ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى الرَّوْحَانِيِّينَ مِنْ مَلَائِكَتِكَ، وَ أَهْلِ الزُّلْفَةِ عِنْدَكَ، وَ حُمَّالِ الْغَيْبِ إِلَى رُسُلِكَ، وَ الْمُؤْتَمَنِينَ عَلَى وَحْيِكَ: پس درود فرست بر ایشان، و بر روحانیّون از فرشتگانت آنان که برای مرحله بندی و طبقه بندی، در نزد تو اهلیت دارند، و آنان که رسانندهٔ امور غیبی هستند بر پیامبرانت و آنان که امینان وحی تو هستند.

شرح

در این بخش باز بر فرشتگان درود و صلوات خواسته است. سپس دربارهٔ گروه های مختلف و متعدد ملائکه سخن می گوید، و ظاهراً در درجات مکانی (که لازمهٔ آن درجات معنوی هم هست) از آسمان هفتم شروع کرده تا به فرشتگان آسمان اول، سپس به ملائکهٔ کرهٔ زمین می رسد که کارگزاران امور آن هستند.

قبلاً دو گروه از فرشتگان را نام برده است: حاملین عرش، و گروه میکائیل، جبرئیل، روح رئیس عده ای از فرشتگان، و روح رئیس ارواح الحیات. و اینک گروه سوم را نام می برد که ظاهراً در رتبهٔ سوم هستند:

گروه سوم: رَوحانیون:- وَ عَلَی الرَّوْحَانِیِّینَ مِنْ مَلَائِکَتِکَ- الرَّوح، با فتحهٔ «ر» یعنی شادی، بشارت- الروحانیون، یعنی شادی آوران، بشارت آوران، که نام گروهی از فرشتگان است.

در شناسائی این گروه حدیثی از امیرالمومنین علیه السلام آمده که می گوید: «ان فی السماء السابعه حظیره یقال لها حظیره القدس فیها ملائکه یقال لهم الروحانیون فإذا کان لیله القدر استأذنوا ربهم فی النزول إلی الدنیا فیأذن لهم فلا یمرون علی مسجد [إلاّ] و یصلی فیه و لا یستقبلون أحدا فی طریق الا دعوا له فأصابه منهم برکه»(1): در آسمان هفتم حظیره ای (مجتمعی) هست بنام حظیره القدس، و در آن فرشتگانی هستند که آنها را رَوحانیون می گویند، چون شب قدر شود از پروردگارشان برای آمدن به دنیا اجازه می خواهند، خداوند به آنان اذن می دهد، پس بر مسجدی نمی گذرند مگر آن که در آن نماز می خوانند، و در راه با هر کسی که روبرو می شوند برایش دعا می کنند و از ایشان به او برکت و نیکی می رسد.

توضیح: الف: در بیانات اهل بیت علیهم السلام، حظیره القدس به دو معنی به کار رفته است: نام بهشتی از بهشت ها. و به معنی فوق الذکر.

ب: ظاهراً این گروه همان هائی هستند که رئیس شان بنام روح همان است که در ردیف

1- درّ المنثور، ذیل سورۀ قدر.

میکائیل و جبرئیل نامش آمد، و آیه «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَهُ وَ الرُّوحُ فیها» در سورهٔ قدر، همین ها را می گوید. در این صورت نام خودش «رُوح» با ضمّهٔ «ر» و نام گروهش «رَوحانیون» با فتحهٔ آن، است. و البته که هر دو به یک ریشه اولیهٔ لغوی می رسند.

گروه چهارم:- وَ أَهْلِ الزُّلْفَهِ عِنْدَکَ- لغت: مزلفه بعد مزلفه: ای مرحله بعد مرحله- المزالف: المراحل.- الزلفه: الدرجه.

معنی دیگر «زلفه» قرب و تقرب است، اما نظر به این که پیش از این گروه از سه گروه مقرّب نام برده، اگر در این جا به معنی قرب باشد. اینان مقرب تر از آنها می شوند، پس باید مراد معنی «مرحله» باشد به شرح زیر:

جهانِ کائنات، جهان درجات و مراحل است و این از ذاتیات جهان است، به طوری که می توانید فرمول بنویسید: کائنات- مراحل و درجات= کائنات- کائنات(1).

و چیزی نمی ماند.

و گفته شد که هر بخش از امور کائنات در ماموریت گروهی از فرشتگان است. ظاهراً این گروه مامور درجه بندی، مرحله بندی، و طبقه بندی اشیاء و موجودات کائنات هستند، خواه در مراحل و درجات مکانی اشیاء، و خواه در مراحل و مدارج شأنی اشیاء و خواه در ترتیب زمانی اشیاء و حوادث و امور.

گروه پنجم: - حُمَّالِ الْغَیْبِ إِلَی رُسُلِکَ- رسانندگان امور غیبی بر پیامبران: پیشتر نیز تحت عنوان «علم پیامبر منحصر به وحی نیست» اشاره شد؛ هر پیامبر چهار سرچشمهٔ علمی دارد:

1- علم معمولی، مانند علم هر انسان.- آنان در این علم نیز سرآمد دیگران هستند، زیرا خداوند سرآمدها را برای نبوت بر می گزینند.

2- علم و دانش توسط روح پنجم (روح القدس)(2)

که مخصوص انبیاء و معصومین است؛ به وسیلهٔ این روح افق های دیگری برای شان باز می شود و بخش هائی از قلمرو غیب برای

1- کائنات منهای مراحل و درجات، مساوی کائنات منهای کائنات.
2- در مباحث «تعدد ارواح در بدن انسان» گذشت.

شان مکشوف می گردد.

3- علم غیب موردی: دربارهٔ مواردی و حوادثی از آن بخش از غیب که در حیطهٔ نفوذ روح القدس نیست، توسط ملک هائی به آنان می رسد. و می توان این را «وحی موردی» و یا باصطلاح امروزی «وحی غیر رسمی» نامید که در ماموریت جبرئیل و گروهش نیست. و نمونه های بسیاری از این موارد در احادیث آمده است.

4- وحی: مراد از این، آن وحی هائی است که بتوسط جبرئیل و گروه زیر دست او، به انبیاء می رسد. که باز هم باصطلاح می توان آن را «وحی رسمی» نامید، که آمدن کتاب ها و صحف از ناحیه الهی به توسط اینان است.

گروه ششم:- الْمُؤْتَمَنِینَ عَلَی وَحْیِکَ: اینان گروه زیر دست جبرئیل هستند.

سپس در بخش بعدی، ابتدا بقیهٔ فرشتگان همگی در یک عبارت جامع ذکر شده، آنگاه آنان نیز به گروه های متعدد تقسیم شده اند:

بخش ششم

اشاره

دیگر فرشتگان در یک کلام، و گروه های آنان.

فرشتگانی که فرمول های طبیعت به عهدهٔ آنهاست

خوراک و نوشیدنی های فرشتگان

رعد و برق

غیبی که علم به آن مخصوص خداوند است

وَ قَبَائِلِ الْمَلَائِکَهِ الَّذِینَ اخْتَصَصْتَهُمْ لِنَفْسِکَ، وَ أَغْنَیْتَهُمْ عَنِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ بِتَقْدِیسِکَ، وَ أَسْکَنْتَهُمْ بُطُونَ أَطْبَاقِ سَمَاوَاتِکَ. (12) وَ الَّذِینَ عَلَی أَرْجَائِهَا إِذَا نَزَلَ الْأَمْرُ بِتَمَامِ وَعْدِکَ (13) وَ خُزَّانِ الْمَطَرِ وَ زَوَاجِرِ السَّحَابِ (14) وَ الَّذِی بِصَوْتِ زَجْرِهِ یُسْمَعُ زَجَلُ الرُّعُودِ، وَ إِذَا سَبَحَتْ بِهِ

جَفِيفَهُ السَّحَابِ الْتَمَعَتْ صَوَاعِقُ الْبُرُوقِ. (15) وَ مُشَيِّعِی الثَّلْجِ وَ الْبَرَدِ، وَ الْهَابِطِينَ مَعَ قَطْرِ الْمَطَرِ إِذَا نَزَلَ، وَ الْقُوَّامِ عَلَی خَزَائِنِ الرِّيَاحِ، وَ الْمُوَكَّلِينَ بِالْجِبَالِ فَلَا تَزُولُ (16) وَ الَّذِينَ عَرَّفْتَهُمْ مَثَاقِيلَ الْمِيَاهِ، وَ كَيْلَ مَا تَحْوِيهِ لَوَاعِجُ الْأَمْطَارِ وَ عَوَالِجُهَا: و بر اصناف و گروه هائی که برای خود اختصاص داده ای، و آنان را بی نیاز از غذا و آشامیدنی کرده ای به تقدیس خودت (غذای شان تقدیس است)، و در درون طبقه های آسمانهایت جای شان داده ای، و آنان که در دامنه های آسمان (جدید به کار مشغول) خواهند بود زمانی که امر بر فرجام وعدۀ تو نازل گردد، و خزانه داران باران و رانندگان ابر، و فرشته ای که از صدای راندنش بانگ رعدها شنیده می شود، و آنگاه که به وسیلۀ او «ابر فشرده» و سنگین (در میان ابرهای سبک) شناور گردد شعله های برق ها بدرخشد. و فرشتگانی که برف و تگرگ را همراهی می کنند، و فرشتگانی که با دانه های باران که می بارد فرود می آیند، و فرشتگانی که بر خزانه های بادها مأمورند، و آنان که بر «جبال» موکّل هستند تا درهم نریزند، و فرشتگانی که آنان را بر وزن آبها مامور کرده ای، و نیز بر پیمانۀ باران های شدید و رگبارها.

شرح

در بخش های قبلی، محور سخن امام فرشتگانی بودند که مسئولیت و ماموریت شان پایه ای ترین و اساسی ترین امور است، و می توان گفت که کار آنان و یا رفت و آمدشان، جهانی و به همۀ کائنات مربوط می شود. اما در این بخش سخن از فرشتگانی است که در محدودۀ معین، کار معین، نقش دارند.

در این جا پیش از ورود به شرح سخنان امام علیه السلام به یک مقدمه نیازمندیم:

مقدمه

در این بخش از دعا، همۀ تحوّلات و تغییرات طبیعی، پدید شدن پدیده های طبیعی، حوادث و رخدادهای طبیعی، و چرخه های طبیعی، به فرشتگان نسبت داده شده و کارهای آنان قلمداد شده است.

اما در ظاهر قضیه ما همۀ پدیده های طبیعی (یا بخشی از آن ها) را می شناسیم، فعل و

انفعال های فیزیکی و شیمیائی را تا سازمان مولکول و ساختمان اتم بررسی کرده و شناخته ایم، و در این مسیر نقشی و اثری غیر از فرمول های طبیعی نمی بینیم تا آن ها را کار مَلَک ها بدانیم. پس این فرشتگان که امام نام می برد، در این تحولات و تغییرات و حوادث طبیعی چه کاره اند؟

ابتدا به ذهنمان می آید که باید فرشتگانی که امام نام می برد، خود همان فرمول های فیزیکی و شیمیائی باشند؛ ما می گوئیم «فرمول» امام می گوید «مَلَک». یعنی صرفاً یک تفاوت در لفظ و نامگذاری است. همان طور که برخی از دینداران روشن فکر مئاب و یا تجربه زده، چنین گفته و نوشته اند.

اما امام این ملک ها را موجودات زنده و عاقل می داند، نه فرمول های بی جان و خرد. حتی برای آنان درود می فرستد و از خداوند برای شان لطف و مهربانی می طلبد. پس مطلب یک موضوع دیگر است، به شرح زیر:

جریان طبیعت، دو سویه است: جهانِ کائنات با دو جریان، دو جریان تنیده بر همدیگر، اداره می شود: جریان قَدَرها، و جریان قضاها. و آنچه موضوع علوم تجربی است، و اساساً آنچه موضوع «علم به معنای مطلق» است، یعنی آنچه موضوع عقل نظری و عقل تجربی است، فقط یک رویه و یک جریان از آن دو جریان است که «جریان قَدَرها» است.

قَدَرها یعنی اندازه ها، مقدارها، نقش ها، چگونگی تأثیرها و تأثّرها(1).

اگر این بحث را در یک بستر مثال بررسی کنیم، صورت و ماهیت مسئله بهتر می شود؛ دو بینش را در کنار هم می گذاریم: بینش عوام و بینش اهل دانش. و مراد از عوام، عوام محض است.

یک عوام دربارهٔ پیدایش هر چیز، یک شناخت دارد که از دو عنصر تشکیل می شود: کلّی گوئی بدون توضیح. و اعتقاد به «خلق السّاعه». اگر از یک فرد عامی بپرسید: این باران چگونه پیدایش یافته و از کجا می آید؟؟ خواهد گفت: خدا آن را می آفریند و از آسمان

1- شرح بیشتر دربارهٔ قضا و قدر، در کتاب «دو دست خدا».

می آید. اما یک دانشمند ابتدا آب را تعریف می کند که از ترکیب اکسیژن و ئیدروژن به وجود می آید، آنگاه به رابطهٔ گرمای خورشید با آب اقیانوس می پردازد و پیدایش ابر را توضیح می دهد، حرکت بادها را در اثر سبکی و سنگینی هوا شرح می دهد که می آیند و ابرها را از روی اقیانوس به مناطق خشکی می رسانند، بخار ابرها در اثر فعل و انفعال جوی در تعامل گرما و سرما، به صورت قطرات باران فرود می آیند. و همهٔ فرمول ها را از آغاز تا پایانِ چیزی بنام باران، شرح می دهد.

عنصر اول در پاسخ آن عوام درست است که می گوید: کار خدا است. اما عنصر دومش نادرست است که به «خلق الساعه» و به قول قرآن به «آفرینش بدون وقار»(1) معتقد است. آن عامی هیچ اطلاعی از اینهمه فرمول ها ندارد، و اساساً به وجود آنها اعتقادی ندارد.

آن فرد دانشمند (که اینهمه فرمول ها را می شمارد، توضیح می دهد، اثبات می کند) دقیقاً مانند همان عوام از یک جریان دیگر کاملاً غافل است.

تعجب نکنید: زیرا همان عوام نیز (از شنیدن این که در این مسائل، آنقدر فرمول و قانون وجود دارد که شرح آنها به تدوین صدها جلد کتاب نیاز دارد) به شدت تعجب می کند. بلی ما نیز نسبت به سویهٔ دیگر، مانند همان عوام، عوام هستیم و آنچه موضوع علم ما است فقط سویهٔ قدرها است، و نسبت به سویهٔ قضاها واقعاً عوام هستیم.

می گوئیم: اکسیژن بعلاوهٔ ئیدورژن، می شود آب (H-2o). پرسیده می شود: چرا چنین ترکیبی چنین نتیجه ای می دهد؟ باز توضیح می دهیم که چنین و چنان می شود. باز پرسیده می شود: چرا و چگونه چنین و چنان می شود؟ و...

مقصودم به تسلسل بردن مسئله نیست، بل ادعایم این است که در روی بر آیند هر فرمول، یک علامت سؤال وجود دارد، در واقع فرق میان آن عامی و دانشمند در این مسئله، تنها چند گام است که فرد دانشمند همان سؤال را چند قدم یا چند مرحله به جلو می راند و بس. هر

1- آیهٔ 13 سورهٔ نوح، می گوید: «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقاراً»: چیست بر شما که (که در کارهای خودتان وقار را لازم می دانید اما) دربارهٔ خداوند هیچ انتظار ندارید که موقرانه کار کند.

فرمول به یک سؤال پاسخ می گوید و در همان حال یک سؤال دیگر را ایجاد می کند. فرد دانشمند به همان پاسخ اولیه بسنده می کند، همان طور که آن عامی به کلّی گوئی خود بسنده می کند.

بودند دانشمندان بزرگی که به پاسخ های اولیه بسنده نکردند و خواستند در مرحلهٔ دیگر از عوامیت نمانند، بر سر فرمول ها علامت سؤال گذاشتند و در صدد تحصیل جواب آمدند، اما متأسفانه به جای رسیدن به جواب، دچار اختلالات مغزی شدند. از قضا دانشمندان درجه اول به این حادثهٔ ناگوار مبتلا شدند از آن جمله جناب اینشتین و...(1)

اما اسلام می گوید: شما دربارهٔ آن سویهٔ دیگر، به همان کلی گوئی بسنده کنید و در مقابل پرسش ها بگوئید: من این قدر می دانم که ترکیب اکسیژن و ئیدروژن آب را پدید می آورد. و خودتان را مسئول پاسخ به آن علامت سؤال که در روی همین فرمول است، ندانید. زیرا این سویهٔ دیگر از موضوع عقل، علم و دانش خارج است. خداوند دو نوع کار دارد که به صورت دو جریان تنیده بر همدیگر، جاری هستند؛ کار قَدَری که موضوع علم و عقل است. و کار قضائی که خارج از مسئولیت عقل و علم است.

«لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر»(2): کار خلقی موضوع علم است، اما کار امری چیزی است که عقل و علم در شناخت و تحلیل آن عاجز است. علاوه بر جریان «امر» و «قضا»، اساساً پیدایش برخی پدیده ها از اصل و اساس «امری» هستند نه «خلقی»: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(3)، روح و حیات چیزی نیست که علم و عقل بتواند در آن به تحلیل بپردازد، و انسان هرگز به پاسخ این که «روح و حیات چیست؟» نخواهد رسید.

امر یعنی «کن فیکون» که در آیات متعدد قرآن آمده، و این امر «کن» دو نوع است: امر موردی مانند امری که پدیدهٔ اولیهٔ کائنات با امر «کن» ایجاد شد، و مانند روح.

1- در شرح دعای بیستم، تحت عنوان «همهٔ اصول دانش شخصیت شناسی فقط در یک حدیث» بطور مشروح خواهد آمد.
2- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف- قبلاً نیز در این باره بحث شده است.
3- آیهٔ 85 سورهٔ اسراء.

نوع دوم «کن» همان است که علامت سؤال را روی هر فرمول طبیعی، می آورد. یعنی موردی نیست، دائماً در جریان است که به فرمول H-2o می گوید «باش» و می شود. و همچنین همهٔ فرمول ها. گاهی این امر به کناری کشیده می شود و امر دیگر جای آن را می گیرد، در این صورت نه تنها فرمول کار نمی کند بل بر عکس می شود مانند «یا نارُ کُونی بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهیم»(1)، امر «کن» آمد و آتش از سوزانیدن باز ایستاد. که به اینگونه امرها معجزه می گوئیم(2).

امام سجاد علیه السلام و آن سویهٔ کائنات: امام نیز دربارهٔ آن سویه، کلّی گوئی می فرماید، حتی خواهیم دید که در فقره ای از این دعا می گوید: «لَمْ نَعْلَمْ مَکَانَهُ مِنْکَ، و بِأَیِّ أَمْرٍ وَکَّلْتَه»: فرشتگانی که نه جایگاه آنان را در پیشگاه تو و نه ماموریت شان را می دانیم. یعنی حتی دربارهٔ شان کلّی گوئی هم نمی توانیم کرد. امام معصوم و عالم به غیب نیز می گوید: حتی دربارهٔ آنان کلیاتی هم نمی دانم. زیرا علم به غیب انبیا و معصومین نیز حد و مرزی دارد و با علم غیب خداوند مساوی نیست.

هر قَدَر و هر فرمول، بر اساس یک قضائی به وجود آمده است، و در پشت سر هر قَدَر و هر فرمول، قضائی هست، و نیز جریان هر فرمول و دائمی و همیشگی بودن آن نیز بر اساس جریان قضا است. و ما مسئولیت شناخت قضا را نداریم، زیرا چنین توانی را به ما نداده اند. و اگر خود را به تکلیف اندازیم جز اختلال حواس، نتیجه ای نخواهد داشت. علم این سویه، علم به غیبی است که مخصوص خداوند است، که در ادامهٔ همان آیهٔ پرسش از روح و حیات می گوید: «وَ ما أُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلیلاً»: از علم چیزی به شما انسان ها داده نشده مگر اندکی.

چیستی حیات: حیات چیست؟ این به بشر مربوط نیست، چیستی حیات قابل شناخت بشر نیست.

1- آیهٔ 69 سورهٔ انبیاء.
2- در کتاب «دو دست خدا» چندین نوع قضاء، به شرح رفته است.

آن پدیدۀ اولیۀ جهان از کجا آمده؟ یک پاسخ کلی داریم: خدا آن را با امر کن فیکون، ایجاد کرده. چگونه و چطور ایجاد کرده؟ این دیگر به بشر مربوط نیست، و اگر خود را در این باره به تکلیف بیندازد به سرنوشت اینشتین ها دچار می شود.

کارهائی که امام علیه السلام در این دعا به فرشتگان نسبت می دهد، همان سویۀ دیگر است؛ سویۀ قضائی جهان کائنات است. شرح بیشتر این مسئلۀ بس بزرگ، در کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو www.binesheno.com

خوراک و نوشیدنی فرشتگان

- وَ أَغْنَیْتَهُمْ عَنِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ بِتَقْدِیسِک- هر چیز غیر از خدا نیازمند غذا است، می گیرد و می دهد. جذب می کند و دفع می کند؛ انسان موادی را می خورد و شیره آنها را به بدن خود جذب کرده و به سلّول تبدیل می کند، سپس در اثر کار، فعالیت جسمی و فکری، سلول ها سوخته و به صورت انرژی از بدن صادر می شوند، و همچنین حیوان، گیاه، تا برسد به اتم و اجزاء درونی آن و تعامل داد و ستدی میان هسته و الکترون، و نیز تغذیۀ ماده از انرژی و انرژی از مادّه.

و نیز مطابق هستی شناسی و کیهان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت، کل کائنات نیز می خورد و بزرگ می شود؛ اصلی که «گسترش جهان» نامیده می شود، یک گسترش بادکنکی و انبساطی نیست. بل دائماً از مرکز جهان با امر «کن فیکون» ایجاد می شود و جهان می خورد و بزرگتر می شود.

غذا از اصول اساسی وجود جهان است، که می توان فرمول زیر را نوشت:

جهان- تغذیه= جهان- جهان.

هر شیئ از اشیاء جهان- تغذیه= آن شیئ- خودش.

فرشتگان چه می خورند؟ چه می آشامند؟ می دانیم که آنان موجودات فعالی هستند، و پیشتر گفته شد که آنان نیز جسم هستند لیکن جسم لطیف و بس بسیط، و در فعالیت های شان نیرو مصرف می کنند که دربارۀ جبرئیل فرمود: «شَدیدُ الْقُوی»(1): دارای نیروی شدید و

1- آیۀ 5 سورۀ نجم.

قوی. این نیرو به هر معنی و با هر تاویل، نوعی تغذیه را لازم گرفته است. غذای شان چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، باز به انسان بر می گردیم و به یک تعاطی و بده بستان در میان جسم و جان انسان توجه می کنیم؛ بیماری جسمی روح آدمی را نیز رنجور می کند، شادی روحی جسم را نیز پرنشاط و پر انگیزه می کند؛ اعمال خیر و نیک، عبادت و ذکر خدا فرح روحی می آورد و فرح روحی جسم را نیرومند و شاداب می نماید. و در بیان مختصر: انرژی گیری انسان از ذکر خدا و تقدیس خدا، یک امر مسلم است، و این که نیکی ها، اعمال خوب، حتی فکر و اندیشهٔ خوب، غذای روح است، برای عوام نیز محسوس و روشن است.

فرشته روح است و غذایش تقدیس و تسبیح خداوند است

جسم انسان با فعل و فعالیت، نیرو مصرف می کند، جسم لطیف مَلَک با فعل و فعالیت نیرو می گیرد. ارواح انسان ها قبل از ورود به ابدان نیز غذای شان از این سنخ بوده است.

این است صورت کلی مسئله، اما چیزی از جزئیات آن نمی دانیم، و بیش از این نیز تکلیف نداریم.

احادیث متعدد داریم که به این اصل کلی- یعنی غذای فرشتگان تقدیس است- دلالت دارند.

وَ الَّذِینَ عَلَی أَرْجَائِهَا إِذَا نَزَلَ الْأَمْرُ بِتَمَامِ وَعْدِک- این جمله که دربارهٔ پیدایش و آفرینش آسمان جدید است، پیشتر در مباحث «کیهان شناسی»، گذشت و امام علیه السلام در این بیان، روشن می کند که آن آسمان هنوز آفریده نشده و در روز قیامت آفریده خواهد شد و عدد آسمان ها هشت خواهد گشت(1).

و این فرشتگان در «ارجاء= بخش ها»ی آن به ساختن و سامان دادن آن مشغول خواهند بود.

فرشتگانی که ابرها را می رانند

دربارۀ گروه دیگر از فرشتگان می گوید: وَ خُزَّانِ الْمَطَرِ وَ زَوَاجِرِ السَّحَاب: خزانه داران باران و رانندگان ابرها- این موضوع با واژه ای از «زجر= راندن» در حدیث های متعدد دربارۀ ابرها آمده است، و همان طور که بیان شد

1- از آنجمله در بخش اول همین دعا.

حرکت ابرها، باد و هوا نیز صرفاً مولود آن علل طبیعی نیست که ما آنها را می شناسیم و توضیح می دهیم، سویهٔ دیگر این امور، کار فرشتگان است.

اما برخی ها خواسته اند آیه «فَالزَّاجِراتِ زَجْراً»(1) را به همین موضوع یعنی راندن ابرها توسط فرشتگان، تفسیر کنند. اما به شهادت خود قرآن، چنین تفسیری درست نیست. زیرا «زاجرات» صیغهٔ جمع مؤنث است در حالی که فرشته مذکر و مؤنث ندارد و قرآن نیز می گوید: «وَ جَعَلُوا الْمَلائِکَةَ الَّذینَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمنِ إِناثاً»(2) و «أَ فَأَصْفاکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنینَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلائِکَهِ إِناثاً»(3) و «أَمْ خَلَقْنَا الْمَلائِکَةَ إِناثاً وَ هُمْ شاهِدُون»(4). از قضا همین آیهٔ اخیر در همان سوره صافات است که آیهٔ «فَالزَّاجِراتِ زَجْراً» نیز در آن است.

همخانوادگی دو لفظ «زواجر» و «زاجرات» دلیل نمی شود که این آیه را نیز به «زجرالسحاب» تفسیر کنیم. آیه به اصول اساسی هستی شناسی مربوط است و پیام عظیمی دارد که در کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» شرح داده ام.

رعد و برق

- وَ إِذَا سَبَحَتْ بِهِ حَفِیفَهُ السَّحَابِ الْتَمَعَتْ صَوَاعِقُ الْبُرُوق- ابر فشرده و سنگین در میان ابرهای سبک شناور می شود (و از برخورد آنها) تندر می غرّد و آذرخش می درخشد.

در این بیان، بستر جریان سخن، تا حدودی عوض می شود؛ همان طور که در مقدمهٔ همین بخش به شرح رفت، سخن امام دربارهٔ آن سویهٔ دیگر است، نه در سویهٔ جریان طبیعی فرمول ها. اما در این جا به این سویه نیز توجه کرده و سخنش به جانب فرمول های فیزیکی می گراید و به وضوح به منشأ آذرخش و تندر اشاره می کند که رعد و برق در اثر برخورد دو نوع ابر است؛ ابر سنگین و ابر سبک، ابر باردار با بار الکتریستهٔ مثبت و با بار الکتریستهٔ

1- آیهٔ 2 سورهٔ صافات.
2- آیهٔ 19 سورهٔ زخرف.

3- آیۀ 40 سورۀ اسراء.
4- آیۀ 150 سورۀ صافات.

منفی. یک واقعیت علمی تجربی که کسی در زمان امام سجاد علیه السلام، اطلاعی از آن نداشت.

قابل توجه دست اندرکاران این رشته؛ امام علیه السلام کلمه «حفیفه» را به کاربرده است، این لفظ دربارهٔ چیزی به کار می رود که مرکز آن با اطرافش فرق داشته باشد؛ مرکز آن فشرده تر و اطرافش تُنُکتر باشد، یا بالعکس: مرکز آن تُنُکتر و اطرافش فشرده تر باشد. و به هر صورت؛ اطرافش بر مرکزش حدقه باشد. یعنی همه جای آن ابر فشرده به طور یکسان فشرده نیست، فشردگی مرکزی با فشردگی اطرافش فرق دارد. تعیین این جزئیات به عهدهٔ متخصصین این رشتهٔ علمی است.

بخش هفتم

اشاره

قضاء و قَدَر

گرفتاری ها و خوشایندها

مواد و اجزاء جهان هم ضبط می کنند و هم ثبت

عزرائیل

البیت المعمور

مالک دوزخ

پرده داران بهشت

وَ رُسُلِکَ مِنَ الْمَلَائِکَهِ إِلَی أَهْلِ الْأَرْضِ بِمَکْرُوهِ مَا یَنْزِلُ مِنَ الْبَلَاءِ وَ مَحْبُوبِ الرَّخَاءِ (18) وَ السَّفَرَهِ الْکِرَامِ الْبَرَرَهِ، وَ الْحَفَظَهِ الْکِرَامِ الْکَاتِبِینَ، وَ مَلَکِ الْمَوْتِ وَ أَعْوَانِهِ، وَ مُنْکَرٍ وَ نَکِیرٍ، وَ رُومَانَ فَتَّانِ الْقُبُورِ، وَ الطَّائِفِینَ بِالْبَیْتِ الْمَعْمُورِ، وَ مَالِکٍ، وَ الْخَزَنَهِ، وَ رِضْوَانَ، وَ سَدَنَهِ الْجِنَانِ: و بر آنان که بر اهل زمین فرستاده می شوند برای نازل کردن گرفتای ناگوار و گشایش خوشایند، و بر

سفیران گرامی نیکوکار، و بر بزرگوارانی که می نویسند و حفظ می کنند، و بر فرشتۀ مرگ و همکارانش، و بر منکر و نکیر، و رَومانی که آزمایش کنندۀ اهل قبور است، و بر آنان که بر بیت المعمور طواف می کنند، و بر مالک و خازنان دوزخ، و بر رضوان و پرده داران بهشت.

شرح

دیدیم که در پشت سر قوانین و فرمول های طبیعی که قابل شناخت برای بشر هستند، جریانی هست که کار فرشتگان است، و هیچ پدیده ای بزرگ یا کوچک، حرکتی درشت یا ریز، تغییری اساسی یا فرعی، در عالَم نیست مگر این که فرشته یا فرشتگانی در آن نقش دارند. و در این جا سخن از «نزول گشایش» و «نزول بلا» است. آیا مراد هر بلای فردی و اجتماعی است؟ به شرح زیر:

بلاهای طبیعی: برای شرح پرسش فوق عنوان «بلاهای طبیعی» را محور بحث قرار می دهیم که در زبان ها بیشتر شایع و رایج است و مسئله در «گشایش ها و نعمت های طبیعی» نیز به همین اساس روشن می شود.

آنچه ما بلاهای طبیعی می نامیم بر دو نوع است: بلاهائی که هم قَدَری و هم قضائی هستند. و بلاهائی که تنها قضائی هستند.

و با بیان ساده تر: مردم بلاها را به دو نوع تقسیم می کنند: معمولی. و استثنائی.

این تقسیم که مردم می کنند نه نادرست است و نه بی دلیل، بل واقعاً بلاها بر دو نوع هستند و مردم با فطرت الهی که دارند آن را درک می کنند. تنها اشتباهی که گاهی رخ می دهد در کمّیت یک بلا است؛ مثلاً بلاهای بزرگ مثل زلزله را بیشتر از سنخ استثنائی می دانند در حالی که در این موضوع، ریز و درشت فرق نمی کند. ممکن است یک حادثۀ کوچک استثنائی باشد و ممکن است یک حادثه بزرگ استثنائی نباشد.

روح فطری (همان روح چهارم که در این دفتر بسیار ذکر شده) چنان شعوری دارد که

درک کند این حادثه معمولی بوده یا استثنائی، گرچه در مواردی اشتباه می کند. عناصر روانی و چگونگی شخصیت درونی انسان نیز در صحت و عدم صحت این تشخیص دخالت دارد؛ افرادی در اثر ضعف شخصیت، هر حادثه را استثنائی تلقی می کنند و افراد متهوّر همهٔ حوادث را معمولیِ طبیعی می انگارند، افراد سالم و معتدل در این تشخیص بیشتر موفق هستند.

حادثهٔ معمولی آن است که جریان قَدَرها و قضا توأماً و به طور تنیده بر هم در ایجاد آن حادثه نقش داشته باشند؛ همان مسئله که با عنوان «دو سویه» بحث شد.

حادثهٔ استثنائی آن است که جنبهٔ قضائی آن بر جنبهٔ قَدَری آن (باصطلاح) بچربد و آن را از حالت معمولی جریان قَدَری خارج کرده و به آن ماهیت استثنائی بدهد.

و با اصطلاحی که در مبحث «دو سویه» در مقدمه بیان شد؛ آن سویهٔ قضیه بر این سویه اش غالب آید، به حدی که انسان با شعور فطری خود احساس می کند که این حادثه با روند معمولی فرمول های علت و معلول شناخته شده، قابل تحلیل نیست. گوئی در جریان این علت و معلول دخالتی رخ داده است؛ عجیب است، شگفت است.

گاهی احساس شگفتی و تعجب از کمیت و هیبت ماجرا، ناشی می شود که این از موضوع بحث ما خارج است.

طوفان نوح: از باب مثال: قرآن و احادیث، طوفان نوح علیه السلام را یک حادثهٔ قضائی معرفی می کنند که قضا آمد و قَدَرها (قوانین و فرمول های طبیعی) را در خدمت گرفت و آنها را در جهت خاص به کار انداخت و طوفان ایجاد شد.

و در ماجرای نسوختن ابراهیم علیه السلام در آتش، قضا آمد قَدَرها را از کار انداخت، که با طوفان نوح فرق دارد.

قضای دوم: پیش از طوفان قضا و قدر هر دو با هم و تنیده بر همدیگر، کار می کردند، قضای دیگر یعنی قضای دوم آمد و آن جریان برهم تنیده را در جهت و مسیر استثنائی قرار داد و آن طوفان به وجود آمد.

طوفان های زیادی رخ می دهند که معمولی هستند یعنی قضای دوم بر آنها نیامده و با

همان جریان تنیده برهم به وجود می آیند.

و همین طور است زلزله ها، که در میان شان ماجرای شهر سدوم (شهر لوط) سمبل استثنائی آن است.

و همچنین است در پیشامدهائی که برای یک فرد در امور فردی او رخ می دهد و گاهی استثنائی می شود.

بلاهای طبیعی اجتماعی: زلزله ای می آید و جماعتی را از بین می برد. این ها نیز بر دو نوع هستند، لیکن هم بر اساس شعور و درک فطری انسان ها، و هم بر اساس آیه و حدیث، استثنائی بودن این قبیل حوادث بیشتر است تا معمولی بودن شان. بر خلاف گرفتاری ها و بلاهای فردی که معمولی بودن شان بیشتر است.

جملهٔ «وَ رُسُلِکَ مِنَ الْمَلَائِکَهِ إِلَی أَهْلِ الْأَرْضِ بِمَکْرُوهِ مَا یَنْزِلُ مِنَ الْبَلَاءِ وَ مَحْبُوبِ الرَّخَاءِ» همین موارد استثنائی را در نظر دارد، زیرا جریان سویه طبیعی را در جملات پیش ذکر کرده بود.

و این که امام علیه السلام، اول لفظ «مکروه» را آورده سپس لفظ «رخاء» را، یعنی منفی را قبل از مثبت به زبان آورده، برای این است که درک مطلب در این مسئله در جانب منفی آسان تر است از جانب مثبت. زیرا انسان ها در موفقیت ها و حوادث خوشایند زندگی شان، بیشتر دوست دارند که قضیه را به هوش، استعداد و عُرضهٔ خودشان نسبت دهند و کمتر به جانب قضائی ماجرا توجه می کنند؛ پیروزی ها را بیشتر از خود می دانند و شکست ها را به قضا نسبت می دهند.

کرام الکاتبین: قرآن می فرماید: «وَ إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحافِظِینَ- کِراماً کاتِبِینَ- یَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُونَ»(1): و نگهبانانی بر شما گماشته شده اند- والا مقامانی که می نویسند- می دانند که شما چه می کنید.

و احادیث توضیح می دهند که بر هر انسانی دو فرشته موکّل است که اعمال او را

1- آیه های 10، 11 و 12 سورهٔ انفطار.

می نویسند.

این دو فرشته نیز مانند فرشتگان موکّل بر باد و باران و... آن سویهٔ قضیه را بر عهده دارند، زیرا این مسئله نیز دارای دو سویه است و این سویهٔ آن به عهده قَدَرها و فرمول های طبیعی است؛ طبیعت این جهان دو قانون شناخته شده دارد؛ قانون ضبط. و قانون ثبت. به شرح زیر:

دو قانون ضبط و ثبت جهان فیزیک

جهان حساس است، حساسیت شگفت؛ صدای سقوط یک صخره سنگ از کوه، صدای یک انفجار، اگر به شما نزدیک باشد، آن را می شنوید و اگر دور باشد نمی شنوید. اما این صداها در کل کائنات ایجاد موج می کند آثار آن از کره زمین شما به همه جای منظومه، کهکشان و کهکشان ها می رسد. کل جهان کائنات یک پیکر است که کهکشان ها اندام های آن و منظومه ها اعضای آن هستند و کرات سلول های آن. اگر کسی سر سوزنی به شما بزند کل بدن تان واکنش نشان می دهد. هر صدائی خواه درشت یا ریز، بم تر یا ریزتر، در این عالَم ضبط می شود و می ماند.

زیرا هیچ وجودی عدم نمی شود و هیچ عدمی وجود نمی شود.

آن صدا «موجود» بود، و موجود عدم نمی شود، همچنان باقی هست گرچه نه در مسمع شما باشد و نه در منظر دیدتان. نوار کاست ضبط صوت چیست؟ مگر از جهان دیگر آمده؟ از مواد و اجزاء همین عالَم ساخته شده به طوری که بتواند صدائی را که ضبط کرده، باز پس بدهد.

حتی اجزای بدن خودتان نیز، ضبط کننده است، زیرا که از اجزاء همین عالَم است و عالم ضبّاط است.

همچنین است داستان ثبت؛ جهان کائنات از هر رخداد کوچک و بزرگ عکس بر می دارد، جهان هر آنچه که بر خود می گذرد، ثبت می کند، فیلم که تصویرها را ثبت می کند، از مواد همین جهان ساخته می شود؛ جهان هم ضبّاط است و هم ثبّات و حدیث

دربارهٔ موذّن می گوید: «وَ یُصَدِّقْهُ کُلُّ رَطْبٍ وَ یَابِسٍ سَمِعَهُ»(1): هر تر و خشک که صدای موذن را بشنود او را تصدیق می کند. پس جمادات، هوا، فضا نیز که صدای موذن به آنها می رسد آن را می شنوند، شنیدن جماد بی جان و تصدیق کردنش همان ضبط کردنش است. و در حدیث دیگر می فرماید: «وَ یَشْهَدُ لَهُ کُلُّ شَیْ ءٍ سَمِعَه»(2): و گواهی می دهد بر او و هر چیزی که آن را بشنود.

و قرآن می فرماید: «یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَیْدیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ»(3): آن روز زبان ها، دست ها و پاهای شان بر علیه شان گواهی می دهند. و نیز: «وَ تُکَلِّمُنا أَیْدیهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُون»(4): دست های شان با ما سخن می گویند و پاهای شان بر آنچه انجام می داده اند گواهی می دهند. و نیز: «حَتَّی إِذا ما جاؤُها شَهِدَ عَلَیْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ- وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا قالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْ ء»(5). در این آیه به جملهٔ «أَنْطَقَ کُلَّ شَیْ ء» دقت کنید. شما صدائی را در نوار کاست ضبط می کنید، سپس آن را دوباره به نطق در می آورید. جهان نیز نوار کاست خداست که امروز ضبط می کند و در روز محشر به نطق در می آید؛ همه چیز می تواند نطق کند مانند نوار کاست شما، همه چیز؛ کل شیئ.

و همچنین است ثبت تصاویر، که احادیث فراوان داریم بر این که انسان ها اعمال خود را در آن روز تماشا خواهند کرد مثلاً نماز خواندنش را یا سرقتش را، ظلم و ستمش را یا مهر و محبتش را. قرآن نیز می فرماید: «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَه»(6): هر کس به وزن ذرهٔ ای خیر عمل کرده باشد آن را خواهد دید. در این آیه ها نمی گوید «جزای عملش را خواهد دید» زیرا جزای عمل در محشر نیست در بهشت و دوزخ است، می گوید: خود عمل را خواهد

ص: 364

1- وسائل الشیعه، ابواب الاذان، ب 2 ح 5.- خصال، ج 2 ص 448 ط جامعهٔ مدرسین.
2- همان، ح 11.
3- آیهٔ 24 سورهٔ نور.
4- آیهٔ 65 سورهٔ یس.
5- آیه های 20 و 21 سورهٔ فصلت.

6- آیۀ 7 سورۀ زلزال.

دید. و داستان، داستان محشر است که در آیه ما قبل این دو آیه فرمود: «یَوْمَئِذٍ یَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِیُرَوْا أَعْمالَهُم»: در آن روز مردم گروه گروه به محشر می روند تا به آنان نشان داده شود اعمال شان.

عزرائیل

بازهم مسئلۀ «دو سویه» بودن جریان رخدادها، حوادث، ماجراها و پدیده ها، باید در مدّ نظر قرار گیرد تا کار و نقش ملک الموت در ماهیت کلّی شناخته شود: انسان به دلیل حوادث، قتل، بیماری، میمیرد و حیات از او جدا می شود. مرگ معلول است و این علّت های آن را نیز می شناسیم. لیکن همان طور که به شرح رفت پشت سر هر قانون طبیعی و قابل تجربه، یک قانون دیگر هست که گفته شد از موضوع عقل و علم خارج است. این جریانِ آن سوی این جریان های طبیعی، عبارت است از فرشته ای که جان را از بدن دریافت کرده و جدا می کند.

جملۀ «وَ مَلَکِ الْمَوْتِ وَ أَعْوَانِهِ» می فهماند که عزرائیل تنها نیست اعوان و انصاری دارد. آیا برای گرفتن جان هر کسی یک فرشتۀ مخصوص مامور می شود؟ یا جان همگان را خود عزرائیل می گیرد و اطرافیانش در این کار دستیاران او هستند مانند آن پزشک که به همراه انترن ها و دستیارانش می خواهد جان کسی را نجات دهد، عزرائیل هم با انترن ها و دستیارانش جان کسی را می گیرد-؟ نمی توان پاسخ دقیق و قطعی داد، اما وقتی که به هر قطره ای از باران یک فرشته موکل شود، چه جای شگفتی که برای گرفتن جان هر کس یک فرشته مامور باشد.

نکیر و منکر

دو مسئله هست که اصل آنها از اعتقادات ما می باشد و از مسلّمات هستند، و انکار آنها، انکار یک اصل اعتقادی است، لیکن دربارۀ چگونگی و جزئیات و کمّ و کیف آنها چندان چیزی نمی دانیم، یکی «سؤال قبر» و دیگری «رجعت» است. کسی که در کشتی مرده و جنازه اش را به دریا انداخته اند و خوراک کوسه ها شده، اساساً قبر ندارد تا در آنجا مورد بازجوئی قرار گیرد، و همچنین کسی که بدنش سوخته و به خاکستر تبدیل شده و...

رُومان

در حدیثی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است که به یکی از اصحابش فرمود: کَیْفَ أَنْتَ إِذَا أَتَاکَ فَتَّانَا الْقَبْرِ فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ مَا فَتَّانَا الْقَبْرِ قَالَ مَلَکَانِ فَظَّانِ غَلِیظَانِ...(1): چه می کنی وقتی که دو آزمایشگر قبر پیش تو آیند؟ گفت: ای پیامبر خدا چیست آن دو آزمایشگر؟ فرمود: دو فرشته اند خشن و سختگیر...

مطابق این حدیث، رومان نام دیگر نکیر و منکر می شود. و در اینصورت، عطف رومان به نکیر و منکر «عطف تفسیر» می شود. و «رومان» صیغهٔ تثنیه و مفرد آن «رَوم» می شود.

لغت: رَوم یعنی اراده کردن، خواستن، پیگیری کردن. که «مرام» نیز از آن است.

در این صورت تسمیهٔ فرشته با «رَوم» از باب «زید عدل» می شود که صیغهٔ مصدر بعنوان اسم عَلَم یا لقب به کار می رود.

اما این تفسیر با دو اشکال مواجه است: اولاً در ضبط متن دعا «رُومان»- با ضمّه- آورده اند. ثانیاً وصف آن را نیز «فتّان»- با صیغهٔ مفرد- ضبط کرده اند. یعنی رومان صیغهٔ تثنیه نیست بل صفت مشبهه است.

بنابر این، رومان تنها یک فرشته می شود که غیر از نکیر و منکر است. و حرف «و» نیز عطف تفسیر نمی شود.

مجلسی(ره) در بحار، بنقل از «عیون الاخبار» و «علل الشرایع»، حدیث مفصّلی آورده که در ضمن آن رومان فرشتهٔ موکّل به آب، معرّفی شده است(2)

که با این سخن امام علیه السلام سازگار نیست. البته در متن حدیث مذکور اضطرابات متعددی هست که اگر بطور صحیح به دست ما می رسید معلومات فراوانی را در اختیار ما می گذاشت.

آنگاه در مجلد 56 ص 234، همین سخن امام سجاد علیه السلام را آورده و می گوید: رومان فتّان القبور، یعنی امتحان کننده در قبرها. من در اخبار

معتبر خودمان دربارهٔ این فرشته چیزی ندیده ام غیر از همین جمله که در صحیفه آمده. اما در اخبار مخالفین آمده

1- بحار، ج 6 ص 215.
2- بحار، ج 10 ص 75 و 76.

است، از آنجمله مولّف کتاب «زهره الرّیاض» آورده است که عبد الله بن سلام از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید: اولین ملکی که قبل از نکیر و منکر بر قبر میت وارد می شود کیست؟ فرمود: آن ملکی است بنام رومان.....

و به هر صورت، همین جملهٔ امام سجاد علیه السلام در صحیفه برای ما حجت است که پیش از نکیر و منکر فرشته ای بنام رومان به دیدار میت می آید تا او را و احوال و اعمالش را بررسی کند.

البیت المعمور

کعبه ای در آسمان ششم در قبال کعبهٔ زمین که فرشتگان بر آن طواف می کنند. این موضوع معروفتر و مشهورتر از آن است که در اینجا به تکرار آن بپردازیم. چنانکه «مالِک» دوزخ و «خَزَنه» که نگهبانان دوزخ هستند.

رضوان

رئیس پرده داران بهشت است و مراد از «سدنه الجنان= پرده داران بهشت ها» همهٔ خدمتکاران در بهشت است نه فقط پرده داران، و باصطلاح ادبی به همهٔ آنان تغلیباً «سدنه» گفته می شود.

بخش هشتم

رفتار خداوند در محشر، بر اساس «اصالت رحمت» است

وَ الَّذِینَ لَا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ، وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ (20) وَ الَّذِینَ یَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَیْکُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَی الدَّارِ (21) وَ الزَّبَانِیَهِ الَّذِینَ إِذَا قِیلَ لَهُمْ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِیمَ صَلُّوهُ ابْتَدَرُوهُ سِرَاعاً، وَ لَمْ یُنْظِرُوهُ: و فرشتگانی که خدا را در فرمان هایش نافرمانی نمی کنند و آنچه را که مامور می شوند انجام می دهند. و (خدایا درود فرست) بر آن فرشتگانی که (به اهل بهشت) می گویند: سلام بر شما باد برای آنچه تحمل و شکیبائی کردید و چه نیکو گشت پایان و عاقبت زندگی دنیوی تان، و بر فرشتگانی سختگیر که هرگاه به آنان گفته شود «او را بگیرید و در غلّ و زنجیر ببندید و به دوزخ اندازید» به شتاب هجوم آورند و او را مهلت ندهند.

شرح

حرف «و» در آغاز این بخش، «عطف تفسیر» است، نه در مقام عطف صنف خاص از فرشتگان بر طبق روال جملات قبلی. زیرا همهٔ فرشتگان معصوم هستند و نافرمانی نمی کنند، همان طور که پیشتر گذشت. این دو جملهٔ اول «ذکر عام بعد از خاص» است. و جملات بعد از آن از نو «ذکر خاص بعد از عام» است که گروه خاصی از فرشتگان را نام می برد که در ورودگاه بهشت به بهشتیان خوشامد می گویند؛ «سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدّارِ»(1).

زبانیه: درگیر شوندگان، دفع کنندگان. قرآن: «عَلَيْها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ»(2): بر دوزخ فرشتگانی سختگیر و تند، مامورند. و هرگاه به آنان گفته شود: «خُذُوهُ فَغُلُّوهُ- ثُمَّ الْجَحيمَ صَلُّوهُ»(3): او را بگیرید و در زنجیر بسته و به دوزخ برافکنید. به سرعت عمل می کنند.

غلّ: زنجیری که با آن دست ها را از پشت گردن ببندند.

اصالت رحمت: محاسبه در محشر و مراسم بررسی اعمال، بر اساس «اصالت رحمت» است؛ یعنی اصل بر این است که با مغفرت، آمرزش و گذشت رفتار شود. بویژه شفاعت انبیاء و ائمّه (علیهم السلام)، شهداء، مومنین ممتاز، علمای راستین، آمرین به معروف و ناهین از منکر (اصلاحگران جامعه)، خیلی کارساز و نجاتبخش خواهد بود. اما با آنان که استحقاق این بخشش ها را نداشته باشند با شدّت و سختگیرانه برخورد خواهد شد. و بر هر دو طرف قضیّه آیات و احادیث فراوان داریم.

مهلت: در دنیا نیز رفتار خداوند با بندگان بر اساس «اصالت رحمت» است، حتی حدیث هائی داریم که می گویند: خداوند برخی از گناهان بندگان را از کرام الکاتبین مخفی می دارد تا آن را ننویسند. و نیز دعای مومن در حق فرد دیگر نوعی شفاعت است. با این فرق

1- آیهٔ 24 سورهٔ رعد.
2- آیهٔ 6 سورهٔ تحریم.
3- آیه های 30 و 31 سورهٔ حاقه.

که در دنیا به بدکاران غیر قابل بخشش، مهلت داده می شود، لیکن در آخرت چنین مهلتی نیست که امام علیه السلام می گوید: «ابْتَدَرُوهُ سِرَاعاً ، وَ لَمْ یُنْظِرُوه».

در زندگی دنیوی در مواردی به فرد مؤمن مهلت داده نمی شود و او با گرفتاری هائی روبرو می گردد تا از مجازات او کاسته شود و اعمال بدش، برای آخرت نماند.

امام صادق علیه السلام فرمود: در کتاب علی علیه السلام آمده است: أَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً النَّبِیُّونَ ثُمَّ الْوَصِیُّونَ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ وَ إِنَّمَا یُبْتَلَی الْمُؤْمِنُ عَلَی قَدْرِ أَعْمَالِهِ الْحَسَنَهِ فَمَنْ صَحَّ دِینُهُ وَ حَسُنَ عَمَلُهُ اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ وَ ذَلِکَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یَجْعَلِ الدُّنْیَا ثَوَاباً لِمُؤْمِنٍ وَ لَا عُقُوبَهً لِکَافِرٍ وَ مَنْ سَخُفَ دِینُهُ وَ ضَعُفَ عَمَلُهُ قَلَّ بَلَاؤُهُ وَ أَنَّ الْبَلَاءَ أَسْرَعُ إِلَی الْمُؤْمِنِ التَّقِیِّ مِنَ الْمَطَرِ إِلَی قَرَارِ الْأَرْضِ(1): پیامبران و اوصیاء شان، بیش از همهٔ مردم گرفتار بلا می شوند، پس از آنان هر کسی که به آنان شبیه تر است. مومن بقدر اعمال نیکو و زیبایش مبتلا می گردد، پس هر کس دینش صحیح و عملش زیبا باشد بلایش بیشتر می شود. زیرا که خداوند دنیا را نه ثواب عمل مومن قرار داده و نه آن را مکافات کافر. و هر کس که دینش سخیف و عملش ضعیف باشد بلایش کمتر می شود. و بلاء به سوی مومن متقی سریعتر از باران به سوی زمین است.

بخش نهم

اشاره

فرشتگانی که هیچ شناختی از آنان نداریم

قلمرو علم انسان و معصومین

آفرینش، یا آفریدن؟-؟

شمارش اصناف فرشتگان

وَ مَنْ أَوْهَمْنَا ذِکْرَهُ، وَ لَمْ نَعْلَمْ مَکَانَهُ مِنْکَ، و بِأَیِّ أَمْرٍ وَکَّلْتَهُ. (23) وَ سُکَّانِ الْهَوَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ

1- كافى (اصول) ج 2 ص 259.

الْمَاءِ وَ مَنْ مِنْهُمْ عَلَى الْخَلْقِ: و بر هر فرشته ای که نامش را نیاوردیم و مقام و منزلتش را در پیشگاه تو نمی دانیم، و نمی دانیم که او را به چه کاری مامور کرده ای. و بر فرشتگانی که ساکنان هوا، زمین و آب، هستند، و بر آنانی از فرشتگان که بر خلق گماشته شده اند.

شرح

در مبحثی که سخن از «دو سویه بودنِ» جریان آفرینش و مدیریت کائنات، بحث شد، گفته آمد که این سویه یعنی سویۀ قَدَری جریان آفرینش، موضوع عقل و علم است، اما آن سویۀ آن از موضوع عقل و علم خارج است. زیرا علم یعنی شناختن علّت ها و معلول های قَدَری؛ شناختن فرمول های طبیعت که «نظام خلق» است. و شناختن آن سوی دیگر به «نظام امر» مربوط است که قضا نامیده می شود، و قضاهای الهی تنها در انحصار خودش است. آنچه انسان می تواند از قضاها بفهمد کلیات آن است از قبیل:

1- جهان فقط جریان قَدَرها و فرمول های طبیعی نیست، قضاها و امرها هم هستند.

2- فرشتگانی هستند که جانب قضائی جریان ها بر عهدۀ آنها است.

3- فرشتگان اصناف مختلف و فراوان دارند.

4- به تعداد حوادث، پدیده ها و اشیاء، فرشته وجود دارد.

5- فرشتگان موجودات درّاک، زنده و دارای شخصیت هستند که قابل درود و صلوات می باشند.

و چون «عالَم امر» در انحصار خداوند است، در مواردی علم به این کلیات نیز از دسترس بشر خارج است، و لذا امام معصوم و دارای علم غیب می گوید «أَوْهَمْنَا ذِكْرَهُ، وَ لَمْ نَعْلَمْ مَكَانَهُ مِنْکَ، و بِأَیِّ أَمْرٍ وَكَّلْتَه».

در آن جا که دربارۀ چگونگی پیدایش روح، و چیستی روح از رسول خدا (صلی الله علیه

و آله) می پرسند، قرآن می گوید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ ما أُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلیلاً»(1): بگو روح از پدیده های امری است و چیزی از علم به شما داده نشده مگر اندکی. یعنی نه تنها عالَم امر از قلمرو علم شما خارج است، بل در عالم خلق نیز آنچه می توانید بفهمید، اندک است.

و ما پیروان مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) معتقدیم که پیامبر و آل (علیهم السلام) به کل و همه چیز این سویهٔ آفرینش یعنی بر عالَم خلق و قوانین و قواعد قَدَرها و فرمول های جهان، کاملاً و ذرّه به ذرّه علم دارند، و دربارهٔ عالم امر علاوه بر کلیاتی که در بالا شماره شد بر فروعی از همان کلیات نیز علم دارند که از دسترس انسان های دیگر خارج است:

1- قرآن «تبیان کل شیئ» است و مطابق آیهٔ «لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»(2) پیامبر (صلی الله علیه و آله) تبیین کنندهٔ همان تبیان است، یعنی تبیان اندر تبیان. و همهٔ علوم آن حضرت به آلش رسیده است، پس قلمرو علم ائمّه در حدّ تبیان کل شیئ است.

2- تبیان کل شیئ، دربارهٔ موضوعاتی است که «تبیان بردار» باشند، عالَم امر، بیان بردار نیست و لذا کلیات آن و فروعاتی از آن کلیات در اختیار آنان است. اما بر عالم خلق با همهٔ جزئی ترین جزئیاتش عالم هستند که:

3- امام باقر علیه السلام: «نَحْنُ خُزَّانُ عِلْمِ اللَّهِ وَ نَحْنُ تَرَاجِمَةُ وَحْیِ اللَّهِ وَ نَحْنُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَی مَنْ دُونَ السَّمَاءِ وَ مَنْ فَوْقَ الْأَرْض»(3): ما خزانه داران علم الهی هستیم، و ما تبیین کنندهٔ وحی خدا هستیم، و ما حجت بالغهٔ خدا هستیم بر همهٔ آنان که پائین تر از آسمان و در روی زمین هستند.

4- امام صادق علیه السلام: «إِنِّی لَأَعْلَمُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا فِی الْجَنَّةِ وَ أَعْلَمُ مَا فِی النَّارِ وَ أَعْلَمُ مَا کَانَ وَ مَا یَکُونُ قَالَ ثُمَّ مَکَثَ هُنَیْئَةً فَرَأَی أَنَّ ذَلِکَ کَبُرَ عَلَی مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ

1- آیهٔ 85 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.
3- کافی (اصول) ج 1 ص 192 ط دار الاضواء- در همان باب حدیث های دیگر نیز هست.

فَقَالَ عَلِمْتُ ذَلِکَ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ فِیهِ تِبْیَانُ کُلِّ شَیْ ءٍ»(1): من به آنچه در آسمان ها و زمین است علم دارم، من می دانم آنچه را که در بهشت است و می دانم آنچه را که در دوزخ است، و می دانم آنچه در جهان واقع شده و آنچه در آینده واقع خواهد شد. راوی می گوید: سپس اندکی مکث کرد و دید که آنچه مخاطبان از او شنیدند برای شان سنگین آمده است، فرمود: این ها را از کتاب خدا دانسته ام که خداوند می فرماید: تبیان همه چیز در قرآن است.

5- امیرالمومنین علیه السلام: «أَیُّهَا النَّاسُ سَلُونِی قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِی فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّی بِطُرُقِ الْأَرْضِ»(2): ای مردم بپرسید از من پیش از آن که مرا نیابید که من به راههای آسمان داناترم از راه های زمین.

و احادیث فراوان دیگر، و به طور خلاصه عرض می کنم: من هر سؤال از علوم تجربی و علوم انسانی را که توانستم به حضور قرآن و اهل بیت ببرم جواب آن را به روشنی یافتم و آن ها را در نوشته هایم آوردم.

لطفاً به جملۀ «که توانستم به حضور قرآن و اهل بیت ببرم» توجه کنید؛ زیرا آنچه مهم است یافتن آیۀ مربوطه یا حدیث مربوط به سؤال است. و این برای ما دشوار است و منشأ این دشواری، غصب خلافت توسط عده ای و منزوی کردن اهل بیت (علیهم السلام) و دادن تفسیر قرآن به افراد کابالیست مانند تمیم داری، کعب الاحبار و... است. که با منزوی کردن اهل بیت میان قرآن و امّت فاصله انداختند.

آفرینش، یا آفریدن؟-؟

جملۀ امام علیه السلام را- که می گوید: «وَ مَنْ مِنْهُمْ عَلَی الْخَلْقِ»: و بر هر فرشته ای از فرشتگان که بر «خلق» برگماشته ای»- می توان دو گونه معنی کرد:

1- خلق: با صیغۀ «صفه مشبه» به معنی «مطلق مخلوق»= کل آفرینش. در این صورت مراد

1- کافی (اصول) ج 1 ص 261 ط دار الاضواء- به همراه احادیث دیگر.

2- نهج البلاغه، خ 235، ابن ابی الحدید. و 231 فیض.

آن فرشتگانی هستند که کارشان به بخشی از آفرینش محدود نیست بل اینان گروهی هستند که بر کل کائنات یکجا، ماموریت دارند.

2- خلق: با صیغۀ مصدر به معنی آفریدن. در این صورت کار این فرشتگان در پدید آوردن اشیاء و حوادث است که پس از پیدایش هر پدیده آن را به فرشتگان دیگر که قبلاً در این دعا مذکور شدند، تحویل می دهند.

اصناف فرشتگان

در این دعا 26 صنف برای فرشتگان شماره شده است:

1- گروه حاملین عرش.

2- گروه میکائیل، جبرئیل، روح رئیس عده ای از فرشتگان، و روح رئیس ارواح الحیات.

3- رَوحانیون= بشارت آوران و شادی آوران.

4- فرشتگانی که «اهل زلفه» هستند، کارشان مدرّج کردن اشیاء و جهان است؛ زیرا جهان، جهان مرحله ها و درجات است.

5- حاملان علم غیب بر انبیاء و معصومین علیهم السلام.

6- گروه زیر دست جبرئیل؛ گروه وحی آوران.

7- گروهی که در پیدایش هر آسمان جدید و تکوین آن، برای ساختن آن کار می کنند.

8- گروهی که در تکوین باران و ابرها کار می کنند.

9- رانندگان ابرها.

10- موکلان بر (ابر سبک و سنگین) و رعد برق.

11- همراهی کنندگان برف و تگرگ و باران.

12- موکّلین بر بادها.

13- موکلین بر کوه ها، صخره ها و گسل ها.

14- موکلین بر وزن آبها و پیمانۀ باران ها.

15- بلا آورندگان.

16- کرام الکاتبین.

ص: 373

17- عزرائیل.

18- نکیر و منکر.

19- رومان.

20- طواف کنندگان بر بیت المعمور.

21- مالک دوزخ و دستیارانش.

22- رضوان و پرده داران بهشت.

23- خوش آمد گویان بر اهل بهشت.

24- سختگیران در محشر.

25- فرشتگانی که نه جایگاه شان را می دانیم و نه کارشان را.

26- دو فرشته؛ سائق و شاهد.- این دو در بخش بعدی خواهد آمد.

بخش دهم

اشاره

صلوات بر فرشتگان و بر ما

سائق و شهید

فَصَلِّ عَلَيْهِمْ يَومَ يَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ (25) وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ صَلَاةً تَزِيدُهُمْ كَرَامَةً عَلَى كَرَامَتِهِمْ وَ طَهَارَةً عَلَى طَهَارَتِهِمْ (26) اللَّهُمَّ وَ إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى مَلَائِكَتِكَ وَ رُسُلِكَ وَ بَلَّغْتَهُمْ صَلَاتَنَا عَلَيْهِمْ فَصَلِّ عَلَيْنَا بِمَا فَتَحْتَ لَنَا مِنْ حُسْنِ الْقَوْلِ فِيهِمْ، إِنَّكَ جَوَادٌ كَرِيمٌ: پس بر ایشان (همهٔ فرشتگان) درود فرست در روزی که هر کس می آید و با او سوق دهنده و شاهدی هست. و بر فرشگان دورد فرست درودی که کرامت بر کرامت شان بیفزاید، و طهارت بر طهارت شان باشد. خداوندا چون بر فرشتگان و فرستادگانت درود فرستادی و درود ما را به ایشان رسانیدی، پس بر ما نیز درود فرست به سبب گفتار نیکو و زیبای ما (که صلوات فرستادیم) دربارهٔ

آنان، و تو راه این عمل خوب را برای ما باز کردی (توفیق دادی که بر فرشتگان و

ص: 374

رُسُل، صلوات بفرستیم) که تو سخاوتمند و بزرگواری.

شرح

گفته شد که صلوات یعنی بالا بردن درجه، شأن و منزلت که معنی جامع آن «رحمت» است، اگر خدا به بنده ای معصوم درود کند، یعنی شأن او را بالا برده است، و اگر به بندهٔ غیر معصوم درود کند یعنی گناهان یا بخشی از گناهان او را آمرزیده است. و اگر بنده دربارهٔ بندهٔ دیگر از خداوند درود بخواهد یعنی از خدا ارتقاء درجه و شأن او، یا بخشش گناه او را می طلبد. امام سجاد علیه السلام در این جای این دعا به ما یاد می دهد که می توانید از خداوند برای خودتان نیز درود بخواهید. و چنین خواسته و دعائی را مشروط می کند بر این که قبلاً دربارهٔ دیگران درود خواسته باشیم.

و نظر به «حسن القول» که باصطلاح «علم اصول فقه» دارای «عموم» است و حاوی نوعی «عموم التّعلیل» است، می توان گفت: درود خواستن بر خود، تنها به درود خواستن به دیگران، مشروط نیست. بل به دنبال هر کار خیر که خداوند ما را به آن موفق کند، می توان بر خود درود خواست.

اما باید در نظر داشت: پیشتر به شر ح رفت که حوادث تاریخی و غصب خلافت و بازی با احادیث و سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) شرایطی را پیش آورده است که علمای ما در سیرهٔ عملی صلوات را مخصوص پیامبر و آل (سلام الله علیهم) کرده اند، با این که بر تحریم آن به دیگران فتوی نداده اند. زیرا تعمیم عملی صلوات، می توانست مخالفان را در تعمیم نبوت، تعمیم ولایت، تعمیم حجت و تعمیم امامت، جسورتر کند.

و به همین جهت می بینیم که در برخی نسخه های صحیفه، به جای «فَصَلِّ عَلَیْنَا بِمَا فَتَحْتَ لَنَا..»، عبارت «فصلّ علیهم بما فتحت لنا» آمده که گویا نسخه بردار بر اساس همین سیرهٔ عملی جسارت نکرده که صلوات بر خود را جایز بداند. در حالی که مطابق آن نسخه ها معنی عبارت از تناسب لازم خارج می شود.

لیکن صورت و قالب حقیقه شرعیهٔ صلوات، یعنی «اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد» مخصوص پیامبر و آل است حتی اگر حوادث بالا نیز رخ نمی داد.

سائق و شهید

قرآن دربارهٔ مراسم محشر می فرماید: «وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهید»(1): هر انسانی وارد محشر می گردد در حالی که همراه او سوق دهنده و شهادت دهنده ای هست؛ یعنی فرشته ای او را به طرف محشر سوق می دهد و فرشته ای نیز به عنوان گواه با او هست.

ص: 376

1- آیهٔ 21 سورهٔ ق.

دعای چهارم

اشاره

ص: 377

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ

فِی الصَّلَاهِ عَلَی أَتْبَاعِ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقِیهِمْ

(1) اللَّهُمَّ وَ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَیْبِ عِنْدَ مُعَارَضَهِ الْمُعَانِدِینَ لَهُمْ بِالتَّکْذِیبِ وَ الِاشْتِیَاقِ إِلَی الْمُرْسَلِینَ بِحَقَائِقِ الْإِیمَانِ. (2) فِی کُلِّ دَهْرٍ وَ زَمَانٍ أَرْسَلْتَ فِیهِ رَسُولاً وَ أَقَمْتَ لِأَهْلِهِ دَلِیلًا مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَی مُحَمَّدٍ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ مِنْ أَئِمَّهِ الْهُدَی، وَ قَادَهِ أَهْلِ التُّقَی، عَلَی جَمِیعِهِمُ السَّلَامُ، فَاذْکُرْهُمْ مِنْکَ بِمَغْفِرَهٍ وَ رِضْوَانٍ. (3) اللَّهُمَّ وَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّهً الَّذِینَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَهَ وَ الَّذِینَ أَبْلَوُا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِی نَصْرِهِ، وَ کَانَفُوهُ، وَ أَسْرَعُوا إِلَی وِفَادَتِهِ، وَ سَابَقُوا إِلَی دَعْوَتِهِ، وَ اسْتَجَابُوا لَهُ حَیْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّهَ رِسَالَاتِهِ. (4) وَ فَارَقُوا الْأَزْوَاجَ وَ الْأَوْلَادَ فِی إِظْهَارِ کَلِمَتِهِ، وَ قَاتَلُوا الْآبَاءَ وَ الْأَبْنَاءَ فِی تَثْبِیتِ نُبُوَّتِهِ، وَ انْتَصَرُوا بِهِ. (5) وَ مَنْ کَانُوا مُنْطَوِینَ عَلَی مَحَبَّتِهِ یَرْجُونَ تِجَارَهً لَنْ تَبُورَ فِی مَوَدَّتِهِ. (6) وَ الَّذِینَ هَجَرَتْهُمُ الْعَشَائِرُ إِذْ تَعَلَّقُوا بِعُرْوَتِهِ، وَ انْتَفَتْ مِنْهُمُ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَکَنُوا فِی ظِلِّ قَرَابَتِهِ. (7) فَلَا تَنْسَ لَهُمُ اللَّهُمَّ مَا تَرَکُوا لَکَ وَ فِیکَ، وَ أَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِکَ، وَ بِمَا حَاشُوا الْخَلْقَ عَلَیْکَ، وَ کَانُوا مَعَ رَسُولِکَ دُعَاهً لَکَ إِلَیْکَ. (8) وَ اشْکُرْهُمْ عَلَی هَجْرِهِمْ فِیکَ دِیَارَ قَوْمِهِمْ، وَ خُرُوجِهِمْ مِنْ سَعَهِ الْمَعَاشِ إِلَی ضِیقِهِ، وَ مَنْ کَثَّرْتَ فِی إِعْزَازِ دِینِکَ مِنْ مَظْلُومِهِمْ. (9) اللَّهُمَّ وَ أَوْصِلْ إِلَی التَّابِعِینَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِینَ سَبَقُونَا بِالْإِیمَانِ خَیْرَ جَزَائِکَ. (10) الَّذِینَ قَصَدُوا سَمْتَهُمْ، وَ تَحَرَّوْا وِجْهَتَهُمْ، وَ مَضَوْا عَلَی شَاکِلَتِهِمْ. (11) لَمْ یَثْنِهِمْ رَیْبٌ فِی بَصِیرَتِهِمْ، وَ لَمْ یَخْتَلِجْهُمْ شَکٌّ فِی قَفْوِ آثَارِهِمْ، وَ الِائْتِمَامِ بِهِدَایَهِ مَنَارِهِمْ. (12) مُکَانِفِینَ وَ مُوَازِرِینَ لَهُمْ، یَدِینُونَ بِدِینِهِمْ، وَ یَهْتَدُونَ بِهَدْیِهِمْ، یَتَّفِقُونَ عَلَیْهِمْ، وَ لَا یَتَّهِمُونَهُمْ فِیمَا أَدَّوْا إِلَیْهِمْ. (13) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَی التَّابِعِینَ مِنْ یَوْمِنَا هَذَا إِلَی یَوْمِ الدِّینِ وَ عَلَی أَزْوَاجِهِمْ وَ عَلَی ذُرِّیَّاتِهِمْ وَ عَلَی مَنْ أَطَاعَکَ مِنْهُمْ. (14) صَلَاهً تَعْصِمُهُمْ بِهَا مِنْ مَعْصِیَتِکَ، وَ تَفْسَحُ لَهُمْ فِی رِیَاضِ جَنَّتِکَ، وَ تَمْنَعُهُمْ بِهَا مِنْ کَیْدِ الشَّیْطَانِ، وَ تُعِینُهُمْ بِهَا عَلَی مَا اسْتَعَانُوکَ عَلَیْهِ مِنْ بِرٍّ، وَ تَقِیهِمْ طَوَارِقَ اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ إِلَّا طَارِقاً یَطْرُقُ بِخَیْرٍ. (15) وَ تَبْعَثُهُمْ بِهَا

عَلَی اعْتِقَادِ حُسْنِ الرَّجَاءِ لَکَ، وَ الطَّمَعِ فِیمَا عِنْدَکَ وَ تَرْکِ التُّهَمَهِ فِیمَا تَحْوِیهِ أَیْدِی الْعِبَادِ (16) لِتَرُدَّهُمْ إِلَی الرَّغْبَهِ إِلَیْکَ وَ الرَّهْبَهِ مِنْکَ، وَ تُزَهِّدَهُمْ فِی سَعَهِ الْعَاجِلِ، وَ تُحَبِّبَ إِلَیْهِمُ الْعَمَلَ لِلْآجِلِ، وَ الِاسْتِعْدَادَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ (17) وَ تُهَوِّنَ عَلَیْهِمْ کُلَّ کَرْبٍ یَحِلُّ بِهِمْ یَوْمَ خُرُوجِ الْأَنْفُسِ مِنْ أَبْدَانِهَا (18) وَ تُعَافِیَهُمْ مِمَّا تَقَعُ بِهِ الْفِتْنَهُ مِنْ مَحْذُورَاتِهَا، وَ کَبَّهِ النَّارِ وَ طُولِ الْخُلُودِ فِیهَا (19) وَ تُصَیِّرَهُمْ إِلَی أَمْنٍ مِنْ مَقِیلِ الْمُتَّقِینَ.

عنوان دعا

صلوات عامل بازدارنده از غلوّ

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی الصَّلَاهِ عَلَی أَتْبَاعِ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقِیهِمْ: از دعاهای امام علیه السلام است در درود بر پیروان پیغمبران و ایمان آورندگان به ایشان.

شرح

صلوات عامل بازدارنده از غلوّ است، زیرا که ثابت می کند پیامبر، اهل بیت (علیهم السلام)، فرشتگان، و هر مومن و انسان برتر، نیازمند درود (= رحمت) خدا هستند. و این نیاز با بالا رفتن مقام شان نه تنها بر طرف نمی شود بل به آن افزوده می شود. 1400 سال است اینهمه مردم هر روز بر پیغمبرشان درود و رحمت طلب می کنند و خود خدا و ملائکه اش (مطابق نصّ آیه) بر آن حضرت درود می کنند، شأن و منزلتش بالا می رود، باز هم بالاتر. و هر چه بالاتر برود بر درجات کمال او افزوده می گردد، و هر چه کمال افزوده شود ارزش و اهمیت لطف و رحمت خدا را بیش از پیش در می یابد و احساس نیاز بیشتر به مرحمت خدا می کند.

پس، صلوات (علاوه بر هر اثر نیکو و زیبا) همیشه و همه جا، عملاً نشان می دهد که پیامبر (صلی الله علیه و آله) مخلوق خدا است و به رحمت خدا نیازمند می باشد. اگر مسیحیان در فرهنگ عملی شان چیزی شبیه صلوات داشتند دچار اعتقاد نادرست الوهیت

ص: 380

عیسی علیه السلام نمی شدند.

و نیز: اگر مجوسیان چیزی شبیه صلوات بر فرشتگان، داشتند دچار ثنویّت نمی شدند؛ یزدان را خدای نیکی ها نمی دانستند. تا به ناچار اهریمن را نیز خدای بدی ها بدانند.

در این جا لازم است به پیدایش و سرگذشت دین ایرانی، اشاره ای بشود: در برخی نوشته ها از آن جمله در کتاب «انسان و چیستی زیبائی» توضیح داده ام که بنیانگذار دین ایرانی پیامبری بنام جاماسب در میان قوم کادوسیان (اصحاب الرّس) در کنار رود ارس و پیش از آمدن آریاها به فلات ایران بوده است، ادلّۀ تاریخی، ادلّه زبان شناختی، قرآنی و حدیثی را آورده ام، خود همین لفظ «مجوس» برگرفته از «جاماسب» نیز یکی از دلایل است.

زمان ظهور جاماسب حوالی 3800 سال پیش است که آریاها (ماد، پارس و پارت) پس از آن که به فلات ایران آمدند دین او را پذیرفتند و دست از خدایان متعدد خود برداشتند، حتی بزرگ خدای خودشان یعنی «دئو= دیو» را منحوس دانسته و نام او را به موجودات پلید دادند. بر خلاف آریائیانی که به اروپا و یونان رفته بودند که تا ظهور مسیحیت به ذئوس (ذئو= دئو= دیو) و دیگر خدایان شان معتقد بودند. آئین جاماسب در میان آریائیان به تدریج دچار انحراف گشته و سر از میترائیزم (مهر پرستی= خورشید پرستی» در آورد. زردشت در حوالی 2600 سال پیش بر اصلاح دین ایرانی پرداخت؛ اصلاحات از خراسان- بلخ- شروع شد و به تدریج سرتاسر فلات ایران را گرفت، لیکن از نو دچار انحراف گشت و نور آتش را در جایگاه نور خورشید قرار داد.

نام کادوسی خداوند اهورمزدا، و نام کتاب جاماسب اوستا بود که بر 1000 ورق کوچک از پوست گاو نوشته شده بود. مجوسیت در اصل یک دین توحیدی کامل بود که قرآن نیز آن را در ردیف اهل کتاب شمرده و مطابق نظر امیرالمومنین علیه السلام در زمان فتح ایران به دست عرب ها با ایرانیان به عنوان اهل کتاب رفتار شد.

علاوه بر انحراف به میترائیزم و آتش پرستی، اساسی ترین انحراف مجوسیت، بازنشست کردن خدا از هر کار و دادن همۀ امور خلقت و مدیریت کائنات به یزدان (که رئیس

فرشتگان بود) است که در نتیجه یزدان خدای خیر و خیرها گشت، و لازمۀ این باور این بود که آفرینش بدها و بدی ها نیز در اختیار موجود دیگر باشد که اهریمن نامیده شد. و خدای شان (اهورمزدا) بی کاره گشت.

بازنشست و بی کاره شدن خداوند، برای شان یک ره آورد دلشاد کننده نیز بود، زیرا خدا را از آفریدن بدها و بدی ها تبرئه می کرد، همان طور که ارسطوئیان ما- که عنوان شیعه بودن را نیز یدک می کشند- هم خدای شان «موجب» و بی کاره است و هم بدها و بدی ها را او نیافریده است و در این دو اصل کاملاً با مجوسیان همعقیده هستند. در حالی که اسلام خدا را «خالق الخیر و الشّر» می داند که علاوه بر قرآن(1) احادیث فراوان در این باره داریم.

به هر روی؛ اگر مجوسیان چیزی شبیه صلوات داشتند همۀ امور کائنات و آفرینش را از خداوند می دانستند یزدان را در جایگاه خدا نمی نشاندند.

وحدت وجود: صلوات، درود و رحمت خدا بر مخلوقات شریف و اشرف، دلیل قاطعی است بر دوگانگی خالق و مخلوق، و دلیل قاطع است بر نادرستی وحدت وجود، که خدا رحمت می کند بر مخلوق. اگر همه چیز عین خدا است پس معنائی ندارد که خداوند خود برای خود درود و رحمت کند، گرچه با ده ها توجیه خیالپردازانه باشد.

یعنی علاوه بر صدها دلیل عقلی و فلسفی بر بطلان وحدت وجود، صلوات که به عنوان یک «اصل» در فرهنگ عملی اسلام آمده، دلالت عملی و عینی دارد بر بطلان آن.

بنابر این صلوات علاوه بر آثار زیبای اثباتی، یک اثر بزرگ سلبی و بازدارندگی از انحراف، نیز دارد.

این عنصر بازدارندگی و صیانت از انحراف که در صلوات هست، از غلوّ دربارۀ امیرالمومنین علیه السلام نیز (که متاسفانه گروهی دچار آن شده و به الوهیت یا شبه الوهیت آنحضرت معتقد شده اند) یک عامل مهم و دلیل قاطع است، لیکن وقتی که افرادی با یدک کشیدن عنوان فیلسوف، پای بر روی این گونه عوامل بازدارنده و ادلّه، می گذارند چه

1- که تعبیرهای بسیار از قبیل «خالق کل شیئ» دارد.

انتظاری از فلان فرقهٔ بی سواد و تابع احساسات می توان داشت. آنان عقل را منحرف می کنند، و اینان اساساً کاری با عقل ندارند و پیرو احساسات هستند. آنان همه چیز را خدا می دانند و اینان فقط علی علیه السلام را.

بخش اول

اشاره

صلوات بر پیشکسوتان ایمان

صلوات نابجا

ایمان بر غیب

امامت و ولایت فقیه

(1) اللَّهُمَّ وَ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَيْبِ عِنْدَ مُعَارَضَهِ الْمُعَانِدِينَ لَهُمْ بِالتَّكْذِيبِ وَ الِاشْتِيَاقِ إِلَى الْمُرْسَلِينَ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ. (2) فِي كُلِّ دَهْرٍ وَ زَمَانٍ أَرْسَلْتَ فِيهِ رَسُولًا وَ أَقَمْتَ لِأَهْلِهِ دَلِيلًا مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ أَئِمَّهِ الْهُدَى، وَ قَادَهِ أَهْلِ التُّقَى، عَلَى جَمِيعِهِمُ السَّلَامُ، فَاذْكُرْهُمْ مِنْكَ بِمَغْفِرَهٍ وَ رِضْوَانٍ: خدایا، و پیروان پیامبران و ایمان آورندگان به آنان، از اهل زمین که بر غیب ایمان آوردند (در آن هنگام که دشمنان حقیقت، با تکذیب آنان به معارضه پرداختند) و به سبب حقائق ایمان مشتاق پیامبران شدند، در هر دهر و روزگاری که در آن پیامبری فرستادی و برای مردمانش راهنما قرار دادی از زمان آدم تا محمد- صلی الله علیه و آله، که آنان پیشوایان هدایت و رهبران اهل تقوی بودند. بر همهٔ آنان سلام باد، پس خدایا آنان را با آمرزش و خشنودی یاد کن.

شرح

در آغاز دعای سوم دربارهٔ حرف «و» در جملهٔ «اللَّهُمَّ وَ حَمَلَهُ عَرْشِكَ»، گفته شد که این

حرف زاید است و تنها نقش «زیبائی در کلام» را دارد. اما می خواهم در این جا ادعای دیگری بکنم: این «و» به معنی «علیک» است که معنی فارسی آن «بر تو باد= دریاب» مانند «دریاب فلانی را»، «توجه کن به فلانی». و مانند «عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیْتُم»(1). و در این سخن امام سجاد علیه السلام، که می گوید: «اللَّهُمَّ وَ أَتْبَاعُ الرُّسُل»، یعنی خدایا توجه کن به پیروان پیامبران.

این ادعا را در آغاز دعای اول نکردم، زیرا در آنجا احتمال این که «حمله العرش» مبتدا باشد و «الذین...» خبرش، امکان داشت. اما در این جا به جای الذین «من اهل...» آمده که «من بیانیّه» است و نمی تواند خبر مبتدا باشد. و مبتدا بدون خبر می ماند. گفته اند که خبرش عبارت است از «فاذکرهم». اما توجه ندارند که حرف «ف-» مانع از این است زیرا «تفریع» است نه مستقل که خبر باشد.

ظاهراً امام علیه السلام، برای این که درمکالمه با خداوند حدّ اعلای ادب را رعایت کند با حرف «و» آورده است، زیرا در لفظ «علیک» نوعی امر و تحکّم هست.

ایمان به غیب

قرآن نیز می گوید: «ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتَّقینَ- الَّذینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ وَ یُقیمُونَ الصَّلاةَ»(2)، ایمان می آورند به غیب؛ به خدائی که از دسترس حس غایب است، به بهشت و دوزخ که هر دو غیب هستند، و همچنین محشر و قیامت، و فرشتگان، و امام غایب عجلّ الله تعالی فرجه. و...

بعضی ها این «بالغیب» را به ایمان درونی که در غیب دل ها است، معنی کرده اند که بی تردید درست نیست و هیچ توجیه ادبی صحیح ندارد.

صلوات بر پیشکسوتان: وقتی عظمت و ارزش کار آنان که در بعثت هر پیامبر به او ایمان آورده اند، روشن می شود که تاریخ انبیاء بطور درست مطالعه و بطور صحیح تحلیل شود؛ به گمانم در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» تا حدودی توانسته ام جایگاه واقعی تاریخی

1- آیهٔ 105 سورهٔ مائده.
2- آیه های 2 و 3 سورهٔ بقره.

نهضت های پیامبران را مکاناً و زماناً، روشن کنم و اقوامی که نام شان در قرآن آمده را معرّفی کنم بویژه دربارۀ قوم ثمود و قوم عاد و آنان که در میان آنها به نبوت مبعوث شده اند مانند هود و صالح (علیهما السلام). این موضوع علاوه بر این که بنفسه مهم است، پاسخی علمی است بر افرادی که گمان می کنند قصص تاریخی قرآن سمبلیک و «فرض» هائی هستند که گاهی چنین صدائی از الازهر و حتی گاهی از قم نیز شنیده می شود. و در این صورت همان می شود که خود قرآن در مقام رد آن می گوید: «یَقُولُ الَّذینَ کَفَرُوا إِنْ هذا إِلاَّ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ»(1). و قرآن را از افسانه سرائی ولو به عنوان سمبل منزه می دارد.

با مطالعۀ درست، تحلیل و بررسی صحیح تاریخ پیامبران، شأن و منزلت و انسانیت پیروان اولیه انبیاء، به حدی روشن می شود که سلام و صلوات خواهی امام سجاد علیه السلام بر آنان معنی و موقعیت خویش را نشان می دهد.

صلوات نابجا

دوباره به متن این بخش از دعا نگاه کنید در میان دو خط تیره صلواتی را می بینید (صلی الله علیه و آله). این صلوات از متن دعا نیست و در متن دعا وجود نداشته است، جناب نسخه بردار برای این که از نام پیامبر بدون صلوات عبور نکند، آن را در این جا جای داده است.

متاسفانه این تصرف نابجا در برخی دعاهای مأثور و منقول از ائمّۀ طاهرین علیهم السلام، رخ داده است؛ مثلاً در دعای قنوت نماز عید فطر و قربان، حتی در رساله های عملیه بدین صورت ضبط و بدین صورت نیز در نماز فطر قرائت می شود: اللَّهُمَّ أَهْلَ الْکِبْرِیَاءِ وَ الْعَظَمَهِ وَ أَهْلَ الْجُودِ وَ الْجَبَرُوتِ وَ أَهْلَ الْعَفْوِ وَ الرَّحْمَهِ وَ أَهْلَ التَّقْوَی وَ الْمَغْفِرَهِ أَسْأَلُکَ فِی هَذَا الْیَوْمِ الَّذِی جَعَلْتَهُ لِلْمُسْلِمِینَ عِیداً وَ لِمُحَمَّدٍ- صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه- ذُخْراً وَ مَزِیداً.

ظاهراً این صلوات میان دو خط تیره را در اینجا مرحوم سید بن طاوس گذاشته است. اما او در کتابت خود نخواسته بدون صلوات عبور کند، منظورش این نیست که نماز گزار نیز همان را در قنوت بگوید.

1- آیۀ 25 سورۀ انعام- همین پیام در آیه های 17 سورۀ احقاف، 15 سورۀ قلم، 13 سورۀ مطففین نیز آمده است.

نابجائی: دعا کننده در حال نماز یا غیر نماز، با خداوند گفتگو می کند، «تخاطب» می کند مانند دو شخص حاضر در روبروی هم، خواسته هایش را با الفاظ و صیغه های مخاطب به زبان می آورد، در این بین صلوات مذکور را با الفاظ و صیغۀ غایب به زبان می آورد، گوئی با دو خدا سروکار دارد با یکی تخاطب می کند، و از دیگری که مورد خطابش نیست صلوات را می خواهد، و از شمّۀ نوعی «شرک ندانسته» خالی نمی شود. شبیه این می شود که کسی با آقای زید بطور تخاطب و روبرو سخن می گوید مثلاً به او می گوید: جناب آقای زید، تو آدم خوبی هستی و آقای فلانی که سلام زید بر او باد نیز آدم خوبی است.

در این صورت زید می گوید: مرادت از زید دوم کیست؟

اولاً: بهتر است در مواردی که خود ائمه علیهم السلام، در متن دعا صلوات را نیاورده اند، ما نیز در وقت دعا نیاوریم. گرچه در کتابت و یا تدریس همان دعا، باید بیاوریم. همان طور که در اولین جملۀ بخش بعدی خود نسخه بردار نیز صلوات را نیاورده است.

ثانیاً: اگر می خواهیم حتّی در حالت دعا نیز بدون صلوات عبور نکنیم، بهتر است با لفظ و قالب تخاطبی بیاوریم و بگوئیم: صلواتک علیه و آله.

برخی ها می گویند: این صلوات باصطلاح میان پرانتزی است و اشکالی ندارد. و توجه ندارند همان طور که در مثال بالا بیان شد، این کار غلط است و غلط خواه در خارج از پرانتز و خواه در داخل آن، غلط است.

امامت و ولایت فقیه

مراد امام از «ائمّه الهدی» در اینجا، همۀ پیامبران و ائمّه هستند. هر پیامبری امام است؛ امامت تعلیمی و امامت اجرائی را دارند مگر این که دو پیامبر همزمان در یک جامعه حضور داشته باشند مانند موسی و هارون (علیهما السلام)، در این صورت هر دو دارای سمت امامت تعلیمی را دارند، اما سمت امامت اجرائی و مدیریت عملی تنها با یکی از آن دو است؛ هارون با این که 15 سال بزرگتر از موسی است، در امامت اجرائی پیرو موسی می باشد.

حسنین علیهما السلام هر دو امام هستند، اما تا علی علیه السلام زنده است آن دو دخالتی

در اجرا ندارند، و تا امام حسن زنده است امام حسین پیرو اوست و همچنین تا امام زمان عجل الله تعالی فرجه.

و در مقام بحث نظری از ولایت فقیه نیز باید گفت: از میان فقهای واجد شرایط فقط یک نفر می تواند ولیّ فقیه باشد، و بقیه باید به کار تعلیمی، هدایتی، ترویجی بپردازند، و نمی توانند رسالهٔ عملیه بنویسند. زیرا «عمل» به جنبهٔ اجرائی امامت مربوط است و هیچ بابی از ابواب فقه (از طهارت تا دیات) قابل تفکیک و جرّاحی بردار نیست تا فقط ابواب خاصی از آن به اجرائیات مربوط باشد. در آینده (ان شاء الله) دربارهٔ «حکم» و «فتوی» بحث خواهد شد که فتوی (یعنی نظریه علمی) آزاد است، اما حکم آزاد نیست، فتوی قابل نقض است و نظریه ای است که در مقابل آن می توان نظریه دیگر داد، اما حکم (با وجود شرایط حاکم) باید اجرا شود و نقض آن جایز نیست گرچه فقهای دیگر با آن مخالف باشند.

این بحث فقط یک بحث نظری و باصطلاح شناخت نظریهٔ شیعه در «اصل ولایت فقیه» است و کاری با هیچ مصداق از مصادیق، نداریم.

بخش دوم

اشاره

صحابه

حجت و منطق قرآن و اهل بیت

اللَّهُمَّ وَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَ الَّذِينَ أَبْلَوُا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِی نَصْرِهِ، وَ كَانَفُوهُ، وَ أَسْرَعُوا إِلَى وِفَادَتِهِ، وَ سَابَقُوا إِلَى دَعْوَتِهِ، وَ اسْتَجَابُوا لَهُ حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَاتِهِ. (4) وَ فَارَقُوا الْأَزْوَاجَ وَ الْأَوْلَادَ فِی إِظْهَارِ كَلِمَتِهِ، وَ قَاتَلُوا الْآبَاءَ وَ الْأَبْنَاءَ فِی تَثْبِيتِ نُبُوَّتِهِ، وَ انْتَصَرُوا بِهِ: خدایا و بخصوص اصحاب محمد، آنان که صحابی بودن را با نیکی و زیبائی به پایان بردند، و آنان که در یاری او در سختی ها به خوبی امتحان دادند، و او را صیانت و حفاظت کردند، و بر شتافتن به سوی نهضت او سرعت گرفتند، و به سوی پذیرش دعوتش (از دیگران) سبقت

گرفتند، و هنگامی که حجت رسالت هایش را به گوش شان رسانید پذیرفتند، و در راه پیروزی شعار او از همسران و فرزندان جدا شدند. و در پایدار کردن نبوت او با پدران و فرزندان خود جنگیدند. و به واسطهٔ وجود او پیروز شدند.

شرح

لغت: وفاده: حرکت، سفرکردن، راه پیمائی،- و در امور اجتماعی: نهضت.

لغت: اِظهار: یکی از کاربردهای مادّهٔ «ظهر»، پیروز شدن است.

صحبه: مصدر به معنی با هم بودن، رفیق بودن، همدم شدن.

الصّحابه: همراهی، رفاقت، همدمی.- و در اصطلاح: یاران و مصاحبان پیامبر صلی الله علیه و آله. و در اینصورت بعنوان صیغهٔ جمع قصد می شود.

حُسن الصّحبه، حسن الصّحابه: رفاقت و همراهی را به نیکی و زیبائی به پایان بردن.

ابتدا به همهٔ آنان که در بعثت انبیاء ایمان آورده و آنان را تصدیق کردند، درود فرستاد که مصداق آیه های «الَّذینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقينَ»(1) و «الَّذينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ أُولئِکَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ»(2) هستند.

سپس به طور خاص به اصحاب پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) درود می فرستد و مشخص می کند که مرادش از اصحاب کسانی هستند که 10 عنصر اعتقادی در ایمان شان باشد.

1- حسن الصّحبه.

2- البلاء الحسن: تحمل مشقات به نیکی و زیبائی در یاری او.

3- صیانت و حفاظت از او.

1- آيۀ 69 سورۀ نساء.
2- آيۀ 19 سورۀ حديد.

4- شتافتن به سوی نهضت او.

5- پیشی گرفتن برای پذیرش دعوت او.

6- پذیرش دعوت او در اثر شنیدن حجت های او.

7- جدا شدن از همسران و فرزندان، برای پایدار کردن نبوت او.

8- رزمیدن با پدران و فرزندان، برای پایدار کردن نبوت او.

9- ایمان بر این که موفقیتهای شان در سایه وجود او بوده است.

10- صداقت در ایمان.- که در بخش اول دعا آمد: «مصدّ قو هم»

تعریف اصحاب

گفته اند صحابی کسی است که بطور حضوری پیامبر را دیده و با او بوده است. سپس در تحقق آن بحث ها کرده اند از قبیل: شرط بلوغ و عدم شرطیت آن، شرط سکونت در مدینه و عدم آن، شرط مدت و زمان معتّد به و عدم آن، و... و بهترین تعریف این است: صحابی آن مسلمانی است که بطور حضوری با پیامبر بوده است به مدتی که عرفاً به آن «صحبت و همراهی» صدق کند و در سنّی باشد که عرفاً به آن «مصاحب و همراه» صدق کند.

اکنون در قرآن به سراغ هر کدام از عناصر دهگانهٔ بالا برویم و ببینیم که ایمان کسانی دارای این عناصر بوده و ایمان کسانی فاقد کلّ یا برخی از آنها بوده است که امام علیه السلام افراد فاقد را لایق سلام و صلوات نمی داند:

حسن الصّحبه: کسانی از صحابه بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را اذیت می کردند: «وَ مِنْهُمُ الَّذینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ»: از آنان کسانی هستند که پیامبر را اذیت می کنند و می گویند او شخص خوش باوری است. «قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ»(1) بگو خوش باوری او به نفع شماست. و «وَ ما کانَ لَکُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّٰه»(2): و بر شما روا نیست که پیامبر خدا را اذیت کنید. و «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَکُونُوا کَالَّذینَ آذَوْا مُوسی»(3): ای آنان که ایمان آورده اید نباشید مانند

1- آیهٔ 61 سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 53 سورهٔ احزاب.
3- آیهٔ 69 سورهٔ احزاب.

کسانی که موسی را اذیت کردند. و خودش فرمود: «ما أوذی نبی مثل ما أوذیت»(1): هیچ پیامبری به قدر من اذیت نشده.

البلاء الحسن: دربارهٔ شکست مسلمانان در جنگ احد می گوید: «لِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنینَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً»(2): تا ایمان آورندگان را با گرفتار کردن به سختی، امتحان خوبی کند. که البته خیلی ها از جملهٔ آنان که بعداً خلیفه شدند از میدان فرار کردند و در امتحان مردود شدند.

صیانت و حفاظت از او

عدهٔ زیادی از آن جمله خلفا در جنگ احد پیامبر را در میدان گذاشته و فرار کردند: «إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لا تَلْوُونَ عَلی أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ یَدْعُوکُمْ فی أُخْراکُم»(3): آنگاه که از کوه بالا می رفتید و (از شدّت وحشت) به عقب ماندگان نگاه نمی کردید، و پیامبر از پشت سرتان شما را صدا می کرد (که نروید برگردید).

و «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذا أُوذِیَ فِی اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ کَعَذابِ اللَّهِ وَ لَئِنْ جاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّکَ لَیَقُولُنَّ إِنَّا کُنَّا مَعَکُمْ أَ وَ لَیْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِما فی صُدُورِ الْعالَمین»(4): و از این مردم (اصحاب) کسانی هستند که می گویند به خدا ایمان آورده ایم، اما هنگامی که در راه خدا آزار می بینند، آزار مردم را مانند عذاب خدا می شمارند، ولی هنگامی که پیروزی ای از جانب خدا به شما برسد می گویند ما هم با شما بودیم (و در این پیروزی شریکیم) آیا خداوند بر آنچه در سینهٔ جهانیان است عالم نیست؟!

و «وَ یَقُولُ الَّذینَ آمَنُوا لَوْ لا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْکَمَةٌ وَ ذُکِرَ فیهَا الْقِتالُ رَأَیْتَ الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ یَنْظُرُونَ إِلَیْکَ نَظَرَ الْمَغْشِیِّ عَلَیْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلی لَهُمْ»(5): آنان که ایمان آورده اند می گویند: چرا سوره ای نازل نمی شود؟ اما هنگامی که سوره ای واضح و روشن نازل می شود که در آن سخنی از جنگ است، می بینی آنان را که در قلب های شان بیماری است طوری بر

1- بحار، 39 ص 56.
2- آیهٔ 17 سورهٔ انفال.

3- آیهٔ 153 سورهٔ آل عمران.
4- آیهٔ 10 سورهٔ عنکبوت.
5- آیهٔ 20 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

تو می نگرند که گوئی در آستانهٔ مرگ قرار گرفته اند. پس مرگ برای شان سزاوار تر است.

و «فَإِذا جاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِى يُغْشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدادٍ»(1): هنگامی که ترس (جهاد) پیش آید می بینی طوری بر تو نگاه می کنند و چشمهای شان در حدقه می چرخد که گوئی می خواهند قالب تهی کنند، اما وقتی که خوف و ترس فرو نشست، با زبان تند و تیز از شما انتقاد می کنند.

بلی در میان اصحاب اینگونه افراد بوده اند، بویژه افرادی که در آیهٔ اخیر به آنان اشاره شده، بر هر محققی روشن است که سمبل شان چه کسی بوده است. این ترسوها به صیانت از خود قادر نبودند تا چه رسد که از رسول خدا صیانت و حفاظت کنند.

شتافتن به سوی نهضت او

آنان که سال ها نبوت پیامبر را انکار کرده و با او به جنگ بر خاستند در صدد سرکوبی نهضت او بر آمدند، زمانی دریافتند که نهضت پیروز خواهد شد به آن پیوستند مانند عمروعاص، خالد بن ولید و... و آنان که پس از فتح مکه به ناچار ایمان آوردند مانند ابوسفیان، معاویه و... که به عنوان «طلقا» موسوم شدند، یعنی آنان که باید برده می شدند اسلام دربارهٔ شان لطف کرد و آزادشان نمود. بر اساس آیهٔ زیر، پستی جایگاه اینان مشخص می شود:

پیشی گرفتگان در پذیرش دعوت او

می فرماید: «وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ»(2): پیشی گرفتگان نخستین از مهاجرین و انصار. با معیار این آیه اهمیت نقش و جایگاه فرد، فرد اصحاب درجه بندی می شود تا برسد به «طلقا» که آمدند و صحابی نامیده شدند، و به خلافت هم رسیدند مانند معاویه و مروان.

پذیرش دعوت او در اثر حجت های او

یعنی پذیرش دین در اثر فکر و اندیشه و شناخت، نه بر اساس انگیزه هائی از قبیل:

1- آیهٔ 19 سورهٔ احزاب.
2- آیهٔ 100 سورهٔ توبه.

الف: بر اساس تحلیل اوضاع سیاسی و پیشبینی پیروزی اسلام، مانند ایمان عمروعاص و خالدبن ولید و...

ب: بر اساس واماندگی و بی چارگی، مانند ایمان ابوسفیان و معاویه و دیگران که در فتح مکه به ناچار تسلیم شدند.

ج: بر اساس پیروی و تقلید از بزرگ خاندان، بزرگ قوم، و یا همسو شدن با جریان گروهی و حرکت توده.

د: بر اساس انگیزهٔ رسیدن به مال و مقام دنیوی، و یا امور شهوی جنسی.- کسی به خاطر زن مسلمان که عاشقش بود مسلمان شد، او را با «مهاجر فلان زن» ملقبش کردند.

(دربارهٔ «حجت» بحث مستقلی تحت عنوان «منطق قرآن و اهل بیت» در همین مبحث خواهیم داشت و آیه هائی را نیز خواهیم دید).

جدا شدن از همسران و فرزندان به خاطر دین

مردانی از جامعهٔ جاهلی (بویژه از مکه) برای دین به مدینه هجرت می کردند در حالی که همسران شان در بت پرستی اصرار می ورزیدند و در جامعهٔ خود می ماندند. و بالعکس؛ زنانی ایمان می آوردند و از همسران خود جدا می شدند. و در این میان اولادشان گاهی با پدر و گاهی با مادر می ماندند.

برخی از آنان می توانستند به کمک انصار (مردم مدینه) سرپناهی پیدا کرده و زندگی کنند، اما هنگامی که تعداد مهاجران افزایش یافت عده ای از آنان به صورت بی خانمان در گوشهٔ مسجد زندگی می کردند که به «اصحاب صفّه» معروف شدند.

قرآن دربارهٔ زنانی که خاندان خود را رها کرده و هجرت می کردند، می فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِیمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ یَحِلُّونَ لَهُنَّ»(1): ای کسانی که ایمان آورده اید، هنگامی که زنان با ایمان به پیش شما هجرت کرده و بیایند، آنان را آزمایش کنید- خداوند به ایمان شان آگاه

1- آیهٔ 10 سورهٔ ممتحنه.

تر است- هرگاه آنان را مؤمن یافتید آنها را به سوی کفّار بازنگردانید، نه آنان برای کفار حلال اند و نه کفّار برای آنها حلال هستند.

و دربارهٔ زنانی که شوهران مسلمان خود را رها کرده و به کفار می پیوستند می گوید: «وَ إِنْ فاتَکُمْ شَیْ ءٌ مِنْ أَزْواجِکُمْ إِلَی الْکُفَّارِ فَعاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذینَ ذَهَبَتْ أَزْواجُهُمْ مِثْلَ ما أَنْفَقُوا»(1): و اگر بعضی از همسران شما از دستتان بروند، و شما از کفار غنایمی گرفتید، به آنان که همسرشان رفته به مقداری که برای ازدواج هزینه کرده اند، بدهید.

جنگ با پدران و فرزندان به خاطر دین

کم نبودند افرادی که به خاطر دین با پدران، فرزندان و خویشان خود به خاطر دین می جنگیدند. امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «وَ لَقَدْ کُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا مَا یَزِیدُنَا ذَلِکَ إِلَّا إِیمَاناً وَ تَسْلِیماً»(2): بودیم با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پدران، فرزندان، برادران و عموهای خود را (در میدان جهاد) می کشتیم، و این نمی افزود در ما مگر ایمان و تسلیم را.

قرآن می فرماید: «لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ یُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِکَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»(3): کسانی را که به خدا و روز قیامت ایمان آورده اند، نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان شان باشند. اینان کسانی هستند که خداوند ایمان را بر صفحه دل های شان نوشته، و آنان را با روحی از ناحیه خودش تقویت کرده، و آن ها را بر بهشت هائی داخل می کند که از زیر درختان شان نهرها جاری است، آنان در آن جاودانه خواهند بود، خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از خدا خشنودند.

1- همان، آیهٔ 11.
2- نهج البلاغه، خ 55 فیض و ابن ابی الحدید.
3- آیهٔ آخر سورهٔ مجادله.

ایمان بر این که موفقیتهای شان در سایه وجود پیامبر بوده است

در میان اصحاب دو جریان فکری وجود داشت؛ عده ای معتقد بودند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رهبر نجاتبخش از جامعهٔ جاهلی است و آنان را طوری رهبری می کند که در راه نجات پیروز می شوند. عده ای دیگر طور دیگر می اندیشیدند؛ او را یک شخص با هدف می دانستند که برای رسیدن به هدفش از کمک و یاری ایشان استفاده می کند.

و با بیان دیگر: آنان به یک روی سکّه اصالت می دادند، و اینان به روی دیگر سکّه، هر دو جریان به نبوت او معتقد بودند مگر افرادی منافق که به نصّ قرآن در میان جریان دوم بودند.

جریان اول اسلام را نعمتی بزرگ دانسته و از خدا و پیامبر منّت پذیر و ممنون بودند، لیکن جریان دوم گاهی بر خدا و پیامبر منت می گذاشتند که اسلام را یاری کرده و می کنند: «یَمُنُّونَ عَلَیْکَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإیمانِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقین»(1): بر تو منّت می گذارند که اسلام آورده اند، بگو اسلام آوردن تان را بر من منّت نگذارید، بل خداوند بر شما منّت می گذارد که شما را بر ایمان هدایت کرده است (اگر در ادعای ایمان) راستگو باشید.

و «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنینَ إِذْ بَعَثَ فیهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(2): خداوند بر مؤمنان منّت گذاشت هنگامی که در میان آنان پیامبری از خودشان (نه مثلاً از فرشتگان) مبعوث کرد. و آیه های دیگر نیز در این باره هست.

صداقت در ایمان

قرآن نیز می فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ کُونُوا مَعَ الصَّادِقینَ»(3): ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا بترسید و با صادقان باشید.

این آیه تصریح می کند که در میان اصحاب افراد «فاقد صداقت» نیز بوده اند که برای

1- آیهٔ 17 سورهٔ حجرات.
2- آیهٔ 164 سورهٔ آل عمران.
3- آیهٔ 119 سورهٔ توبه.

عدّه ای الگو نیز بودند، و قرآن می گوید آنان را الگوی خود قرار ندهید اشخاص با صداقت را اسوۀ خود بگیرید. و نهیب «اتَّقُوا اللَّهَ» نشان می دهد که موضوع خیلی مهم بوده است، یک دوگانگی در جریان فکری و گرایش های اصحاب وجود داشته است.

دربارۀ صداقت در ایمان آیات دیگر نیز هستند.

امام سجاد علیه السلام در این دعا بر اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) درود و صلوات می فرستد و تعیین می کند که مرادش از اصحاب کسانی هستند که این عناصر دهگانه در بینش و اعتقاد آنان بوده است، نه هر کسی که مصاحبت به معنی لغوی را داشته باشد.

منطق قرآن و اهل بیت

سخن امام سجاد علیه السلام در جملۀ «حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَاتِهِ»، یعنی منطق و شیوۀ استدلال پیامبر (صلی الله علیه و آله): هر کسی یک جهانبینی دارد گرچه یک فرد خیلی معمولی و بی سواد باشد. و هر متفکری یک شیوۀ تفکر و باصطلاح یک متد اندیشه دارد که آن را «منطق» گویند. منطق یک اندیشه و یک جهانبینی همان است که در ابراز و اعلام و انتقال آن تفکر و جهانبینی به دیگران نیز به کار گرفته می شود؛ یعنی هر کسی با همان شیوه و منطق که هستی شناسی می کند با همان شیوه و منطق نیز هستی شناسی خود را به دیگران بیان می کند.

هر مکتب نیز برای خودش یک منطق ویژه دارد که با منطق مکتب های دیگر تفاوت های اساسی دارد، والاّ نمی توانست یک مکتب باشد. منطق های متعدد، مختلف و شناخته شدۀ فراوان داریم از قبیل: منطق سقراط، منطق افلاطون، منطق ارسطو، منطق دکارت، کانت، هگل، مارکس و...

پیش از همۀ این ها منطق انبیاء، منطق فرشتگان (مثلاً جبرئیل) و منطق ابلیس قرار دارد. منطق انبیاء همان منطق جبرئیل است. و بهتر است ابتدا به منطق جبرئیل و منطق ابلیس بپردازیم:

منطق جبرئیل و منطق ابلیس در واقع یک منطق واحد است، تعجب نکنید به توضیح مطلب توجه کنید: شیوۀ هستی شناسی و خود هستی شناسی جبرئیل و ابلیس در خدا شناسی،

کائنات شناسی، انسان شناسی و... کاملاً مطابق همدیگر است؛ هر دو خدا شناس و معتقد به اصول توحید و دارای ایمان به خدا هستند و همچنین در شناخت موضوعات دیگر. فرق میان این دو در نتیجه است نه در شیوۀ شناخت، جبرئیل مطابق همان شناخت، اطاعت کرده و مطیع می شود، اما ابلیس دچار تکبر شده و تمرّد می کند. او به نتیجۀ شناخت خود عمل می کند، این به نتیجۀ شناخت خود عمل نمی کند. و لذا ابلیس اولین عالم بلا عمل است، و کابالیسم مکتب اوست.

تنظیم یک نظام برای هر منطق، در یک حدی ممکن است. اما به طور کامل و همه جانبه، امکان ندارد. زیرا منطق هر فرد یا هر مکتب همان است که همان طور می اندیشد و همان طور تبیین می کند. اگر منطق یک مکتب تدوین شود باید خود آن مکتب بعینه از نو نوشته شود بدون کوچکترین تغییر، و نامش منطق گذاشته شود. یعنی تکرار خود همان مکتب باشد. کسی که می خواهد مثلاً منطق کانت را بررسی کند، باید همۀ آنچه او به عنوان مکتب و فلسفۀ خود تدوین کرده را مشاهده کند.

درست است؛ منطق یک مکتب به صورت شمارش اصول و فروع ردیف اول آن، ممکن است.

پرسش: پس چگونه «منطق ارسطوئی» تدوین شده و به طور همه جانبه و در همۀ ابعاد، کاملاً تنظیم گشته است، بدون این که شکل تکراری مکتبش باشد-؟

پاسخ: منطق ارسطوئی، منطق یک مکتب نیست، بل فقط منطق «مفاهیم شناسی» و «ذهن شناسی» است و بس. و در حقیقت یک علم است نه یک منطق، علم مفاهیم شناسی است مانند هر علم دیگر. همان طور که هر علمی قابل تدوین است، این نیز تدوین شده است. دقیقاً مانند «علم حساب» در ریاضیات.

حتی معلوم نیست، و هیچ دلیلی در دست نیست که خود ارسطو این منطق را در فلسفۀ خود به کار برده باشد. بل بر عکس؛ ارسطو در زمان تدوین این منطق (و یا بخش های آن) فیلسوف بود، یعنی قبلاً مکتبش را داشت و مکتبش مبتنی بر این منطق نیست به طوری که

خود همین منطق با اصول اساسی فلسفۀ او سازگار نیست اساساً تاریخ زندگی او نشان می دهد که او تا حدودی (بر خلاف) افلاطون یک فرد واقعگرا و تجربه گرا بوده است نه ذهن گرا مانند ارسطوئیان ما. دیگران آمدند- بویژه نو افلاطونیون- فلسفۀ او را بر این منطق مبتنی کردند. و سپس ارسطوئیان مسلمان اسلام را در پیشگاه آن ذبح کردند.

این مسئله را در نوشته های دیگر شرح داده ام و بهتر است در این جا تکرار نکنم.

بنابر این، منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در ابعاد همه جانبه اش، عبارت است از کل قرآن و حدیث مسلّم. اما اصول این منطق عبارت است از «واقعیتگرائی» و «تبیین» و «ابطال خواهی» به شرح زیر:

حجت، یعنی دلیل و استدلال قاطع. دلیلش از نوع تبیینی و بر اساس واقعیتگرائی است، و قاطع بودنش، در ابطال خواهی آن است.

تبیین: پیشتر نیز اشاره شد(1)؛

منطق یک متخصص «علم وظایف الاعضاء» که امروز فیزیولوژی نامیده می شود، منطق تبیین است. جسد انسان را روی میز گذاشته و می شکافد، سپس جایگاه و نقش هر کدام از اعضا را بیان می کند و می گوید اگر عیبی، نقصی یا غلطی در بیان من می بینید لطفاً بیانم را ابطال کنید.

آنچه قرآن و اهل بیت نیاز دارند، مخاطب است مخاطبی که بشنود و تحلیل کند: «إِنَّ فی ذلِکَ لَذِکْری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهید»(2): حقا که در این، آگاهی هست برای آن کس که قلب دارد، یا گوش فرا دهد در حالی که حاضر باشد.

قلب: شخصیت درونی: نیروی درک درونی.

می گوید: برای مخاطبی که قلب سالم داشته باشد در این تبیین، آگاهی هست.

و اگر قلبِ کاملاً سالم و فطری ندارد، دستکم اهل شنیدن درست و دقیق، باشد تا به وسیلۀ پیام سخن، آگاهی بگیرد.

1- و در مقدمهٔ همین مجلد طیّ مقالهٔ ویژه ای بطور مشروح آمده است.

2- آیهٔ 37 سورهٔ ق.

و هو شهید: و او حاضر باشد. حضور فکری، اندیشه ای و روانی به هنگام شنیدن یک سخن تبیینی، شرط اساسی است برای فهمیدن آن.

می فرماید: «الَّذینَ کانَتْ أَعْیُنُهُمْ فی غِطاءٍ عَنْ ذِکْری وَ کانُوا لا یَسْتَطیعُونَ سَمْعاً»(1): آنان که پرده ای چشمان (بینش) شان را از یاد من پوشانده بود و قدرت شنیدن نداشتند.

و «وَ الَّذینَ یُحَاجُّونَ فِی اللَّهِ مِنْ بَعْدِ ما اسْتُجیبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ داحِضَهٌ»(2): آنان که دربارۀ خدا بعد از آن که شنیده و اجابت شده، محاجّه می کنند، حجت شان در نزد خدا باطل است. یعنی اگر واقعاً شنیده شود، پذیرفته می شود، و هر محاجّه پس از آن، لجاجت و باطل است.

و دربارۀ شیوه و منطق و تبیین خود، ابطال خواهی می کند: «إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِه»(3): اگر دربارۀ آنچه بر بندۀ خود نازل کرده ایم شک و تردید دارید، یک سوره همانند آن بیاورید.

و «قُلْ فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ»(4): بگو یک سوره همانند قرآن بیاورید و در (این کارتان) غیر از خدا هر کس را می توانید به یاری طلبید.

قالب

قالب منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، قالب امّی= مردمی= زبان فطری= زبان انسانی، است. شرح بیشتر در مقدمۀ همین مجلد و در آغاز کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه».

1- آیۀ 101 سورۀ کهف.
2- آیۀ 16 سورۀ شوری.
3- آیۀ 23 سورۀ بقره.
4- آیۀ 38 سورۀ یونس.

فضایل اصحاب

جامعهٔ قبایلی- جامعه شناسی

حقوق- حق الجوار

اسلام و مدنیّت

امر بین امرین

وَ مَنْ کَانُوا مُنْطَوِینَ عَلَی مَحَبَّتِهِ یَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ فِی مَوَدَّتِهِ. (6) وَ الَّذِینَ هَجَرَتْهُمُ الْعَشَائِرُ إِذْ تَعَلَّقُوا بِعُرْوَتِهِ، وَ انْتَفَتْ مِنْهُمُ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَکَنُوا فِی ظِلِّ قَرَابَتِهِ. (7) فَلَا تَنْسَ لَهُمُ اللَّهُمَّ مَا تَرَکُوا لَکَ وَ فِیکَ، وَ أَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِکَ، وَ بِمَا حَاشُوا الْخَلْقَ عَلَیْکَ، وَ کَانُوا مَعَ رَسُولِکَ دُعَاةً لَکَ إِلَیْکَ. (8) وَ اشْکُرْهُمْ عَلَی هَجْرِهِمْ فِیکَ دِیَارَ قَوْمِهِمْ، وَ خُرُوجِهِمْ مِنْ سَعَةِ الْمَعَاشِ إِلَی ضِیقِهِ، وَ مَنْ کَثَّرْتَ فِی إِعْزَازِ دِینِکَ مِنْ مَظْلُومِهِمْ: و آنان که محبَّت و دوستی آن بزرگوار را در دل داشتند، و در دوستی او در صدد تجارت و معامله ای بودند که هرگز کسادی در آن راه ندارد، و آنان که چون به ریسمان حضرتش متمسک شدند قبیله های شان از آنان دوری کردند، خویشاوندی های شان از بین رفت چون در سایهٔ خویشی او جای گرفتند، پس خدایا آنچه را که برای تو و در راه تو رها کردند فراموش مکن و خشنود گردان آنان را از رحمت خودت، و برای آن که مردم را بر (دین) تو گرد آوردند و بهمراه پیامبرت بودند در دعوت برای تو و به سوی تو. خدایا قدر نِه و ارزش ده بر هجرت شان از دیار قوم شان در راه تو، و خارج شدن شان را از فراخی زندگی به تنگی آن. (و نیز ارزش ده) آنان را که زیاد کردی در اعزاز دین خودت، مظلومان شان را.

شرح

شاید در شرایط و اوضاع فردی و اجتماعی امروزی، کوچ کردن (هجرت)، بریدن از قوم و قبیله، رانده شدن از فامیل، اموری ساده و پیش پا افتاده و آسان باشد. اما در نظام دیرین «جامعهٔ قبایلی» به مثابهٔ بزرگترین بلائی بود که شخص به آن دچار می گشت. هر فرد بریده از قبیله، و همچنین هر خانوادهٔ اینچنینی نمی توانست زندگی کند ناچار بود به یکی از قبایل پناه ببرد و با آنان پیمان جوار ببندد و در کنار آنان زندگی کند.

حق جوار: هر کسی نمی توانست به انیگونه آوارگان پناه بدهد، کسی حق جوار داشت که تا حدودی از توان مالی و قدرت اجتماعی برخوردار باشد به حدّی که خودش استقلال داشته و تحت مدیریت رئیس قبیله نباشد، زیرا در این صورت جوار دادن او بسته به امضای رئیس بود و اگر رئیس امضا می کرد در واقع خود رئیس جوار می داد.

جوار یعنی همسایگی؛ «در کنار گرفتن». جوار دهنده یا به دلیل کرامت خود (یا اثبات کریم بودن خود) جوار می داد، یا به دلیل نیاز به کمیت جمعیتی قبیلهٔ خود. گاهی نیز با انگیزه و عنصر اقتصادی همراه می گشت. مواردی هم بوده که عنصری از امور جنسی و ازدواج در آن دخیل بوده است. لیکن دو مورد اخیر ناقض کرامت محسوب می گشت.

عقد جوار: معمولاً پیمان جوار بر اساس «لَهُ مَا لَهُمْ وَ عَلَيْهِ مَا عَلَيْهِم» بسته می شد؛ یعنی در خیر و ضرر بویژه در امور دفاعی با دیگر افراد قبیله شریک و همسرنوشت باشد. جایگاه اجتماعی او در میان قبیله با جایگاه اقران و همشأن هایش مساوی می گشت.

به هر حال، فرد مطرود از قبیله، یا خود جدا شده از قبیله، یا غریب، نمی توانست زندگی کند (و همین طور خانواده) مگر این که پناهنده شود و پناهندگی همیشه با نوعی حقارت همراه بود؛ جوار نسبت به جوار دهنده دلیل کرامت، و نسبت به جوار خواهنده دلیل حقارت و دستکم دلیل نیازمندی بود.

ص: 400

پس باید به سخنان امام علیه السلام در این بخش دعا از این دیدگاه نگریسته شود تا ارزش و اهمیت عمل ایمان آورندگان اولیه روشن شود.

اسلام آمد در نظام حقوقی خود با عنوان «حق جوار» به طور کجدار و مریز رفتار کرد؛ یعنی نه آن را تقویت کرد و نه آن را منسوخ کرده و از بین برد، حتی پس از اسلام نیز مواردی از پیمان جوار مشاهده می شود. اما با رواج دین اسلام که از عناصر ویژۀ آن «مدنیت» بود چندان جایگاهی برای جوار باقی نماند. زیرا همان طور که پیشتر به شرح رفت اسلام بشدت با نظام عشایری مخالفت کرد و هجرت از عشیره های صحرانشین را واجب، و برگشتن از شهر به زیست عشیره ای را با عنوان «التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَه» گناه کبیره شمرد.

اما موفقیت عملی اسلام دربارۀ عشایر و قبایل شهر نشین و در هم شکستن چهار چوبۀ آنها کمتر بود، با اینهمه؛ کوچ ها و شقّه شدن قبیله ها در اثر امور اجتماعی و انگیزه های اجتماعی، چهار چوبۀ قبایل را درهم شکست. مثلاً در اواخر خلافت عثمان عشیرۀ بزرگ اشعری را می بینیم که بخشی از آن در سوریه، بخش دیگر در عراق، بخشی در فارس و کرمان و بخش دیگر آن در خراسان است. و در جنگ صفین بخشی از آنان در لشکر معاویه و بخشی هم همراه امیرالمومنین علیه السلام بودند. و همین طور بود قبایل متعدد دیگر.

اسلام همگان را به طور یک سان، در جوار خود قرار می گرفت و لذا چندان نیازی به جوار به معنی پیشین نمی ماند. این که قرآن و رسول (صلی الله علیه و آله) و سپس امیرالمومنین علیه السلام، به طور صریح و مستقیم نسبت به براندازی «حق جوار» اقدام نکردند، بدلیل رعایت جانب افراد و خانواده های مستضعف بود، برای احتیاط و به خاطر نگرانی از آیندۀ جامعه، این امکان را از دست مستضعفان نگرفتند. اما روند جامعه بر اساس اصول قهری و جبری مدنیت گرائی اسلام، حق جوار را از بین می برد.

ندای «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ»(1) نیز- گرچه در دوران خلفا عملی نمی گشت لیکن- به عنوان یک اصل مسلّم پذیرفته شده و از اصول قوی اسلام بود که بشدت عشیره گرائی را

1- آیۀ 13 سورۀ حجرات.

تضعیف می کرد تا چه رسد به حقوق مبتنی بر آن.

موالات: چیزی بنام جوار بتدریج دامنه های خود را از جامعه جمع می کرد، لیکن پدیدهٔ دیگری جای آن را می گرفت و موالات نامیده می شد؛ بدلیل فتوحات زیاد، بر تعداد اسیران جنگی که بَرده می شدند افزوده می گشت، و از جانب دیگر اسلام بشدت بر آزاد کردن برده ها تاکید می کرد، روز به روز بر تعداد بردگان آزاد شده ای که به هر دلیل نمی خواستند به موطن خود بر گردند افزوده می گشت، اینان با ارباب قبلی خود و یا با همان خاندان پیمان موالات می بستند و در تحت حمایت آنها می ماندند که اصطلاحاً به آنان می گفتند: «مولی آل فلان». لفظ «آل» در این اصطلاح نشان می دهد که این پیمان میان یک خاندان و یک بردهٔ آزاد شده بسته می شد، نه میان یک قبیله و او. گرچه گاهی عنوان «مولی بنی فلان» نیز اطلاق می گشت، لیکن این «بنی» نیز به معنی همان «آل» به کار می رفت نه به معنی قبیله.

موالی: لفظ مولی گاهی به هر آزاد شده ای اطلاق می گشت خواه پیمان موالات داشته باشد و خواه نداشته باشد، می گفتند «مولی فلان»: آزاد کردهٔ فلانی. و زمانی که ناچار شدند مطابق رأی امیرالمومنین علیه السلام، ایرانیان را اهل کتاب بشناسند، و به غیر از اسرای میدان نبرد، دیگران را برده نکنند، باز ایرانیان را «موالی» نامیدند و این اصطلاح ورد زبان عمر بود؛ حاکی از آن که اقدام آنحضرت هوس شان را در دل شان خفه کرده است.

با رواج پدیدهٔ «پیمان موالات»، پیمان جوار به نازلترین حد تنزل کرد، یعنی به عنصر حقارت آن افزوده شد، زیرا در سطح و ردیف پیمان موالات قرار می گرفت که بدین روال عملاً از دایرهٔ حقوق فردی و اجتماعی خارج گشت.

عامل دیگر در از بین رفتن جوار، پیدایش زمینهٔ دیگر برای جوار بود؛ اسلام چیزی بنام جوار را در میان کفر و اسلام قرار داد و برای آن نظام حقوقی مشخص تعیین کرد در نتیجه؛ چیزی بنام پناهندگی از میان مسلمین برداشته می شد و در محور کفر و اسلام جای گرفت:«وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَه»(1): و اگر کسی از

1- آیۀ 6 سورۀ توبه.

مشرکین از تو جوار خواست به او جوار بده تا سخن خدا را بشنود سپس او را به محل آمنش برسان.

و بر این اساس هر فرد مسلمانی می توانست به یک کافر یا چند نفر از آنان، جوار بدهد و این حق مسلم از حقوق او بود. و اگر جوار دهنده امیر لشکر بود می توانست به مردم یک سرزمین جوار و امان بدهد. این عامل باعث شد که پناهندگی و جوار خواهی شبیه کفر باشد که دیگر کسی به آن رغبت نشان نمی داد.

مجیر الجراد: از دوران عرب جاهلی مَثَلی مانده که هر وقت کسی را خیلی غیرتمند می دیدند می گفتند: «اَغیر من مجیر الجراد»: غیرتمندتر از مجیر جراد است. مجیر جراد یعنی کسی که به ملخ ها جوار داده است.

گروه ملخ سیل آسا آمدند و در اطراف خیمهٔ یک مرد صحرانشین به زمین نشستند، عدّه ای آمدند که ملخ ها را جمع کرده و بخورند. مرد صاحب خیمه شمشیر برداشت و بر اسبش نشست و نعره برآورد که: این ملخ ها به جوار من آمده و پناهنده شده اند اگر کسی آنها را اذیت کند با این شمشیر به حسابش می رسم و آنان را از شکار ملخ ها بازداشت.

دیه بر عاقله: در این جا لازم بود بحثی به محور «دیه بر عاقله» که در نظام حقوقی اسلام جایگاه ویژه ای دارد، داشته باشیم. زیرا خیلی ها و حتی برخی از بزرگان مانند شیخ طوسی (قدس سره) گمان کرده اند که این موضوع نیز از بقایای حقوق عصر جاهلی است، در حالی که هرگز چنین نیست. و چون در مقدّمهٔ جلد نهم تصحیح جامع الشتات میرزای قمی (قدس سره) آن را بطور نسبتاً مشروح، و نیز در آغاز «نقد مبانی حکمت متعالیه» بطور مختصر آورده ام، از تکرار آن در این جا خودداری می شود.

امر بین امرین: در بیان امام علیه السلام جملهٔ «وَ مَنْ كَثَّرْتَ فِی إِعْزَازِ دِينِکَ مِنْ مَظْلُومِهِمْ» را به دو معنی می توان تفسیر کرد:

1- خدایا تو آنان را دعوت کردی که به اسلام بپیوندند حتی اگر در این راه مورد ستم نیز واقع شوند، و در نتیجه تعداد مظلومان کثیر شدند. پس بر آنان سلام و رحمت کن.

2- خدایا تو تعداد مظلومان و ستمدیدگان در راه خودت را افزون کردی پس بر آنان سلام و رحمت کن. یعنی در برنامهٔ قضا و قدری خودت، سرنوشت این پیامبر را مانند برخی از انبیاء که موفق نشدند، قرار ندادی بل که بر تعداد یاران اولیه اش افزودی.

اگر چنین معنی کنیم، مسئله می رود به همان مباحث امر بین امرین که پیشتر به شرح رفت.

بخش چهارم

اشاره

تابعین

نسل دوم مسلمانان

شاکله

انسان شناسی و روان شناسی

روح فطرت همیشه «باز رونده» است

روح فطرت و جبرهای محیطی

اللَّهُمَّ وَ أَوْصِلْ إِلَى التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ خَيْرَ جَزَائِکَ. (10) الَّذِينَ قَصَدُوا سَمْتَهُمْ، وَ تَحَرَّوْا وِجْهَتَهُمْ، وَ مَضَوْا عَلَى شَاكِلَتِهِمْ. (11) لَمْ يَثْنِهِمْ رَيْبٌ فِى بَصِيرَتِهِمْ، وَ لَمْ يَخْتَلِجْهُمْ شَکٌّ فِى قَفْوِ آثَارِهِمْ، وَ الِائْتِمَامِ بِهِدَايَةِ مَنَارِهِمْ. (12) مُكَانِفِينَ وَ مُوَازِرِينَ لَهُمْ، يَدِينُونَ بِدِينِهِمْ، وَ يَهْتَدُونَ بِهَدْيِهِمْ، يَتَّفِقُونَ عَلَيْهِمْ، وَ لَا يَتَّهِمُونَهُمْ فِيمَا أَدَّوْا إِلَيْهِمْ: خدایا و مرحمت کن بر تابعین که به نیکی از اصحاب پیروی کردند؛ آنان که می گویند پروردگار ما: بیامرز ما را و برادران ما را که در اسلام بر ما پیشی گرفتند، امرزشی که بهترین جزای تو باشد، آنان که طریقهٔ اصحاب را قصد کردند، و به همان سو که آنان روی داشتند روی کردند، و بر روش آنان رفتار کردند، و هیچ شکی در پیگیری راه اصحاب در دل شان نفوذ

نکرد، و نیز در اقتداء به هدایت روشنی بخش اصحاب. تابعین حلقه زنان به دور آنان (اصحاب) و یاری کنندگان آنان بودند، متدین به دین آنان، و به هدایت آنان هدایت می شدند، و با آنان یگانگی داشتند.

شرح

حرف «و» در جملهٔ «اللَّهُمَّ وَ أَوْصِل»، حرف عطف است که تابعین را به اصحاب عطف می کند و با موارد قبلی فرق دارد.

امام علیه السلام، پس از قدردانی و در خواست غفران و رضوان برای اولین ایمان آورندگان به انبیاء بویژه اصحاب اولیهٔ پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) بر تابعین آمرزش و غفران می طلبد. صفات و ویژگی های تابعین مورد نظرش را می شمارد:

1- تابعینی که به نیکی دنباله رو اصحاب بودند.

2- قدردان اصحاب بودند.

3- طریقهٔ اصحاب را قصد کردند.

4- با جهتگیری اصحاب جهتگیری کردند.

5- با روش آنان رفتار کردند.

6- در پیگیری راه اصحاب، شکی بر دل شان وارد نشد.

7- و تردیدی در اقتداء به هدایت روشنی بخش آنان، نداشتند.

8- همان طور که اصحاب به دور پیامبر حلقه زدند، اینان نیز به دور اصحاب دایرهٔ دوم را تشکیل دادند.

9- یاری کنندگان اصحاب بودند.

10- در تدین به دین آنان و هدایت به هدایت آنان، وحدت داشتند.

همان طور که در بخش پیشین 10 ویژگی برای اصحاب شمرد، در این جا نیز ده ویژگی برای تابعین مورد نظرش می شمارد، و آنان را که فاقد همه

یا برخی از این ویژگی ها باشند،

ص: 405

از شمول دعای خود خارج می کند. زیرا که امام دعاگوی ستمگران نمی باشد. خواه در عنوان اصحاب جای بگیرند یا در عنوان تابعین.

تابعین

در اصطلاح، تابعین به کسانی می گویند که در روز وفات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) یا متولد نشده بودند و یا به سنّ بلوغ نرسیده بودند. یعنی نسل دوم مسلمانان.

عنوان «تابعین» از قرآن گرفته شده آنجا که می فرماید: «وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِینَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها أَبَداً ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیم»(1). اما روشن است که در زمان نزول این آیه و پیش از رحلت آنحضرت، تابعین بوده اند و در سنّ بلوغ هم بوده اند که رضایت خدا را تحصیل کرده بودند.

این خود اصحاب را به دو بخش تقسیم می کند: اصحاب اولیه که سابقین نامیده می شوند، و اصحابی که بعداً به آنان لا حق شده اند. پس آن که مراد آیه است، همگی اصحاب هستند خواه سابقین باشند و خواه لاحقین (تابعین). و نسل دوم مشمول این آیه نیست. و در این آیه، معیار تقسیم «سابق» و «لاحق» بوده است، نه سنّ و سال؛ جوانانی در میان سابقین بودند، و پیرمردانی در میان تابعین.

در بیان امام علیه السلام نیز اشاره ای به آیه هست که: «وَ التَّابِعِینَ لَهُمْ بِإِحْسَان». لیکن از جمله های دیگر بیان امام معلوم می شود که مراد آنحضرت نیز همان اصطلاح نسل دوم است. پس باید گفت اصل این اصطلاح از قرآن گرفته شده لیکن در نسل دوم استعمال شده است.

شاکله

از ریشه «شکل» و به معنی «شکلدار= دارای شکل»که از نظر لغوی دربارهٔ شکل و نمود هر چیز به کار می رود، لیکن در اصطلاح قرآن تنها به «چگونگی شخصیت درونی انسان به کار رفته است: «کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِه»(2): هر کسی بر اساس کیفیت درونی خود عمل می کند.

1- آیهٔ 100 سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 84 سورهٔ اسراء.

تقریباً لفظ «شاکله» با لفظ «خُلق» در معنی مترادف می شوند؛ خَلق یعنی چگونگی ساختمان جسمی انسان، و خُلق یعنی چگونگی سازمان شخصیت درونی انسان.

سخن امام: «وَ مَضَوْا عَلَى شَاكِلَتِهِم»، یعنی تابعینی که جهتگیری شخصیت درونی شان در جهت شخصیت درونی اصحاب بوده است. همان طور که در جملهٔ ما قبل آن با عبارت «وَ تَحَرَّوْا وِجْهَتَهُم» آمده است.

تحّروا: از ریشه «حرّ» به معنی «خلاص شدن». تحرّوا یعنی متخلّص شدند به شاکلهٔ اصحاب. یعنی از میان انواع شاکله ها به شاکلهٔ اصحاب در آمدند.

روان شناسی

کلمه «تحرّوا» از باب «تفعّل» است که لازم و غیر متعدی است، دلالت دارد بر کیفیتی که در درون حاصل می شود. و شاکله نیز در بیان قرآن (همان طور که دیدیم) و در بیان امام علیه السلام- که مرتبط با آیه است- از مقوله های روان شناختی و «شخصیت شناختی» است.

آیه می گوید چگونگی رفتار و اعمال هر کسی مطابق شاکلهٔ روانی او است. در این جا یک مسئلهٔ بس بزرگ فراز می شود که عبارت است از چگونگی رابطهٔ میان شاکله، اندیشه، عمل. دانستیم که چگونگی عمل مبتنی بر چگونگی شاکله است، آیا چگونه اندیشیدن نیز بر چگونگی شاکله مبتنی است یا چگونگی شاکله مبتنی بر چگونگی اندیشه است؟-؟ و در بیان دیگر: شاکله از اندیشه زائیده می شود یا اندیشه از شاکله؟-؟

اگر این پرسش دربارهٔ شاکله و عمل پرسیده شود، پاسخی بر اساس «دو آلیسم درست» است، می گوئیم چگونگی عمل از شاکله زائیده می شود. اما در پاسخ سوال به محور شاکله و اندیشه، هر کدام از دو طرف مسئله را بگیریم مصداق «دو آلیسم باطل» خواهد بود. و پاسخ این است که: نه آن و نه این، بل امر بین امرین. میان اندیشه و شاکله تعاطی و تعامل متقابل است؛ هم شاکله اندیشه را می سازد و هم اندیشه شاکله را؛ شاکلهٔ سالم اندیشهٔ سالم را می دهد، اندیشه سالم نیز شاکلهٔ سالم را، و بالعکس.

و آنچه در این میان تعیین کننده است، اراده است. اگر انسان اراده کند می تواند تعاطی و

ص: 407

تعامل شاکله و اندیشه را در جهت مثبت قرار دهد و می تواند در جهت منفی قرار دهد. لیکن در این جا مشکل دیگری هست که مشکلی پیچیده و بزرگ است و آن «سبقت شاکله بر اندیشه» است به شرح زیر:

تکوّن و تشکل شاکله، خیلی پیشتر از شکل گیری اندیشه است. از روز تولد پایه های شاکله شروع به تکون می کند، پدر، مادر و دیگر اعضای خانواده، بیماری ها، نحوۀ تغذیه، ماهیت غذا و تربیت، همگی در شکل گیری و ماهیت گیری شاکله تاثیر دارند و آن را می سازند در حالی که هنوز زمان زیادی به شروع نیروی اندیشه مانده است.

و مهمتر این که چگونگی نطفۀ پدر و مادر، خواص ژن ها، صفات و خصایل توارثی نیز تاثیرات شگرفی در شکل گیری شاکله دارند، پس شاکله بر نحوه اندیشه تقدم دارد و می تواند به شکل گیری اندیشه جهت بدهد. و همین اصل است که می فرماید: «کل ولد یولد علی الفطره و إنما أبواه یهوّدانه و ینصّرانه»(1): هر مولودی با «روح فطرت» متولد می شود، جز این نیست که پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی می کنند.

مراد از «ابواه» همۀ موثرها و مولّفه های محیط، ژن، تغذیه، آب و هوا، و تربیت است. و مراد همۀ عواملی است که در آغاز تکون شاکلۀ یک فرد دخالت دارند.

پس آنچه این شاکله را شکل می دهد اولاً از اختیار فرد خارج است، و ثانیاً: شاکله بر اندیشه سبقت دارد. و در این صورت چرا باید بدها به دلیل بد بودن شان نکوهش، و خوب ها به دلیل خوب بودن شان ستایش شوند؟

پاسخ: درست است: گیاه که دارای روح باکتری و روح نباتی است، و نیز حیوان که روح سوم یعنی روح غریزه را نیز دارد، در برابر عوامل و موثرات توارثی و محیطی کاملاً مقهور و مجبور هستند و هیچ کاری نمی توانند بکنند، و چنین توقعی نیز از آنان نیست. حتی اگر گیاهی یا حیوانی در روند تکاملی خود یا به هنگام دچار شدن به «جهش= مندلیسم» و تغییر ناگهانی در وجود خود باشد، باز قهری و جبری است و هیچ ارتباطی با اختیار ندارد.

ص: 408

1- دربارۀ این حدیث و سندش و نیز معنی و پیامش، در همین بخش بحث خواهد شد.

و این انسان شناسی و روان شناسی غربی است که باید پاسخگوی پرسش فوق باشد که چرا برای شخصیت و روان انسان، نسخه می دهد و او را به اصلاح ویژگی های روانی و شخصیتی خود، مکلف می کند. اگر انسان حیوان است (گرچه با پسوند متکامل) اصلاح خود، خودکاوی، مداوای شخصیتی، چه معنائی دارد؟ غربیان در مقام تعریف، انسان را حیوان می دانند، اما در مقام نسخه نویسی او را موجود مکلف می کنند.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می گوید: انسان حیوان نیست و آفرینش مستقل و ماهیت مستقل دارد، زیرا او دارای روح چهارم- روح فطرت- است که گیاه و حیوان فاقد آن است و همۀ جار و جنجال ها؛ تاریخ، جامعه، خانواده، اخلاق، هنجار و ناهنجار، حیاء، گریه و خنده، از همین روح چهارم ناشی می شوند. و کلید حلّ معما و پاسخ پرسش فوق در همین اصل است.

روح فطرت، همیشه «باز رونده» است؛ گرچه مؤثرات توارثی، ژنتیکی، محیطی، جغرافی طبیعی یا جغرافی اجتماعی و تربیتی، آن را دچار بادهای خزان و سوزهای سرمای زمستان بکند، باز بهار شونده و از نو رونده است. روح فطرت نیروئی است که همیشه می تواند اراده را بجنباند، برانگیزاند. و لذا می توان (بل باید) برای انسان نسخه نوشت، نسخۀ استفاده از این نیروی عظیم، از این متکاملترین روح. که فرمود این روح، روح ویژه است روح شرف است: «وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحى»(1): از روح خودم در انسان دمیدم.

البته اشتباه نشود و نباید فریب صوفیان را خورد، مراد از «روحی» روح خود خدا نیست، زیرا اساساً خداوند روح ندارد، روح مخلوق خدا و پدیده است نه ازلی. مراد از «اضافه» تشریفیّه است همان طور که به کعبه می گوید «بیتی»(2) تا شرف و اشرفیت کعبه را امضا کند، همان طور هم دربارۀ روح فطرت، در مقام اشاره به اشرفیت این روح است.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می گوید: این روح در چهارماهگی جنین به او

1- آیۀ 29 سورۀ حجر.

2- آیهٔ 125 سورهٔ بقره- و آیهٔ 26 سورهٔ حج.

داده می شود. توجه کنید: یعنی این روح از آثار توارثی و ژنتیکی فارغ است، آثار مذکور در روح نباتی، روح غریزی انسان موثرند، نه در روح فطرت. آثار محیطی، تغذیه ای و تربیتی نیز هیچ تاثیری در ماهیت ذاتی روح فطرت ندارند، تنها کاری که می توانند بکنند مسلط کردن روح غریزه است بر روح فطرت است، نه ایجاد تغییر در ماهیت روح فطرت. پس روح فطرت همیشه می تواند از نو شکوفا شود، اراده دهد، برانگیزاند.

و بر این اساس، انسان قابل نسخه دادن است، قابل تکلیف است، قابل تدوین حقوق فردی و اجتماعی است و قابل تربیت، قابل خانواده، تاریخ، جامعه، اخلاق، حس پشیمانی، تشخیص هنجار و ناهنجار، و نیز تنها موجودی است که گریه می کند و خنده دارد.

اعطای پسوند «متکامل» به حیوان و نامگذاری آن با لفظ «انسان» نمی تواند منشأ اینهمه اعجوبه های شگفت و شگرف، باشد و تا علوم انسانی روز در تعریف انسان، به تعریف درست نرسد، لنگی و نارسائی مشهود جانفرسا (جانفرسای جان فردی و جانفرسای جان اجتماعی) همچنان باقی خواهد ماند.

و این که فرمود «أبواه یهوّدانه و ینصّرانه»، پس از آن نیز می تواند بر اساس نیروی روح فطرت، از تهوّد و تنصّر خارج شود و در صراط درست انسانی قرار گیرد. مگر «مستضعفین» که به هر دلیل دچار نقص یا آسیب باشند که هر نسخه و تکلیفی از آنان برداشته شده است.

و اما حدیث «السّعید من سعد فی بطن أمّه و الشّقی من شقی فی بطن أمّه»، از جعلیات و ساخته های ابو الجارود است و چنین حدیثی نداریم. ابوالجارود موسّس فرقۀ «جارودیه» و از گمراهان و گمراه کنندگان است. نویسندۀ تفسیر علی بن ابراهیم آن را از او در ذیل آیۀ «کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ- فَریقاً هَدی وَ فَریقاً حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلالَهُ»(1) آورده است.

خوشبختانه در این اواخر معلوم و مبرهن شده است که تفسیر مذکور از علی بن ابراهیم معروف، نیست و نویسندۀ آن یک فرد مجهول است. متاسفانه تفسیر نور الثقلین نیز از آن برداشت کرده است.

1- آیه های 29 و 30 سورهٔ اعراف.

ملاصدرا نیز که همیشه مشتری احادیث جعلی و ادلّهٔ ناسالم است به آن چسبیده و خیال پردازی کرده است(1).

آنان که در مقام جمع حدیث بوده اند در آوردن اینگونه حدیث ها به وظیفهٔ خود عمل کرده اند، اما آنان که در مقام استدلال بر این حدیث ها متمسک می شوند، کارشان درست نیست، حتی مرحوم آخوند خراسانی در «کفایه الاصول» جلد 1 مبحث «اراده» آن را آورده و متمسک شده و چون نتوانسته مسئله را به جائی برساند روند عربی کلام را رها کرده و گفته است «قلم اینجا برسید سر بشکست». این شخصیت اجلّ و دانشمند بزرگ که بیشتر عمرش را به «اصول فقه» مشغول بوده و مانند اصولیان افراطی به ارسطوئیات نیز علاقه داشته و کمتر با احادیث غیر فقهی انس داشته است، خود را این چنین گرفتار کرده است. و جناب مصحح و محشی در پی نویس آن برای توجیه کلام آخوند می گوید: ورد بهذا المضمون فی توحید الصدوق، الباب 58 الحدیث 3.

و اینک حدیث در توحید صدوق:

3- حَدَّثَنَا الشَّرِیفُ أَبُو عَلِیٍّ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ (عَلَیْهِ السَّلَام) قَالَ حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَیْبَهَ النَّیْسَابُورِیُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَی بْنَ جَعْفَرٍ (عَلَیْهِ السَّلَام) عَنْ مَعْنَی قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) الشَّقِیُّ مَنْ شَقِیَ فِی بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِیدُ مَنْ سَعِدَ فِی بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِیُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِی بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَیَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِیَاءِ وَ السَّعِیدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِی بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَیَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ قُلْتُ لَهُ فَمَا مَعْنَی قَوْلِهِ(صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) اعْمَلُوا فَکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ لِیَعْبُدُوهُ وَ لَمْ یَخْلُقْهُمْ لِیَعْصُوهُ وَ ذَلِکَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ، فَیَسَّرَ کُلًّا لِمَا خُلِقَ لَهُ فَالْوَیْلُ لِمَنِ اسْتَحَبَّ الْعَمَی عَلَی الْهُدَی.

همان طور که مشاهده می کنید، این حدیث دقیقاً بر علیه نظر آخوند است و آن بینش را رد می کند. جناب محشّی حتی زحمت مطالعهٔ متن حدیث را به خود نداده تا بداند که این حدیث هم در لفظ و هم در مضمون، آن حدیث را رد می کند.

و جناب آخوند نیز حتی این حدیث را ندیده است تا قلمش شکسته نشود.

1- شرح اصول کافی، ج 4 ص 424.

استدراک: اما بدیهی است که خواصّ توارثی در برابر ارادۀ روح فطرت، ایجاد مزاحمت و ممانعت می کند؛ کسی که دچار آثار توارثی نیست، یا کمتر دچار آن است، با کسی که انبوهی از خواص منفی ارثی دارد، فرق می کند. یعنی افرادی با مشکلات بیشتر مواجه هستند و افرادی با مشکلات کمتر. البته که در میزان عدل الهی اینگونه تفاوت ها در نظر گرفته خواهد شد و با همگان به یک نوع رفتار نخواهد شد.

عوامل محیط اجتماعی نیز مانند عوامل ژنتیکی و تربیتی خانوادگی، می باشد. و روح فطرت، توان غلبه برهمۀ آن ها را دارد. و هیچ عاملی نمی تواند ارادۀ روح فطرت را از بین ببرد. و لذا همۀ مرمان جهان در طول تاریخ، هر کس را مسؤل عمل خود دانسته و می دانند، و این یعنی کلّ بشر اجماع دارند که انسان در هر صورت دارای اراده و اختیار است. و هرگز روح فطرت، مجبورِ جبرهای محیطی و توارثی نمی گردد، و انسان مکلّف است.

بخش پنجم

اشاره

جریان دین و اندیشۀ دینی در سلسلۀ نسل ها

تربیت

اصالت تزکیه یا اصالت تعلیم؟-؟

دعا و خواستن، دو نوع است

صلوات عامل، و صلوات غیر عامل

اولین شرط استجابت دعای کسی برای کسی

اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَی التَّابِعِینَ مِنْ یَوْمِنَا هَذَا إِلَی یَوْمِ الدِّینِ وَ عَلَی أَزْوَاجِهِمْ وَ عَلَی ذُرِّیَّاتِهِمْ وَ عَلَی مَنْ أَطَاعَکَ مِنْهُمْ. (14) صَلَاةً تَعْصِمُهُمْ بِهَا مِنْ مَعْصِیَتِکَ، وَ تَفْسَحُ لَهُمْ فِی رِیَاضِ جَنَّتِکَ، وَ تَمْنَعُهُمْ بِهَا مِنْ کَیْدِ الشَّیْطَانِ، وَ تُعِینُهُمْ بِهَا عَلَی مَا اسْتَعَانُوکَ عَلَیْهِ مِنْ بِرٍّ، وَ تَقِیهِمْ طَوَارِقَ اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ إِلَّا

طَارِقاً يَطْرُقُ بِخَيْرٍ: خدایا و درود فرست بر تابعین، تابعینی که از همین امروز ما تا روز قیامت، پیرو و پیگیر خواهند بود، و نیز بر ذریّهٔ آنان و همسران شان، و بر هر کسی از آنان که تورا اطاعت می کنند. درودی که به سبب آن ایشان را از نافرمانی خودت، باز داری، و در باغ های بهشت خود برای آنان فراخی دهی. و آنان را از مکر شیطان بازداری. و بر هر کار نیک که از تو کمک خواستند آنان را یاری کنی. و ایشان را از پیشامدهای شب و روز حفظ کنی مگر پیشامدی که در آن خیر باشد.

شرح

با عطف نظر به مباحث گذشته؛ این جا نیز «جواز صلوات بر افراد معمولی و غیر معصوم» آمده است. و پس از اصحاب و تابعین، بر سلسلهٔ نسل ها که تا روز قیامت با اعمال صالح پیرو جریان دین خواهند بود، صلوات می فرستد.

نکتهٔ دقیق: امام علیه السلام بر همهٔ مومنان تا روز قیامت، درود می فرستد. و بدیهی است که هر مومن از نسل بعدی ذریّهٔ نسل قبلی است، و هر ذریّه ای که مومن باشد مصداق همان «تابعین الی یوام الدین» خواهد بود. پس چه معنائی دارد که یک بار آنان را با عنوان «تابعین» دعا کند، و بار دیگر با عنوان «ذریّه»؟ چرا یک جریان را با دو عنوان نام می برد؟

امام علیه السلام می خواهد اولاً به انتقال آموزه های دین از کبیرها به صغیرها و از همسر به همسر، توجه دهد. ثانیاً در جملات بعدی که برای موفقیت آنان دعا می کند به دورهٔ تربیتی ذریه ها و تعاطی فکر سلیم در میان همسران نیز، به طور خاص دعا کرده باشد. زیرا انسان در دورانی که رو به سوی بلوغ می رود سخت به دعا نیازمند است، چونکه شخصیتش در آن دوران پی ریزی می گردد. و از همسری و همسران نیز نام می برد تا به حساسیت ازدواج نیز توجه داده باشد. که گفته اند ازدواج مرحله ای از عمر است که شخصیت انسان در آن متحول می شود؛ تحول مثبت یا تحول منفی؛ تعاطی میان دو همسر برای

آیندهٔ هر دو بشدت تعیین کننده است.

نکتهٔ ادبی: می خواهم بگویم حرف «و» در جملهٔ «وَ عَلَی مَنْ أَطَاعَکَ مِنْهُم»، در نسخه برداری ها افزوده شده، زیرا هیچ معنائی برای آن نیست، بل مفهوم کلام را در بستر نادرست قرار می دهد و نتیجه این می شود که «خدایا بر آنان و ذریهٔ شان و همسران شان درود فرست و نیز بر کسانی از نامبردگان که تو را اطاعت کنند درود فرست». یعنی اول به بدکاران درود فرستاده شود سپس به نیکوکاران. برخی از شارحان خواسته اند حضور این «و» را با تعبیر «عطف خاص بر عام» توجیه کنند در حالی که دقیقاً مصداق «کرّ علی مافرّ» می گردد. اما اگر از «و» صرفنظر شود معنی کلام هم درست می شود و هم بر زیبائی آن می افزاید: خدایا بر آنان که تا روز قیامت از جریان صحیح دین پیروی می کنند درود فرست و بر ذریّه و همسران آنان (نه بر همهٔ شان بل) به آنهائی که از تو اطاعت کنند.

تربیت: زیبائی این بیان در این صورت، در این است که یاد آوری می کند: وقتی انتقال دین (هم در تبیینات دینی و هم در امور فرهنگی) وقتی بهتر عملی می شود که انتقال شان در زمینهٔ تقوی و اطاعت عملی گردد. یعنی تزکیهٔ نفس ذریّه توسط پدران و مادران، مقدم است بر تعلیم ذریّه. اول باید در ضمیر و شخصیت ذریّه زمینهٔ «ارتباط با خدا» آماده شود، سپس نوبت به تعلیم تبیینات دینی و تعلیمات می رسد.

تزکیه و تعلیم: آیا تعلیم مقدم است یا تزکیه؟ در پاسخ این پرسش باید گفت: مسئله در دو محور بررسی می شود؛ محور تبادل خانوادگی، و محور تعالیم آموزگارانه.

محور تبادل و تعامل خانوادگی: در این محور تقدم با تزکیه است ابتدا باید بزرگان خانواده ذریه را تزکیه کنند سپس به تعلیم آنان بپردازند. و این تقدم و تاخر، «زمانی» نیست بل «تقدم و تاخر اصالتی» است. یعنی در این محور اصالت با تزکیه است. نه این که چند سالی فقط به تزکیه بپردازند سپس به تعلیم.

رابطهٔ پیامبران با امّت، بر همین محور است؛ «یَا عَلِیُّ أَنَا وَ أَنْتَ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّهِ»(1): ای علی

1- بحار، ج 23 ص 128 و ج 36 ص 11.

من و تو پدران این امت هستیم. و به همین دلیل عنوان «امّت» دربارهٔ پیروان یک پیامبر به کار رفته است که از ریشهٔ «امّ» به معنی «مادر» است. در برنامهٔ انبیاء اصالت با تزکیه است همان طور که در برنامهٔ پدر و مادر باید چنین باشد: «هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ»(1) اول تزکیه را نام برده سپس تعلیم را.

اما در محور دوم، یعنی رابطهٔ آموزگار با دانش آموز، رابطهٔ استاد با شاگرد، اصالت با تعلیم است بدون این که امور تزکیه ای فراموش شده باشد.

توجیه: می توان گفت: حرف «و» درست و در جایگاه خود صحیح است لیکن به یک شرط. بدین شرح: دعا بر افراد غیر متقی و غیر مطیع نیز می توان کرد و از خداوند برای شان هدایت خواست. اما صلوات فرستادن بر افراد عاصی و متمرّد، جایز نیست اجماعاً. وقتی می توان حرف «و» را درست دانست که کلمهٔ «صلِّ» را به صلوات معنی نکنیم و به معنی عامّ رحمت، بگیریم. اما این توجیه با سیاق خود همین دعا، و نیز با سیاق ترتیب دعاها که تا این جا به محور صلوات می باشد، سازگار نیست. والله اعلم.

صلوات عامل، و صلوات غیر عامل

صلوات غیر عامل، صرفاً رحمت خواستن است. رحمت صرف نیز یا آمرزش گناه است و یا ارتفاء درجه (که دربارهٔ معصومین، صورت دوم است). اما صلوات عامل آن رحمتی است که بنده را به اعمال نیک و اندیشهٔ درست یاری کند. و لذا امام علیه السلام در جملات بعدی شرح می دهد که آن صلوات را از خدا می خواهد که آنان را در امور اساسی نیرومند کند.

هر دعائی چنین است: کسی که برای کسی دعا می کند، ممکن است برای او یک بخشش، یا یک ارتقاء درجه بخواهد و ممکن است برای او یک رحمت عامل که در سیر مسیر حق یاریش کند، بخواهد. به همین جهت بهترین خواسته از خداوند، «توفیق خواستن» است که در دعاهای ائمّه علیهم السلام آمده است که همان رحمت عامل، است.

1- آیهٔ 2 سورهٔ جمعه.

طوارق اللیل و النهار: طارق در اصل به کسی و به چیزی گفته می شود که در شب آید. و عنصری از «غیر منتظره بودن» در معنی آن هست. و به دلیل همین عنصر، گاهی به حادثه ای که در روز آید نیز گفته می شود. بویژه وقتی که دو لفظ لیل و نهار در کنار هم باشند مانند همین جملهٔ امام علیه السلام. حادثهٔ طارقه و غیر منتظره، انسان را کلافه می کند، زیرا قبلاً دربارهٔ آن نه فکر کرده و نه برای آن امادگی دارد. پس انسان در اینگونه موارد بیشتر به دعا نیاز دارد بویژه به دعای دیگران دربارهٔ او.

اولین شرط استجابت دعای کسی برای کسی

جملهٔ «وَ تُعِینُهُمْ بِهَا عَلَی مَا اسْتَعَانُوکَ عَلَیْهِ مِنْ بِرّ» نشان می دهد که دعای کسی دربارهٔ کس دیگر وقتی مستجاب می شود که خود آن کس نیز آن را خواسته باشد. وقتی که خود او نمی خواهد، خود دعا بی موضوع می گردد، مگر دعا برای هدایت که مشروط به این شرط نیست. دعای پدر و مادر برای هدایت یافتن فرزند مستجاب می شود گرچه خود او نخواهد. و همچنین دعای هر کسی دربارهٔ هدایت هر کس دیگر. و روایت شده که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ احد با آنهمه ستم که قریش بر او کرده بود، می گفت: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِی فَإِنَّهُمْ لَا یَعْلَمُون»(1): خدایا قوم من را هدایت کن زیرا که آنان نمی فهمند.

و شرط مذکور در صورتی است که «برّ» را به «اطاعت» و نیز «نیکو کاری» معنی کنیم، نه به معنی هدایت، و چنین نیز هست. زیرا هدایت از مصادیق برّ نیست بل منشأ برّ است و انسان اول باید هدایت شود تا بتواند اطاعت کند و اعمال برّ را انجام دهد.

1- بحار، ج 20 ص 117.

بخش ششم

اشاره

انسان شناسی

خطرناکترین لغزشگاه های انسان

دعا مغز عبادت است

تنگنظری و ضعف شخصیت

وَ تَبْعَثُهُمْ بِهَا عَلَی اعْتِقَادِ حُسْنِ الرَّجَاءِ لَکَ، وَ الطَّمَعِ فِیمَا عِنْدَکَ وَ تَرْکِ التُّهَمَهِ فِیمَا تَحْوِیهِ أَیْدِی الْعِبَادِ (16) لِتَرُدَّهُمْ إِلَی الرَّغْبَهِ إِلَیْکَ وَ الرَّهْبَهِ مِنْکَ: صلواتی که برانگیزاند آنان را به «حسن امید» بر تو، و آزمندشان کند به آنچه در نزد توست. و موجب شود که نسبت به آنچه در دست مردم است تهمت را ترک کنند، تا آنان را بر رغبت به سوی تو و ترس از تو برگرداند.

شرح

امام علیه السلام، از خداوند رحمت و صلواتی را برای پیروان دین، به طور نسل به نسل می خواهد، رحمت و صلواتی که عامل و نیرو دهنده باشد. و مواردی که انسان در آن ها بیش از موارد دیگر نیازمند رحمت و یاری خداوند است را یک به یک می شمارد؛ خطرناکترین لغزشگاه های انسان را نام می برد. همهٔ این لغزشگاه ها را در پایان این دعا ردیف خواهیم کرد. در بخش پیش چهار مورد از آن ها را بیان کرد و در این جا سه مورد دیگر را فراز می کند:

حسن الرجاء: اگر انسان به وجود خداوند باور نداشته باشد (که چنین انسانی هرگز نبوده) زندگیش تلخ و دچار «احساس تنهائی و عجز» می شود و در قبال طبیعت و جامعه از پای در می آید. و اگر به وجود خدا ایمان داشته باشد، اما به او «حسن امید= امید زیبا»

نداشته باشد، بدتر از فرد مذکور می گردد. زیرا او فقط در قبال تهاجمات طبیعت و جامعه خود را تنها و عاجز می بیند، اما این فرد در قبال خدائی که هیچ امیدی به احسان او ندارد، نیز خود را تنها می بیند و غیر از خودکشی راهی ندارد. پس آنچه به زندگی بشر معنی می دهد اعتقاد به خدا و امید به احسان و مهر و مودّت خداوند است.

آز و طمع: انسان نمی تواند بدون آز و طمع باشد، انسان منهای طمع، فاقد هر نوع انگیزه می گردد، بحث در چگونگی انگیزش است که طمع آن را بر می انگیزد و در چه بستری و جهتی آن را جاری می کند. آز و طمع بر لطف و احسان خداوند، آری. اما طمع بر آنچه در دست دیگران است، نه.

آز و طمع گاهی در بستر و جهت مثبت قرار می گیرد و گاهی در بستر و جهت منفی(1)،

و این منفی بودن دو نوع است: طمع به آنچه در دست دیگران است، و طمعی که مزاحم آخرت و اعمال صالحه است. و در غیر این دو صورت، طمع یکی از خصایل ستوده است که امیرالمومنین علیه السلام در دعای منظوم می گوید:

لک الحمد یا ذا الجود و المجد و العلی

تبارکت تعطی من تشاء و تمنع

إلهی و خلّاقی و حرزی و موئلی

إلیک لدی الإعسار و الیسر أفزع

إلهی فلا تقطع رجائی و لا تزغ

فؤادی فلی فی سیب جودک مطمع

قرآن: «وَ الَّذی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لی خَطیئَتی یَوْمَ الدِّینِ»- آیۀ 82 سورۀ شعراء.

«إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لَنا رَبُّنا خَطایانا»- آیۀ 51 سورۀ شعراء.

«وَ نَطْمَعُ أَنْ یُدْخِلَنا رَبُّنا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحینَ»- آیۀ 84 سورۀ مائده.

و در سطرهای بعدی خواهیم دید که طمع بدین معنی، نه تنها منفی نیست، بل عامل نجات دهنده و داروی دردهای بزرگ است.

ص: 418

1- طمع از انگیزش های روح غریزه است، و همهٔ انگیزش های غریزی لازم و ضروری هستند و هیچکدام از آنها نباید سرکوب شود، بل باید تحت مدیریت روح فطرت کار کند.

گفته شد امام علیه السلام در این دعا در مقام شمارش خطرناکترین لغزشگاه های انسان است و از خداوند می خواهد که مومنین را در قبال آنها یاری کند. از جملۀ آنها «تنگنظری» و عدم تحمل نعمتمندی دیگران، است. می گوید: «وَ تَرْکِ التُّهَمَهِ فِیمَا تَحْوِیهِ أَیْدِی الْعِبَاد»، یعنی نه تنها در نعمت های دیگران طمع نداشته باشند، بل نعمت های آنان را نیز متهم نکنند. متهم کردن نعمت، یعنی معیوب دانستن منشأ آن؛ مثلاً در نحوۀ تحصیل آن ایراد بگیرد: فلانی فلان مال را از راه نامشروع به دست آورده، یا از طریق شبهه تحصیل کرده و...

حسد: تنگنظری به حسد منجر می گردد و حسد در حدّی خطرناک است که ممکن است یک عمر نیکی و نیکوکاری انسان را از بین ببرد: «إِیَّاکَ وَ الْحَسَدَ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ حَسَدَ أَخَاهُ فَقَتَلَه»(1)، قابیل که ایمان به خداوند داشت حسد وادارش کرد که با وجود ایمان و اعتقاد کامل بر توحید، از فرمان خداوند تمرّد کند. حسد با اینهمه خطرناکی، از تنگنظری ناشی می شود. پس تنگنظری از لغزشگاه های بس خطرناک است. و راه پیشگیری از ابتلا به تنگنظری، «حسن امید» به خداوند و طمع داشتن در لطف خداوند است. و چنین طمعی هم عامل پیشگیری از این بیماری است و هم درمان رهائی از آن، در صورتی که شخص گرفتار آن شده باشد.

(در آینده دربارۀ بیماری حسد، بطور مشروح بحث خواهد شد).

برخی از شارحین، این جملۀ امام را طور دیگر تفسیر کرده اند و گفته اند: مراد از «تهمت نعمت»، «تهمت فعل خدا» است، که کسی فعل خدا را به زیر سؤال ببرد که نبایست به فلانی فلان نعمت را می داد. این تفسیر دربارۀ ابلیس درست است که امر خدا را به زیر سؤال برد و گفت: آدم آن سزاواری را ندارد که من بر او سجده کنم. اما دربارۀ مؤمنین که امام سجاد علیه السلام برای شان دعا می کند، درست نیست؛ او بر کسانی دعا می کند که می خواهند اعمال برّ را انجام دهند، نه تنها در مقام تمرّد نیستند بل دستکم تمایل به نیکی ها

1- بحار، ج 11 ص 293.

را دارند.

این سخن امام هشداری است برای خوبان که از تنگنظری بترسند، به پیشگیری و یا درمان آن بپردازند، و می فرماید راه آن چشم دوختن به لطف خدا و طمع داشتن فقط در مرحمت او، است.

آیا پیشگیری از بیماری تنگنظری دشوار تر است یا درمان آن؟-؟ بدیهی است که پیشگیری از هر بیماری جسمی و روحی آسانتر از درمان آن است بویژه دربارهٔ بیماری های روانی. امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «تَرْکُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَه»(1): ترک گناه آسانتر از توبه کردن است. و امام سجاد علیه السلام از خدا می خواهد که مومنین را هم در پیشگیری یاری کند و هم در درمان، اما نظر به دشواری درمان، آن را فراز تر کرده و می گوید: «لِتَرُدَّهُمْ إِلَی الرَّغْبَهِ إِلَیْکَ»، خدایا یاری شان کن که خود را درمان کنند و رغبت شان به انعام تو باشد، نه چشم شان به سوی نعمات مردم، تا از این بیماری به سوی سلامتی برگردند (لتردّهم).

تهمت و ترس از خدا: برای کسی که از خدا نمی ترسد، تهمت زدن بر دیگران آسان است. پس برای پیشگیری از تنگنظری و متّهم کردن دیگران دربارهٔ نعمت هائی که دارند، و نیز برای درمان آن، «ترس از خدا» شرط است. و اگر خدا ترسی نباشد، نه پیشگیری ممکن است و نه درمان. زیرا چنین شخصی بی تردید به تهمت زنی خود ادامه خواهد داد، و تهمت زنی نیز تنگنظری را تشدید می کند. و لذا امام علیه السلام از خداوند می خواهد که یاری شان کند تا برای این شرط نیز موفّق شوند: «لِتَرُدَّهُمْ إِلَی الرَّغْبَهِ إِلَیْکَ وَ الرَّهْبَهِ مِنْک»، تا برگردند به گرایش به (رحمت) تو و به خدا ترس بودن، و خدا ترسی مانع از تهمت زدن می شود.

دعا مغز عبادت است: در اینجا عمق معنی حدیث «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ»(2) بیشتر روشن می شود؛ هم بهداشت و هم درمان آفت حسد و تنگنظری، دعا است. زیرا دعا کردن نشان

1- نهج البلاغه، قصار الحکم، 172، ابن ابی الحدید و 161 فیض.
2- بحار، ج 90 ص 300.

می دهد که حس طمع دعا کننده در مسیر درست قرار گرفته است و از این لغزشگاه خطرناک قابیلی رهیده است یا دستکم در حال رهیدن است. دعا بعنوان «صرفاً دعا»- با صرفنظر از مورد و موضوع آن، و با صرفنظر از مورد و موضوع آن، و با صرفنظر از مستجاب شدن و مستجاب نشدن- محض دعا کردن، هم دفع همهٔ آسیب ها و آفت ها است و هم رفع آنها. بلی: الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ. و امام صادق علیه السلام می فرماید: عَلَیْکَ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّهُ شِفَاءٌ مِنْ کُلِّ دَاءٍ(1): بر تو باد دعا کردن، زیرا که دعا درمان هر درد است. یعنی درمان هر آسیب و هر آفت شخصیتی است.

بخش هفتم

اشاره

باور به آخرت زندگی دنیوی را شیرین می کند

آخرین اندوه ها تلخترند

منطق قرآن و اهل بیت

کامیاری و ناکامی

منشأ گرفتاری ها

وَ تُزَهِّدَهُمْ فِی سَعَهِ الْعَاجِلِ، وَ تُحَبِّبَ إِلَیْهِمُ الْعَمَلَ لِلْآجِلِ، وَ الِاسْتِعْدَادَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ (17) وَ تُهَوِّنَ عَلَیْهِمْ کُلَّ کَرْبٍ یَحِلُّ بِهِمْ یَوْمَ خُرُوجِ الْأَنْفُسِ مِنْ أَبْدَانِهَا (18) وَ تُعَافِیَهُمْ مِمَّا تَقَعُ بِهِ الْفِتْنَهُ مِنْ مَحْذُورَاتِهَا، وَ کَبَّهِ النَّارِ وَ طُولِ الْخُلُودِ فِیهَا (19) وَ تُصَیِّرَهُمْ إِلَی أَمْنٍ مِنْ مَقِیلِ الْمُتَّقِینَ: و بر فراخی و رفاه زندگی دنیوی زود گذر، بی رغبت شان کنی، و پرداختن به اعمال نیک ماندگار (اخروی) را در دل شان محبوب کنی. و همچنین برای آمادگی به زندگی پس از مرگ. و

1- کافی، ج 2 ص 470، ط دار الاضواء.

آسان کنی برای شان هر اندوهی را که روز بیرون شدن جان ها از بدن ها به آنان روی می دهد. و حفاظت کنی آنان را از آنچه به وسیلهٔ آن، گرفتاری و فتنه رخ می دهد (عوامل گرفتاری) که عبارت باشد از محذورات فتنه. و محفوظ شان داری از سرنگون شدن در آتش دوزخ و طول جاودان ماندن در آن. و آنان را به جایگاه امن که آسایشگاه متقین است برسانی.

شرح

در مباحث گذشته تکّه هائی از کیهان شناسی و هستی شناسی از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام گذشت (و در آینده نیز خواهد آمد) که همه چیز کائنات، به آخرت و معاد ختم می شود، پس فکر، عقل، عمل و هر فعالیت بشر نیز باید به آخرت ختم شود. همهٔ اشیاء و همه چیز این جهانِ کائنات به سوی آخرت جهت گرفته است، اندیشه و رفتار انسانی نیز باید در همان جهت باشد، خلاف این جهت، مصداق شنا برعکس جریان رودخانه است که جز خود آزاری و واماندگی نتیجه ای ندارد. آنان که به آخرت باور ندارند، پیش از عذاب آخرت در زندگی دنیوی نیز در عذاب هستند، لباس فاخر و مسکن شاهق و مرکب راهوارشان، آسودهٔ شان نمی کند. زیرا پیوسته در خود آزاری هستند که بر خلاف حرکت ابر و باد و مه خورشید و بر خلاف کل کائنات، حرکت می کنند. شیرینی زندگی با اعتقاد به آخرت، نسبت کاملا متعادل دارد، به هر نسبتی که اعتقاد باشد به همان نسبت زندگی نیز شیرین خواهد بود.

خاطره: روزی از کنار مزرعهٔ دو هکتاری چغندر می گذشتم، زن روستائی چند کلوخ را روی هم چیده و در سایهٔ آنها کودک شیر خواره اش را خوابانیده و با «بیلچهٔ دستی» که فقط هفت سانتیمتر عرض آن بود به وجین کردن مزرعه مشغول بود. یعنی قرار بود که آن 20000 متر مربع را با آن بیلچهٔ هفت سانتی طی کند. شگفتا از این همت، و شگفتا از شیرینی ای که این زن از زندگی برداشت می کند که این چنین همتی برایش داده است. مردان و زنان

میلیاردر در آن فراخی رفاه از تلخی زندگی دست به خودکشی می زنند، لیکن این زن روستائی چه لذتی از زندگی می برد که اینهمه انگیزه برایش می دهد!؟!؟

این سخن بدین معنی نیست که نعمت های خدا و یا رفاه و برخورداری را نکوهش کرده باشیم، مراد این است که: نعمت وقتی نعمت است که با اعتقاد به خدا و آخرت همراه باشد، والاّ نه تنها نعمت نمی شود بل به عامل تلخی ها تبدیل می گردد.

قرآن: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً»(1): کسی که از یاد من رویگردان شود، زندگی تنگ و سختی خواهد داشت.

لغت: ضنک: تنگ و دشوار- تنگی و سختی و دشواری روحی و روانی.

و در ادامهٔ آیه می گوید: «وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ أَعْمی»: و در روز قیامت او را کور و نابینا محشور می کنیم.

چرا کور؟ برای این که او در اندیشه و روحیهٔ دنیوی خود چیزی بنام آخرت را نمی دید، پس در آخرت نیز باید نابینا شود تا بازهم آنچه را که نمی دیده نبیند.

منطق قرآن و اهل بیت

امام علیه السلام نیز در این دعا و در همهٔ دعاهایش، یکجانبه فکری نمی کند، دنیا را از آخرت جدا نمی کند. اساساً منطق قرآن و اهل بیت منطق جدا کننده (منطق جراحی) و باصطلاح امروزی منطق فونکوسیونالیسم نیست؛ هیچ بعدی از ابعاد انسان را، و هیچ بعدی از ابعاد هستی را از همدیگر جدا نمی کند.

منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام عبارت است از: منطق واقعیتگرائی، تبیین، بدون جراحی، بعلاوهٔ ابطال خواهی. که در مباحث گذشته به شرح رفت و در آینده نیز خواهد آمد.

آخرین اندوه ها

ـ

اندوه جانکاه است، بویژه اندوهی که به حد «حسرت» برسد، مخصوصاً حسرتی که (بقول مردم) به گور برده شود: «تُهَوِّنَ عَلَیْهِمْ کُلَّ کَرْبٍ یَحِلُّ بِهِمْ یَوْمَ خُرُوجِ

1- آیهٔ 124 سورهٔ طه.

الْأَنْفُسِ مِنْ أَبْدَانِهَا». این جمله را همراه شارحان دیگر چنین معنی کردیم: تا آسان کنی برای آنان هر اندوه را که در حین مرگ بر آنان وارد می شود. یعنی «تهوّن» را به «آسانی» معنی کردیم. اما آیا نمی توان با توجه به جملات دیگر دعا، «تهوّن» را در اینجا به «بی ارزش» و بی اهمیت، معنی کرد-؟ می دانیم که معنی اصلی تهون، پستی و بی ارزشی و بی اهمیتی و حقارت است، نه فقط آسانی. در این صورت معنی کلام امام چنین می شود: خدایا هر اندوهی که به هنگام مرگ بر انسان وارد می شود، برای آنان بی ارزش و حقیر گردان. یعنی اینگونه افراد در زمان مرگ، اساساً اندوه مهمی دربارهٔ دنیای شان ندارند تا چه رسد که به حدّ حسرت برسد. و در بیان دیگر: خودشان را ناکام نمی دانند تا حسرت ناکامی ها را داشته باشند.

ناکامی دو نوع است: ناکامی بدلیل عدم نیل به آرزو در اثر عدم دسترسی به امکانات. و ناکامی که با وجود همهٔ امکانات و با وجود همهٔ نعمت ها با حسرت از دنیا رفتن.

نوع اول در مومنین هم هست که اگر در اثر سستی و تنبلی و تسامح نباشد، اجر اخروی هم دارد. اما نوع دوم که به حدّ حسرت می رسد در اندیشه، روح و عالَم مؤمنین وجود ندارد. همین نوع دوم نیز دو نوع است:

1- حسرت نرسیدن به برخی خواسته ها.

2- حسرت جدا شدن از داشته ها.

با صرفنظر از آخرت (نعوذ بالله)، چگونه بسته شدن پروندهٔ عمر انسان بس مهم است؛ شیرین یا تلخ، که شیرینیش، شیرینترین شیرینی ها و تلخیش تلخ ترین تلخی ها است. مومنین هیچ نگرانی برای هنگام مرگ ندارند، اما غیر متدین ها می گویند: اگر چنین و چنان باشد من بدون نگرانی از دنیا می روم. مومن در حال زندگی همیشه در توکل است، همین طور هم در زمان مرگ، و از هیچ چیز (از قبیل: پس از من اموالم چگونه اداره خواهد شد، اولادم چگونه زندگی خواهند کرد و...) نگرانی ندارد.

اینگونه نگرانی یکی از اندوه های وقت مرگ است.

ص: 424

گرفتاری ها نیز بر دو نوع هستند:

1- گرفتاری ناشی از حوادث طبیعی و اجتماعی.

2- گرفتاری ناشی از «فرار از گرفتاری».

به جملهٔ امام علیه السلام «وَ تُعَافِيَهُمْ مِمَّا تَقَعُ بِهِ الْفِتْنَةُ مِنْ مَحْذُورَاتِهَا»، دقت کنید؛ ترکیب و نظام این عبارت، شگفت است: ضمیر«ها» در «محذورها» به کجا بر می گردد؟ حرف «من» در «من محذوراتها» آیا «من بیانیّه» است یا «من نشویّه»؟-؟

تجزیه و ترکیب این جمله سخت دشوار است. حرف «من» را به معنی بیانیه تفسیر کرده اند که به هیچوجه درست نیست و معنی کلام را کاملاً نادرست بل آن را بی معنی می کند.

مراد امام این است: خدایا آنان را از فتنه هائی که از «فرار از فتنه» ناشی می شوند، حفظ کن.

چرا پول پرست شده؟ برای این که می خواست گرفتار فقر نباشد. چرا مرتکب قتل شد؟ برای این که می خواست مزاحم را از سر راه بردارد تا برای او گرفتاری ایجاد نکند. چرا... و چرا...

فتنه و گرفتاری از نوع اول، آسان است زیرا از خواص طبیعت جهان است. اما گرفتاری نوع دوم بلائی است که از «زیاده خواهی» و از «ترس» ناشی می شود. ترس از گرفتاری وادارش می کند که به دست خود برای خود گرفتاری درست کند. ترس از فقر یا کمبود، وادارش می کند که زالو وار به مکیدن خون مردم بپردازد و در نتیجه زندگی را برای خودش «ضَنک»(1) کند.

و اینک شمارش لغزشگاه های خطر ناک:

1- کید الشیطان.

2- عدم خواستن از خدا- در این صورت دعای دیگران نیز دربارهٔ انسان مستجاب

1- همان آیه که قرائت شد: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً»، 124 سورهٔ طه.

نمی شود.

3- خود را باختن در پیشامدهائی که به طور ناگهانی و پیشبینی نشده، رخ می دهند.

4- عدم امید به الطاف الهی.

5- عدم طمع در آنچه در نزد خداوند است، موجب تهمت نعمت های دیگران می شود.

6- تهمت نعمت های دیگران، تنگنظری می آورد.

7- بیماری روانی تنگنظری نیز منجر به حسد می شود و زندگی حاسد تباه است.

8- درمان: طمع در لطف خدا و ترس از خدا (خوف رجاء) از تهمت نعمت دیگرن باز می دارد.

9- زهد (عاشق و واله نشدن به نعمت های دنیوی) زندگی را شیرین می کند.

10- عدم زهد زندگی را تلخ می کند و در مواردی منجر به خودکشی می گردد- آمار خودکشی کنندگان در میان افراد مرفّه بیشتر از افراد فقیر است.

11- در اندیشهٔ آخرت بودن، زندگی را معنی دار می کند. و عدم آن، عدم معنی دار بودن است.

12- نتیجهٔ زندگی تک بعدی، غیر از حسرت چیزی نیست.

13- بیشتر گرفتاری ها از «فرار از گرفتاری ها» ناشی می شود.

14- زندگی بدون ایمان، در دنیا تنگ و سخت می شود، و عاقبت آن نیز عذاب اخروی است.

معجزهٔ علمی: اکنون هر فرد اندیشمند، هر انسان شناس، هر روان شناس و جامعه شناس بنشیند و اندیشه کند آیا می تواند یک مورد بر این موارد

بیفزاید، یا یکی از این موارد را حذف کند؟؟

و این چنین است عنصر و اصل «ابطال خواهی» در منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام.

ص: 426

دعای پنجم

اشاره

ص: 427

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

لِنَفْسِهِ و لِأَهْلِ وَلَايَتِهِ

(1) يَا مَنْ لَا تَنْقَضِي عَجَائِبُ عَظَمَتِهِ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ احْجُبْنَا عَنِ الْإِلْحَادِ فِي عَظَمَتِكَ (2) وَ يَا مَنْ لَا تَنْتَهِي مُدَّةُ مُلْكِهِ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْ رِقَابَنَا مِنْ نَقِمَتِكَ. (3) وَ يَا مَنْ لَا تَفْنَى خَزَائِنُ رَحْمَتِهِ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ اجْعَلْ لَنَا نَصِيباً فِي رَحْمَتِكَ. (4) وَ يَا مَنْ تَنْقَطِعُ دُونَ رُؤْيَتِهِ الْأَبْصَارُ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَدْنِنَا إِلَى قُرْبِكَ (5) وَ يَا مَنْ تَصْغُرُ عِنْدَ خَطَرِهِ الْأَخْطَارُ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كَرِّمْنَا عَلَيْكَ. (6) وَ يَا مَنْ تَظْهَرُ عِنْدَهُ بَوَاطِنُ الْأَخْبَارِ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَفْضَحْنَا لَدَيْكَ. (7) اللَّهُمَّ أَغْنِنَا عَنْ هِبَهِ الْوَهَّابِينَ بِهِبَتِكَ، وَ اكْفِنَا وَحْشَةَ الْقَاطِعِينَ بِصِلَتِكَ حَتَّى لَا نَرْغَبَ إِلَى أَحَدٍ مَعَ بَذْلِكَ، وَ لَا نَسْتَوْحِشَ مِنْ أَحَدٍ مَعَ فَضْلِكَ. (8) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كِدْ لَنَا وَ لَا تَكِدْ عَلَيْنَا، وَ امْكُرْ لَنَا وَ لَا تَمْكُرْ بِنَا، وَ أَدِلْ لَنَا وَ لَا تُدِلْ مِنَّا. (9) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِنَا مِنْكَ، وَ احْفَظْنَا بِكَ، وَ اهْدِنَا إِلَيْكَ، وَ لَا تُبَاعِدْنَا عَنْكَ إِنَّ مَنْ تَقِهِ يَسْلَمْ وَ مَنْ تَهْدِهِ يَعْلَمْ، وَ مَنْ تُقَرِّبْهُ إِلَيْكَ يَغْنَمْ. (10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَ شَرَّ مَصَايِدِ الشَّيْطَانِ، وَ مَرَارَةَ صَوْلَهِ السُّلْطَانِ. (11) اللَّهُمَّ إِنَّمَا يَكْتَفِي الْمُكْتَفُونَ بِفَضْلِ قُوَّتِكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنَا، وَ إِنَّمَا يُعْطِي الْمُعْطُونَ مِنْ فَضْلِ جِدَتِكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْطِنَا، وَ إِنَّمَا يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ بِنُورِ وَجْهِكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اهْدِنَا. (12) اللَّهُمَّ إِنَّكَ مَنْ وَالَيْتَ لَمْ يَضْرُرْهُ خِذْلَانُ الْخَاذِلِينَ، وَ مَنْ أَعْطَيْتَ لَمْ يَنْقُصْهُ مَنْعُ الْمَانِعِينَ، وَ مَنْ هَدَيْتَ لَمْ يُغْوِهِ إِضْلَالُ الْمُضِلِّينَ (13) فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ امْنَعْنَا بِعِزِّكَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ أَغْنِنَا عَنْ غَيْرِكَ بِإِرْفَادِكَ، وَ اسْلُكْ بِنَا سَبِيلَ الْحَقِّ بِإِرْشَادِكَ. (14) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ سَلَامَةَ قُلُوبِنَا فِي ذِكْرِ عَظَمَتِكَ، وَ فَرَاغَ أَبْدَانِنَا فِي شُكْرِ نِعْمَتِكَ، وَ انْطِلَاقَ أَلْسِنَتِنَا فِي وَصْفِ مِنَّتِكَ. (15) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْنَا مِنْ دُعَاتِكَ الدَّاعِينَ إِلَيْكَ، وَ هُدَاتِكَ الدَّالِّينَ عَلَيْكَ، وَ مِنْ خَاصَّتِكَ الْخَاصِّينَ لَدَيْكَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

عنوان دعا

اشاره

ولایت

زبان شناسی

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِنَفْسِهِ و لِأَهْلِ وَلَايَتِهِ: و از دعاهای امام علیه السلام است دربارهٔ خود و اهل ولایت خود.

شرح

ولایت

برخی از شارحان، لفظ «ولایت» در این عبارت را به «دوستان»، و برخی به «اهل و عیال و آنان که تحت سرپرستی آن حضرت بوده اند»، و دیگری به «بستگان»، معنی کرده اند. و دیگرانی آن را به معنی «پیروان= شیعهٔ آن حضرت» دانسته اند.

کاربرد لغوی آن، با همهٔ معانی مذکور سازگار است. و در بدو نظر در متن دعا نیز دلیلی برای ترجیح یکی از آن معانی نیست. آیا می توان گفت که در این جا همهٔ معانی مذکور مراد است-؟ عادت ادبی ادیبان این است که: نه نمی توان با یک استعمال، چند معنی را در نظر گر فت. و باصطلاح «وحدت استعمال و تعدد مستعمل فیه» درست نیست؛ با یک استعمال نمی توان معانی متعدد را اراده کرد؛ مثلاً نمی توان گفت «شیر را بیاور» که هم شیر خوردنی و هم شیر درنده اراده شود.

اما این عدم صحت وقتی است که اولاً معانی با همدیگر تنافی داشته باشند مانند دو معنی لفظ «شیر». و ثانیاً وضع آن نیز متعدد باشد؛ یعنی یکبار آن را به معنی شیر خوردنی وضع کرده باشند، و بار دیگر به معنی شیر درنده وضع کرده باشند. در این صورت اساساً دو لفظ

هستند و هر کدام معنی مستقل دارند تنها در «صورت» شبیه هم هستند. پس امکان ندارد با یک استعمال در دو معنی به کار بروند.

اکنون کلام در این است که آیا سه معنی مذکور با هم متنافی هستند، یا همسنخ و کاملاً با همدیگر مرتبط هستند؟-؟ و نیز این لفظ به هر کدام از معانی مذکور با وضع متعدد به کار رفته است، یا با یک وضع واحد؟-؟

در اینگونه موارد اهل ادب به یک راه رفته اند، و اهل لغت به راه دیگر؛ اهل ادب بیشتر به «مصدر» اهمیت می دهند، و اهل لغت بیشتر به «عرف». و البتّه هیچکدام از این دو روش، باصطلاح جامع و مانع نیست. مثلاً «وَ لِسَ یلسُ وَ لساً» هم به معنی سرعت به کار می رود و هم به معنی خدعه و خیانت، در حالی که هر دو از مصدر «وَلس» هستند. و این بر علیه روش اهل ادب است که یک لفظ واحد از یک مصدر واحد به دو معنی مختلف به کار رفته است.

ادیبان عادت دارند همیشه الفاظ را از مصدر آن پی گیری کنند، الفاظ را به خانواده ها تقسیم می کنند، و هر خانواده را از یک مادر مشخص دانسته و نام آن مادر را «مصدر» می گذارند که دیگر اعضای خانواده همگی بی واسطه یا با واسطه از آن زائیده می شوند. و علم «صرف» را بر این اساس جاری کرده اند. این کار برای تنظیم علم مذکور لازم و بس ضروری است، اما هیچ دلیلی نیست که در روند عملی و واقعیت زیست انسان نیز جریان زایش الفاظ به همین نحو بوده است. زیرا می توان ادّعا کرد که انسان ها افعال را به کار برده اند و سپس محصول آن فعل ها را به صورت مصدر آورده اند. اگر فعل «گفت» و «می گوید» و «می گویم» و... نبود، معنای «گفتن» حاصل نمی شد. اول خورده، سپس بر این فعل خود نام «خوردن» را گذاشته است.

تجربه گرائی و اصالت دادن به رفتار عملی بشر ایجاب می کند که فعل، مادر مصدر باشد، نه بر عکس. و بر این اساس باید حق را به اهل لغت داد که استعمال و کاربرد عملی عرفی الفاظ را معیار قرار می دهند.

اما در مورد بحث ما، یعنی ولایت، نه با معیار اهل ادب می توان داوری کرد و نه با

معیار اهل لغت. همان طور که خود اهل لغت در این مسئله فرو مانده اند و مشخص نکرده اند که «وَلی یلی وَلیاً»، غیر از «وَلی یلی وِلاءً» است؟ یا هر دو یکی و از یک خانواده هستند؟ مثلاً المنجد که یک لفظ واحد اما دارای تعدد وضع را می آورد آن را شماره گذاری می کند، و دربارهٔ ولایت این شماره گذاری را نکرده است. از طرفی معانی صیغه های مختلف خیلی از هم دور هستند مانند ولایت به معنی دوستی، و ولایت به معنی حکومت. و از جانب دیگر، همهٔ معانی با همدیگر سنخیت دارند.

به هر صورت، اگر دربارهٔ هر لفظ دیگر، داوری آسان باشد، دربارهٔ ولایت، مشکل است. پس نمی توان قاطعانه نظر داد که مراد از «اهل ولایته» هر سه معنی است یا یکی از آنها.

گفته شد که در بدو نظر هیچ دلیلی برای ترجیح یکی از سه معنی وجود ندارد. اما باید گفت با اندکی تأمل به یک دلیل محکم می رسیم که نشان می دهد مراد از ولایت، تولّی دینی و همان ولایت است که شیعه دربارهٔ ائمه علیهم السلام به آن معتقد است. این دلیل عبارت است از تکرار «صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ» که باصطلاح شعراء (و بلا تشبیه) باید آن را «ترجیح بند» این دعا نامید.

این تکرار، این دعا را «دعای توسل» می کند. وسیله (= مُتَوسَّل به) را نیز دقیقاً تعیین می کند که محمد و آل محمد است پس جائی برای معنی دیگر نمی ماند. و در مقابل دلیل مذکور هیچ دلیلی، قرینه ای در متن دعا وجود ندارد که آن را به «دوستان» یا «بستگان» معنی کنیم.

زبان شناسی

در بحث بالا جریان سخن به زبان شناسی کشیده شد و در توضیح مبنای اهل ادب و اهل لغت گفته شد: تجربه گرائی و اصالت دادن به رفتار عملی بشر ایجاب می کند که فعل، مادر مصدر باشد، نه بر عکس.

اما در انسان شناسی و زبان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نه این نوع تجربه گرائی درست است و نه اصالت دادن به رفتار عملی بشر در این مسئله. بل در این مکتب به موضوع «انسان و زبان» با نگاه تجربی حسی جسمی، و تجربی روانی و روحی نگریسته

می شود؛ نگاه حسی جسمی می گوید: هیچکدام از انواع حیوانات حتی انواع موجودات دو پا و نسبتاً مستقیم القامه بنام بشر نئاندرتال، ساپینس، بشر جاوه و... دارای زبان نبوده اند. آثار زیست شناسی محسوس و تجربی، این واقعیت را نشان می دهند. و تنها انسان است که دارای زبان شده است.

این مکتب، موجودات مستقیم القامۀ پیش از آدم را «بشر» می نامد اما «انسان» نمی نامد. و زبان را در انحصار انسان می داند(1).

دربارۀ این که اصالت با مصدر است یا با فعل، قرآن اصالت را به مصدر می دهد. زیرا در پیدایش زبان «اسماء» را اصل قرار می دهد و مصدرها نیز اسم هستند. می گوید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها»(2): همۀ اسم ها را به آدم یاد داد.

نگاه تجربی روان شناختی: روح فطرت (روح چهارم) را به آدم دمید، تا بتواند دارای زبان باشد و به وسیلۀ آن برترین موجود روی زمین باشد. استعداد «نامگذاری» را به او داد و او توانست به هر چیزی نامی بگذارد؛ بر اشیاء و اعیان مانند: کوه، آب، خاک و... و... و بر رفتارها مانند، رفتن، دیدن، خوردن، گفتن و... و... سپس از کنار هم چیدن و نظاممند کردن اسامی، صیغه های دیگر زبانی، به وجود آمدند. تحقیقات مسلّم تجربی، مسلّم کرده است که همۀ زبان های موجود در روی کره زمین، از یک ریشه و اصل واحد برخاسته اند. وحدت زبان دلیل قاطع است بر وحدت نژاد، و این دلیل وحدت منشأ اصلی (خانواده اولیه) انسان است.

با وجود این مسلّمات تجربی، اعتقاد به تعدد منشأ اولیۀ انسان، تمسک به احتمالات نظری محض و مصداق تجربه گرائی بر علیه تجربه گرائی است.

منشأ زبان، حیوانیت حیوان نیست گرچه متکاملترین باشد. منشأ آن روح فطرت است که انسان دارای آن و حیوان فاقد آن است. همان طور که همۀ پدیده های شگفتی که

1- البته مراد از آدم، آدم قرآن است، نه آدم تورات که در همین 6000 هزار سال پیش پیدا شده و پیش از او هم زبان بوده است. در این باره

رجوع کنید؛ تبیین جهان و انسان».
2- آیهٔ 31 سورهٔ بقره.

مخصوص انسان هستند (از قبیل، لباس، زیبائی شناسی و زیبائی خواهی، خانواده، جامعه و تاریخ، حیاء، اخلاق، خنده و گریه، حس پشیمانی) از روح فطرت ناشی شده اند. شرح بیشتر این موضوع در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی.

ولایت مدرّج است: ولایت خدا، ولایت رسول، ولایت امام، ولایت فقیه، ولایت پدر یا مادر یا جدّ، ولایت قیّم و وصیّ. بنابر این، امام علیه السلام بر کسانی که تحت ولایت او قرار می گیرند اعم از شیعیان، اولادش، آنانکه تحت قیمومیّتش قرار دارند دعا می کند. و به ما یاد می دهد که دربارهٔ دو مورد اخیر دعا کنیم.

بخش اول

اشاره

همه چیز (غیر از خدا) محسوس است

مخلوق، ازلی نیست اما ابدی است

خزائن خدا

يَا مَنْ لَا تَنْقَضِی عَجَائِبُ عَظَمَتِهِ، صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ احْجُبْنَا عَنِ الْإِلْحَادِ فِی عَظَمَتِکَ. وَ يَا مَنْ لَا تَنْتَهِی مُدَّةُ مُلْکِهِ، صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَعْتِقْ رِقَابَنَا مِنْ نَقِمَتِکَ. وَ يَا مَنْ لَا تَفْنَی خَزَائِنُ رَحْمَتِهِ، صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ اجْعَلْ لَنَا نَصِيباً فِی رَحْمَتِکَ. وَ يَا مَنْ تَنْقَطِعُ دُونَ رُؤْيَتِهِ الْأَبْصَارُ، صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَدْنِنَا إِلَی قُرْبِکَ: ای آنکه شگفتیهای عظمتت، پایان ندارد، بر محمد و آلش صلوات کن و ما را از ملحد شدن بر عظمت خودت، باز دار. و ای آنکه حکومت توبه آخر نمی رسد، بر محمد و آل او درود فرست و گردن های ما را از عذاب و کیفرت آزاد کن. و ای آنکه خزائن رحمتت نابود نمی شود، بر محمد و آل او صلوات کن و برای ما در رحمت خود بهره ای قرار ده. و ای آنکه چشمها از دیدنت منقطع است، بر محمد و آلش صلوات کن و ما را به قرب خود نزدیک کن.

شرح

لغت: اِلحاد: دفن کردن- حقیقت را پوشانیدن- حق را پوشیده داشتن- انکار حق.

عتق: آزاد کردن- اَعتقْ: آزاد کن.

رقبه: گردن.- در عرف مردمان جهان، عهدها، پیمان ها، گروگان ها و... را به گردن (ذمّه) نسبت می دهند- گردن های ما را از عذاب آزاد کن، یعنی کل وجود ما را از عذاب آزاد کن.

انقطاع: قطع شدن- بازماندن- ناتوان شدن- نارسا شدن. و حتی «سالبه بانتفاء موضوع» بودن- و در این جا مراد همین معنی اخیر است، یعنی: ای خدائی که مشاهدۀ وجود تو از موضوع چشمها خارج است. زیرا که موضوع مشاهدۀ چشمها، محسوسات هستند و خداوند محسوس نیست، او خالق حس، خالق محسوس، و خالق عمل حسی است.

همه چیز غیر از خدا، محسوس است

تنها و فقط خداوند است که حس به ساحت مقدسش راه ندارد. و دیگر اشیاء همگی قابل حس هستند حتی فرشته، روح، جن و شیطان. لیکن موارد فرق می کند؛ همان طور که نابینایان اشیاء را نمی بینند، انسان های معمولی نیز فرشته را نمی بینند. اما معصومین که دارای روح پنجم (روح القدس) هستند فرشتگان را می بینند.

همه چیز (غیر از خدا) زمانمند و مکانمند هستند، زمان و مکان عین ماده هستند. پس همه چیز یا ماده اند یا مادّی. و هر ماده و مادّی قابل حس است. ترس از سقوط به بینش طبیعیون- طبیعت پرستان- در قدیم، و ترس از اتهام مارکسیسم، ما را وادار کرده خیلی از موجودات را از مادی بودن خارج کنیم. و در عوض به تخیلات «عقول عشره»، «صادر اول» و «صدور از خداوند»، سقوط کنیم و علاوه بر خداوند، 10 بت را نیز بپرستیم، بت هائی که 9 تای شان به صورت افلاک ارسطوئی مجسم می شدند و دارای درک و اراده بودند و جهان

ص: 435

کائنات را اداره می کردند. کسی که در بت پرستی ارسطو و ارسطوئیان تردید کند، عیب از خودش است. و همین طور در بت های افلاطون که «مُثل» عین بت هائی هستند که افلاطون آنها را می پرستید، کار او فقط سازمان دادن و مثلاً نظاممند کردن صدها بت یونان قدیم بود که آنها را تحت عنوان «ارباب الانواع» جمع کرد.

ارسطوئیان چاره ای ندارند مگر این که بخشی از موجودات را «مجرّد» بدانند. اما علاوه بر آیات و احادیث، امروز کاملاً روشن شده است که هر «متغیر» زمانمند و مکانمند است، فرشته نیز متحرک و متغیر است، و زمان و مکان عین ماده است. پس هیچ موجودی (غیر از خداوند) نیست که مجرد از زمان و مکان باشد. اما هنوز هم تخیلات و فرضیات (آری فرضیات) ارسطو در حوزۀ مقدسه بنام فلسفه تدریس می شود. و سوگمندانه این که لقب فلسفۀ اسلامی هم به خود گرفته است. و غربیان نیز ما را بر این خیره سری تشویق می کنند.

می گوید: پیامبران فرشتگان را در شکل و صورت واقعی شان نمی دیدند پس واقعیت آنان، محسوس نیست.

می گویم: پس اولا: می پذیرید که فرشته تغییر صورت می دهد، یعنی متغیر و متحرک است؛ زمانمند و مکانمند است. ثانیاً: اگر عمرتان را در تخیلات و فرضیات ارسطوئی تلف نمی کردید، قدری هم با قرآن و احادیث آشنا می شدید، می دانستید که انبیاء فرشته را در صورت واقعی اش نیز می دیدند. آیه های اول سورۀ نجم بویژه آیه های «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْری- عِنْدَ سِدْرَهِ الْمُنْتَهی» که یک دیدار ویژه که با دیدارهای دیگر فرق داشت و دیدن شکل واقعی جبرئیل بود، را می فهمیدید.

و فقط خداوند است که مصداق «تَنْقَطِعُ دُونَ رُؤْیَتِهِ الْأَبْصَارُ» است.

قرب ایمانی: امام علیه السلام، ابتدا رؤیت خدا را نفی می کند سپس نزدیکی به او و قرب او را می خواهد، تا معلوم شود که خواسته اش «قرب مکانی» نیست، قرب ایمانی است. خداوند مکانمند نیست، خالق مکان است. مکان یک واقعیت فیزیکی است و خداوند خالق فیزیک است، همان طور که رؤیت یک واقعیت فیزیکی واکنش امواج نور فیزیکی است. و

میان خالق و ایجاد کنندهٔ فیزیک با فیزیک هیچ سنخیتی نیست «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ»(1): چگونه جاری می شود بر خداوند قوانینی که خودش آنها را جاری کرده است!؟ قوانین مخلوقات بر خداوند جاری نمی شود.

مخلوق، ازلی نیست اما ابدی است

خداوند بود و هیچ چیز با او نبود، «کان الله و لم یکن معه شی ء»(2). مخلوق را ایجاد کرد، پدید کرد، ابداء کرد، ابداع کرد، نه از چیزی که قبلاً بوده و نه از عدم، بل «ایجاد» کرد. شرح کامل این موضوع در دعای 47 خواهد آمد انشاء الله.

اما آنچه خدا ایجاد کرده در بستر خلق هم تکثیر می شود و هم به تکامل می رود. و هرگز کائنات، عدم نخواهد شد، ابدی است: که «یَا مَنْ لَا تَنْتَهِی مُدَّةُ مُلْکِهِ». حکومت و مدیریت خداوند پایان ندارد.

خزائن خدا

خزائن رحمت خداوند عبارت است از «اَمر»- کن فیکون- و چنین خزانه ای باصطلاح هرگز ته نمی کشد. و این «امر» سه نوع است:

1- امر «کن» برای ایجاد چیزی صادر شود؛ همان طور که برای ایجاد مادهٔ اولیهٔ جهانِ کائنات صادر شد.

2- برای ایجاد وجود یک چیز نباشد، بل برای ایجاد یک تحول در جریان طبیعی جهان باشد. مانند رُطبی که در غیر فصل خود در یک نخل برای مریم (علیها سلام) هنگام تولد عیسی علیه السلام، پدید آمد.

3- امر کن گاهی می آید نه برای ایجاد وجود چیزی و نه برای ایجاد تحول در جریان طبیعی جهان، بل تنها به جریانی از «علت و معلول» جهت می دهد. مانند دعاهای معمولی که مستجاب شود.

حدیث: بحار، ج 4 ص 135- 136: «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَام: قَالَ: لَمَّا صَعِدَ مُوسَی عَلَی

1- امیرالمومنین علیه السلام؛ نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232- فیض، خ 228. و امام رضا علیه السلام: بحار، ج 4 ص 230.
2- بحار، ج 54 ص 233- الفصول المهمّه، ج 1 ص 154.

نَبِيِّنَا وَ آلِهِ وَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الطُّورِ فَنَاجَى رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ يَا رَبِّ أَرِنِی خَزَائِنَکَ قَالَ يَا مُوسَى إِنَّمَا خَزَائِنِی إِذَا أَرَدْتُ شَيْئاً أَنْ أَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»: امام صادق علیه السلام فرمود هنگامی که موسی (صلوات خدا بر او و بر پیامبر ما) بر فراز کوه طور بر آمد با پروردگارش (عزوجل) به گفتگو پرداخت، گفت پروردگارا خزائنت را بر من بنمای. خدا گفت: ای موسی خزائن من این است؛ هنگامی که چیزی را اراده کنم به آن می گویم: «کن فیکون».

قرآن: آیهٔ 21 سورهٔ حجر: «وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ»: نیست چیزی مگر این که خزائن آن در نزد ما (خدا) است.

علاوه بر خزائن کن فیکون که در حدیث بالا آمده، خود جهان و کائنات نیز خزائنی است در اختیار خداوند: «وَ لِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»(1): در اختیار خداوند است خزائن آسمان ها و زمین.

بخش دوم

اشاره

صلوات

کرامت انسانی

مهر و قهر

وحشت از قهر دیگران

رابطهٔ انسان با ترس

جامعه شناسی تقیّه

وَ يَا مَنْ تَصْغُرُ عِنْدَ خَطَرِهِ الْأَخْطَارُ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كَرِّمْنَا عَلَيْکَ. وَ يَا مَنْ تَظْهَرُ عِنْدَهُ

1- آیهٔ 7 سورهٔ منافقون.

بَوَاطِنُ الْأَخْبَارِ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَفْضَحْنَا لَدَيْکَ. اللَّهُمَّ أَغْنِنَا عَنْ هِبَهِ الْوَهَّابِينَ بِهِبَتِکَ، وَ اکْفِنَا وَحْشَهَ الْقَاطِعِينَ بِصِلَتِکَ حَتَّى لَا نَرْغَبَ إِلَى أَحَدٍ مَعَ بَذْلِکَ، وَ لَا نَسْتَوْحِشَ مِنْ أَحَدٍ مَعَ فَضْلِکَ: و ای آنکه در برابر «مهر و قهر» تو مهر و قهر دیگران بی اهمیت است، بر محمد و آل او درود فرصت و ما را با نظر لطف خودت ارج نِه. و ای آنکه باطن خبرها نزد تو آشکار است، بر محمد و آل محمد صلوات کن و ما را نزد خودت رسوا مگردان. خدایا ما را با عطای خود از عطای عطا کنندگان بی نیاز گردان، و با پیوند رابطهٔ خود ما را از ترس قطع رابطهٔ دیگران کفایت کن تا با بخشش تو به کسی چشم ندوزیم. و با فضل تو از کسی نترسیم.

شرح

لغت: خَطَر: میزان خیر و ضرر یک چیز: اهمیت یک چیز از نظر مفید و مضر بودن: مهر و قهر کسی: خیر و ضرر کسی.

کاربرد این لفظ در فارسی تنها جنبهٔ مضرّ آن است، اما در عربی نسبت به هر دو جنبه، کاربرد مساوی، و هر دو را با هم و به طور یکجا، دارد.

خطیر، یعنی چیزی که بودش خیلی مفید و نبودش خیلی مضرّ است.

و کلمهٔ خطر در این سخن امام علیه السلام، به معنی «خیر و ضرر» همراه با عنصری معنائیِ از «مهر و قهر» است.

«و لا تفضحنا»- افتضاح و فضاحت: آشکار شدن عیوب.- و دربارهٔ شخصیت انسانی، به معنی رسوائی، بی آبروئی، و دنائت، به کار می رود. که معنی مقابل آن «کرامت» است.

مفتضح: رسوا، بی آبرو، دنی، معنی مقابل کریم.

صله و قطع: به همان معنای معروف که در صلهٔ رحم و قطع رحم آمده است.

کرامت انسانی

امام علیه السلام در بخش اول این دعا چهار خواسته را عنوان کرد:

1- محفوظ ماندن از الحاد.

2- نصیب داشتن از رحمت الهی.

ص: 439

3- قرب ایمانی.

4- آزادی از عذاب دوزخ.

این چهار اصل، «اصول سعادت» هستند، و از دیدگاه اسلام کسی که واجد این اصول باشد به کمال مطلوب انسانی (که هدف از آفرینش انسان همان است) رسیده است.

و در این بخش به ما می فهماند که آن سعادت اخروی بدون «کرامت دنیوی»، قابل دسترسی نیست. انسان پست، دنی و هرزه، به آن سعادت نمی رسد.

مقابل «کرامت»، «دنائت» است. امام علیه السلام در این جا همهٔ سعادت، خوبی ها، کمال ها را در کرامت، و همهٔ شقاوت، بدی ها، و بدبختی ها را در دنانت، جمع می کند، گوئی اسلام غیر از حفظ کرامت نفس، نیست.

کرامت خصیصهٔ ذاتی انسان است: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ»(1). و آنچه وظیفه و مسؤلیت انسان است، تحصیل و به دست آوردن کرامت نیست، بل حفاظت آن است و امام علیه السلام راه حفاظت را به ما یاد می دهد:

1- باید «مهر و قهر» خدا را معیار زندگی قرار داد: «یَا مَنْ تَصْغُرُ عِنْدَ خَطَرِهِ الْأَخْطَارِ». و اصالت دادن به مهر و قهر دیگران، انسان را ریا کار و متملق بار می آورد و کرامتش مخدوش می گردد.

2- «وَ کَرِّمْنَا عَلَیْکَ»: ما را با کرامت بدار و توفیق بده که با کرامت باشیم.

«علیک»: بر تو.- با کرامت باشیم و با ارزش باشیم در نظر تو.

این جمله به ما می فهماند که تنها اراده و تصمیم بر حفظ کرامت، کافی نیست باید دعا نیز کرد و توفیق این حفاظت را از خداوند خواست و گفت: خدایا لطف کن که در نظر تو بی بها و بی ارزش و بی کرامت نباشم. زیرا خداوند توفیق این حفاظت را به کسی می دهد که به او ارزش قائل باشد. و اهل دعا در نزد خدا ارزش دارند.

1- آيئ 70 سورئ اسراء.

قرآن: «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»(1): بگو: پروردگار من چه ارزشی به شما قائل است اگر نباشد دعای تان.

و تارک دعا، سعادتمند نیست، شقاوتمند است: «وَ لَمْ أَکُنْ بِدُعائِکَ رَبِّ شَقِیًّا»: زکریا گفت: پروردگارا من به دعای تو شقی نبوده ام. یعنی اهل دعا بوده ام و از دعا کردن تو محروم نبودم. اهل دعا نبودن شقاوت است.

مطابق این دو آیه، اهل دعا در نزد خدا ارزش دارند، و این خود کرامتی است. و وقتی که انسان در نزد خدایش ارزش داشته باشد، دعایش برای حفظ کرامتش مستجاب می گردد.

این نکته بس دقیق و ظریف است در کلام امام که از لفظ «علیک» بر می آید.

3- ترس از مفتضح بودن در نزد خدا. نه ترس از مفتضح بودن در نزد مردم.

نکته خیلی دقیق است، اولا: کسی که در نزد خدا مفتضح نباشد، بی تردید رفتارهای ناهنجار او خیلی اندک است، پس عدم افتضاح در نزد خدا لازم گرفته است عدم افتضاح در نزد مردم را. بنابر این باید اصالت را به عدم افتضاح در نزد خدا داد. نه برعکس، زیرا اصالت دادن به جانب مردم باز سر از ریاء و دروغ در خواهد آورد که دنائت است. و «لَا تَفْضَحْنَا لَدَیْکَ»؛ توفیق بده که در نزد تو مفتضح نباشیم.

4- پشتوانهٔ سه ردیف بالا، عبارت است از «حسّ استغناء از دِهش خوبان»؛ شخصیت درونی شخص طوری باشد که به طور خودآگاه و ناخودآگاه، چشم به هبهٔ خوبان (وهّابین) ندوزد، تا چه رسد به هبهٔ بدان. و در آینده نیز خواهد آمد که اگر ضمیر ناخودآگاه و شخصیت درونی انسان با امید به خدا و یأس از دیگران باشد، کرامت او محفوظ خواهد ماند. و مراد از این یأس، «یأس از هبه» است نه یاس از تعاون و تعامل های اجتماعی و بریدن از افراد و جامعه. که: «اللَّهُمَّ أَغْنِنَا عَنْ هِبَهِ الْوَهَّابِینَ بِهِبَتِک».

5- عدم ترس از قطع رابطه کردن دیگران، و اصالت دادن بر حفظ رابطه با خداوند. کسی که می کوشد دیگران رابطهٔ شان را با او قطع نکنند، سعی می کند که همواره دل آنان

1- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.

را به دست آورد. این کار او دو صورت دارد:

الف: بدون توجه به رابطه با خداوند.

ب: با اصالت دادن به رابطه با خداوند، و اهمیت دادن به روابط با دیگران در همین بستر.

بدیهی است کسی که از قطع رابطۀ دیگران می ترسد، به خاطر منافعی است که از دست می دهد. پس در صورت اول باز سر از ریاء، دروغ، عدم صداقت و دنائت خواهد آورد. اما در صورت دوم که به صلۀ خداوند تکیه دارد از قطع دیگران باکی ندارد تا کرامتش را هزینۀ به دست آوردن دل آنان بکند. که: «وَ اکْفِنَا وَحْشَةَ الْقَاطِعِینَ بِصِلَتِکَ حَتَّی لَا نَرْغَبَ إِلَی أَحَدٍ مَعَ بَذْلِک».

6- عدم ترس از دیگران: در ردیف بالا (ردیف ها)، محور بحث «قطع کردن و پشت کردن دیگران بود» یعنی ترس از انفعال دیگران. اما در این ردیف مراد «ترس از فعل دیگران» است که ضرری و صدمه ای به او بزنند.

پرهیز از درگیری با دیگران، و نیز خود را دور داشتن از درگیری درگیر شوندگان، لازم و ضروری است به شرط این که این پرهیز از خردورزی و تعقل ناشی شده باشد. که خود امام سجاد علیه السلام از مصادیق همین پرهیز کنندگان است بل مصداق اعلای شان. اما اگر این پرهیز ناشی از ترس باشد، بی تردید موجب هزینه کردن کرامت خواهد بود. که: «وَ لَا نَسْتَوْحِشَ مِنْ أحَدٍ مَعَ فَضْلِکَ».

تقیّه

این لفظ از «وَقی یقی» به معنی «حفاظت جوئی» است؛ حفاظت از کرامت. نه هزینه کردن کرامت برای حفاظت منافع مادی و زندگی بدون کرامت.

ائمه طاهرین علیهم السلام با اینکه تقیه می کردند، شهید شدند. یعنی تقیّه شان تا حدی بود که از کشته شدن حفظ شان نکرد. یعنی کرامت شان را برای حفظ جان شان هزینه نکردند؛ همیشه خود را امام معرفی می کردند و در شأن امامت می زیستند و لذا شهید شدند. آن تقیۀ دیگران بود که

زندگی شان را حفظ می کرد و کرد. آن تقیهٔ عبد الله بن عمر بود که حدود 85 سال با رفاه و آسایش کامل عمر کرد.

هدف از تقیه نیز فرق می کند؛ ائمه طاهرین تقیه می کردند که زنده بمانند و ارکان و

ص: 442

ریشه های مکتب را پرورش داده و تقویت کنند، نه برای این که آسوده زندگی کنند.

تقیه برای حفظ جان، واجب است به شرط این که به هزینه کردن کرامت نرسد. و اگر حفاظت از مکتب، با حفاظت جان، در تقابل هم قرار گیرند، حفاظت از جان، فقط جایز می شود نه واجب. مانند ماجرای یاسر و سمیه که شهادت را برگزیدند، و عمار که تقیه را برگزید. و انتخاب پدر و مادرش افضل از انتخاب او بود.

و همین تقیه برای حفظ جان، نیز فقط در درگیری های فردی است نه در میدان جهاد، که «فرار از زحف» از گناهان کبیره و موجب مجازات سنگین دنیوی و اخروی است.

پس تقیه به هر صورت، و بدون شرایط، و به طور مطلق، جایز نیست بل شرایطی دارد:

1- با حفظ کرامت باشد، نه با هزینه کردن کرامت.

2- با هدفی مکتبی باشد نه با هر هدف دیگر.

3- منشأ آن «ترس» و «بزدلی» نباشد، بل از خرد و خردورزی ناشی شده باشد.

رابطهٔ انسان با ترس: ترس و بزدلی نقص بزرگ و خلاء و بیماری شخصیتی عمیق است. هیچ ترس در اسلام ستوده نیست مگر ترس از خدا: «فَلا تَخافُوهُمْ وَ خافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِين»(1): از اولیاء شیطان نترسید و از من بترسید اگر مومن هستید. و «إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقامَ الصَّلاةَ وَ آتَى الزَّكاةَ وَ لَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللَّه»(2). و «الَّذينَ يُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ»(3).

حدیث:

1- کافی: امام صادق علیه السلام: مَنْ خَافَ اللَّهَ أَخَافَ اللَّهُ مِنْهُ كُلَّ شَيْ ءٍ وَ مَنْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ أَخَافَهُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ(4): هر کس از خدا بترسد خداوند همه چیز را از او می ترساند. و هر کس از خدا نترسد خداوند او را از همه چیز می ترساند.

1- آيۀ 175 سورۀ آل عمران.
2- آيۀ 18 سورۀ توبه.
3- آيۀ 39 سورۀ احزاب.
4- كافى (اصول) ج 2 ص 68 ط دار الاضواء.

توضیح: این است انسان شناسی- و نیز شخصیت شناسی و روان شناسی- مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام؛ هر کس از خدا بترسد از هیچ چیز نمی ترسد، و هر کس از خدا نترسد از هر چیزی می ترسد.

یک تجربه دربارهٔ خویشتن خویش، و یک استقراء دربارهٔ دیگران این واقعیت و حقیقت را به خوبی نشان می دهد.

2- کافی: امام صادق علیه السلام: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَ اللَّهَ وَ مَنْ خَافَ اللَّهَ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنِ الدُّنْیَا(1): هر کس خدا را بشناسد از خدا می ترسد. و هر کس از خدا بترسد نفسش از دنیا بی نیاز می شود.

توضیح: واژهٔ «دنیا» از «دنائت»، اصطلاح معروف قرآنی است که دنیاگرائی مساوی می شود با دنائت گرائی. می فرماید: کسی که از خدا بترسد نفسش از دنیا سخی و بی نیاز می گردد. مفهوم این سخن این است: هر کس دنیاگرا باشد حتماً به جای ترس از خدا، ترس از امور دنیوی دارد.

ترس از ذاتیات آفرینش انسان است؛ کسی که در وجودش ترس نباشد بی تردید ناقص الخلقه است. مسئله این است که محور ترس و جهت جریان آن چه باشد. ترس یک غریزهٔ اساسی و لازم است که اگر تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد در جهت خدا قرار می گیرد و اگر صرفاً در ماهیت غریزی خود باشد «ترس حیوانی» می شود.

3- کافی: امام صادق علیه السلام از امام باقر علیه السلام نقل می کند: إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ فِی قَلْبِهِ نُورَانِ نُورُ خِیفَةٍ وَ نُورُ رَجَاءٍ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ یَزِدْ عَلَی هَذَا وَ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ یَزِدْ عَلَی هَذَا(2): هیچ بندهٔ مومنی نیست مگر اینکه در قلب او دو نور هست: نور ترس از خدا و نور امید از خدا؛ اگر این یکی وزن شود بیش از آن یکی نمی شود، و اگر آن یکی وزن شود بیش از این یکی نمی گردد.

1- همان.
2- همان، ص 71.

توضیح: این حدیث برای سنجش صحت و درستی ترس از خدا، معیار می دهد؛ آن ترس از خدا درست و صحیح است و دارندهٔ آن شخصیت سالم دارد که معادل آن نیز بر لطف خداوند امید داشته باشد، و الاّ فاقد تعادل شخصیت است.

جامعه شناسی تقیه

یکی از موضوعات و مسائل مهمی که در طول تاریخ همیشه و ارونه و معکوس تلقی شده تقیه است. و با اندکی دقت این پرسش مهم و اساسی مطرح می گردد: چه کسانی واقعاً تقیه کرده اند؟ از نظر جامعه شناسی، تقیه کنندگان اصلی کدام جریان اجتماعی است؟ و آن کدام تقیه است که منشأ قدرت های فاسد و ستمگر شده و تاریخ را پر از ظلم و جور کرده است؟

برای پاسخ این پرسش به یک مثال توجه کنید: در امپراطوری اموی چه کسی و کدام عاقلی خلافت یزید را مشروع می دانست؟ بزرگان جامعه و رؤسای طوایف همگی و اکثریت بدنهٔ جامعه حاکمیت او را نامشروع می دانستند، با اینهمه همگی اطاعت کردند، آیا پایهٔ اصلی حکومت یزید تقیهٔ مردم نبود؟؛ تقیه عبد الله بن عمر، حسن بصری، عبد الله بن عباس، عبد الرحمن بن ابوبکر، و دیگر سران و بزرگان جامعهٔ آن روزی، و دیگران با سلسلهٔ مراتب تا برسد به عامی ترین افراد مردم.

عینیت تاریخ نشان می دهد که تقیه بر دو نوع بوده و هست: تقیهٔ باطل و غیر انسانی که منشأ قدرت های نا مشروع گشته است، لیکن این تقیه فوراً گام دوم را برداشته و مدعی «مشروعیت» شده و خود را راحت کرده است؛ در مثال مذکور، تقیه کنندگان به طور خودآگاه و ناخودآگاه قیافهٔ «غیر تقیه» به خود گرفته هم خود فریبی کرده و بر خود شان القاء کرده اند که حاکمیت یزید مشروع است و هم در برابر مردم چنین وانمود کرده اند. لیکن «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ»(1)، این جریان غالب تاریخ، با معاذیر نفسانیِ خود فریبی و دیگر فریبی، و یا بگوئیم: خود اِرضائی و دیگر ارضائی، عنوان تقیه خود را به عنوان «رسمیت» تبدیل کرده اند. و همین جریان تاریخی است که بزرگترین و سترگترین

1- آیهٔ 14 و 15 سورهٔ قیامت.

دروغ تاریخ را ساخت و سلطهٔ فراعنه و قدرتمندان کابالیست را که هدیهٔ ابلیسی بر آنان بود، موهبت الهی نامید: سلطنت موهبت الهی است که به برخی خاندان ها می دهد. و در مقابل، جریان های مقاوم را اهل تقیه نامیدند. و این بزرگترین و نیز سترگترین «وارونه انگاری» تاریخ است.

درست است؛ جرایان های مقاوم هر کدام به نوعی تقیه کرده اند، اما این تقیه فرع بر تقیهٔ اکثریت مذکور است، اگر آن نبود نیازی به این هم نبود. تقیهٔ جریان های مقاوم معلول تقیهٔ آن اکثریت است.

تربیت: جریان اکثریت در گام سوم تقیهٔ خود را با ژست توجیه شدهٔ عدم تقیه، در بستر تربیت به نسل های بعدی منتقل کرد (و می کند) به حدی که یک ناهنجار بزرگ در جایگاه ارجمندترین هنجار قرار می گیرد و واقعا اکثریت معتقد می شوند که سلطنت موهبت الهی است. و در نتیجه آنچه در این میان سرکوب و مضمحل می گشت، عقل و تعقل بود، خرد و خردورزی بود (و هست).

اینک ویژگی های تقیهٔ باطل و ضد انسانی:

1- منشأ آن ترس است، نه عقل و خرد.

2- ترس مذکور، ترس از مخلوق است به جای ترس از خدا.

3- فوراً با اعطای مشروعیت به باطل، به شکل غیر تقیه ای در می آید. که قرآن می گوید: «وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ»(1): حق را لباس باطل نکنید. به باطل شکل و سیمای حق ندهید. و «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَق»(2): چرا حق را لباس باطل می کنید و خود حق را پنها می کنید؟؟ و یا بر عکس: چرا حق را با لباس باطل می پوشانید و آن را باطل معرفی می کنید و باطل را حق می نامید.

4- با روند تربیتی توارثی، بزرگترین ناهنجار را به بزرگترین هنجار، و سترگترین ضد

1- آیهٔ 42 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 71 سورهٔ آل عمران.

ارزش را (که عقل خرد را از بین می برد) به بزرگترین ارزش، تبدیل می کند.

5- نتیجۀ آن، تبدیل حریت انسان به رقّیت، و تبدیل آزادی بشر به بردگی، و تبدیل خردورزی به حماقت است.

ویژگی های تقیۀ صحیح:

1- منشأ آن ترس نیست، عقل و خردورزی است.

2- پشتوانۀ آن، ترس از خدا است نه ترس از مخلوق.

3- این تقیه از اصل و اساس، مشروع است و نیازی به توجیه معاذیری خود فریبی و دیگر فریبی ندارد، بل برای مبارزه با چنین عذرتراشی ها است.

4- با روند تربیتی و انتقال اندیشه گری و خردورزی به نسل های بعدی، در برابر استحماق بشر، مبارزه می کند و مکتب را زنده نگه می دارد.

با این مقدمه به یک پرسش بس بزرگ و مهم دیگر، در شناخت اصول و ماهیت تاریخ، و نیز در جامعه شناسی می رسیم: می دانیم که در پیدایش و تکوّن قدرت های باطل و غلبۀ آنها بر روند تاریخ، دو عنصر تعیین کنندۀ جامعه شناختی وجود داشته اند: دست بیکی کردن سران جامعه. و تقیۀ سران جامعه.

اینک: کدامیک از این دو عنصر نسبت به دیگری اصالت دارد؟

پاسخ: با اندکی دقت روشن می شود که عنصر «دست بیکی کردن» باصطلاح «قسیمِ» عنصر دوم نیست، و هیچ تقابلی با آن ندارد. زیرا خود دست بیکی کردن، یکی از انواع تقیه است. چرا سران باطل با همدیگر دست بیکی می کنند؟ برای فرار از قدرت حق. چرا از حق می گریزند؟ زیرا از آن می ترسند. پس منشأ دست به یکی کردن نیز «ترس» است خواه ترس از جان، و خواه ترس از سبقت دیگران و یا ترس از فقر و امثال آن. ترسی که فرد مؤمن از آنها منزه است.

گفته اند: «هیچ دو شخص سیاستمدار متحدی نیست مگر این که با همدیگر دشمن هستند». و این یک پیوندی است که ماهیتاً یک تقیۀ کامل است و

منشأ آن نیز ترس

ص: 447

از شخص سوم یا نیروی سوم است.

بنابر این، منشأ اصلی و اساسی جریان باطل که غلبه بر تاریخ داشته و دارد، چیزی نیست غیر از ترس. و لذا امام سجاد علیه السلام از خداوند می خواهد: «لَا نَسْتَوْحِشَ مِنْ أَحَدٍ مَعَ فَضْلِک»(1): با فضل تو از احدی نترسیم.

این امام سجاد علیه السلام است که ترس از دیگران بحدّی در نظرش نکوهیده است که از اعماق قلب آنهم در مقام دعا از خداوند می خواهد که هرگز دچار این خصلت نکوهیده نشود. پس تقیّهٔ او غیر از آن است که در عرف عمومی تصور شده و می شود.

او از «ترس» می ترسد؛ می ترسد که دچار خصلت «ترس از دیگران» شود. او اگر تقیه می کند نه بخاطر حفظ جان خود است، بل برای تداوم حفظ و تحکیم مکتب است، اگر ماهیت تقیهٔ او برای حفظ جان بود در 57 سالگی شهید نمی شد و مانند دیگران عمر طولانی می کرد که عبد الله بن عمر 85 سال در سایهٔ تقیهٔ خودش عمر کرد و اینک پیروانش بر شیعه ایراد می گیرند که شیعه به اصل تقیه معتقد است. بلی اگر شیعه تقیهٔ ویژهٔ خود را نداشت یا باید مانند آنان پیرو ابن عمر می شدند و یا قتل عام شده خود و مکتب شان از بین می رفت.

* * *

صلوات

در اولین مبحث این دعا که به محور «عنوان دعا» بود، گفته شد که تکرار صلوات در این دعا برای آن است که امام علیه السلام در مقام دعا به «اهل ولایت» و پیروان مکتب است و صلوات بر محمد و آل، شعار تعیین کنندهٔ این مکتب و پیروان ولایت است.

نظر به اهتمام بیشتر امام علیه السلام در این دعا به صلوات، بهتر است ما نیز درنگی دربارهٔ اهمیت آن داشته باشیم و علاوه بر آنچه که در مباحث گذشتهٔ صلوات داشتیم، چند حدیث دیگر را نیز در این باره مشاهده کنیم:

1- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) مَنْ ذُکِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ یُصَلِّ عَلَیَّ فَدَخَلَ النَّارَ فَأَبْعَدَهُ

1- (فضل: دربارهٔ فضل، در مباحث گذشته بحث شده و در آینده نیز- ان شاء اللّه- بحث خواهد شد).

اللَّهُ(1): کسی که در نزد او نام من برده شود، و او صلوات بر من نفرستد، سپس داخل دوزخ شود، پس خداوند او را دور کند.- یعنی چنین شخصی به شفاعت آن حضرت نایل نخواهد شد.

2- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه): «الْبَخِیلُ حَقّاً مَنْ ذُکِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ یُصَلِّ عَلَیَّ»(2): خسیس واقعی کسی است که در صلوات بر من خسّت کند.

به تجربه ثابت شده است که «نذر صلوات» همیشه مقبول است و به اصطلاح جواب می دهد. نذر صلوات دو نوع است:

یک، نذر مطلق: همین که نذر کند مثلاً 500 بار صلوات بگوید برای برآورده شدن حاجتش. این نیز بر دو نوع است:

الف: پیش از بر آورده شدن حاجت، صلوات را بگوید.

ب: پس از برآورده شدن آن.

اولی هم دعا است و هم توسل. دومی شکر است از خدا و تشکر است از پیامبرش که باز هم از عنصر توسل خالی نیست. کدام بهتر است؟ بستگی دارد به روحیهٔ هر کس و نحوهٔ رابطه اش با خدا و اهل بیت علیهم السلام، هر کس مطابق حالت قلبی خودش.

دو: نذر تقدیمی: می گوید: اگر فلان حاجتم برآورده شود، فلان تعداد صلوات خواهم گفت و (مثلاً) به امام کاظم علیه السلام تقدیم خواهم کرد.

بهترین صلوات آن است که (نه برای حاجت بل) صرفاً به عنوان وظیفه و تشکر از خدا، رسول و آل او، گفته شود؛ تشکر از این که چنین مکتبی را به ما داده اند. و آیه نیز همین نوع صلوات را از ما می خواهد: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیما»(3). اما نذر صلوات برای توسل و برآورده شدن حاجات، علاوه بر خود آن حاجت، رابطهٔ ما را با اهل بیت علیهم السلام، گرمتر، شیرینتر، و ایمان مان را قوی تر،

1- وسائل الشیعه، کتاب الصلاه، ابواب اتشهد، ب 10.
2- بحار، ج 91 ص 55- و نیز از زبان امام سجاد علیه السلام، ص 61.
3- آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.

تجربی تر می کند. و این ارجمندترین اثر صلوات است.

تذکر: باید هیچ صلوات، و هیچ توسل، و هیچ زیارتی را «استخباری» انجام ندهیم، که نتیجهٔ خوبی نمی دهد. استخبار یعنی امتحان کردن. باید با یقین و ایمان بر این که هم چنین نذری درست است و هم چنین رابطه ای میان بنده و خدایش هست، و هم اهل بیت علیهم السلام به اجابت قادر هستند، باشد. استخبار حاکی از عدم یقین و بی ایمانی است، چنین شخصی اول باید ایمانش را تقویت کند.

3- امام صادق علیه السلام فرمود: «إِذَا دَعَا أَحَدُکُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالصَّلَاهِ عَلَی النَّبِیِّ (صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) فَإِنَّ الصَّلَاهَ عَلَی النَّبِیِّ (صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) مَقْبُولَهٌ وَ لَمْ يَکُنِ اللَّهُ لِيَقْبَلَ بَعْضاً وَ يَرُدَّ بَعْضاً(1): وقتی که یکی از شماها دعا می کند، دعایش را با صلوات شروع کند چون صلوات حتماً قبول می شود، و چنین نیست که خداوند. بخشی را قبول کند و بخش دیگر را ردّ کند.

4- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله) ارْفَعُوا أَصْوَاتَکُمْ بِالصَّلَاهِ عَلَیَّ فَإِنَّهَا تَذْهَبُ بِالنِّفَاقِ(2): رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: در صلوات بر من صداهای تان را بلند کنید، زیرا صلوات بلند، نفاق و دو روئی را از بین می برد.

5- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) صَلَاتُکُمْ عَلَیَّ جَوَازُ دُعَائِکُمْ وَ مَرْضَاهٌ لِرَبِّکُمْ وَ زَکَاهٌ لِأَعْمَالِکُمْ(3): صلوات شما بر من جواز عبور دعای تان به سوی استجابت است، و موجب رضایت خداوند است، و اصلاح می کند اعمال تان را.

6- عَنِ النَّبِیِّ (صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) قَالَ مَنْ صَلَّی عَلَیَّ فِی کِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِکَهُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِی فِی ذَلِکَ الْکِتَابِ(4): هر کس در نوشته ای بر من صلوات بنویسد، فرشتگان برای او طلب آمرزش می کنند مادامی که آن صلوات در آن نوشته هست.

و ده ها حدیث دیگر.

1- بحار، ج 91 ص 53- 54.
2- همان، ص 59- 60.
3- همان، ص 64.
4- همان، ص 71.

بخش سوم

اشاره

مکر و کید

روح غریزه و روح فطرت

مکر سیئ اساسی ترین پایه کابالیسم

عقل و شیطنت

انسان شناسی: انسان و عجله

جامعه و تاریخ

آخرالزمان

تسلّی خاطر

آیا دعای امام سجاد دربارۀ اهل ولایت، مستجاب شده؟

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ ، وَ كِدْ لَنَا وَ لَا تَكِدْ عَلَيْنَا، وَ امْكُرْ لَنَا وَ لَا تَمْكُرْ بِنَا، وَ أَدِلْ لَنَا وَ لَا تُدِلْ مِنَّا: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و به سود ما بر نامه ریزی کن و بر علیه ما برنامه ریزی مکن. و به نفع ما طرح ریزی کن و بر علیه ما طرح ریزی مکن. و بر له ما مدیریت کن و آن (مدیریت بر سود ما) را از ما مگردان.

شرح

در بخش پیش سخن از ستودگی «ترس از خدا» و نکوهیدگی «ترس از غیر خدا» بود. در این بخش یکی از موارد و مصادیق اساسی ترس از خدا را، معین می کند. و آن را به صورت

یک چیز واحد اما دارای سه سطح (یا سه جانب) معرفی می کند. با بیان دیگر: از یک بلای الهی می ترسد و آن را در سه تصور فکری، بیان می کند؛ یک بار آن را «طرح ریزی خدا» می نامد، بار دوم «برنامه ریزی» و بار سوم «مدیریت» می نامد.

آیا از نظر ادبی، این جمله ها به محور این سه معنی، عطف تفسیر بر همدیگر هستند یا نه؟-؟ باید گفت: این عبارت امام علیه السلام، خالی از عنصر تفسیری نیست، اما نظر به تباین هر سه معنی با همدیگر، نمی توان آنها را عطف تفسیر و عطف بیان نامید.

لغت: مکر: طرح ریختن و نقشه کشیدن پنهانی بر علیه کسی یا گروهی.

کید: به همان معنی مکر است. لیکن همان طور که گفته اند: هیچ دو مترادفی نیست مگر این که یک تفاوتی در معنی دارند، گویا در این جا نیز هر دو به معنی «خدعه» هستند اما کید خدعه ای است دقیقتر و پیچیده تر. و ظاهراً عنصری از علاج و راهجوئی در آن هست که دربارۀ اشیاء صرفاً به معنی علاج به کار می رود.

اگر فاعل این دو، انسان باشد همیشه با بار معنائی منفی و منفور به کار می روند. اما اگر فاعل آنها خدا باشد به معنی «مجازات» می باشند؛ یعنی از ناحیه خدا به حق عمل می شود، گرچه بر علیه بنده باشد.

اَدل: امر حاضر از ریشۀ «دَلَو یَدلو»، به معنی «گردانیدن»، «چرخانیدن»؛ گردانیدن و به چرخش در آوردن امور که «دولت» هم از آن است.- مدیریت امور و اشیاء.

به کار گیری خلق خدا بر علیه خلق خدا

کسی که مکر و کید می کند، از فرمول های جهان استفاده می کند، فرمول هائی که خداوند آنها را پدید کرده و خلق کرده است؛ پس مکر «استفاده از خلق خدا بر علیه خلق خدا» است. هر گناهی یک سوء استفاده از اشیاء و امکانات و فرمول های جهان است، لیکن گناهان از این جهت دو نوع هستند:

1- سوء استفاده از فرمول ها و امکانات، برای لذایذ فردی.

2- سوء استفاده از آنها بر علیه دیگران.

هر دو گناه و سوء استفاده است، لیکن صورت دوم هزینۀ زیادی از «بی شرمی» و بی

ص: 452

حیائی می برد. و نیز عنصر گستاخی و جسارت در آن بیشتر است که از امکانات خداوند بر علیه بندگان او استفاده شود.

سوء استفاده از عقل

مکر و کید، یک فرق اساسی دیگر با گناهان دیگر دارد و آن سوء استفاده از عقل است؛ هر گناهی بر اساس انگیزه های روح سوم (روح غریزه) انجام می یابد. روح غریزه بر روح فطرت غلبه کرده آن را کنار می زند و به گناه می پردازد. و چون عقل ابزار روح فطرت است، آن نیز کنار زده می شود.

اما در مکر، عقل کنار زده نمی شود بل در خدمت گناه گرفته می شود؛ ابزاری که در اختیار روح فطرت است توسط روح غریزه غصب و مصادره می گردد. فطرت سرکوب شده و غریزه نیروی عقل را تصرف می کند و به طراحی و نقشه کشی می پردازد. در این صورت عقل به «نکراء» و «شیطنت» تبدیل می گردد: «قَالَ قُلْتُ لَهُ: مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ. قَالَ قُلْتُ فَالَّذِی كَانَ فِی مُعَاوِیَةَ؟ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وَ هِیَ شَبِیهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَیْسَتْ بِالْعَقْلِ»(1): به امام صادق علیه السلام گفتم: عقل چیست؟ فرمود: نیروئی که بوسیلۀ آن خداوند پرستش شود و سرانجامش به بهشت رفتن باشد. گفتم: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ گفت: آن «نکراء» است، آن شیطنت است. و آن شبیه به عقل است، عقل نیست.

شیطان، ابلیس موجود عاقل و عالم است، علم او بیش از علم انسان ها است، خدا شناسی او نیز از خدا شناسی انسان های عالم دقیقتر است. کفر او «کفر تمرّدی» است نه «کفر نادانی». ابلیس بالاترین سمبل استفادۀ معکوس از عقل است. شیطنت یعنی عقل را در خدمت خواسته ها و انگیزش های منفی استخدام کردن.

بنابر این، فرد مکّار از هر گناهکار دیگر به خصیصۀ خاصّ ابلیس نزدیکتر است. و از نمونه های بارز تاریخی این قبیل افراد، معاویه و عمروعاص هستند.

ممکن است هر انسانی در عمرش بنوعی مرتکب مکر شود و از عقلش سوء استفاده کند.

1- كافى (اصول) ج 1 ص 11 ط دار الاضواء.

اما بدترین صورت آن، مکری است که انگیزاننده آن تکبر و استکبار باشد، نه انگیزه های غریزی دیگر. در این صورت خصیصهٔ خاص، خاص ابلیس می گردد که به انگیزهٔ تکبر بر آدم سجده نکرد. هر مکر، بد و منفور و مصداق «سیئ» است، اما قرآن «مکر استکباری» را دوباره با صفت «سیئ» ملقب می کند: «اسْتِكْباراً فِی الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ»(1). یعنی «سیئ اندرسیئ».

روح غریزه همیشه می کوشد روح فطرت را سرکوب کرده و عقل را کنار بزند و به خواسته های خود عمل کند. و اگر بتدریج در این راه موفق شود به جائی می رسد که عقل را از دست روح فطرت گرفته و از آن استفاده می کند، و انسان در این سوء استفاده به مقام ابلیس می رسد وقتی که عقل را در خدمت استکبار خود بگیرد. و کابالیسم (که از زمان قابیل تا به امروز بر تاریخ بشر مسلط بوده) بر همین پایه استوار است، و ظاهراً به پایان تاریخ خود رسیده و طلیعه های دوران حاکمیت حق ظاهر شده و ظهور موعود (عجل الله تعالی فرجه) بر غلبهٔ حاکمیت ابلیس خاتمه خواهد داد.

فرد و جامعه ای که فطرتش سرکوب شده و عقلش در اختیار غریزه اش باشد، خطرناکترین موجود می گردد؛ ناکازاکی و هیروشیما را در یک لحظه با بمب اتم می سوزاند، آنهمه مردم را در یک دم از بین می برد که گرگان درنده از آغاز تا پایان عمر زمین، آن قدر انسان را ندریده اند و نخواهند درید.

آنچه «مدرنیته» نامیده می شود، «دوران مکر» است که نه فقط عقل، بل الفاظ و مفاهیم زیبا و مقدس را نیز به استخدام استکبار ابلیسی خود درآورده است؛ آزادی، حقوق بشر، صلیب سرخ و...

آخرالزمان

در نظر همهٔ ادیان، آخرالزمان بدترین زمان است. این باور بر خلاف «روند تکاملی تاریخ» است؛ زیست شناسان، مورخین و باستان شناسان، حتی انسان شناسان با بینش انسان شناسی خود، حرکت تاریخی جامعهٔ انسانی را «از توحش به سوی تمدن»

1- آيۀ 43 سورۀ فاطر.

می بینند. و همچنین ادیان و بویژه اسلام که «دین» را نیز در بستر جریان تکاملی می داند و آخرین کتاب قرآن را کاملترین، و آخرین پیامبر را اشرف المرسلین می نامد. و واقعیت ملموس نیز این جریان تکاملی به سوی تمدن را تأیید می کند. پس چرا باید آخرالزمان بدترین زمان باشد؟ و ظاهراً در آخرالزمان توحید و خدا شناسی و خدا پرستی نیز تکامل می یابد، همهٔ ادیان در صدد اصلاح خود و بازنگری در اصول خود هستند. پس چرا آخرالزمان اینهمه نکوهش شده است؟

پاسخ: توسعه و پیشرفت تمدن و نیز جریان اصلاح دینی و حتی «برگشت به دین و توحید» یک واقعیت است. اما بستر همهٔ این ها «مکر» است؛ و اگر دینداران نیز نیت صادق داشته باشند در جامعه ای به سر می برند که تار و پود آن از مکر تشکیل شده است. و این بدترین و مشکل ترین، گرفتاری جامعهٔ بشری در طول تاریخ است. هر فرد متدین به وضوح می بیند که چقدر اصول و فروع فرهنگ کابالیسم در زندگیش نفوذ دارد که هیچ راه پرهیز و گریز از آن ها را ندارد، و این دجّالی است که اجتناب از آن تقریباً محال است و پیشرفت دین به جائی نمی رسد مگر با از هم پاشیدن و داغان شدن این تار و پود، و ویران شدن ساختمان بس بزرگ ابلیسی جامعه، و از نو ساختن جامعه. که البته این هیاهوی دین در امروز، می تواند مقدمهٔ ویرانی جامعهٔ کنونی و تاسیس ساختمان جدید جامعه، باشد. بلی: این نظام ابلیسی که دجال است و همه چیز آن بر مکر و استخدام عقل و الفاظ و مفاهیم مقدس برای اهداف ابلیس است، باید ویران شود و جبراً نیز ویران خواهد شد. زیرا این مکر و همهٔ تارها و پودهای آن در برنامهٔ خدا جمع شده و تلنبار گشته و بالاخره جامعهٔ مکری را منفجر خواهد کرد: «وَ قَدْ مَکَرَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَکْرُ جَمیعاً»(1)، «وَ قَدْ مَکَرُوا مَکْرَهُمْ وَ عِنْدَ اللَّهِ مَکْرُهُمْ»(2).

1- آیهٔ 42 سورهٔ رعد.

2- آیهٔ 46 سورهٔ ابراهیم.

«وَ لا یَحیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ»(1): و مکر سیئ از ریشه بر نمی کَنَد و جارو کرده از بین نمی برد، مگر اهل خودش را.

لغت: یحیق: از ریشهٔ حاق حوقاً؛ نزع کردن، از ریشه برانداختن، جارو کرده و از میان بردن. یعنی این مکر سیّئ اندر سیّئ، اهل خود و نظام خود و جامعهٔ خود را از بین خواهد برد.

درست است نظام مکری قرن ها بر جامعه مسلط شده؛ بر انسان و انسانیت ستم می کند اما نمی تواند «حق» و «انسانیت» را ریشه کن کند لیکن خودش، خودش را ریشه کن خواهد کرد.

پس مکر خداوند، همان مکر خودشان است که جمع شده و مانند سیل عظیم خودشان را از بین می برد.

تسلّی خاطر

می گویند: کابالیست ها واقعیتگرا بوده و هستند، اهل تدین ایده آلیست و همیشه مغلوب بوده اند، و با وعده های آخرالزمانی خاطر خودشان را تسلی داده و می دهند.

اما امروز مسئله به حدی روشن شده که خود سر و دمداران کابالیسم به نزدیک بودن سقوط شان و پایان تاریخ شان، کاملاً معتقدند و با شتاب تمام برای پیشگیری از آن، کوشش می کنند؛ کوشش ها و آمادگی های نظامی و سیاسی؛ آنهم در حدّ سراسیمگی، به طوری که شیخ راغب حرب را شکنجه می کنند که اگر آدرس مهدی- عجل الله تعالی فرجه- را به ما دهی تو را آزاد می کنیم، امام جماعت شهر نجف را دستگیر کرده و از او نیز همان آدرس را می خواهند. ماجرای افغانستان، عراق و سوریه را فقط برای این هدف آفریدند. و... باور سران استکبار به «ظهور» خیلی محکمتر از برخی متدینان است.

آیا دعای امام سجاد علیه السلام دربارهٔ پیروان ولایت، مستجاب نشده؟

1- آیهٔ 43 سورهٔ فاطر.

یک نکتهٔ ظریف: در این بخش از دعا هست که توجه به آن لازم است: امام علیه السلام جمله ها را این گونه بیان کرد: «کِدْ لَنَا وَ لَا تَکِدْ عَلَیْنَا ، وَ امْکُرْ لَنَا وَ لَا تَمْکُرْ بِنَا، وَ أَدِلْ لَنَا وَ لَا تُدِلْ مِنَّا». این لفظ «منّا» یعنی چه؟: «خدایا چرخش و گردش امور را به سود ما قرار ده و آن را از جهت سودما بر نگردان. آیا اصل این دعا بویژه این جملهٔ اخیر، مستجاب نشده؟

قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همه چیز جهانِ کائنات، و همه چیز تاریخ و روند روزگار را، در جهت حق و حقیقت می بینند و سرنوشت نهائی تاریخ را نیکو و زیبا می بینند، این بینش و نگاه بر عظمتی استوار است که صبر تنگ و عمر کوتاه افراد بشری، از چنین نگرشی ناتوان است، زیرا انسان با توجه به عمر کوتاه خود عجله می کند، و این عجلهٔ او نکوهیده نیست. لیکن باید خدائی خدا را نیز در نظر داشته باشد که هر کارش در «أَلْفَ سَنَه(1)= هزار سال» به انجام می رسد. و یک برنامه اش ممکن است چندین کار را در متن خود داشته باشد. پس «موضوع»ها فرق می کند؛ استجابت هر دعائی متناسب موضوع خود است.

عجول بودن دو نوع است: عجول بودن آفرینشی. و عجول بودن در رفتار انسانی.

این که انسان در آفرینش خود یک موجود عجول آفریده شده، عیبی یا نکوهیدگی ای برای او نیست. و آیه های «خُلِقَ الْإِنْسانُ مِنْ عَجَلً»(2) و «کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً»(3) در مقام نکوهش نیستند بل در مقام «انسان شناسی» هستند. حتی اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) نیز این نوع عجله را داشت که قرآن می گوید «وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُقْضی إِلَیْکَ وَحْیُهُ»(4). و در رابطه با همین بحث ما می گوید: «فَلا تَعْجَلْ عَلَیْهِمْ إِنَّما نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا»(5) در این آیه ها پیامبر معصومش را از گناه نهی نمی کند، بل او را به چشم انداز دورتر دعوت می کند. مانند آیه 2

1- آیهٔ 5 سورهٔ سجده.
2- آیهٔ 37 سورهٔ انبیاء.
3- آیهٔ 11 سورهٔ اسراء.
4- آیهٔ 114 سورهٔ طه.
5- آیهٔ 84 سورهٔ مریم.

سورهٔ طه «ما أَنْزَلْنا عَلَيْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقی»: قرآن را به تو نازل نکردیم که خودت را به مشقت شاق (طاقت فرسا) بیندازی.

عجله برای پایان کاپالیسم و برپائی جامعه مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) از این نوع است که نکوهیده نیست چنان که همیشه می گوئیم «عجّل الله تعالی فرجه». لابد خودمان عجله در این امر را دوست داریم که آن را نیز از خداوند می خواهیم. اما باید بدانیم که این کار خدا است و صبر خدا زیاد است؛ با این بینش تعجیل را بخواهیم، نه با دید و بینش در مقیاس بشری. تعجیل را بخواهیم. اما خودمان در عمل دچار این تعجیل نشویم که فرموده اند: «هَلَکَ الْمُسْتَعْجِلُون»(1): عجله کنندگان دربارهٔ ظهور، هلاک می شوند. عجله موجب می شود که شخص بر خودش تلقی کند که امسال یا (مثلاً) دو سال بعد ظهور خواهد بود، و اگر این گونه تلقی ها را بر خود تکرار کند و ظهور واقع نشود اساس عقیده اش سست می گردد.

انسان، انسان سالم در خیر خواهی عجول است، و این خصلت نکوهیده نیست، آنچه نکوهیده است «پای گذاشتن روی قانون علت و معلول» و «به هیچ انگاشتن نظام قدَرها و فرمول های آفرینش» در عمل است.

عجول بودن در خیر خواهی خوب است اما قرآن دعوت می کند که این نیز باید متناسب با موضوع خود باشد، دربارهٔ قیامت در چندین آیه سخن از ترک عجله آمده است، زیرا این موضوع چشم انداز بس بلند را لازم دارد. و همچنین دربارهٔ پایان تاریخ کاپالیسم و آغاز عصر حاکمیت حق، از پیامبرش می خواهد که به تناسب موضوع چشم اندازش را دراز مدت و بلند کند: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّیاطینَ عَلَی الْکافِرینَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا- فَلا تَعْجَلْ عَلَیْهِمْ إِنَّما نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا»(2): آیا نمی بینی ما شیاطین را فرستاده ایم بر کافران که آنان را برانگیخته به هیجانات پر سرو صدا وادارند، انگیزش و هیجانات پر سرو صدای خاصی- پس بر آنان عجله مکن، زیرا ما می شماریم برای شان شمردن ویژه ای.

1- کافی، ج 1 ص 368.- بحار، ج 52 ص 104.
2- آیه های 83 و 84 سورهٔ مریم.

لغت: ازّ: جوش و خروش پر سرو صدا: هیجانات جمعیتی پر سرو صدا.

نعدّ: می شماریم.- شمارش در هر زبانی در سه معنی به کار می رود:

1- شمردن فقط برای تعیین عدد.

2- شمردن به معنی به حساب آوردن، اهمیت دادن: فلانی فلانی را به حساب نمی آورد.

3- شمردن به معنی چیدن کنار هم و ذخیره کردن، و مهیا و آماده کردن.

در آیۀ مورد بحث به همین معنی سوم آمده؛ یعنی دربارۀ جامعۀ کفر وکافران عجله مکن ما عوامل از هم پاشیدن شان را در درون شان یک به یک جمع و آماده می کنیم، وقتی که به نصاب لازم برسد از هم خواهد پاشید.

همۀ آیات قرآن معجزه و شگفت هستند، اما این دو آیه شگفتر هستند به طوری که لفظ «ازّ» فقط در همین آیه به کار رفته، لفظی غریب است. و گفته اند: به کار گیری لفظ غریب در سخن، بر خلاف فصاحت و بلاغت است. اما عرض می کنم این درست است، لیکن معجزه آن است که صاحب سخن لفظ غریب را بکار ببرد و بر فصاحتش نیز مخلّ نباشد. و از این غریب ها در قرآن کم نداریم. معنای غریب، لفظ غریب را می طلبد، و اگر آن را با لفظ دیگر ادا کند ویژگی معنی از بین می رود، و در این صورت بر خلاف بلاغت می گردد. و همین طور است لفظ «نَعدّ» که در قرآن بدین معنی فقط در این آیه به کار رفته است؛ که نه «نُعدّ» است که به معنی «جمع کردن و فراهم آوردن امکانات» باشد و نه به معنی شمردن محض، است. بل به معنی ای است که «فراهم آوردن تدریجی و یک به یک» را در بر دارد.

سقوط جامعه ها همیشه در اثر عوامل براندازنده و متلاشی کنندۀ درونی است، مثلاً در حملۀ مغول، این نیروی نظامی مغول نبود که جامعۀ ایران را ساقط کرد. و همچنین در حملۀ اسکندر و حملۀ عرب. پوسیدگی از درون و رسیدن عوامل از هم پاشنده به حد تام و کامل خود، جامعه را مانند یک زرد آلوی رسیده می کند که تنها به یک نسیم نیازهست که آن را از شاخه درخت به زمین ساقط کند. حملۀ مغول یا اسکندر بمنزلۀ همان نسیم

است، والاّ سپاه 25000 نفری اسکندر چگونه می توانست سپاه 400،000 نفری داریوش سوم را شکست

ص: 459

دهد. (رجوع کنید؛ «تاریخ ایران باستان» پیرنیا).

این سنت الهی، و رسم و آئین آفرینش است در سقوط جامعه ها. اما دربارهٔ «جامعهٔ جهانی» این سقوط فقط یک بار رخ خواهد داد. قرار است به طور کلّی عمر بشر در روی کرهٔ زمین در دو دوران به سر رسد: دوران دولت ابلیس (کابالیسم) و دوران دولت حق. از آدم تا آخرِ آخرالزمان دولت ابلیس است، و از ظهور قائم (عجّل الله تعالی فرجه) دولت حق است تا پایان عمر کرهٔ زمین.

دو آیهٔ بالا در این موضوع سخن می گویند. به پیامبر (صلّی الله علیه و آله) می گوید: با صبر و حوصله و نگرش بشری به این موضوع نگاه مکن، با صبر و نگرش سنّت الهی و قانون آفرینش نگاه کن.

والاّ پیامبر اسلام که اشرف المرسلین است، عجلهٔ منفی ندارد که آیه بیاید و او را از این عجلهٔ نادرست نهی کند او معصوم است. مراد آیه تبیین ماهیت موضوع است، می گوید این موضوع وقتبر و زمانبر است. نمی گوید «تو عجله کردی و نباید عجله می کردی». در عرف مردم نیز گاهی برای این که زمانبر بودن یک موضوع را بیان کنند، به کسی که هیچ عجله ای نکرده، می گویند: عجله نکن این کار زمانبر است. آیه نیز در مقام بیان است نه در مقام نهی از یک رفتار، که قرآن تبیان کلّ شیئ است و باید این موضوع یعنی سقوط کابالیسم را نیز بیان کند.

پس عجله در قرآن به سه معنی آمده است:

1- انسان به طور خلقتی و آفرینشی، موجود عجول است (عجول برای جلب خیر و آنچه به سود اوست). و این در اصل و اساسش یک خصیصهٔ نکوهیده نیست.

2- لا تعجل: در مقام تبیین یک حقیقت و واقعیتی از حقایق و واقعیات طبیعی یا اجتماعی- در این کاربرد اساساً عجله ای در بین نیست فقط بیان موضوع است.

3- عجله به معنی نادیده گرفتن جریان طبیعی «علت و معلول» و پا گذاشتن روی قوانین و فرمول ها و قَدَرهای جهان هستی. این عجله ای است نکوهیده و از منهیات است.

با این مقدمۀ طولانی می رسیم به پاسخ پرسش «آیا این دعای امام سجاد علیه السلام دربارۀ پیروان ولایت، مستجاب شده یا نه؟-؟». می گوئیم: بلی مستجاب شده است؛ دعای امام معصوم هرگز ردّ نمی شود. بویژه این استجابت را امروز با وضوح کامل می بینیم؛ آنان که در سن و سال من هستند می دانند: زمانی این جامعۀ جهانی پر شده بود از «ایسم» ها، هیاهوی ایسم ها محفل ها و مراکز علمی را پر کرده و گوش ها را کر می کرد و قلب ها را بشدت مشغول، و اندیشه ها را بشدت مغشوش می کرد.

امروز همگی پوست و پلاز خود را جمع کرده و از دور خارج شده اند؛ نه مارکسیسم عرض اندامی دارد و نه هگلیسم و نه آن صدها ایسم دیگر. اگر در یک محفل علمی از آنها سخن به میان آید، یا شبیه خاطره سرائی است ویا در بستر «شناخت شناسی» و تفکر شناسی است، نه به عنوان یک نسخۀ علمی برای مدیریت جامعۀ جهانی بشر.

مکتب بی مکتبیِ لیبرالیسم نیز با تمام وضوح ثبوتاً و اثباتاً نشان داد که عاجز تر از آن است بتواند جامعۀ جهانی را اداره کند.

آنچه در این بین سر زنده و بالنده مانده است مکتب «امام سجاد» است؛ مکتب تشیع. چشم فکری و اندیشه ای جهان به این مکتب دوخته شده است و همۀ متفکران منتظرند که این مکتب چه می کند و چه خواهد کرد.

اندیشمندان جهان در این باره سه گروه هستند:

1- منتظران بی طرف که در انتظار هستند و داوری نمی کنند.

2- معتقدان و دوستان این مکتب که هم به موفقیت آن و هم به توان مدیریتی آن باور دارند.

3- معتقدانی که به آن و حقانیتش کاملاً باور دارند، اما در صدد پیشگیری و مبارزه با آن، هستند (کابالیست ها). اینان تصمیم جدی دارند که «بر پایه همان بنیانی که ابلیس نهاده (و به طور دانسته و عالمانه در برابر حق «تمرّد» کرد) به طور دانسته در برابر این حق و حقانیت، تمرد کنند. لیکن این بار «وقت» شان به پایان رسیده زیرا تا «وقت معین» به این برنامۀ ابلیس مهلت داده شده بود: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ- إِلی یَوْمِ

الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»(1): ابلیس گفت: پروردگارم مرا تا روز قیامت مهلت بده- خدا گفت: تو از مهلت داده شدگانی- (نه تا قیامت بل) تا روز و زمان معیّن.

ابلیس دو بار از خداوند مهلت خواسته است و در هر دو پایان مهلت خود را روز قیامت، عنوان کرده است. یک بار همین است که در این آیه می بینیم، و خداوند خواستهٔ او را تا قیامت نپذیرفته، بل تا زمان معینی پذیرفته است. مراد ابلیس در این خواسته تداوم دولتش بود. و در خواستهٔ دیگر از خدا خواسته که او را تا روز قیامت حیات و زندگی بدهد، و این خواسته اش مقبول شده است: «قالَ أَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ إِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ»(2): ابلیس گفت: مرا تا روز قیامت مهلت ده- خدا گفت: تو از مهلت داده شدگانی.

از زمان قابیل تا آن وقت معین، غلبه و سلطه بر جامعهٔ جهانی، با فرهنگ و بینش ابلیسی (کابالیسم= قابیلیسم) است. و از آن وقت معین تا آخر عمر کرهٔ زمین، غلبه و سلطه با فرهنگ و بینش حق (تشیع حقیقی) خواهد بود.

امام صادق علیه السلام فرمود: «مَا زَالَ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ دَوْلَةٌ لِلَّهِ وَ دَوْلَةٌ لِإِبْلِیسَ فَأَیْنَ دَوْلَةُ اللَّهِ أَمَا هُوَ قَائِمٌ وَاحِدٌ»(3): از زمانی که خداوند آدم را آفرید (مقرر است) دولتی برای الله باشد و دولتی برای ابلیس. و کو دولت الله؟ بدانید دولت الله (به وسیلهٔ) قائم واحد خواهد بود.

امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ»(4) فرمود: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ (عَلَیْهِ السَّلَام) ذَهَبَتْ دَوْلَةُ الْبَاطِلِ»(5): وقتی که قائم (عجل الله تعالی فرجه) قیام کند دولت باطل از بین می رود(6).

پرسش: از بحث های بالا بر می آید که سقوط کابالیسم و ظهور دولت حق، یک امر

1- آیه های 79- 80- 81 سورهٔ ص.
2- آیه های 14 و 15 سورهٔ اعراف.
3- بحار، ج 51 ص 54.
4- آیهٔ 81 سورهٔ اسراء.

5- بحار، ج 51 ص 62.
6- شرح بیشتر در کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش».

قضائی است که خداوند آن را قضا کرده و جبراً و قهراً خواهد آمد. پس چه نیازی برای دعا هست که امام سجاد علیه السلام برای تحقق یک امر حتمی دعا کند؟

پاسخ: درست است این ماجرا یک رخداد قضائی و حتمی و تخلّف ناپذیر است، و ائمۀ طاهرین بر این حتمیت توجه داده اند: روزی در محفل علمی امام جواد علیه السلام سخن دربارۀ «بداء»(1) بود، یکی از اصحاب پرسید: آیا ممکن است دربارۀ سفیانی (که همزمان با مهدی عجل الله فرجه قیام خواهد کرد) بداء حاصل شود و خداوند دربارۀ او برنامه اش را عوض کند؟ امام فرمود: بلی. گفت؛ دربارۀ خود قائم چطور؟ امام فرمود: قائم از وعده های خدا است. یعنی خداوند خلف وعده نمی کند(2).

اما جالب، زیبا و شیرین این است که مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، ما را طوری تربیت می کنند که دربارۀ امور حتمی نیز دعا کنیم. چه چیزی شیرینتر، زیباتر، سازنده تر از دعا؛ دعا در هر مورد و دربارۀ هر چیز؛ اعم از حتمیات و غیر حتمیات: «رَبَّنا وَ آتِنا ما وَعَدْتَنا عَلی رُسُلِکَ وَ لا تُخْزِنا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّکَ لا تُخْلِفُ الْمیعاد»(3): ای پروردگار ما، آنچه را بوسیلۀ پیامبرانت به ما وعده داده ای، به ما عطا کن و ما را در روز قیامت رسوا مگردان، و تو از وعده ای که داده ای تخلف نمی کنی.

این آیه در شرح وصف دینداران متفکر و دانشمند، است که در آیه های ما قبل می گوید: «إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ- الَّذینَ یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَکَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ»(4). پس می بینیم که این آیه ها می گویند: اندیشمندان خردورزان، دربارۀ حتمیات نیز دعا

1- در مباحث گذشته شرحی دربارۀ «بداء» گذشت و بیان شد که اگر به «بداء» معتقد نباشیم، خدای مان مانند خدای ارسطوئیان «موجب» می شود.

2- پیام حدیث شماره 138 صفحه 250 مجلد 52 بحار الانوار.

3- آیۀ 194 سورۀ آل عمران.

4- ترجمه آیه ها: واقعاً در آفرینش آسمان و زمین، و آمد و رفت شب و روز، نشانه های واضحی برای خردورزان است- آنان که خدا را در حال ایستاده و نشسته و آنگاه که بر پهلو خوابیده اند، یاد می کنند، و در اسرار آفرینش آسمانها و زمنی می اندیشند، و می گویند پروردگارا این ها را باطل و بیهوده نیافریدی، منزهی تو، ما را از عذاب آتش نگاه دار.

می کنند. در دعائی که می کنند خودشان تصریح می کنند که «تو خلف وعده نمی کنی»، در عین حال بر تحقق همان وعدهٔ حتمی دعا می کنند. و این است دعای امام سجاد و مکتب امام سجاد علیه السلام.

یکی از بزرگان که در این اواخر وفات کرد و لازم نیست نامش ذکر شود، می گفت: استجابت دعای امام معصوم حتمیت ندارد ممکن است دعای او نیز مانند دعای افراد دیگر مستجاب نشود. و دعاهای امام سجاد علیه السلام را شاهد می آورد و می گفت: کو؟ کجا این دعاها مستجاب شده اند؟

این مرحوم گمان می کرد که امام برای نان و پنیر پیروان ولایت دعا می کند، و اگر دعایش مستجاب می شد مردم شیعه آقای دنیا می شدند بدون کوچکترین زحمتی. و توجه نداشت که چنین بینشی بینش بنی اسرائیل است: موسی علیه السلام گفت: آماده باشید برویم با دشمن جهاد کنیم. گفتند: تو که اینهمه قدرت داری؛ دریا را شکافتی، آن بلا را بر سر فرعون آوردی. این دشمن را نیز خودت از بین ببر: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُون»(1): خودت به همراه پروردگارت بروید و بجنگید ما همین جا نشسته ایم.

1- آیهٔ 24 سورهٔ مائده.

بخش چهارم

اشاره

بقا و تداوم تشیع

عنصری در کنار عناصر جامعه شناختی

صحیفه و علوم انسانی غربی

علم و دانش

زمان، تاریخ و جامعه

دو عنصر بزرگ که در چگونگی ماهیت جامعه، تعیین کننده هستند

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِنَا مِنْکَ، وَ احْفَظْنَا بِکَ، وَ اهْدِنَا إِلَیْکَ، وَ لَا تُبَاعِدْنَا عَنْکَ إِنَّ مَنْ تَقِهِ یَسْلَمْ وَ مَنْ تَهْدِهِ یَعْلَمْ، وَ مَنْ تُقَرِّبْهُ إِلَیْکَ یَغْنَمْ. (10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اکْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَ شَرَّ مَصَایِدِ الشَّیْطَانِ، وَ مَرَارَةَ صَوْلَهِ السُّلْطَانِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و ما را از (خشم) خود حفظ کن، و به (لطف) خود ما را نگه دار، و به سوی خود راهنمائی کن. و از (رحمت) خود دور مگردان. زیرا هر کسی را که تو نگهداری سالم و بی آسیب می ماند. و هر کسی را راهنمائی کنی عالم و دانشمند می شود، و هر کسی را به (رحمت) خود نزدیک کنی بَرَنده می شود. خدایا بر محمد و آلش درود فرست و ما را از حدّت و تیزی آسیب های زمان کفایت کن، و نیز از دام های شیطان، و از تلخی نفوذ (فرهنگی) سلطان و غلبه اش حفظ کن.

شرح

از نو یاد آوری می شود: این دعا (دعای پنجم) دعا دربارۀ پیروان ولایت است، دعا بر جامعۀ تشیع حقیقی است، نه دعا برای امور زندگی تک تک افراد، همان طور که در بخش

قبلی به شرح رفت. گاهی کوتاه اندیشی و کوچکنگری موجب می شود فوراً دردها و نیازهای خودمان به یادمان بیاید و افق دعا را در همین دمدستی ها ببینیم و از محتوی، پیام و موضوع دعا غافل باشیم.

بقاء و تداوم تشیع

یک تحلیلگر تاریخ و یک جامعه شناس محقق، با بررسی اصول، فروع و جزئیات تاریخ و عناصر جامعه شناختی تاریخ، به وضوح می بیند که بقاء و دوام مکتب تشیع براستی یک معجزه است؛ مکتبی که از همان روز رحلت پیامبر (صلّی الله علیه و آله) سر کوب شده، طرد شده، دور افکنده شده، به حدی که فردای روز رحلت آن حضرت فقط پنج نفر وفادار داشت: سلمان، مقداد ابوذر؛ و عمّار. «ارْتَدَّ النَّاس [عَنِ الْوَلَایَهِ] إِلَّا ثَلَاثَهٌ أَوْ أَرْبَعَهَ»(1) که با رهبرشان پنج نفر می شوند. سرکوبی که 14 قرن تداوم داشته و دارد و هیچ نمونۀ دیگر در تاریخ ندارد. هر مکتبی، جریان فکری ای، آئین و مذهبی که مدتی با چنین سرکوب مداوم رو به رو شده، یا ریشه کن شده و یا تحریف شده است. این تنها مکتب تشیع است که همچنان با حفظ اصول خود باقی و با دوام مانده است.

البته مراد از دوام و بقای مکتب، آن است که پیروان مخلص به محور ناب و خالص آن، قرار دارند. نه آنان که پیرو ارسطوئیات، بودائیات و صدرویات هستند و خود را شیعه می دانند. اگر تشیع آن است که اینان دارند، بی تردید تحریف شده و در اثر اختلاط ها و التقاط ها از بین رفته است. نه، مرادم اینان نیستند.

مراد آن تشیع است که فوکویاما نماینده اندیشۀ کابالیسم می گوید: شیعه دو بال دارد: کربلا و شهادت خواهی. انتظار و اعتقاد به ظهور مهدی (عجل الله تعالی فرجه). مقصود آن تشیع است که بر قرآن و تبیینات اهل بیت (علیهم السلام) مبتنی است، نه بر اساس فرضیات ارسطوئی و یا تخیلات بودیسم که متاسفانه امروز عرفان نامیده شده و برای ما مرتاض تربیت می کند.

یک محقق ژرفنگر، در بررسی عناصر جامعه شناختی بقای تشیع، یک خلاء بزرگ را

1- اصطلاح معروفی است برگرفته از حدیث، بحار، ج 22 ص 440 ح 9.

مشاهده می کند. آن کدام عنصر سوم نیرومند است که نقشش را در میان مولّفه های دوام تشیع، بخوبی می بینیم؟ بلی: آن دعاهای شخصیت هائی مانند امام سجاد (علیه السلام) است.

ضمیر «نا»: در این دعا (و امثال آن که در آینده خواهد آمد) مراد از ضمیر «نا» به معنی «ما»، جامعهٔ تشیع است؛ جامعهٔ پراکنده و بدون نظام عینی و عملی، فاقد محور واحد قدرت و دولت، پخش شده در سرزمین های مختلف امپراطوری خلفا، و سرکوب شده در همه جا. و این ضمیر فرق دارد با ضمیر «ی» به معنای «من» که در دعاهای دیگر آمده از آن جمله دعای (30) سی ام، یا دعای بیستم. یا ضمیر «اَنا» که در دعای شانزدهم و غیره آمده است.

می خواهم با قید «معمولاً» ادعا کنم: معمولاً در هر جای صحیفه که ضمیر «نا» به کار رفته، جنبهٔ جامعه شناختی، محور سخن است. و هر جا که ضمیر «ی» و «انا» به کار رفته جنبهٔ انسان شناسی و روان شناسی در مدّ نظر است. و در هر کدام نیز به عوامل صیانت و حفاظت، و نیز به عوامل آفت، و آسیب شناسی توجه شده است. و اگر یک محقق صحیفه را با دقت بررسی کند همهٔ عوامل صیانت و حفاظت، و همهٔ آفت ها و آسیب های انسان شناختی، روان شناختی، جامعه شناختی، را می تواند یک به یک شناسائی کند و آن ها را به ردیف آورد؛ آنهم یک شناخت صحیح و درست، و علوم انسانی غربی را با معیار و محتوای صحیفه، پالایش و اصلاح کند.

از عوامل صیانت: اولین عامل داشتن ارتباط با خداوند است؛ دعا کردن علاوه بر هر اثرش، حتی با صرفنظر از مستجاب شدنش، انسان را در حفاظت از روح فطرت در برابر روح غریزه (نفس لوّامه در برابر نفس امّاره) یاری می کند. و این «تاثیر وضعی» دعا است تا چه رسد به «تأثیر شرعی» آن. و لذا فرموده است: «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ»(1): دعا مغز عبادت است.

وقتی که کسی می گوید: «اللَّهُمَّ قِنَا مِنْکَ»: ما را از خشم خود نگهدار. بی تردید چنین شخصی علل خشم خدا را حتی الامکان می شناسد. پس او نسبت به بدی بدی ها آگاه است، و در صدد محفوظ ماندن از آنهاست. یعنی پیش از آن که به ثمرهٔ استجابت دعایش برسد

1- بحار، ج 90 ص 300.

مرحلهٔ بلندی از خود شناسی و آسیب شناسی را طی کرده است.

و وقتی که می گوید: «وَ احْفَظْنَا بِک»: با لطف خود ما را حفاظت کن. قبل از استجابت دعایش، پی برده است که نیازمند حفاظت است و حفاظت برای او ضرورت دارد.

و وقتی که می گوید: «وَ اهْدِنَا إِلَیْک»، فهمیده است که نیازمند هدایت است، زندگی و زیستن راه معینی دارد، و نمی توان به هر راهی رفت.

و برای این که مانند روشنفکرمئابان گمان نکنیم که مراد از دعا همین «آثار پیش از استجابت» است،- که خود خطرناکترین آسیب است- می گوید: «وَ لَا تُبَاعِدْنَا عَنْک»: ما را از رحمت خود دور مکن. زیرا در این صورت حتی همین دعا را نیز نمی توانیم کرد. و باز می گوید: «إِنَّ مَنْ تَقِهِ یَسْلَمِ»: کسی که تو حفظش کنی سالم می ماند و سالم می شود؛ یعنی هم صیانت می شود و هم اگر روح فطرتش لطمه خورده درمان می شود.

علم و دانش

به این جمله بیشتر توجه کنید: «وَ مَنْ تَهْدِهِ یَعْلَم»: هر کس را هدایت کنی عالم و دانشمند می شود. نمی گوید «و من تهده یهتدِ»: هر کس را هدایت کنی هدایت می یابد، یا مومن می شود، یا از دوزخ نجات می یابد و یا... گرچه همهٔ این ها در هدایت هست و نهائی ترین و ارجمندترین نتیجهٔ هدایت رهائی از دوزخ و رفتن به بهشت است. اما امام علیه السلام به طور خاص علم و دانش را فراز می کند.

درس و تدریس، تعلیم و تعلم، شرط علم است اما «شرط لازم» است نه «شرط کافی». بل «الْعِلْمُ نُورٌ یَقْذِفُهُ اللَّهُ فِی قَلْبِ مَنْ یَشَاء»(1): علم نوری است که خداوند به قلب کسی که بخواهد فرو می کند، به قلبش می افکند. هر علمی چنین است اعم از تجربی و نظری. خیلی از افراد همکلاس، همگون در استعداد، در محیط واحد و در تحت تربیت واحد بوده اند، اما یکی دانشمند و دیگری بی خبر از دانش می شود. باید خدا بخواهد. و این خواست خدا را «توفیق» می نامیم. امام به افراد علمجو می گوید: اساس این توفیق را باید از خدا بخواهید.

دانشمندان با مذهب های مختلف شان، حتی داروین، علم خود را از توفیق الهی می دانند.

1- درّ المنثور، ذیل آیه 28 سورۀ فاطر.

پیشتر گفته شد که: برخی ها می گویند: اکثر دانشمندان تجربی را بی دین و عاصی بر دین، می بینیم. عرض کردم: آن دینی که آنان بر آن عاصی و کافر شده اند، من هم بر آن دین باوری ندارم. اگر دانشمندی به مسیحیت تحریف شده، معتقد باشد، او احمق است نه دانشمند. دانشمندان تجربی از ادیان تحریف شده صرفنظر کرده و با اندیشهٔ خود دینی را برای خود درست می کنند. زیرا دین درست نیز بر آنان چنان که باید معرفی نشده است.

اما یک مشکل دربارهٔ دانشمندان تجربی (و نیز دانشمندان علوم انسانی) هست، و آن کابالیسم است؛ جریان و سلطهٔ کابالیسم- با این که خود بنیانگذارش ابلیس به وجود خدا، قدرت خدا، به آخرت و معاد، و به درست بودن راه انبیاء معتقد است و اعتقاد کاملاً علمی دارد با اینهمه- سعی کرده است که دانشمندان را به «علمپرستی» و «مخ پرستی» سوق دهد، و به آنان تلقین کند که خداوند جهان را آفریده و به سر خود رها کرده است.

ابلیس و کابالیسم می کوشند رابطهٔ دانشمندان را با خداوند قطع کنند. امام سجاد علیه السلام می کوشد رابطهٔ دانشمندان با خداوند را هر چه بیشتر محکم کند؛ یک رابطهٔ صمیمی، مهر ورزانه، به محور مودّت خدای ودود، و مهر و رحمت خدای مهربان، استوار کند.

می بینید که بزرگ مشکل عصر مدرنیته، گسست یا سست شدن رابطهٔ دانشمندان با خداوند است گرچه به خدا اعتقاد داشته باشند. و تصور کنید اگر دانشمندان این دوران اهل دعا، مناجات با خدا، اهل گفتگو و اهل درد دل با خدا بودند، جامعهٔ جهانی چقدر زیبا، دوست داشتنی، شیرینی آفرین، می بود. «وَ مَنْ تُقَرِّبْهُ إِلَيْک»، و انسان ها به چه دست آوردهای والای انسانی دست می یافتند. و اگر چنین بود، علم در خدمت غریزه نبود و مطابق آفرینش اصلی خود درخدمت فطرت قرار می گرفت و جامعه بر اساس روح فطرت نظام می گرفت. همان طور که گفته شد: نظام کابالیسم عقل را به شیطنت تبدیل می کند، علم را نیز از دست روح فطرت گرفته و به شیطنت مبدل می کند؛ عقل و علم از اختیار فطرت خارج شده و در اختیار غریزه قرار می گیرد.

علم بدون «تقرّب» علم نیست، شیطنت است. و از نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام، علم

آن است که در بستر «قربه الی الله» باشد، والاّ در خدمت شیطان خواهد بود.

زمان، تاریخ و جامعه

در مباحث علوم انسانی، زمان، روزگار، تاریخ و جامعه، همگی یک معنی دارند؛ اگر جامعه را در حال جریان در نظر بگیرید می شود تاریخ. و اگر تاریخ را در یک مقطع ایستا تصور کنید می شود همان جامعه. ماجراها و پدیده های کوچک درون جامعه با هم پیوند خورده حوادث بزرگ را می سازند و حوادث بزرگ نیز پیکر و اندام جامعه را تشکیل می دهند. و این روند دائمی، تاریخ نامیده می شود.

در قرآن لفظ زمان و مشتقات آن، نیامده و همچنین واژۀ تاریخ و همخانواده های آن. اما «امّت» به معنی جامعه آمده است؛ لفظ امت مجموعاً در حدود 64 بار در قرآن آمده که حدود 51 مورد آن به معنی جامعه است. و حدود 11 مورد آن به معنی «گروه» است. و 2 مورد آن به معنی «تاریخ» است زیرا به «ماهیت جاری جامعه» توجه دارد: «إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ» مشرکان گفتند: ما پدران خود را بر یک «جریان جامعه» یافتیم و به دنبال آنان به راهی که رفتند می رویم. این آیه در سورۀ زخرف بشمارۀ 22 آمده، و به دنبال آن در آیۀ شمارۀ 23 با لفظ «مقتدون»: اقتدا کنندگانیم، پیروی کنندگانیم، به جای لفظ «مهتدون» آمده است. یعنی هم از جریان جامعۀ شان پیروی می کردند و هم آن را هدایت می دانستند.

و در ایه 24 سورۀ جاثیه کلمۀ «دهر» به معنی تاریخ آمده است: «وَ قالُوا ما هِيَ إِلاَّ حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلاَّ الدَّهْرُ». و در آیۀ اول سورۀ «انسان»، دهر به معنی «تاریخ به معنی عام» آمده، نه «تاریخ به معنی جامعه». زیرا موضوع سخن به تاریخ قبل از پیدایش انسان مربوط می شود: «هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً».

اما دربارۀ «زمان»؛ نه از خود این لفظ و نه لفظی که به آن دلالت کند، چیزی نیامده است. زیرا زمان یک واقعیت مستقلّ نیست، یک «اصطلاح» است، یک «برداشت» است؛ برداشتی از «تغییر جهان و اشیاء جهان». زمان در معنی خودش فقط یک مفهوم ذهنی است و آنچه در واقعیت وجود دارد همان «تغییر» است.

و در بیان دیگر: زمان عین مادّه است؛ ماده در صورت های مختلف: مادّۀ فشرده= ماده کثیف. مادّه بسیط= انرژی. جسم کثیف مانند سنگ، انسان، درخت، هوا، کرات و... و جسم لطیف مانند فرشته، جن و شیطان.

زمان چیزی غیر از خود ماده نیست تا به عنوان یک واقعیت خاص عنوان شود. به این معنی که اگر ماده را از زمان، یا زمان را از ماده منها کنید، چیزی نمی ماند:

ماده- زمان= مادّه- ماده.

و: زمان- ماده= زمان- زمان.

زیرا: زمان= تغییر= حرکت.

هر ماده، متغیر و متحرک است. و:

ماده- تغییر و حرکت= ماده- ماده.

تغییر و حرکت- ماده= تغییر و حرکت- تغییر و حرکت.

پس زمان، یک واقعیت نیست که قرآن آن را در ردیف واقعیت ها عنوان کند. زمان یک برداشت ذهنی از تغییر و حرکت جهان و اشیاء جهان است.

اما در حدیث ها مطابق ادبیات مردمی لفظ زمان به طور فراوان آمده است از آن جمله همین سخن امام سجاد علیه السلام: «وَ اكْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَان»: خدایا ما را از حدّت و تیزی آسیب های زمان کفایت کن.

جریان جامعه (که همان جریان ماهوی تاریخ است) خیلی قوی و باصطلاح بی رحم است؛ مانند سیل قوی همه جا را می گیرد و همه چیز را از جا کَنده و با جریان خودش می برد؛ همه چیز را با خودش همجریان می کند؛ اگر جامعه بر مبانی روح فطرت مبتنی شود، همه چیز آن فطری و انسانی می گردد، و اگر بر مبانی روح غریزه مبتنی شود همه چیز آن غریزی می گردد که نمونۀ تامّ آن و جامعۀ تامّ آن، جامعۀ عصر مدرنیته است.

در بیان امام علیه السلام، جریان جامعه با واژۀ «حدّت= تیزی» موصوف شده و آسیب های آن تیز و بُرنده تعریف شده است؛ آسیب هائی که خوبی

ها و خواسته های فطرت را می بُرد، می کَنَد و ماهیت آنها را به بدی ها مبدل می کند، علم را ضد علم، تعقل را ضد

ص: 471

تعقل، تمدن را بر علیه مدنیت انسانی، حتی دین را بر علیه دین و اخلاق را بر علیه اخلاق و آزادی را بر علیه آزادی و... به کار می گیرد. و صد البته هیچکدام از آنها را به «عدم» تبدیل نمی کند بل ماهیت نیکوی شان را به ماهیت بد تبدیل می کند. و امام علیه السلام از خدا می خواهد که: «وَ اکْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَان». تا مکتب تشیع بتواند در برابر این سیل بنیانکن و بُرنده و تیز، در امان بماند. بدیهی است که لازمۀ بقای مکتب، بقای پیروانی است که آن را پاس بدارند. و لازمۀ بقای پیروان بقای مکتب است. و سخن امام هر دو روی این سکه را در بر دارد.

تکرار: موضوع و مورد این دعای امام را، جامعۀ شیعه و مکتب شیعه می دانم، نه دعا بر پیروان مکتب به عنوان فرد فرد افراد. زیرا همان طور که پیشتر اشاره شد؛ این سبک و شیوۀ صحیفۀ سجادیه است که معمولاً ضمیر «نا» را دربارۀ جامعه، و ضمیر «ی» و «انا» را دربارۀ فرد و افراد به کار می برد؛ خودش را می گوید و همۀ افراد پیروان را در نظر می گیرد.

تکرار مطلب دیگر: پیشتر بیان شد که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نه «اصاله جامعه» درست است و نه «اصاله فرد». بل امرٌ بین امرین، که میان جامعه و فرد و بالعکس، یک تعاطی و تعامل پیچیده و شگفت هست. و هم فرد شخصیت دارد و هم جامعه. و در عرصۀ حقوقی نیز هر دو حقوق خود را دارند.

دو عنصر بزرگ که در چگونگی ماهیت جامعه، تعیین کننده هستند

دو عنصر و دو عامل، مؤثرترین و در عین حال نشانگر ماهیت جامعه هستند؛ که امام از آنها با «مصائد شیطان» و «صوله سلطان» نام برده و از میان آسیب ها این دو را بیشتر فراز می کند.

جامعۀ بد و غیر انسانی چه ویژگی دارد؟ دو ویژگی دارد:

1- بر اساس خواسته های غریزه نظام می یابد، که شیطان همیشه بر این نظام ترغیب و تشویق کرده و انسان را به آن می کشاند. ابلیس و شیاطین کاری ندارند مگر مسلط کردن اقتضاهای غریزی بر انسان. و سرکوب کردن اقتضاهای روح فطرت.

در تعاطی میان فرد و جامعه، ابلیس کارش را از افراد و انگیزش غریزۀ افراد شروع

می کند. و این «مصائد شیطان» است. و در تعاطی میان جامعه و فرد، کارش را از دولت شروع می کند. زیرا دولت، نماد و نمایندۀ جامعه است. که امام علی علیه السلام فرمود: «النَّاسُ بِأُمَرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِم»(1): مردم به امیران شان شبیه ترند تا به پدران شان. و امام سجاد علیه السلام در این دعا از خدا می خواهد که جامعۀ تشیع از صولت سلطان که همان صولت جامعه است، در امان بماند: «وَ مَرَارَةَ صَوْلَةِ السُّلْطَان». بویژه اگر «مراره» را با کسرۀ حرف «م» قرائت کنیم به معنی «نفوذ دادن» و «همراه و همسو کردن با خود» می شود، که دولت امور فرهنگی را آن طور که مورد نظر خودش است در جامعه نفوذ داده، و جامعه را با خود همراه و همسو کند.

و امیرالمنین علیه السلام، این دو عنصر و عامل بزرگ را در یک جمله آورده است: «إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ»(2): این است و جز این نیست که مردم همراه ملوک و دنیا هستند، مگر کسانی که خداوند حفظ شان کند. و امام سجاد علیه السلام از خدا می خواهد که شیعیان مشمول همین حفاظت الهی باشند.

دنیا و دنیا گرائی یعنی پیروی از اقتضاهای غریزی محض و بی اعتنائی به اقتضاهای روح فطرت.

و اگر دولت در قالب و ماهیت امامت باشد، تعامل و تعاطی فرد با جامعه، (تربیت، هدایت، اصلاح و مدیریت) را از فرد بر اساس اقتضاهای روح فطرت، بدون سرکوبی روح غریزه، شروع کرده و انجام می دهد. و در تعاطی جامعه با فرد، نظام اجتماعی؛ حقوق و فرهنگ را بر اساس همان اقتضاها مبتنی می کند.

غریزه گرائی افراد، و غریزه گرائی دولت، دو نشانۀ جامعۀ کابالیسم است. فطرت گرائی افراد و فطرت گرائی دولت، دو نشانۀ بارز «امّت سعادتمند» است.

1- بحار، ج 75 ص 46 ح 75.- تحف العقول ص 208.
2- نهج البلاغه، خ 203 ابن ابی الحدید، و 201 فیض.

بخش پنجم

اشاره

نقش «نیاز» در ساختمان جامعه

منشأ جامعه و انسان شناسی

اللَّهُمَّ إِنَّمَا يَكْتَفِى الْمُكْتَفُونَ بِفَضْلِ قُوَّتِکَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنَا، وَ إِنَّمَا يُعْطِى الْمُعْطُونَ مِنْ فَضْلِ جِدَتِکَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْطِنَا، وَ إِنَّمَا يَهْتَدِى الْمُهْتَدُونَ بِنُورِ وَجْهِکَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اهْدِنَا. (12) اللَّهُمَّ إِنَّکَ مَنْ وَالَيْتَ لَمْ يَضْرُرْهُ خِذْلَانُ الْخَاذِلِينَ، وَ مَنْ أَعْطَيْتَ لَمْ يَنْقُصْهُ مَنْعُ الْمَانِعِينَ، وَ مَنْ هَدَيْتَ لَمْ يُغْوِهِ إِضْلَالُ الْمُضِلِّينَ (13) فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ امْنَعْنَا بِعِزِّکَ مِنْ عِبَادِکَ، وَ أَغْنِنَا عَنْ غَيْرِکَ بِإِرْفَادِکَ، وَ اسْلُکْ بِنَا سَبِيلَ الْحَقِّ بِإِرْشَادِکَ: خدایا جز این نیست که بی نیازان بفضل یاری تو بی نیاز می شوند، پس بر محمد و آلش درود فرست و ما را بی نیاز گردان. و بخشندگان از فضل عطای تو می بخشند، پس بر محمد و آلش درود فرست و خودت به ما عطا کن. و راه یافتگان با نور هدایت تو راه می یابند، پس بر محمد و آلش درود فرست و ما را هدایت کن. خدایا هر کس که تو او را یاری کنی خواری کنندگان به او ضرر نمی رساند، و هر کس که تو عطایش دهی منعِ منع کنندگان از او نمی کاهد، و هر کس که تو هدایتش بکنی گمراهی گمراهان او را گمراه نمی کند، پس بر محمد و آلش درود فرست و به عزت خودت ما را از ضرر بندگانت حفظ کن، و با عطای خودت ما را از غیر خودت بی نیاز گردان، و ما را با ارشاد خودت در مسیر حق راه ببر.

شرح

لغت: المکتفون: کفایت شدگان: آنانکه نیازشان بر آورده شده و احتیاجات شان تامین شده است.

در این بخش «راه های انتقال و سرایت خوبی ها و بدی ها در میان افراد جامعه، و نیز در میان جامعه و فرد» را شرح می دهد و تعدادی از آنها را فراز می کند و تعداد دیگر را در بخش بعدی فراز می کند. و همهٔ آنها را زیر خیمه ای بنام «نیاز» جمع می کند. و خلاصهٔ سخن امام چنین می شود: انسان موجود نیازمند است، اگر خدا را برآورندهٔ اصلیِ نیازها بداند و افراد و جامعه را ابزار دست خدا، در این صورت فقط خوبی های جامعه در شخصیت او تاثیر می گذارند. و اگر در رسیدن به نیازهای خود خدا را فراموش کند، در معرض سرایت بدی های جامعه و افراد قرار می گیرد.

و با بیان دیگر: ضمیر درونی و شخصیت هر فرد برای برآوردن نیازهایش، به دو نوع می تواند باشد؛ یک نوع درست و صحیح است و نوع دیگر نادرست است.

و با بیان سوم: فرد سالم کیست؟ فردی است که در برآورده شدن نیازها، به لطف، قدرت، مهر و رحمت خدا چشم بدوزد.

جامعهٔ سالم چیست؟ جامعه ای است که در عرصهٔ برآورده شدن نیازها، خداوند در آن جامعه و روح اجتماعی، حضور داشته باشد و «مغفول عنه» نباشد.

نقش نیاز در ساختمان جامعه

در این مبحث، اصل «نیاز» یک امر منفور و منفی نیست، بل یک نعمت است، اگر نیاز به عنوان یک «واقعیت آفرینشی» نبود انسان نیز مانند حیوان پدیدهٔ بزرگی بنام «جامعه» را به وجود نمی آورد. نیاز به همدیگر است که جامعه را به وجود آورده است.

درک نیاز: نکتهٔ مهم بل اصل مهم این است که توجه شود: از نظر انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، این نیاز به همدیگر و انگیزش های آن، آفرینشی و خلقتی است. و جامعه، از انگیزش های ذاتی انسان ناشی شده است. نه از آگاهی ها، اراده ها، تصمیم ها و قرار دادها، که جناب ژان ژاک روسو و همگنانش جامعه را زائیچهٔ آگاهی ها بدانند.

حتی افرادی که عقل و تحلیل های حسابگرانه را از دست می دهند و باصطلاح دیوانه می شوند، اگر روستائی باشند به شهر می روند. جامعه خواهی خصلت ذاتی بشر است، و

باصطلاح علوم انسانی، جامعه یک پدیدۀ مصنوعی نیست، یک پدیدۀ طبیعی و برخاسته از کانون وجود انسان است و منشأ آن روح فطرت بشر است، و چون حیوان فاقد روح فطرت است و فقط دارای روح غریزه است، نه جامعه گرا است و نه جامعه برای خود ساخته است. روح فطرت روح نیاز به همدیگر است. و انگیزش این نیاز، نیازمند درک آگاهانه نیست. عقل و آگاهی پس از مرحلۀ انعقاد جامعه به سراغ امور جامعه می رود و رفته است. به حدّی که امیل دورکیم حس «ما» را در انسان اصیل می داند و حس «من» را پدیده ای که در مرحلۀ «تقسیم کار» به انسان دست داده است، می داند. گرچه از نظر اسلام چنین نیست. و حس «من» بر حس «ما» تقدم دارد اما نه تقدم زمانی بل تقدم رتبی.

روح غریزه فردگرا و خود خواه است. روح فطرت دگر گرا و جامعه خواه است. جامعه یک نیاز اصیل طبع و طبیعت بشر است.

متاسفانه مفسری از مفسران قرآن، با این که ارسطوئی اندیش است و می داند که ارسطو گفته است انسان مدنی بالطبع است، جامعه را مولود آگاهی ها و محصول حسابگری های سود و زیان، می داند.

امام علیه السلام در این بخش از دعا و در بخش بعدی در صدد برانگیختن آگاهی ها برای سروسامان دادن به این خواستۀ درونی انسان است. زیرا انسان برای بر آوردن هر خواستۀ طبیعی و آفرینشی خود، آگاهی های خود را به کار می گیرد. ذات و ماهیت این نیاز، منفی و منحرف نیست، انحراف درمرحلۀ پاسخ نظری و عملی به این نیاز است. و امام علیه السلام عوامل انحراف و عوامل بازدارنده از انحراف را در این موضوع معرفی می کند به شرح زیر:

1- اصل اعطاء از خداوند است. پس جائی برای تملق و ریاء، یا حیله و مکر بر دیگران نیست.

2- و در این راه پرهیز از تملق، ریا، حیله و مکر، حفاظت و هدایت خداوند تعیین کننده است.

3- اگر خداوند یاری کند، در تعاطی میان افراد و نیز در تعاطی میان جامعه و فرد، هیچ عاملی نمی تواند انسان را خوار کند.

4- در سرایت گمراهی ها، اگر خداوند حفظ کند انسان از سرایت ها محفوظ می ماند.

توضیح: اعتقاد به این مورد چهارم، خود به خود (و پیش از آن که دعا مستجاب شود یا نه) انسان را به گمراهی ها حساس می کند و در نتیجه موجب شناخت آنها و پرهیز از آنها می گردد.

5- جملهٔ «وَ امْنَعْنَا بِعِزِّکَ مِنْ عِبَادِکَ» قابل توجه است: نمی گوید «ما را از بندگانت بی نیاز کن» می گوید «ما را از بندگانت منع کن». زیرا همان طور که گفته شد انسان ذاتاً نیازمند است و این نیازمندی در اصل خود یک خصیصهٔ منفی نیست. به یک حدیث از خود امام سجاد علیه السلام توجه کنید: «قَالَ بِحَضْرَتِهِ رَجُلٌ: اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَام لَیْسَ هَکَذَا إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ لَکِنْ قُلِ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ شِرَارِ خَلْقِک»(1): مردی در حضور آن حضرت گفت: خدایا من را از مردم بی نیاز گردان. امام علیه السلام فرمود: این طور نیست (این سخن تو درست نیست)، مردم باید با مردم باشند، لیکن بگو: خدایا من را از افراد بد بی نیاز گردان.

و مانند همین حدیث، حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است(2).

اساساً درادبیات و فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، همیشه در بی نیازی از مردم، واژهٔ «شرار» در جلو «خلقک» آمده و این یک اصل از اصول انسان شناسی و جامعه شناسی این مکتب است در حدی که حدود یکصد حدیث درمنابع متعدد می توان یافت که در این مقام، «شرار خلقک» آمده است، علاوه بر تعبیرات دیگر در دیگر احادیث که اصل نیاز را محترم شمرده اند.

و لذا در این دعا نیز «امنعنا» آمده، نه «اغننا». منع کن ما را از بندگانت، یعنی «بر گردان ما را از بندگانت به سوی خودت». البته چنین ترجمه ای معنای سخن امام را به طور کامل نمی رساند.

اما در جملات دیگر این دعا، مراد تنها بی نیاز شدن از شرار خلق، نیست. بل امام علیه

1- بحار، ج 75 ص 135.

2- همان، ص 172.

السلام درمقام نکوهش فراموش کردن خدا و چشم دوختن به مردم، سخن می گوید.

پس بی نیازی خواستن، در دو محور است:

1- خدایا توفیق بده که بدانم اصل برآورد کنندهٔ نیازها توئی نه مردم و مردم ابزار تو هستند.- در این صورت همهٔ مردم اعم از خوب و بد، مورد نظر هستند.

2- خدایا من را از مردم بد بی نیاز کن- این دعا و خواسته در مرحلهٔ ابزار و وسیله است، یعنی در مرحلهٔ ابزار، من را از بدها بی نیاز کن و خوب ها را وسیله قرار بده.

فضل: در مباحث گذشته بیان شد که فضل یعنی اعطا و بخشش فوق عدالت.

بخش ششم

اشاره

ذکر الله و سلامت شخصیت

هر عبادتی (خواه عملی و خواه شفاهی و خواه قلبی) ذکر الله است

اوقات فراغت و اوقات اشتغال

اصلاحگران جامعه

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ سَلَامَةَ قُلُوبِنَا فِی ذِکْرِ عَظَمَتِکَ، وَ فَرَاغَ أَبْدَانِنَا فِی شُکْرِ نِعْمَتِکَ، وَ انْطِلَاقَ أَلْسِنَتِنَا فِی وَصْفِ مِنَّتِکَ. (15) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْنَا مِنْ دُعَاتِکَ الدَّاعِینَ إِلَیْکَ، وَ هُدَاتِکَ الدَّالِّینَ عَلَیْکَ، وَ مِنْ خَاصَّتِکَ الْخَاصِّینَ لَدَیْکَ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و سلامتی دل های ما را درياد عظمت خودت، قرار ده، و آسودگی بدن های ما را در سپاسگزاری نعمت خودت، مصروف گردان، و شیوائی زبان های ما را در بیان نعمت خودت، قرارده. خدایا بر محمد و آلش درود فرست و قرار ده ما را از داعیان خودت؛ داعیانی که به سوی تو دعوت می کنند، و ما را از راهنمایان خودت که به راه تو

دعوت می کنند بگردان، و ما را از آنانکه به (رحمت) تو نزدیک هستند قرار ده. ای بخشنده ترین بخشندگان.

شرح

آیا «ذکر الله» قلب آدمی را سالم می کند، یا «قلب سالم» ذاکر خدا می شود؟-؟ کدامیک از این دو علت و کدامیک معلول هستند؟-؟ آیا اول باید قلب سالم داشت تا بتوان ذکر الله کرد، یا اول باید ذکر الله کرد تا سلامت قلب حاصل شود؟-؟

پاسخ: پرسش بالا در دو محور می تواند باشد: اگر دربارهٔ فردی باشد که از زمان تولد دچار آفت ها و آسیب های شخصیتی نگشته، در چنین شخصی «سلامت قلب» علت، و «ذکر خدا» معلول خواهد بود. زیرا «کل ولد یولد علی الفطره»(1): هر ولد با فطرت سالم متولد

می شود. و اگر مورد سوال، شخصی است که فطرت اولیه اش به وسیله غریزه آفت و آسیب دیده است- و انسان ها معمولاً چنین هستند- در این صورت میان سلامت قلب و ذکر خدا، تعاطی طرفین برقرار می شود. ذکر خدا موجب سلامت قلب، و سلامت قلب موجب ذکر خدا می شود، و عدم هر کدام موجب عدم دیگری می گردد. اینجاست که «اراده» تعیین کننده است؛ اراده به یکی از آن دو، یا به هر دو، جریان آسیب زدائی و دفع آفات را به راه می اندازد.

امام علیه السلام می گوید: «وَ اجْعَلْ سَلَامَهَ قُلُوبِنَا فِی ذِکْرِ عَظَمَتِک»، مراد این است: اولاً: آن سلامت اولیهٔ فطری را در مسیر ذکر خودت قرار بده تا دچار آفت و آسیب نشویم. ثانیاً: در مرحلهٔ پس از دچار شدن به آفت و آسیب آن درصدی که سالم مانده را در جهت ذکر خودت قرار ده تا درصد آفت زده نیز اصلاح شود. ثالثاً: محصول هر گام و هر درجه از این

1- پیشتر دربارهٔ این حدیث در بخش سوم از دعای چهارم بحث شده است.

تصحیح و درمان را نیز در مسیر ذکر خودت قرار ده.

و با بیان دیگر: امام می گوید: خدایا به ما توفیق بده که سلامت قلب مان را در یاد عظمت تو به کار گیریم و آن را راکد نگذاریم که اگر سلامت قلب راکد بماند در معرض آسیب قرار می گیرد.

ذکر الله

ذکر الله بر دو نوع است:

1- ذکر زبانی و شفاهی: همان که در جمله بعدی آمده است: «وَ انْطِلَاقَ أَلْسِنَتِنَا فِی وَصْفِ مِنَّتِک». ذکر شفاهی باید همراه با «توصیف» باشد. زیرا یا تسبیح است یا حمد، یا شکر و یا استغفار است. و خارج از این چهار عنوان نیست.

تسبیح: خدا را از هر صفت منفی، و از هر خصلت مخلوقات، منزّه دانستن. کسی که به زبان «سبحان الله» می گوید، باید این ذکر را با توجه قلبی بگوید. اگر زبان به گفتن سبحان الله بپردازد و آن را پشت سر هم تکرار کند، اما قلبش در جای دیگر باشد، ذکر نیست. زیرا ذکر یعنی یاد آوری، که معنی مقابل آن «غفلت» است. و اگر بدون یاد قلبی و بدون توجه به معنی سبحان الله، آن را بگوید، مصداق ذکر الله نیست، لیکن بیهوده و باطل هم نیست گرچه تسبیح نیست. چون بهتر از آن است که زبان به ترنّم مباح یا مکروه و یا حرام، مشغول باشد.

حمد: در شرح دعای اول (و پیرو آن در دعاهای دوم و سوم) دربارۀ حمد بحث نسبتاً مشروحی گذشت؛ حمد یعنی انسان در هر مخلوق، و یا در کل و مجموعۀ مخلوقات اندیشه کند، و در اثر آن به عظمت و قدرت خدا پی ببرد و زبان به ستایش خدا بگشاید. حمد یعنی ستودن و ستایش. و ستایش مطلق فقط به خداوند منحصر است و هیچ چیز دیگر لایق حمد مطلق نیست: الحمدلله.

پس حمد نیز باید با توجه قلبی باشد، اما اگر بدون توجه قلبی باشد باز بیهوده نیست گرچه حمد نیست. همان طور که بیان شد.

شکر: شکر یعنی سپاس. قدردانی و امتنان از هر نعمتی که خدا داده است. که باز توجه قلبی و عدم آن به شرح بالا می باشد.

استغفار: نوع چهارم ذکر الله استغفار است که انسان با توجه قلبی، بخشودگی گناهانش را از خداوند بخواهد.

توجه: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، یک اصطلاح دیگر هست که همهٔ انواع چهارگانه «شکر» نامیده می شوند یعنی واژه شکر در این ادبیات یک کاربرد لغوی دارد و یک کاربرد اصطلاحی، «عبد شکور»- در مقابل «عبد کفور»- یعنی عبدی که هر چهار نوع ذکر را به جا می آورد: «إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً»(1)، انسان یا شاکر است و یا کفور. «وَ مَنْ شَکَرَ فَإِنَّما یَشْکُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ کَریم»(2). و آیه های دیگر و همچنین احادیث.

2- ذکر عملی: هر عمل نیک اگر با نیت «قربه الی الله» باشد، ذکر الله است. و هر عبادت عملی نیز خارج از چهار نوع مذکور (تسبیح، حمد، شکر و استغفار) نیست. مثلاً کمک مالی به یک فرد فقیر، یا با انگیزهٔ تسبیحی است، یا با انگیزهٔ تحمید، و یا با انگیزهٔ شکر و یا با انگیزه امرزش خواهی و استغفار است. و انگیزهٔ دیگری در بین نیست.

اما ممکن است در مورد یا مواردی، دو یا چند انگیزه از انگیزه های چهار گانه با هم جمع شده باشند.

بهتر است در هر ذکر (خواه عملی باشد و خواه شفاهی) ابتدا استغفار عملی و یا شفاهی انجام دهد سپس به عمل یا ذکر دیگر بپردازد:

قرآن: «وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّک»(3). اول استغفار، سپس تسبیح و سپس حمد.

ثمرهٔ هر تسبیح، حمد است، اما ثمرهٔ هر حمد، تسبیح نیست؛ کسی که در اندیشه اش خدا را از هر صفت منفی و یا هر صفتی از صفات مخلوق، تنزیه کند، در حقیقت در عظمت و قدرت خداوند اندیشه کرده و او را ستایش کرده است. گاهی حمد نیز چنین است و ثمره اش

1- آیهٔ 3 سورهٔ انسان.
2- آیهٔ 40 سورهٔ نمل.

3- آيۀ 55 سورۀ غافر.

تسبیح می شود مثلاً کسی که در وحدانیت خدا می اندیشد و او را ستایش می کند، در حقیقت تسبیح هم کرده است. یعنی اگر یک حمد دارای دو جنبۀ اثباتی و سلبی باشد- مانند اثبات وحدانیت که در عین حال سلب شرک است- تسبیح هم هست. اما مواردی هست که حمد فقط جنبۀ اثباتی دارد مانند الحمدلله.

و چون هر تسبیح حمد است، می فرماید «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ». مراد این نیست که تسبیح دو نوع است؛ تسبیح حمدی و تسبیح غیر حمدی. بل مراد این است: هر تسبیح که ماهیت حمدی نداشته باشد، تسبیح نیست. و درمباحث گذشته گفته شد که حمد آن ذکر و یاد خدا است که از اندیشه و تفکر در عظمت و قدرت خدا حاصل شود. و انگیزۀ حمد باید از یک تفکر و اندیشه برخاسته باشد.

نیت

همۀ این عبادات و اعمال (بدون استثناء) می توانند قلبی هم باشند. شاید گفته شود: برخی از اعمال هستند که نمی توان آنها را در درون قلب انجام داد، مانند کمک به مستمندان. درست است لیکن «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِیَّةُ الْکَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ»(1).

و «قَالَ الصَّادِقُ عَلَیْهِ السَّلَامُ: إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ الْفَقِیرَ لَیَقُولُ یَا رَبِّ ارْزُقْنِی حَتَّی أَفْعَلَ کَذَا وَ کَذَا مِنَ الْبِرِّ وَ وُجُوهِ الْخَیْرِ فَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ذَلِکَ مِنْهُ بِصِدْقِ نِیَّةٍ کَتَبَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مَا یَکْتُبُ لَهُ لَوْ عَمِلَهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ کَرِیمٌ»(2): امام صادق علیه السلام فرمود: مومن فقیر که می گوید: خدایا به من هم بده تا در امور خیر و نیکوکاری چنین و چنان کنم. اگر خداوند صدق نیت او را ببیند، همان ثواب را برای او می نویسد که برای عمل به آن کار می نویسد. که خداوند کریم است و لطف و رحمت او بس وسیع و گسترده است.

در سطرهای زیر باز هم سخن از نیّت خواهد آمد، اما تکمیل بحث نیت به مباحث آینده آنجا که امام علیه السلام سخن از نیت می آورد، واگذار می شود.

1- بحار، ج 67 ص 189.
2- همان، ص 199.

بنابر این مقدمه، هر عبادتی- خواه عملی و خواه شفاهی و خواه قلبی- ذکر الله است. و هر عبادتی (خواه عملی و خواه شفاهی و خواه قلبی) خارج از چهار عنوان؛ تسبیح، حمد، شکر و استغفار نیست.

اوقات فراغت و اوقات اشتغال

در بحث بالا که به محور «ذکر الله» بود، چیزی بنام فراغت و غیر فراغت، جائی ندارد. زیرا انسان مومن می تواند شیوه ای در پیش گیرد که همهٔ کارهایش عبادت باشد، حتی شغلی که برای امرار معاش و کسب درآمد است. و حتی هزینهٔ ای که برای زندگی فرزند و خانواده می کند؛ اگر یک جفت کفش برای فرزندش می خرد، آن را با نیت «قربه الی الله» خریداری کند، عین عبادت است و ثواب بزرگ دارد. متاسفانه اکثر مردم از این شیوه غافل هستند و ثواب بزرگی را از دست می دهند.

این شیوه علاوه بر ثوابی که مستقیماً دارد، موجب رعایت حلال و حرام در کسب می گردد، چون امکان ندارد که مالی را از حرام به دست آورد و آن را قربه الی الله بر خانواده اش مصرف کند.

و معنی «وَ فَرَاغَ أَبْدَانِنَا فِی شُکْرِ نِعْمَتِکَ»، مراد فراغت از اشتغال، یا آنچه در اصطلاح «اوقات فراغت» نامیده می شود نیست. مراد این است که روح و جسم از شیوه های دیگر فارغ باشد تا بتواند در شیوهٔ مذکور جاری شود، و در این صورت است که هیچ نعمتی کفران نمی شود و در بستر شکر مصرف می گردد.

کفران نعمت دو نوع است: کفران به معنی این که انسان توجه نکند که این نعمت از خداوند است. و کفران به معنی هدر دادن و تلف کردن نعمت. کسی که می تواند هر نعمت- حتی تهیهٔ یک جفت کفش برای کودک خود- را با عطف توجه به خداوند مصرف کند و ثواب آن را ببرد، اگر این کار را بدون توجه به خداوند انجام دهد، ثمرهٔ مهم این نعمت را هدر داده و تلف کرده است.

بنابر این، فارغ شدن از شیوه های دیگر، و جاری شدن در شیوهٔ قربت الهی، فراغتی است برای شکوری و دوری از کفوری.

پس در رابطهٔ بنده با خالقش چیزی بنام اوقات فراغت و غیر فراغت مطرح نیست، تفریح سالم در آنچه اوقات فراغت نامیده می شود، اگر با نیت الهی باشد، عبادت است. همین طور رفتار جنسی دو همسر که با نیت خدائی از عبادت های مهم و منشأ بزرگترین ثواب است.

تکمیل بحث نیّت، در مباحث آینده (ان شاء الله).

فراغت از دیدگاه دیگر: فراغت به معنی بی کاری که آن را اوقات فراغت می نامیم، خطرناک است؛ فراغت از کار، از شکارگاه های شیطان است؛ اکثر انحرافات فکری، خیالات و رؤیاهای خطرناک، ابتلا به اعتیادها و... در اوقات فراغت به سراغ انسان می آید. و این موضوع به حدّی اهمیت دارد که فراغت برای شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) حرام شده است: «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَب»(1): هر وقت فارغ شدی خود را به کار وادار.

یک عمل بر آنحضرت واجب است و بر دیگران واجب نیست (مستحب است). و آن نماز شب است. و یک چیز بر آنحضرت حرام است که بر دیگران حرام نیست (مکروه است)، و آن فراغت است.

این موضوع یکی از فرازهای دعای 11 است که (ان شاء الله) خواهد آمد.

دعا: گفته شد که عبادت یا تسبیح است یا تحمید یا شکر و یا استغفار. دعا و حاجت خواستن که عبادت است بل «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ»(2)، تحت شمول کدامیک از این عناوین چهارگانه قرار می گیرد؟ بسته به محتوای لفظی، معنائی و ذهنی دعا است؛ اگر آمرزش خواهی باشد تحت عنوان استغفار قرار می گیرد. و اگر به عنصر تسبیح مبتنی است مانند «یا من لا اله الاّ انت اوسع فی رزقی»، تسبیح است. و اگر بر عنصر تحمید و ستایش مبتنی است مانند «یا قادراً لما یرید اوسع فی رزقی»، تحمید است. و اگر بر عنصر شکر مبتنی است مانند «یا منِعم و یا منِعّم اوسع فی رزقی»، شکر است. و ممکن است دارای عناصری مولّف از هر کدام مجموعاً، یا از دو و یا سه عنوان از آن ها باشد.

1- آیهٔ 7 سورهٔ شرح.
2- بحار، ج 90 ص 300.

جملهٔ «وَ اجْعَلْنَا مِنْ دُعَاتِکَ الدَّاعِینَ إِلَیْک»، خواستهٔ عظیم و بس بزرگ است. زیرا مقدمات و لازمه های مهم و بزرگی را لازم گرفته است؛ کسی می تواند «داعی الی الله» باشد که خود اولاً در مسیر الی الله باشد. ثانیاً در حدّی از معلومات و دانش دینی باشد که دستکم به اشتباهات بزرگ دچار نباشد، ثالثاً از نظر عملی در حد یک مؤمن واقعی باشد. و چنین خواسته ای از افراد معمولی (غیر معصوم) مثل ماها، جسارتی است بس بزرگ.

اما امام علیه السلام که اسوهٔ ما است به ما می فهماند که اینگونه نیز دعا بکنید. زیرا اگر معیاری بنام «جرأت و جسارت» در میان بیاید باید هیچ دعائی نکنیم، چون مناجات و تکلم با خداوند عظیم، قهار، جبار، خود جسارت است حتی در خواسته های کوچک. لیکن: الف: خداوند از لطف، رحمت و کرامت خود به بندگانش اجازهٔ دعا را داده است. «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم»(1) و «إِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنِّی فَإِنِّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَهَ الدَّاعِ إِذا دَعان»(2). و آنهمه احادیث که ما را به دعا ترغیب و تشویق می کنند و اعلام می کنند که باب رحمت خداوند باز است «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَه»(3). و خود اعلام می دارد: «رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْ ءٍ»(4).

ب: کوچکی و بزرگی خواسته، برای انسان، اهمیت دارد که اعطای بزرگ برایش سنگین و اعطای کوچک برایش آسان است. نه برای خداوند که کوچک و بزرگ در ید قدرت او فرقی ندارند.

رابعاً: کسی که در مقام دعا می گوید: «وَ اجْعَلْنَا مِنْ دُعَاتِکَ الدَّاعِینَ إِلَیْک»، مقدمات و لوازم آن را نیز از خداوند می خواهد، هم چنین خواسته ای برایش مجاز است و هم خداوند بر اعطای آن قادر، و هم گسترهٔ رحمت او برای برآوردن چنین دعائی شامل است. وقتی که

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
2- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.
3- بحار، ج 87 ص 157.
4- آیهٔ 156 سورهٔ اعراف.

فرمود «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم» قیدی نگذاشت تا حد و مرزی برای خواسته، تعیین کرده باشد. در اعلامیهٔ «ادعوا» هیچ شرطی نگذاشته است، گرچه در «استجب» شروطی هست طبعاً و قهراً.

قرآن نیز در شمارش خصایل و صفات مومنان می گوید: «وَ الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیَّاتِنا قُرَّهَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِینَ إِماماً»(1): آنان که می گویند: پروردگارا، از همسران و فرزندان ما برای ما مایهٔ روشنی چشم قرار ده و ما را بر پرهیزکاران پیشوا گردان.

مصداق اعلی و اتمّ و اکمل این آیه، اهل بیت علیهم السلام هستند، لیکن ظاهر آیه بر هر مومنی اجازه می دهد (بل لازم می داند) که چنین دعائی را بکند، بویژه که آیه در ردیف آیاتی است که سخن از توبه کاران است.

امامت به معنی «ولیّ من عند الله» و «حجه من عند الله»، در انحصار انبیاء و ائمه صلوات الله علیهم است. اما امامت به معنی «دعوت کردن به دین و ایمان»، امر به معروف و نهی از منکر است که تکلیف همگان است. کسی که در عمل به این تکلیف، مبرّز و برجسته باشد، می شود «داعی الی الله». و اینگونه بودن، مدرّج است به درجات متعدد، و یک نقش، سمت و رتبهٔ نسبی است.

امام سجاد علیه السلام از پیروانش انتظار بلند همتی و بزرگمنشی دارد؛ توقع دارد که شیعیانش نه فقط در صدد «کشیدن گلیم خویش از آب» باشند، بل در مقام اصلاحگری جامعه افراد برجسته ای باشند.

آیه ای در قرآن هست که یک مطلب شگفتی را بیان می کند و می گوید: که جامعه ای که متدین به دین است افراد آن دو گروه هستند:

1- آنان که دین را ابزار منافع خود قرار می دهند.

2- آنان که خود را ابزار دین و اصلاح جامعه قرار می دهند.

می گوید: «وَ لا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَهً لِأَیْمانِکُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَ تَتَّقُوا وَ تُصْلِحُوا بَیْنَ النَّاسِ وَ اللَّهُ سَمیعٌ عَلیم»(2):

1- آیۀ 74 سورۀ فرقان.
2- آیۀ 224 سورۀ بقره.

خدا را نیرو دهنده و بُرش دهنده به سوگندهای خود قرار ندهید (به جای آن) که نیکو کار باشید و تقوا پیشه کنید و در میان جامعه اصلاحگر باشید. و خداوند شنوا و آگاه است(1).

خدا و دین را ابزار و وسیله ای برای پیشبرد مقاصد نادرست خود قرار ندهید. فساد گری بد است و از آن بدتر استخدام دین برای افساد است. اولین کسی که برای افساد سوگند یاد کرد، ابلیس بود: «وَ قاسَمَهُما إِنِّی لَکُما لَمِنَ النَّاصِحین»(2): ابلیس برای اغوای آدم و حوّا سوگند خورد که: من از خیر خواهان برای شما هستم.

الدّاعی الی الله، کسی است که خود را- وجود خود و امکانات خود را- وسیلۀ تبلیغ دین و مکتب کند.

ص: 487

1- متاسفانه این آیه را گاهی نادرست تفسیر کرده اند بدین صورت: خدا را در معرض سوگندهای خود قرار ندهید، و برای این که نیکی کنید و تقوا پیشه سازید و در میان مردم اصلاح کنید (سوگند یاد ننمائید) و خداوند شنوا و دانا است. اولاً: آیه در مقام «نهی» و «تحریم» است؛ آن نوع از «سوگند به خدا» را تحریم می کند که نام خداوند- نعوذ بالله- به عنوان نیرو دهنده و بُرش دهنده به سوگند دروغ، باشد. والاّ سوگند به نام خدا در موارد صدق، به هیچوجه تحریم نشده است، گرچه در مواردی مکروه است. خود قرآن از این قبیل سوگند ها را دارد؛ از آن جمله از زبان حضرت ابراهیم در آیۀ 57 سورۀ انبیاء می گوید: «وَ تَاللَّهِ لَأَکیدَنَّ أَصْنامَکُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرین»: سوگند به خدا پس از آن که پشت کردید و رفتید، نقشه ای برای نابودی بت های تان خواهم کشید. و صحت چنین سوگند را تایید کرده است. و نیز از زبان برادران حضرت یوسف در آیۀ 91 سورۀ یوسف آورده است: «قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا»: سوگند به خدا که خداوند تو را بر ما برتری داده است. و آیه های دیگر. و احادیث فراوان داریم که در متن آنها سوگند پیامبر و ائمه طاهرین (صلوات الله علیهم) آمده است. ثانیاً: چرا باید یاری گیری از نام خدا در امر به معروف و اصلاح جامعه، حرام باشد؟ خود خدا که قرآن را برای اصلاح و هدایت فرستاده، در مواردی سوگند یاد می کند مانند آیه های 1، 2 و 3 سوره یس: «یس- وَ الْقُرْآنِ الْحَکیمِ- إِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلینَ»: یس- سوگند به قرآن که کتاب حکیمانه است، تو از پیامبرانی. مگر قرآن که مورد سوگند قرار می گیرد، پر از اسم «الله»

نیست؟ البته سوگندهای خدا در قرآن ویژگی خاصی دارد که در جای خود به شرح خواهد رفت و خواهیم دید که این سوگندها هم استدلال هستند و هم سوگند؛ وقتی که می گوید «سوگند به قرآن با حکمت»، یعنی ببینید این قرآن که تبیین هایش بر نخ دقیق حکمت مبتنی است پس حق است و حقانیت قرآن نیز دلیل حقانیت نبوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) است. و همچنین سوگندهائی که خود خداوند با لفظ «اُقسم» آورده است. لغت: عُرضه: نیرو دهنده، نیرو گیری: تقویت کننده، قوت گیری.- معنای دیگر آن «نصب کردن» و «در معرض قرار دادن» است که در این آیه بدان معنی نیست. سوگند همیشه برای نیرو دادن و بُرش دادن به سخن، است و کسی که سوگند یاد می کند می خواهد مقصود خود را به وسیله آن پیش ببرد خواه مقصودش مشروع باشد و خواه نامشروع.
2- آیهٔ 21 سورهٔ اعراف.

قرآن اصلاحگران و افساد گران را در تقابل با هم قرار داده و می گوید: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطیعُونِ- وَ لا تُطیعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفینَ- الَّذینَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ وَ لا یُصْلِحُونَ»(1): صالح گفت: از خدا بترسید و از من اطاعت کنید- و از اسرافکاران اطاعت نکنید- آنان که فساد گرند و اصلاحگر نیستند.

نکته

یک نکتۀ مهم- بل یک اصل مهم- در بیان امام علیه السلام هست که: به دنبال جملۀ «وَ اجْعَلْنَا مِنْ دُعَاتِکَ الدَّاعِینَ إِلَیْکَ»، بلا فاصله می گوید: «وَ هُدَاتِکَ الدَّالِّینَ عَلَیْکَ». یعنی داعی و دعوت کننده (داعی الی الله) باید توان هدایت و دلالت را داشته باشد؛ بتواند با شرح و بیان و تبیین فکری و علمی دین و مکتب، دعوت کند. پس داعی بودن مشروط به توان فکری و علمی است.

اما این فقط «درجۀ داعی بودن از درجات امر به معروف و نهی از منکر» است که علم و توان تبیین در آن شرط است، نه هر امر به معروف، و نه هر نهی از منکر، گفته شد که داعی الی الله بودن بالاترین و برجسته ترین درجۀ آمران به معروف است. در درجات پائین تر از آن بر هر کسی واجب است که امر به معروف و نهی از منکر بکند، و همین قدر کافی است که معروف و منکر را از همدیگر بشناسد.

امام علیه السلام به دنبال آن می گوید: «وَ مِنْ خَاصَّتِکَ الْخَاصِّینَ لَدَیْکَ»: ما را از بندگان ویژه که ویژه در درگاه تو هستند، بگردان. اشاره دارد بر این که داعیان الی الله برگزیده ترین بندگان خدا هستند؛ معصومین در درجۀ اول، و داعیان غیر معصوم در درجه دوم. که قرآن می فرماید: «وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعا إِلَی اللَّهِ وَ عَمِلَ صالِحاً وَ قالَ إِنَّنی مِنَ الْمُسْلِمینَ»(2): چه کسی از نظر پیام و سخن بهتر است از کسی که «داعی الی الله» است و عمل صالح می کند و می گوید من از مسلمانان هستم.

امام علیه السلام در این دعا به ما تذکر می دهد که از مصادیق این آیه باشیم و در مسیر

1- آیه های 150 تا 152 سورهٔ شعراء.
2- آیهٔ 33 سورهٔ فصّلت.

پیامبران و ائمه (صلوات الله علیهم) حرکت کنیم.

«قُلْ هذِهِ سَبیلی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصیرَهٍ»(1): بگو این است راه من که با بینش به سوی خدا دعوت می کنم.

«قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لا أُشْرِکَ بِهِ إِلَیْهِ أَدْعُوا وَ إِلَیْهِ مَآبِ»(2): بگو: من مامورم که الله را بپرستم و شریکی برای او قائل نشوم، به سوی او دعوت می کنم و بازگشت من به سوی اوست.

پایان مجلد اول

1- آیۀ 108 سورۀ یوسف.
2- آیۀ 36 سورۀ رعد.

جلد 2

مشخصات کتاب

انسان و علوم انسانی در صحیفۀ سجادیّه

مجلد دوم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرایی: ابراهیم رضوی

انتشارات: مؤلف

تاریخ چاپ: 1393

شمارگان: 3000 نسخه

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

WWW.BINESHENO.COM

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

فهرست

ص: 7

ص: 8

ص: 9

ص: 10

ص: 11

ص: 12

ص: 14

ص: 15

ص: 17

ص: 19

ص: 20

ص: 21

ص: 22

ص: 23

بنام خدا

مقدمه: اصول اساسی و محوری

اشاره

توجه خوانندۀ محترم را به مطالبی که در مقدمۀ مجلد اول آمده، جلب می کنم. در اینجا فقط به دو مطلب می پردازم:

مطلب اول: تعریف عناوین اساسی را که در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) مبانی اساسی و محوری «انسان شناسی» و علوم انسانی هستند به شرح زیر می آورم:

1- انسان

انسان موجود زنده ای است که در وجودش یک روح بیش از حیوان دارد؛ حیوان دارای روح غریزه است و انسان علاوه بر آن، دارای روح فطرت هم هست.

2- روح

چگونگی پیدایش روح قابل شناخت و قابل تعریف نیست. زیرا روح یک «پدیدۀ اَمری» است و پدیدۀ خلقی نیست.

3- اَمر و خلق

خداوند دو نوع فعل دارد: فعل خلقی و فعل امری: «لَهُ الْخَلْقُ وَ

الْأَمْرُ»(1).

4- فعل خلقی

این فعل بر اساس قانون «علت و معلول»، و پدید آوردن چیزی از چیز دیگر (پدید آوردن اشیاء از همدیگر) است.

5- فعل آَمری

این فعل یعنی «ایجاد»؛ ایجاد و پدید آوردن چیزی بدون سابقه و بدون اینکه از چیز دیگر به وجود آید. و این فعل فقط با فرمان (اَمرکن فیکون) محقّق می شود. از این قبیل است: مادهٔ اولیهٔ جهان، و نیز خود قانون «علّت و معلول» و پدیدهٔ عامل حیات که روح نامیده می شود؛ «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(2)، و پدیده هائی دیگر.

6- علم

علم یعنی شناختن و یافتن علت هر پدیده یا هر حادثه ای که در این جهان رخ می دهد، اعم از پدیده ها و حوادث طبیعی یا انسانی و اجتماعی. پس عرصهٔ علم فقط پدیده ها و حوادث خلقی است و عرصهٔ پدیده ها و حوادث اَمری از توان، حیطه و کاربرد و مسؤلیت علم خارج است؛ که پدیدهٔ حیات و روح نیز از این جمله است.

7- روح غریزه

غریزه نیروئی است که انگیزش های ناخودآگاه را برای حفظ خود (فرد) به وجود می آورد. همچنانکه در وجود حیوان هست.

8- روح فطرت

فطرت نیروئی است که انگیزش های ناخودآگاه را برای «حفظ خود با دیگران» به وجود می آورد. و حیوان فاقد این روح است.

9- هویا

هوی (= هوس= میل و امیال) ابزار و راهکار روح غریزه است.

10- عقل

عاملی است در موجود حیاتمند بنام انسان که هواهای او را قانونمند کرده و مدیریت می کند؛ عقل ابزار و راهکار روح فطرت است؛ بنابراین

ص: 26

1- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 85 سورهٔ اسراء.

است که روح فطرت روح غریزه را مدیریت کند.

11- حیوان

حیوان موجود زنده ای که دارای روح غریزه و فاقد روح فطرت است.

12- پیدایش جانداران

پیدایش همۀ جانداران روی زمین (اعم از گیاه و جانور) بر اساس انشعاب از همدیگر و سیر تکامل ازهمدیگر است غیر از انسان (نسل آدم) که آفرینش مستقل- با موتاسیون های متعدد- دارد و ارتباطی با «موجودات دو پای» قبل از خود ندارد.

13- بشر

آن «موجودات دو پا»ی قبل ازآدم، بشر نامیده می شوند اما «انسان» نامیده نمی شوند، و فاقد روح فطرت بوده اند.

14- منشأ پدیده هائی از قبیل

خانواده، جامعه و تاریخ، حیاء، اخلاق، زیبا شناسی و زیبا خواهی، گریه و خنده و... روح فطرت است. و اصل هیچکدام از اینها قراردادی یا اعتباری نیستند. و بشرهای پیش از آدم فاقد اینها بوده اند.

15- شخصیّت

شخصیت انسان، محصول و فرایند چگونگی تعامل روح غریزه و روح فطرت است. تعامل سالم، شخصیت سالم و تعامل ناسالم شخصیت ناسالم را می دهد.

16- سرکوبی

نه سرکوبی غرایز درست است و نه سرکوبی روح فطرت؛ آنچه هست مدیریت روح غریزه بوسیلۀ روح فطرت است. انسان در بهشت نیز با غرایز خود (بل گسترده تر از زیست دنیوی) زندگی خواهد کرد یعنی با همان شخصیت که از تعامل سالم غریزه و فطرتش در زیست دنیوی حاصل شده است.

17- نفس

این واژه در معانی متعدد به کار رفته است:

1) نفس- روح غریزه- نفس اَمّاره.

2) نفس- روح فطرت- نفس لوّامه.

3) نفس- شخصیت- همان شخصیت که در بالا تعریف شد.

ص: 27

4) نفس یعنی «خود» در برابر «دیگران».

و چند کاربرد دیگر.

18- دین

دین یعنی «هستی شناسی»؛ اعم از خدا شناسی، انسان شناسی، شناخت رابطۀ خدا با جهان، شناخت رابطۀ خدا با انسان، شناخت رابطۀ انسان با خدا و... و بالاخره شناخت رابطۀ انسان با جسم و روح غریزه و روح فطرت خودش، و شناخت چگونگی تعامل این دو روح.

شرح و بیان این اصول مبنائی و توضیح استدلالی شان (علاوه بر دیگر آثار این بنده) در مجلدات این کتاب آمده و اساساً- بنظر بنده- صحیفۀ سجادیه به محور این اصول قرار دارد. و به همین جهت این اصول را در آغاز این مجلد فراز کردم.

مطلب دوم: جایگاه متون لغوی در تفسیر قرآن: گفته شده: فلانی که اینهمه با آیه های قرآن سر و کار دارد، چرا از «مفردات راغب» استفاده نمی کند حتی در موارد بسیاری بر خلاف آن عمل می کند؟! (!).

پاسخ: بنده هر منبع و متن لغوی را مفید، قابل استفاده و مراجعه به آنها را لازم و ضروری می دانم، اما هیچکدام از آنها را «حجت» نمی دانم، و در «اصول فقه» آنجا که سخن از «آیا قول لغوی حجت است یا نه ؟-؟» است، به عدم حجّیت آن معتقدم. فرق است میان «قابل استفاده، بل لازم الاستفاده بودن» و «حجت بودن». بویژه دربارۀ قرآن- که با زبان مادری امّی (فارغ از فونکوسیونالیسم و بدون جراحی) آمده- که اصالت در آن با فهم مادری و امّی مردم است(1).

در زمانی که نه علم صرف وجود داشت که ریشه های اشتقاق واژه ها را پیگیری کند و نه علم نحو بود که چگونگی ترکیبات را بطور تخصصی شرح دهد، آنچه مردم از قرآن می فهمیدند «فهم امّی و مادری» بود؛ فهم مادری امّی یعنی فهمی که مثلاً مقداد، ابوذر، عمار، از

1- برای شناخت و شرح بیشتر دربارۀ شیوۀ امّی، رجوع کنید به بخش اول کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» و البته در موارد دیگر از آثار این بنده نیز آمده است.

قرآن داشتند که اصیل ترین فهم بود.

توجه فرمائید: اصیل ترین. نه کافی ترین و بسنده ترین. وقتی فهم امّی آنان کافی می گشت که یافته های شان را با مراجعه به اهل بیت (علیهم السلام) تکمیل می کردند. و در این صورت است که فهم امّی «حجت» می شود.

قرار است و همگان به این اصل اذعان دارند که در هر زبانی دست اندرکاران لغت باید از استعمالات مردمی پیروی کنند، و اصل در لغت «فهم و درک امّی» است حتی استعمالات مردمان کمتر توسعه یافته (مانند عشایر) بر استعمالات مردمان توسعه یافته، مقدم است.

یعنی متون لغوی باید از فهم انسانی امّی مادری پیروی کنند، نه اینکه فهم انسانی امّی از متون لغوی پیروی کند.

متاسفانه پس از پیدایش علم صرف و نحو، دست اندرکاران لغت، در استفاده از این دو علم زیبا دچار افراط شدند و این افراط شان در مواردی موجب اختفای نکات ظریف، و لغزیدن افکار از دقایق حساس واژگان مفرد و گزاره های مرکب، گشت.

مثال: قرآن در آیهٔ وضو می فرماید «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُم»(1). بردران اهل سنت همهٔ سر و پا را می شویند یا مسح می کنند، شیعه معتقد است مسح بر بخشی از سر و بخشی از پا، کافی است. زراره و محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) می پرسند به چه دلیل مسح بر بخشی از سر کافی است؟ می فرماید «لِمَكَانِ الْبَاءِ»(2): بدلیل نقشی که حرف «ب-» در آیه دارد. یعنی آیه می گوید: به سرتان مسح کنید و نمی گوید: سرتان را مسح کنید تا همهٔ سر را مسح کنیم.

راغب که یک فرد سنّی بود همهٔ سرش را مسح می کرد و مسح بر بخشی از سر را کافی نمی دانست. نظر چنین شخصی که مطابق مثل معروف «ب را از ت تشخیص نمی دهد» چگونه حجت می شود؟

1- آیهٔ 6 سورهٔ مائده.

2- كافى، ج 3 ص 30 ط دار الاضواء.

این فقط یک مثالی بود برای روشن شدن فاصلهٔ متون لغوی از ظرافت ها و دقایق قرآن و حدیث که منحصر به لغت نویسان سنّی نیست بل حتی آن عده از آنان که شیعه بودند (مانند خلیل بن احمد که به سیّد اهل ادب، ملقب است) از این فاصله در ظرایف و دقایق، منزّه نیستند.

و نیز قرار است: (و تا حدودی به این قرار عمل می کنند) که اهل لغت، آرای خود را با قرآن مستند کنند. یعنی قرآن خود بهترین منبع لغت است که خود اهل لغت تا جائی که می توانند (و رسوبات ذهنی شان مانع نمی شود) به استعمالات قرآن تمسک کرده و نظرشان را مستدل می کنند. پس اصالت با خود استعمالات قرآن است نه با منابع لغت.

مراجعه به اهل بیت: در مواردی (که بسیار هم هستند) فهم مادری و امّی مردم از دریافت عمق معنی آیه، ناتوان است، تکلیف ما مراجعه به تبیین اهل بیت (علیهم السلام) است. و همین موارد فراوان است که بسنده کردن در آنها به نظر و قول لغوی مصداق «تفسیر برأی» می شود که بشدّت ممنوع شده است.

و با بیان دیگر: تفسیر یعنی چه؟ تفسیر یعنی شرح آن آیه ها که فهم امّی و مادری در آنها ناتوان است، و یا در درک بطنی از بطون آیه، توان لازم را ندارد. در مسئلهٔ «بیان بطنی از بطون قرآن» هیچ کسی حق ورود ندارد مگر اهل بیت علیهم السلام، و این از اصول مسلم ما است. و اگر کسی وارد این وادی بشود اقدام به تفسیر برأی کرده و مجرم است: «من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار»(1)، و حدیث های دیگر.

بنابراین قول لغوی وقتی قابل استفاده و گاهی واجب الاستفاده است که اولاً در تضاد با فهم انسانی امّی نباشد و ثانیاً دربارهٔ بطون قرآن نباشد. و صد البته عرصهٔ چنین استفاده ای از متون لغت، اندک نیست، گسترده و وسیع است. مهم این است که جایگاه و نقشی که حق متون لغوی است، شناخته شود و حد و مرز گسترهٔ آن روشن باشد.

1- عوالی اللّئالی، ج 4 ص 104.

به عبارت دیگر: قول لغوی با دو شرط قابل استفاده و گاهی لازم الاستفاده است:

1- بشرط اینکه قول لغوی معنائی را بدهد که مخاطب را به همان بستر مادری امّی برساند؛ یعنی پرده را بردارد و مخاطب با وضوح تمام احساس کند که این معنی دقیقاً همان معنی امّی انسانی است(1).

و این «احساس» نیز وقتی ارزش دارد که واقعاً یک احساس امّی و مادری انسانی باشد، نه احساسی که در اثر رسوبات فرهنگی و رسوبات باورهای رایج عامّه باشد که مثالش در سطرهای بعدی از خود راغب اصفهانی خواهد آمد.

2- فهم انسانی مادری (حتی با وجود شرط بالا که بیان شد) وقتی ارزش دارد که معنی دیگری از جانب اهل بیت علیهم السلام نیامده باشد، والاّ صرفاً یک «احساس» است و هیچ ارزشی ندارد. زیرا خود قرآن تبیین قرآن را به عهدهٔ پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) گذاشته است؛ قرآن تبیان کل شیئ است و پیامبر و آل تبیان این تبیان هستند که می شود تبیان اندر تبیان؛ «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»(2).

هر کسی، هر نویسنده ای و هر محققی اشتباهات و لغزش هائی دارد، اما راغب اصفهانی در میان اهل سنت بیش از همه دچار اشتباه شده است؛ آنچه «مفردات راغب» را به این شهرت و اهمیت رسانیده زمینه ای است که ابتدا شعار «حَسْبُنَا کِتَابُ اللَّه» و در مرحلهٔ دوم تاریخی، شعار «حسبنا الصرف و النّحو» است که هم درک امّی انسانی را پایمال کرد و هم باب خانه اهل بیت را بست، و «أَنَا مَدِینَهُ الْعِلْمِ وَ عَلِیٌّ بَابُهَا» متروک گشت.

کافی است برای هنگفتی اشتباهات راغب به «مفردات الرّاغب الاصفهانی، مع ملاحظات العاملی» چاپ دار المعروف، مراجعه کنید، خواهید دید که راغب در موارد

1- همانطور که در ماجرای پرسش زراره و محمد بن مسلم و پاسخ امام صادق (علیه السلام) دیدیم که آن دو پاسخ امام را با فهم انسانی و امّی کاملاً موافق یافتند.

2- آيۀ 44 سورۀ نحل.

بسیار حتی به متون لغوی نیز مراجعه نکرده و تحت تاثیر رسوبات ذهنی خود ابراز نظر کرده است؛ یعنی نه بر طبق فهم امّی عمل کرده و نه بر مبنای متون لغت، و نه بر اساس حدیث. تنها با ریشه یابی اشتقاقی و علم صرف عمل کرده که در این شیوه نیز اشتباهات فراوان دارد، زیرا رسوبات ذهنی اش حتی مانع از ریشه یابی درست شده است، در حدّی که دست اندرکاران لغت در این حد دچار اشتباه نشده اند.

مثال: (فقط بعنوان نمونه بر اینکه راغب بشدت تحت تأثیر رسوبات ذهنی خود بوده)؛ او واژۀ «مَلَک» و «ملائکه» را از ریشۀ «أَلَک» گرفته است که به معنی پیام است و بنظر او مَلک یعنی پیک و پیام آور(1).

او در این معنی تحت تأثیر تبادر اولیّه از ملک در ذهن قرار گرفته است؛ زیرا اولین چیزی که با شنیدن لفظ ملک به ذهن خطور می کند وحی و پیام الهی است که توسط ملک به انبیا رسیده است. در حالی که وحی و پیام کار جبرئیل و گاهی چند فرشته معدود و محدود است آنهم در زمانی که با ختم نبوت، پایان یافته و دیگر انگونه پیام ها تمام شده است. آیا جبرئیل و آن فرشتگان معدود بی کار شده اند؟! کاری ندارند؟!

در مجلد اول (شرح دعای سوم که مختص صلوات بر فرشتگان است) توضیح دادم که مَلَک از همان ریشۀ «مُلک» است که ملاک و قوام جهان و کل کائنات بوسیلۀ ملائکه است؛ ملکوت عالم یعنی «قوام و نظام قوامی جهان و آنچه در آن هست». و توضیح دادم که ملکوت یک عالم مجزّا از عوالم دیگر نیست، همه جای کائنات (از خاک تا انتهای آسمان هفتم همگی عرصۀ ملکوت هستند و ملکوت یک عرصۀ جغرافی خاص نیست.

متاسفانه دانشمند محترم جناب عاملی نیز به این اشتباه راغب اشاره نکرده است.

دیگران از آنجمله «اقرب الموارد» دچار این اشتباه نشده لیکن المنجد در ذیل واژۀ أَلَک، مَلک را مشتق از آن دانسته در عین حال در ذیل مادّه ملک نیز آن را مشتق از مُلک دانسته

ص: 32

1- رجوع کنید؛ مفردات راغب، واژۀ أَلک.

است. گویا در اثر مفردات راغب دچار این تناقض شده است.

منشأ اهمیت مفردات راغب در میان برادران اهل سنت را عرض کردم، اما چسبیدن برخی از ماها به آن، غیر از تسامح در برخورد با قرآن، معنائی ندارد. باید با این اثر راغب احتیاط تمام و بعنوان یک متن ضعیف برخورد کرد، حتی بی اعتنائی به آن، شیوۀ نادرستی نیست.

مرتضی رضوی

7 رمضان 1435

14 تیر 1393

ص: 33

دعای ششم

اشاره

ص: 35

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

عِنْدَ الصَّبَاحِ وَ الْمَسَاءِ

(1) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ بِقُوَّتِهِ (2) وَ مَيَّزَ بَيْنَهُمَا بِقُدْرَتِهِ (3) وَ جَعَلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَدّاً مَحْدُوداً، وَ أَمَداً مَمْدُوداً (4) يُولِجُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِی صَاحِبِهِ، وَ يُولِجُ صَاحِبَهُ فِيهِ بِتَقْدِيرٍ مِنْهُ لِلْعِبَادِ فِيمَا يَغْذُوهُمْ بِهِ، وَ يُنْشِئُهُمْ عَلَيْهِ (5) فَخَلَقَ لَهُمُ اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ مِنْ حَرَكَاتِ التَّعَبِ وَ نَهَضَاتِ النَّصَبِ، وَ جَعَلَهُ لِبَاساً لِيَلْبَسُوا مِنْ رَاحَتِهِ وَ مَنَامِهِ، فَيَكُونَ ذَلِكَ لَهُمْ جَمَاماً وَ قُوَّةً، وَ لِيَنَالُوا بِهِ لَذَّةً وَ شَهْوَةً (6) وَ خَلَقَ لَهُمُ النَّهَارَ مُبْصِراً لِيَبْتَغُوا فِيهِ مِنْ فَضْلِهِ، وَ لِيَتَسَبَّبُوا إِلَى رِزْقِهِ، وَ يَسْرَحُوا فِی أَرْضِهِ، طَلَباً لِمَا فِيهِ نَيْلُ الْعَاجِلِ مِنْ دُنْيَاهُمْ، وَ دَرَكُ الْآجِلِ فِی أُخْرَاهُمْ (7) بِكُلِّ ذَلِكَ يُصْلِحُ شَأْنَهُمْ، وَ يَبْلُو أَخْبَارَهُمْ، وَ يَنْظُرُ كَيْفَ هُمْ فِی أَوْقَاتِ طَاعَتِهِ، وَ مَنَازِلِ فُرُوضِهِ، وَ مَوَاقِعِ أَحْكَامِهِ، لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا، وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى. (8) اللَّهُمَّ فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَلَقْتَ لَنَا مِنَ الْإِصْبَاحِ، وَ مَتَّعْتَنَا بِهِ مِنْ ضَوْءِ النَّهَارِ، وَ بَصَّرْتَنَا مِنْ مَطَالِبِ الْأَقْوَاتِ، وَ وَقَيْتَنَا فِيهِ مِنْ طَوَارِقِ الْآفَاتِ. (9) أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا بِجُمْلَتِهَا لَكَ سَمَاؤُهَا وَ أَرْضُهَا، وَ مَا بَثَثْتَ فِی كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، سَاكِنُهُ وَ مُتَحَرِّكُهُ، وَ مُقِيمُهُ وَ شَاخِصُهُ وَ مَا عَلَا فِی الْهَوَاءِ، وَ مَا كَنَّ تَحْتَ الثَّرَى (10) أَصْبَحْنَا فِی قَبْضَتِكَ يَحْوِينَا مُلْكُكَ وَ سُلْطَانُكَ، وَ تَضُمُّنَا مَشِيَّتُكَ، وَ نَتَصَرَّفُ عَنْ أَمْرِكَ، وَ نَتَقَلَّبُ فِی تَدْبِيرِكَ. (11) لَيْسَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ إِلَّا مَا قَضَيْتَ، وَ لَا مِنَ الْخَيْرِ إِلَّا مَا أَعْطَيْتَ. (12) وَ هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ، وَ هُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ، إِنْ أَحْسَنَّا وَدَّعَنَا بِحَمْدٍ، وَ إِنْ أَسَأْنَا فَارَقَنَا بِذَمٍّ. (13) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنَا حُسْنَ مُصَاحَبَتِهِ، وَ اعْصِمْنَا مِنْ سُوءِ مُفَارَقَتِهِ بِارْتِكَابِ جَرِيرَةٍ، أَوِ اقْتِرَافِ صَغِيرَةٍ أَوْ كَبِيرَةٍ (14) وَ أَجْزِلْ لَنَا فِيهِ مِنَ الْحَسَنَاتِ، وَ أَخْلِنَا فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ، وَ امْلَأْ لَنَا مَا بَيْنَ طَرَفَيْهِ حَمْداً وَ شُكْراً وَ أَجْراً وَ ذُخْراً وَ فَضْلًا وَ إِحْسَاناً. (15) اللَّهُمَّ يَسِّرْ عَلَى الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ مَئُونَتَنَا، وَ امْلَأْ لَنَا

مِنْ حَسَنَاتِنَا صَحَائِفَنَا، وَ لَا تُخْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ أَعْمَالِنَا. (16) اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا فِی کُلِّ سَاعَهٍ مِنْ سَاعَاتِهِ حَظّاً مِنْ عِبَادِکَ، وَ نَصِیباً مِنْ شُکْرِکَ وَ شَاهِدَ صِدْقٍ مِنْ مَلَائِکَتِکَ. (17) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ احْفَظْنَا مِنْ بَیْنِ أَیْدِینَا وَ مِنْ خَلْفِنَا وَ عَنْ أَیْمَانِنَا وَ عَنْ شَمَائِلِنَا وَ مِنْ جَمِیعِ نَوَاحِینَا، حِفْظاً عَاصِماً مِنْ مَعْصِیَتِکَ، هَادِیاً إِلَی طَاعَتِکَ، مُسْتَعْمِلًا لِمَحَبَّتِکَ. (18) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ وَفِّقْنَا فِی یَوْمِنَا هَذَا وَ لَیْلَتِنَا هَذِهِ وَ فِی جَمِیعِ أَیَّامِنَا لِاسْتِعْمَالِ الْخَیْرِ، وَ هِجْرَانِ الشَّرِّ، وَ شُکْرِ النِّعَمِ، وَ اتِّبَاعِ السُّنَنِ، وَ مُجَانَبَهِ الْبِدَعِ، وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ، وَ حِیَاطَهِ الْإِسْلَامِ، وَ انْتِقَاصِ الْبَاطِلِ وَ إِذْلَالِهِ، وَ نُصْرَهِ الْحَقِّ وَ إِعْزَازِهِ، وَ إِرْشَادِ الضَّالِّ، وَ مُعَاوَنَهِ الضَّعِیفِ، وَ إِدْرَاکِ اللَّهِیفِ. (19) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْهُ أَیْمَنَ یَوْمٍ عَهِدْنَاهُ، وَ أَفْضَلَ صَاحِبٍ صَحِبْنَاهُ، وَ خَیْرَ وَقْتٍ ظَلِلْنَا فِیهِ (20) وَ اجْعَلْنَا مِنْ أَرْضَی مَنْ مَرَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ مِنْ جُمْلَهِ خَلْقِکَ، أَشْکَرَهُمْ لِمَا أَوْلَیْتَ مِنْ نِعَمِکَ، وَ أَقْوَمَهُمْ بِمَا شَرَعْتَ مِنْ شرَائِعِکَ، وَ أَوْقَفَهُمْ عَمَّا حَذَّرْتَ مِنْ نَهْیِکَ. (21) اللَّهُمَّ إِنِّی أُشْهِدُکَ وَ کَفَی بِکَ شَهِیداً، وَ أُشْهِدُ سَمَاءَکَ وَ أَرْضَکَ وَ مَنْ أَسْکَنْتَهُمَا مِنْ مَلَائِکَتِکَ وَ سَائِرِ خَلْقِکَ فِی یَوْمِی هَذَا وَ سَاعَتِی هَذِهِ وَ لَیْلَتِی هَذِهِ وَ مُسْتَقَرِّی هَذَا، أَنِّی أَشْهَدُ أَنَّکَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، قَائِمٌ بِالْقِسْطِ، عَدْلٌ فِی الْحُکْمِ، رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ، مَالِکُ الْمُلْکِ، رَحِیمٌ بِالْخَلْقِ. (22) وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُکَ وَ رَسُولُکَ و خِیَرَتُکَ مِنْ خَلْقِکَ، حَمَّلْتَهُ رِسَالَتَکَ فَأَدَّاهَا، وَ أَمَرْتَهُ بِالنُّصْحِ لِأُمَّتِهِ فَنَصَحَ لَهَا (23) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، أَکْثَرَ مَا صَلَّیْتَ عَلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ، وَ آتِهِ عَنَّا أَفْضَلَ مَا آتَیْتَ أَحَداً مِنْ عِبَادِکَ، وَ اجْزِهِ عَنَّا أَفْضَلَ وَ أَکْرَمَ مَا جَزَیْتَ أَحَداً مِنْ أَنْبِیَائِکَ عَنْ أُمَّتِهِ (24) إِنَّکَ أَنْتَ الْمَنَّانُ بِالْجَسِیمِ، الْغَافِرُ لِلْعَظِیمِ، وَ أَنْتَ أَرْحَمُ مِنْ کُلِّ رَحِیمٍ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ الْأَخْیَارِ الْأَنْجَبِینَ.

عنوان دعا

حدیث و دعا

اهمیت دعای حمدی

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الصَّبَاحِ وَ الْمَسَاءِ: از دعاهای امام علیه السلام است به هنگام صبح و آخر روز.

شرح

صباح یعنی صبح که بعد از فجر صادق، است. و ترجمۀ فارسی آن «بامداد» است، لیکن متاسفانه در اصطلاح امروزی رسانه ها، بامداد را به «پس از ساعت 12 شب» اصطلاح کرده اند که غلط بیّن است. گوئی لفظ دیگری یافت نمی شده، در حالی که بهتر بود به جای آن مثلاً کلمه مرکب «پیش بام» یا مخفف آن «پیام» را می آوردند که خود بامداد نیز مرکب است از «بام» به معنی صبح، و «داد». آیا کلمۀ «داد» در این مرکب به معنی دهنده، باز آورنده، نشان دهنده، است؟ یا همانند الفاظی است که در مرور زمان به این صورت در آمده و در گذشته صورت دیگر داشته است؟

زمان دقیق این دعا از یک طرف مشخص است؛ زیرا از اعمال سحر مانند نماز شب و غیره نیست، وقت آن زمانی است که صبح صادق محقق شود. و در این صورت آیا سزاوار است پیش از نماز صبح خوانده شود؟ نظر به این که این دعا یک جمله و یا دو جمله نیست، و نسبتاً زمانبر است و موجب می شود که اول وقت نماز صبح از دست برود، پس اول وقت آن بعد از نماز صبح و تعقیبات آن است.

اما آخر وقت آن، یعنی آخر وقت صباح، کی و کدام ساعت است؟

مساء که مقابل صباح است به معنی «اواخر روز» است، می گویند «رأیته مساء الامس»: او را در مساء دیروز دیدم. و نمی گویند «رأیته فی مساء اللیل الماضیه». پس صباح نیز به معنی «اوایل روز» است.

با بیان واضحتر: اگر مدت زمان میان فجر و ظهر را به دو نصف تقسیم کنیم نصف اول آن «غداه» است. و اگر غداه را به دو بخش تقسیم کنیم بخش اول آن صباح می شود.

و اگر مدت زمان میان ظهر و مغرب را به نصف تقسیم کنیم نصف بخش دوم آن «عصر» می شود. و اگر عصر را به دو بخش تقسیم کنیم بخش دوم آن مساء می شود.

واژۀ مترادف صباح، «بُکره» است. ابوالعتاهیه می گوید:

تسعی الیک ما اشتهیت

عند المساء و فی

البکور

هر چه هوس کنی به شتاب به سوی تو می آید

در وقت مساء و در بکره ها

شاعر در مقام شرح عیش و نوش خلیفه است، و چون در نظرشان، شب نشینی های امپراطورانه، بر عیاشی های روز ترجیح داشت، مساء را بر بکور مقدم داشته است. و مرادش این است که در مساء (پیش از آن که شب فرا رسد) وسائل عیش شب نشینی تا بکرهٔ روز بعد، برایت فراهم می شود، و از نو در همان بکره وسائل عیش تا مساء آن روز فراهم می گردد.

و واژهٔ مترادف مساء، «اصیل» است که در آیهٔ «وَ اذْکُرِ اسْمَ رَبِّکَ بُکْرَةً وَ أَصیلاً»(1) آمده است.

لغت: الاصیل: مابین العصر و المغرب: فاصلهٔ میان عصر و مغرب.

(گاهی نیز به وقت عشاء اصیل گفته می شود که از این بحث ما خارج است).

این دعا یک بار در صباح خوانده می شود که توفیق عبادت و نیکوکاری و تقوی را تا آخر روز تامین کند. و یک بار نیز در مساء خوانده می شود تا توفیق عبادت و نیکوکاری و تقوی را تا آخر شب تامین کند(2).

پرسش: چرا دعای تامین خواهی برای روز در اوایل روز است، اما دعا و تامین خواهی برای شب، پیش از فرا رسیدن شب است؟

پاسخ: برای این که در وقت پیش از فجر و چسبیده به فجر، اعمال ویژه ای هست از قبیل نماز شب، و وقتی برای دعای دیگر پیش از فرا رسیدن فجر نمی ماند. اما در وقت پیش از مغرب وقت خالی برای دعا و تامین خواهی شب، هست.

این دعا به ما یاد می دهد که چگونه به پیام و فرمان آیهٔ بالا عمل کنیم. و همچنین به پیام دو آیهٔ دیگر که می فرمایند: «سَبِّحُوهُ بُکْرَةً وَ أَصیلاً»(3) و «تُسَبِّحُوهُ بُکْرَةً وَ أَصیلاً»(4). متن دعا

1- آیهٔ 25 سورهٔ انسان.
2- این توضیحات دربارهٔ صباح و مساء بدان جهت است که اکثر شارحان صحیفه، آنها را به معنی روز و شب معنی کرده اند که به نظر می رسد درست نیست.
3- آیهٔ 42 سورهٔ احزاب.
4- آیهٔ 9 سورهٔ فتح.

نیز هم ذکر است و هم تسبیح، و مفسرین لفظ «سبّحوه» و «تسبّحوه» را در این آیه به معنی مطلق ذکر دانسته اند، نه فقط به معنی تسبیح خاص.

و این دعا، دعای صباح و مساء، دعای بکره و اصیل است و همچنین ذکرِ این دو وقت است.

نکتۀ دوم که منشأ اشتباه بالا شده در مبحث زیر می آید:

حدیث و دعا: در برخی نسخه های صحیفۀ سجادیّه در عنوان این دعا عبارت «و المساء» نیامده است. ظاهراً کسی با تکیه بر تشخیص خود گمان کرده این عبارت را یکی از نسخه برداران افزوده است، و لذا به حذف آن اقدام کرده است. این تشخیص و اقدام شخصی از دو نکته به ذهن او رسیده است:

1- کلمۀ «اصبحنا» که دو بار در متن این دعا آمده است. اما همانطور که به شرح رفت، این کلمه دو کاربرد دارد: کاربرد لغوی محض، و کاربرد اصطلاحی. و در این دعا به معنی دوم است.

بعضی از شارحان گفته اند: اگر کسی این دعا را به وقت مساء بخواند، بهتر است به جای اصبحنا، «امَسینا» بگوید. این پیشنهاد، بدتر از آن تصرف خودسرانه و حذف، است زیرا هم دخل است و هم تصرف. و معلوم نیست اجازۀ چنین دخل و تصرف را از کجا گرفته اند؟!

منشأ هر دو اقدام نابهنجار، یک بینش فرهنگی عوامانه است، بینش عوامانه ای که فکر خیلی از علما را نیز تحت تاثیر قرار داده بود؛ گمان می کردند که دعا حدیث نیست. و با بیان دیگر: اینان به طور ناخودآگاهانه، سخنان اهل بیت علیهم السلام را به دو بخش تقسیم می کردند: حدیث، و دعا. این بینش به حدّی شایع شده بود که در بحث های علمی به دعاها تمسک نمی کردند و محتوای دعاها را «دلیل» نمی دانستند و با آنها استدلال نمی کردند.

محدودیت های جانفرسای سیاسی (اعدام ها و قتل عام ها که تاریخ و سرگذشت شیعه همیشه پر است از چنین ستم ها) که برای پرداختن بیشتر به علوم خارج از فقه مجال نمی

دادند، زمینه را بر چنین بینشی مساعد می کرد. لذا در عینیت متون شیعی(1) مشاهده می کنیم که تمسک علمی بر دعاها، خیلی اندک و مصداق «النادر کالمعدوم» است. و چنانکه باید، علم و اندیشه از پستان دعاها دوشیده نشدند.

اهمیت دعای حمدی: اینجاست که باید به فرق میان «دعای حمدی» و «دعای شکری»- که در مقدمهٔ این کتاب و نیز در شرح دعای اول و پنجم گذشت- بیشتر توجه کرد. و نیز به چرائی این که امام سجاد علیه السلام دعای اول را در آغاز همهٔ دعاهای صحیفه می آورده (و برای پرهیز از تکرار، در املاء صحیفه، نیامده است) دقت کرد.

دعای شکری محض، سروکاری با علم، اندیشه، تبیین و تحلیل ندارد، اما دعای حمدی این عناصر را در خود دارد و الاّ حمد نمی شود.

و نیز تاکید، تکرار و اصرار امام در متن هر دعائی بر «حمد»، ما را رهنمائی می کند که این دعاها علوم را در خود نهفته دارند و همانطور که در مقدمهٔ کتاب به شرح رفت یحیی بن زید، این جوان نابغه و دانشمند، صحیفه را «کتاب علم» می نامد، نه صرفاً کتاب دعا. و در آنجا بیان شد که امام صادق علیه السلام نیز دو بار این تعبیر یحیی را تایید می کند.

دخل و تصرف در کلام ائمه علیهم السلام، ممنوع و گناه است خواه در قالب دعا باشد یا در قالب دیگر. و همگی حدیث هستند. همان طور که عبد الله بن سنان می گوید: امام صادق علیه السلام در تعلیم یک دعا به من گفت: بگو «یَا اللَّهُ یَا رَحْمَانُ یَا رَحِیمُ یَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِی عَلَی دِینِکَ». من گفتم: «... یَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ ثَبِّتْ...»، یعنی کلمه «وَ الْأَبْصَارِ» را افزودم. امام فرمود: خداوند مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ است، لیکن آن طور که من می گویم بگو(2)؛

چیزی نیفزای و در سخن من دخل و تصرف نکن.

این در حالی است که کلمهٔ «وَ الْأَبْصَارِ» در دعاهای دیگر و برای کارهای دیگر آمده است. اما امام می گوید در این دعای خاص، آن را نیاور.

1- سنیان که چندان سروکاری با دعای مأثور ندارند.
2- بحار، ج 92 ص 326، به نقل از «اکمال الدین» ج 2 ص 20.

2- نکتهٔ دوم که منشأ اشتباه شده این است: جملهٔ «وَ هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ» نیز که در متن این دعا آمده، ذهن آن شخص حذف کننده را بر چنین حذفی جسور تر کرده است. او گمان کرده که امام سجاد علیه السلام این جمله را به هنگام صبح به زبان آورده، همان طور که مردم در صبح ها می گویند: چه روز خوبی، چه روز زیبائی و امثال این. در حالی که مراد امام از «حادث»، «روز تازه» نیست، و مرادش از «جدید» نیز «نو» نیست. مقصودش معنی «حادث» در مقابل «قِدم» است. و از «جدید»، «قطعه» و تکّه است.

یعنی: این هم یک روز از قطعه های زمان است، و آمد و شد شب و روز دلیل تغییر زمان است، و چون همه چیز غیر از خدا زمانمند هستند پس همه چیز پدیده، جدید، تکه تکه و قطعه قطعه هستند.

با بیان دیگر: مرادش آغاز و ساعت های اولیه یک روز نیست تا به نو بودن آن روز توجه کند، توجهش به کل و همهٔ ساعات آن است، که مجموع روز یک پدیده و تکه ای از زمان است. پس موضوع به وقت صبح، اختصاص ندارد. و این دعا، دعای صباح و مساء (هر دو) است. و اگر به معنی تازه و نو هم بگیریم، باز توجه به کل آن روز و شب است.

و البته (همان طور که اشاره رفت) جملهٔ «وَ هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيد» نیز دلالت دارد که وقت این دعا اوایل و اواخر روز است و از دعاهای شبانه نیست.

بخش اول

اشاره

آیا در جهان اصالت با تاریکی است یا با روشنائی؟-؟

پدیدهٔ اولیهٔ کائنات

ایجاد مداوم در مرکز جهان

قانون گسترش جهان

تقویم امروزی، عوامانه است

قوّت و قدرت

اگر حرکت وضعی کرهٔ زمین به صورت دیگر بود

(1) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی خَلَقَ اللَّیْلَ وَ النَّهَارَ بِقُوَّتِهِ (2) وَ مَیَّزَ بَیْنَهُمَا بِقُدْرَتِهِ (3) وَ جَعَلَ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَدّاً مَحْدُوداً، وَ أَمَداً مَمْدُوداً (4) یُولِجُ کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِی صَاحِبِهِ، وَ یُولِجُ صَاحِبَهُ فِیهِ بِتَقْدِیرٍ مِنْهُ لِلْعِبَادِ فِیمَا یَغْذُوهُمْ بِهِ، وَ یُنْشِئُهُمْ عَلَیْهِ: ستایش خدای را که بقدرت خود شب و روز را آفرید، و بتوانائی خویش آن دو را از هم جدا ساخت. و برای هر کدام از آن دو حدّی محدود و مدت معلوم قرار داده «فرو می کند» یکی از آنها را در دیگری، و دیگری را فرو می کند در آن، با اندازه گیری- قَدَر ریزی- از ناحیهٔ خود برای بندگان در آنچه تغذیهٔ شان بر آن است، و آنان را بر آن اساس انشاء می کند.

شرح

آیا در آفرینش جهان اصالت با تاریکی است یا با روشنائی؟-؟

دو واژهٔ لیل و نهار در متن حدود 50 آیه از قرآن، در کنار هم و در تقابل هم آمده اند که در همهٔ آنها لیل پیش از نهار ذکر شده است. معلّم قرآن (امام سجاد علیه السلام) نیز لیل را بر نهار مقدم می دارد.

زیرا اصل در آفرینش جهانِ کیهانی با تاریکی است؛ بخش های نورانی و روشن جهان نسبت به بخش های تاریک آن، خیلی اندک است. و تاریکی مادر روشنائی است؛ هر روشنائی از یک شیئ تاریک پدید می آید. مثال دمِ دستی آن هیزم و ذغال است و همچنین نفت و سنگ چخماق. و مثال دور دستی آن خورشید و خورشیدها هستند که هر کدام مانند اخگری از ذغال، در یک انفجار بزرگ، پدید آمده اند.

اکثریت جهان کیهانی نیز تاریک و تاریکی است.

در این جا دو مبحث پر اهمیت هست که لازم است دربارهٔ شان بحث شود گرچه به

صورت اشاره باشد:

1- ایجاد: پیشتر در پاسخ سوال بزرگ «خداوند آن پدیدهٔ اولیهٔ جهان کائنات را از چه چیز آفرید؟» گفته شد که: خداوند آن را نه از چیزی آفریده و نه از عدم، بل آن را ایجاد کرده است. و اساساً آن پدیدهٔ اولیه خلق نشده بل ایجاد شده است. زیرا خدا دو نوع کار و فعل دارد:

الف: کار امری- فعل امری- که با «کن فیکون» است: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون»(1). در این فعل، جائی برای حرف «از» نیست.

ب: کار خلقی- فعل خلقی- که عبارت است از آفریدن چیزی از چیز دیگر. در این فعل است که حرف «از» جای دارد و هر چیزی باید «از» چیز دیگر پدید آید.

انسان می تواند کارهائی از نوع دوم کار خدا، بکند و چیزی دیگر خلق کند که فرمود: «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ»(2) و انسان را با وصف خالق موصوف کرد. اما نوع اول که «امر» است فقط در انحصار خداوند است.

اکنون مسئله این است: آیا آن پدیدهٔ اولیه که ایجاد شد، تاریک بود یا نورانی؟-؟ درحدیث آمده که آن یک شیئ کوچک (مثلاً به بزرگی یک نخود) اما نورانی با نور شدید سبز، بود(3).

پس بنابراین آیا در مرحلهٔ ایجاد، روشنائی بر تاریکی مقدم بوده؟ با توجه به جهان کیهان که مشهود است، و با توجه به قانون و تقدیر- قَدَر ریزی- الهی، که امروز مشاهده می کنیم، پوستهٔ آن روشن با نور شدید سبز، بوده، لیکن درون آن نیز تاریک بوده است. همان طور که هر چیز نیّر و نورانی چنین است، حتی خورشید ما که مرکز آن تاریکتر و به تدریج به سوی بیرونش روشنتر می شود. و همین طور است هر آتش دیگر. و همچنین است لامپی که بالای سرتان روشن است که از اتصال دو سیسم حاصل می شود که هر کدام در جای خود

1- آیهٔ 82 سورهٔ یس. و آیه های دیگر.

2- آیۀ 14 سورۀ مومنون.
3- رجوع کنید؛ «تبیین جهان و انسان».

نور ندارند.

جهان بس بزرگ و پهناور کنونی به تدریج با بزرگ شدن آن نخود اولیه، در درون آن به وجود آمده است. درونی که در آن، اصل با تاریکی است.

یک مسافرت خیالی: امروز هم همچنان است؛ یک سفر خیالی از مرکز جهان کیهانی شروع کنید، از آن همه میلیاردها کهکشان عبور کنید تا برسید به پایان جهان کیهانی که آسمان اول است. این آسمان اول که خود یک کره است و همهٔ کهکشان ها را درون خود دارد. خودش نیز درون یک کرهٔ بس بزرگ دیگر قرار دارد بنام آسمان دوم و همچنین تا برسید به آسمان هفتم.

در این سفر خیالی وقتی که به آسمان اول می رسید خواهید دید که مسئلهٔ تاریکی و نور معکوس می گردد؛ یعنی در ساختمان و سازمان آن آسمان، غلبه با نور است، اصالت با روشنائی است. این غلبه و اصالت در آسمان های بعدی شدت می یابد. هر آسمانی روشنتر و نورانی تر از آسمان پائین خود است. و آسمان هفتم که زمانی به بزرگی نخود بوده و دارای نور شدید سبز، امروز هم با آنهمه عظمت و بزرگی که دارد بس نورانی با نور شدید سبز، است.

پیشتر، جهان کائنات را به یک درخت تشبیه کردیم که یک مغز دارد و هفت قشر که حلقه وار، و تودر تو، هستند. قسمت مغز آن که محتوای حلقهٔ اول است، خام ترین بخش آن است، و حلقهٔ اول نسبت به مغز، متکاملتر، و همچنین حلقهٔ دوم نسبت به حلقهٔ اول، تا برسد به حلقهٔ هفتم که متکاملترین و اکملترین آنها است.

منظومهٔ ما و همهٔ کهکشان ها، همگی در این قسمت مغز قرار دارند.

بنابراین، موضوع تاریکی و روشنی در «کلّ کائنات»، باید در دو محور لحاظ گردد:

الف: جهان کیهانی: یعنی محتوای آسمان اول (قسمت مغز جهان) که عبارت است از مجموعهٔ کهکشان ها و فضاهای خلال آنها؛ در این بخش غلبه و اصالت با تاریکی است.

ب: جهانِ آسمان ها: در این بخش، غلبه با روشنائی است تا به رسد به آسمان هفتم که

ص: 46

خبری از تاریکی در آن نیست.

مثال: نتیجهٔ بحث بالا با یک مثال، بهتر روشن می شود؛ دربارهٔ خورشید گفته شد هر چه از سطح بیرونی به هستهٔ مرکزی آن نزدیک تر می شود از شدت روشنی آن کاسته می شود. اکنون کل کائنات- هفت آسمان و محتوای شان- را یکجا به نظر بیاورید و آن را به خورشید تشبیه کنید؛ هر چه از سطح بیرونی آسمان هفتم به طرف مرکز کل کائنات (که عبارت باشد از مجموعهٔ کل کهکشان ها) نزدیک می شوید تاریکتر می گردد: آسمان هفتم با شدیدترین نور، آسمان ششم با نسبتی کمتر از آن، پنجم کمتر از ششم، و... تا برسد به مرکز کائنات که اصالت و کثرت، در آن با تاریکی است.

از هستهٔ مرکزی جهان تا به آخر آسمان هفتم، همه چیز به کمال می رود؛ از ظلمت به نور می رود.

این سطرها که نوشتم یک سرایش بی مبنا و بی دلیل و بدون استدلال نیست، صدها آیه و حدیث این هستی شناسی را به ما بیان و تبیین می کنند که بخشی از آنها را در کتاب «تبیین جهان و انسان» آورده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

ایجاد دائمی: خداوند قادر، که نه فقط به «خلق» بل به «ایجاد» نیز قادر است، علاوه بر ایجاد آن پدیدهٔ اولیهٔ جهان هستی، همیشه «موجِد» و ایجاد کننده است و ایجاد می کند. به شرح زیر:

گسترش جهان: امروز از مسلّمات است که جهان در حال گسترش است. قرآن نیز می فرماید: «وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ»(1)، دانشمندان غربی به این توسعه و گسترش سریع جهان کیهانی، دست یافته اند لیکن در چون و چرائی آن مانده اند. آن را «انبساط جهان» نامیده اند. در حالی که مسئله، مسئلهٔ انبساط نیست، بل بر مواد جهان افزوده می شود و باصطلاح جهان می خورد و بزرگ می شود. مانند هندوانه که از خاک تغذیه می کند و

1- آیهٔ 47 سورهٔ ذاریات.

بزرگ می شود. با این فرق که هندوانه از خارج از وجود خود تغذیه می کند، لیکن تغذیۀ جهان از مرکز خودش است؛ با همان اَمرِ «کن فیکون» مقرر شده که دائماً از مرکز جهان، ماده و انرژی ایجاد شود و کل کائنات را تغذیه کند.

پس از آن که جزوه های تدریس و نیز کتاب «تبیین جهان و انسان» را (که اصول کیهان شناسی را از قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام استخراج کرده و) به دانشگاه های متعدد غربی فرستادیم، غربی ها که اباً عن جدٍّ سارق علوم دیگران بودند، برخی از اصول مذکور را یک به یک سرقت کرده و به نام خود اعلام کردند، از آن جمله اصطلاحی به نام «میدان هیچ»(1) درست کردند و گفتند کشف کردیم که در آن میدان دائماً ماده و انرژی تولید می شود. در حالی که با اصول و بینش آنان، چنین چیزی به هیچوجه قابل توجیه و تشریح نیست. کسی می تواند به این میدان معتقد باشد که به «کن فیکون» اعتقاد داشته باشد. و نیز چنین ادعائی با اصول کیهان شناسی خودشان سازگار نیست.

به هر صورت (غربیان را بگذاریم و برویم این سرقت های شان را در مقالات و کتاب ها بویژه مقالۀ «اصول اساسی کیهان شناسی» و کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» توضیح داده ام) این مواد و انرژی ها که دائماً از مرکز جهان ایجاد شده و به اطراف می روند، تاریک و بی نور هستند.

پس، در بخش مغز جهان- یعنی در محتوای آسمان اول که مجموعۀ کهکشان ها و فضاهای خلال آنها است- غلبه و اصالت با تاریکی است و لذا امام سجاد علیه السلام مانند قرآن، لیل را بر نهار مقدم می دارد.

این موضوع یک معجزۀ علمی است(2)

حتی دربارۀ روز و شب کرۀ زمین ما، زیرا انسان ها با طبیعت خودشان همیشه روز را بر شب مقدم می دارند. حتی در امروز که علم پیشرفت کرده است، آغاز شبانه روز را از طلوع خورشید در جانب اقیانوس آرام و ژاپن، اولِ یک

1- رجوع کنید: «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی» از اینجانب در سایت بینش نو، www.binesheno.com
2- همهٔ سخنان اهل بیت علیهم السلام معجزه است.

«شبانه روز» قرار داده اند و پایان آن را نیز در پایان شب در همان نقطه می دانند، یعنی دقیقاً بر عکس آنچه قرآن و امام سجاد علیه السلام می گویند. تاریخ دعوت ها، اسناد و مدارک را نیز با ساعت های این «شبانه روز» تعیین می کنند، و اتفاقاً خود اصطلاح «شبانه روز»؛ همین نگرشِ مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام مطابقت دارد، و مطابق تقویم رایج امروزی باید اصطلاح «روزانه شب» به کار می رفت. در این موضوع نیز سطحی نگری، بر علم و دانش غلبه کرده است. و تقویم امروزی، غلط و عوامانه است.

قانون زندگی: از نظر ماهیت زندگی، باز باید شب بر روز مقدم داشته شود. زیرا معمولاً و مطابق طبع بشری، برنامهٔ هر روز در شب تنظیم و برنامه ریزی می شود؛ هر فردی در شب فکر می کند که فردا باید چه کار کند.

و احکام اسلام- از طهارت تا دیات- هر جا که به شب و روز مربوط است، بر اساس تقدم شب تنظیم شده است. مثلاً «شب جمعه» شبی است که فردایش جمعه است.

تاریکی و روشنائی هر دو ماده و مادی هستند: تا این اواخر که علم فیزیک خیلی از مسائل را حل کرد، ارسطوئیان، «نور» را باصطلاح خودشان «مجرّد» می دانستند؛ یعنی چیزی که نه ماده است و نه مادّی. تاریکی را نیز «عدم» می دانستند نه «وجود»؛ می گفتند تاریکی «عدم النّور» است.

اما امام سجاد علیه السلام نه فقط در این دعا و موارد دیگر از دعاهای صحیفه، در دعای دیگر نیز می گوید: «سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَهِ وَ النُّور»(1): پاک و منزّهی تو، وزن تاریکی و نور را می دانی. یعنی تاریکی نه تنها وجود است بل وزن هم دارد، همان طور نور. و در این سخن نیز می بینیم که ظلمت را قبل از نور آورده است. و این بحث می رود به موضوع «مادهٔ تاریک و انرژی تاریک» که از ره آوردهای جدید علوم است.

هر از گاهی در جهان، غلبه با نور می شود

از لحظه ای که آن پدیدهٔ اولیهٔ

1- بحار، ج 83 ص 226.

کائنات، ایجاد شد، شش حادثۀ عظیم- و بقول قرآن؛ نبأ عظیم- رخ داده است؛ در هر 18،250،000،000 سال (با سال های زمینی ما) یک بار محتوای آسمان اول منفجر شده، کرات، منظومه ها و کهکشان های آن بر سر همدیگر کوبیده و همگی به گاز و مذاب، تبدیل شده اند. در آن حالت، نور تا حدودی بر ظلمت غلبه پیدا کرده و همۀ آن جهان عظیمِ گاز و مذاب، به رنگ «گلگون» و «ارغوانی» گشته است.

قرآن و احادیث این حادثه عظیم را «نفخۀ اول»، «صور اول»، «نبأ عظیم» می نامند، از نو در اثر یک انفجار دیگر، باز کهکشان ها و منظومه های جدید تشکیل شده اند، و باز غلبه با ظلمت شده است. و این انفجارهای دوم را «نفخۀ دوم»، «صور دوم» می نامند.

و دست اندرکاران فیزیک و کیهان شناسی، تنها به آخرین انفجار، دسترسی علمی دارند، و از انفجارهای قبلی اطلاعی ندارند، زیرا چنین دسترسی برای شان ممکن نیست. تنها یک «بیگ بنگ» را می شناسند(1)

که وضعیت کنونی جهان را به وجود آورده است. بر این اساس می گویند که در آغاز، نور در جهان بیشتر و شدیدتر بوده است و به تدریج به کاهش رفته است.

این سخن آنان درست است، اما چنین وضعیتی فقط شش بار آنهم در اثر انفجار عظیم، بوده است. و می توان آن غلبۀ نور را «غلبۀ موقت» نامید. و الاّ در جریان عمر جهان، غلبه با تاریکی بوده و هست.

یکی دیگر از این حادثه ها، در پیش روی جهان قرار دارد و فرا خواهد رسید که آن را

1- پس از انتشار جزوه های تدریسی اینجانب که سرانجام بصورت کتاب «تبیین جهان و انسان» منتشر شد، آقایان استیفان هاوکینگ و نیل توروک، دو همکار معروف در دانشگاه کمبریج- و در کنارشان آقای پادمانابان- به سرقت اصول علمی کیهان شناسی (که از بیان قرآن و اهل بیت علیهم السلام استخراج کرده و منتشر کرده بودم و نسخه هائی از آن را به کمبریج ارسال کرده بودم) اقدام کردند؛ اسناد و مدارک و نیز اعتراضات

من در این باره در سایت بینش نو منتشر شده است. اینک آقای توروک رفته و سنگر سرقت را در آنجا مستقر کرده است؛ او اخیراً اعلام کرده که کشف کرده بیگ بنگ های متعددی در جهان کیهانی رخ داده است. با اینکه این موضوع از رشته علمی او و همکارانش، و نیز اساساً از «علم بشری» خارج است. شرح این سرقت را در مقاله ای تحت عنوان «سرقت علمی ادامه دارد» در سایت «بینش نو» آورده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

با نام «قیامت» نامیده و منتظرش هستیم، یک انفجار عظیم «نبأ عظیم» نظام کنونی کهکشان ها را در هم خواهد ریخت، و نتیجه اش دو چیز خواهد بود:

1- یک قشر دیگر از گازها و مواد همان عالَم گاز و مذاب، جدا شده و یک آسمان جدید در زیر آسمان پائین امروزی به وجود خواهد آمد و تعداد آسمان ها به هشت خواهد رسید: «یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ»(1).

2- در آن انفجار، رنگ آن عالَم گاز و مذاب، ارغوانی و گلگون خواهد بود: «فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَکانَتْ وَرْدَةً کَالدِّهانِ»(2). آسمان جدید جدا شده و رنگ محتوایش همچون روغن مذاب گلگون می شود. اما به دنبال آن، نفخهٔ دوم انفجار دومی خواهد آمد و آن عالَم گاز و مذاب را از نو به صورت کهکشان ها و منظومه ها در خواهد آورد. همان طور که این حادثه ها را شش بار که هر کدام دو انفجار داشتند، قبلاً از سرگذرانیده است و غربیان تنها آخرین آن ها را شناسائی کرده و «بیگ بنگ» یا «مهبانگ» نامیده اند.

شرح بیشتر این مباحث در کتاب های «تبیین جهان و انسان» و «قرآن و نظام رشته ای جهان» و «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی».

قوت و قدرت

این هر دو لفظ در این دعا به یک معنی واحد به کار رفته اند؛ قوت خداوند همان قدرت اوست. این توضیح را به این جهت آوردم که مانند صدرویان دچار اشتباه بزرگ و انحراف در خدا شناسی نشویم، به شرح زیر:

یک اصطلاح داریم که می گوئیم «بالقوّه» و «بالفعل»؛ یک جنین بالقوه یک انسان بالغ است، نه بالفعل. یک هستهٔ زرد آلو بالقوه یک درخت است.

ملاصدرا و پیروانش بحث کرده اند که «آیا قدرت خداوند بالقوّه است یا بالفعل؟» سپس نتیجه گرفته اند که- نعوذ بالله- خداوند «بالفعل محض» است.

اینان توجه نکرده اند که این اصطلاح و کاربرد آن، فقط به مخلوقات منحصر است و

1- آیهٔ 17 سورهٔ حاقه.
2- آیهٔ 37 سورهٔ الرحمان.

شامل خداوند نمی شود؛ خداوند نه بالقوّه است و نه بالفعل، بل خالق هر دو است و «كَيْفَ يَجْرِى عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ»(1): چگونه قانونی که خدا آن را آفریده، بر می گردد و شامل خود خدا می شود!؟! صدرویان به حدّی کوتاه بین هستند که همیشه قوانین مخلوقات را به خداوند شمول می دهند.

يُولِجُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِى صَاحِبِهِ

هر یک از شب و روز را در دیگری «فرو می کند».

لغت: اولج ایلاجاً: اَدخله: فرو کرد آن را.

تحول و تغییر شب و روز، به طور ناگهانی و همه جانبه نیست، ابتدا نقطه ای از افق روشن می شود و شب را می شکافد. نور بر تاریکی فرو می رود و آن را می شکافد. و لذا به آن وقت، «فجر= شکاف» گفته می شود. و همچنین است در آغاز شب. اگر هنگام غروب در هواپیما باشید و جهت حرکت هواپیما شمال- جنوب، باشد مشاهده می کنید که در یک سمت تان شب بر روز نفوذ کرده و داخل شده است، فرو رفته است. و سمت دیگرتان هنوز روز است.

بتقدير منه

بر اساس یک قَدَر ریزی، فرمول ها و قوانین مشخص طبیعی، و دقیق و قابل محاسبه که انسان ها آن را با فصل های چهارگانه و ماه ها، روزها، ساعت ها، دقیقه ها و ثانیه ها، محاسبه کرده اند.

بتقدير منه للعباد

این تقدیر در جهت منافع بندگان است «فِيمَا يَغْذُوهُمْ بِه» در آنچه که خداوند بندگان را با آن تغذیه می کند. و «يُنْشِئُهُمْ عَلَيْهِ»: و آنان را بر اساس آن تقدیر و برنامه ریزی، به وجود می آورد.

اگر گردش وضعی کرهٔ زمین بدین صورت که هست نبود، و با تقدیر و فرمول های دیگر بود، در آنصورت یا انسان به وجود نمی آمد، یا به طور

دیگر به وجود می آمد، که بی تردید به نیکی و زیبائی و خوبی این انسان نمی گشت. زیرا که می فرماید «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی

ص: 52

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232، فیض 228- و از امام رضا علیه السلام؛ بحار، ج 4 ص 230.

أَحْسَنِ تَقْويمٍ»(1): این انسان را در بهترین و زیباترین قوام- قوام جسمی و روحی- آفریدیم. و «وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ»(2).

و اگر کرۀ زمین حرکت وضعی نداشت، فاقد تناوب شب و روز می گشت؛ یک طرف آن دائماً شب و بشدت سرد می شد و طرف دیگر آن بشدت گرم و تفتیده می گشت، که هر دو طرفش قابل زیست انسان نمی گشت.

قرآن: «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتيكُمْ بِضِياءٍ أَ فَلا تَسْمَعُونَ»(3): بگو: چه رای و نظر دارید اگر خداوند شب را تا قیامت بر شما سرمد و همیشگی کند، کیست خدائی غیر از خداوند که روشنائی برای شما بیاورد؟ آیا نمی شنوید؟!

و: «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فيهِ أَ فَلا تُبْصِرُون»(4): بگو: چه رای و نظر دارید اگر خداوند روز را تا قیامت بر شما سرمد و همیشگی کند، کیست خدائی غیر از خداوند که برای شما شبی بیاورد تا در آن آسایش یابید؟ آیا نمی بینید.

پس، این اندازه گیری، تقدیر، برنامه ریزی، برای منافع بشر است. و در غیر این صورت یا به ضرر بشر می شد و یا اساساً امکان نشو، پیدایش و پدید آمدن انسان در زمین، نمی بود.

بخش دوم

اشاره

شب آرامش آور است

شب رنج ها و خستگی های روز را از بین می برد

1- آیۀ 4 سورۀ تین.
2- آیۀ 3 سورۀ تغابن.
3- آیۀ 71 سورۀ قصص.
4- همان، آیۀ 72.

شب نعمت بزرگی است

شب مناسبترین زمان برای لذت و شهوت است

روح غریزه و روح فطرت

کمونیسم جنسی

قاعدهٔ عاجل و آجل

روان شناسی

فَخَلَقَ لَهُمُ اللَّیْلَ لِیَسْکُنُوا فِیهِ مِنْ حَرَکَاتِ التَّعَبِ وَ نَهَضَاتِ النَّصَبِ، وَ جَعَلَهُ لِبَاساً لِیَلْبَسُوا مِنْ رَاحَتِهِ وَ مَنَامِهِ، فَیَکُونَ ذَلِکَ لَهُمْ جَمَاماً وَ قُوَّةً، وَ لِیَنَالُوا بِهِ لَذَّةً وَ شَهْوَةً (6) وَ خَلَقَ لَهُمُ النَّهَارَ مُبْصِراً لِیَبْتَغُوا فِیهِ مِنْ فَضْلِهِ، وَ لِیَتَسَبَّبُوا إِلَی رِزْقِهِ، وَ یَسْرَحُوا فِی أَرْضِهِ، طَلَباً لِمَا فِیهِ نَیْلُ الْعَاجِلِ مِنْ دُنْیَاهُمْ، وَ دَرَکُ الْآجِلِ فِی أُخْرَاهُمْ: پس شب را برای بندگان آفرید تا در آن از فعالیت های رنج آور و تحرکات خستگی آور بیاسایند، و قرار داد شب را پوشش (فراگیر) که بر خوردار باشند از آسایش آن و خوابیدن در آن. تا این آسایش برای شان «تمرکز» و «تجدید قوا» باشد، و با آن به لذّت و شهوت برسند. و آفرید برای بندگان روز را روشن تا در آن در صدد تحصیل فضل و نعمت او باشند، و اسباب تحصیل رزق او را به کار گیرند، و در زمین خدا روان شوند در طلب به دست آوردن منافع عاجلِ این دنیای شان و منافع آجِل آخرت شان.

شرح

اشاره

امام علیه السلام دربارهٔ شب به پنج نقش و ویژگی اشاره می کند:

1- شب آرامش آور است

ماهیت شب آسایش آور، و ماهیت روز جنبش آور است؛ آسایش های روز نمی تواند جایگزین خوبی برای آسایش شب باشد و این از بدیهیات است.

قرآن: به حدی به آسایش شبانه اهمیت می دهد که در 5 آیه فلسفهٔ وجودی شب را آسایش

ص: 54

بندگان می نامد:

آیهٔ 67 سورهٔ یونس: «هُوَ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فیهِ».

آیهٔ 72 سورهٔ قصص: «مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللَّهِ یَأْتیکُمْ بِلَیْلٍ تَسْکُنُونَ فیهِ».

آیهٔ 61 سورهٔ غافر: «اللَّهُ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فیه».

آیهٔ 86 سورهٔ نمل: «أَ لَمْ یَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّیْلَ لِیَسْکُنُوا فیهِ».

آیهٔ 96 سورهٔ انعام: «وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً».

و این در حالی است که خانه و مسکن را فقط در یک آیه ابزار آسایش نامیده است: «وَ اللَّهُ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ بُیُوتِکُمْ سَکَناً»(1).

شاید گفته شود: چون خانه یک پدیده مصنوعی است و همگان می دانند که فلسفهٔ وجودی آن آسایش است، لذا خداوند فقط یک بار آن را بیان کرده است.

این توجیه درست نیست، زیرا مراد آیه «فعل خدا» است که امکان خانه سازی در طبیعت را گذاشته و به انسان نیز امکان خانه سازی داده است، به جملهٔ «اللَّهُ جَعَلَ لَکُمْ» دقت شود. بحث آیه در اصل این دو «امکان» است، نه در تصمیم و انگیزهٔ انسان در خانه سازی. پس هر دو موضوع- یعنی موضوع لیل و خانه- در یک جایگاه قرار دارند.

قرآن به ما می فهماند که اگر شب نبود، آسایش انسان- آن آسایش که انسان نیازمند آن است- تنها به وسیله خانه داشتن، تامین نمی گشت. در سطرهای زیر در این باره بحث خواهد شد.

2- شب رنج ها و خستگی های روز را از بین می برد

کسی که شب هایش نتواند رنج ها و خستگی های او را از بین ببرد، چنین شخصی یا بیمار است، و یا دستکم افراط کار است که استراحت شب را نیز فدای امور روز می کند.

3- شب نعمت بزرگی است

همان طور که در 5 آیه بالا دیدیم.

4- شب عامل «تمرکز» فکر و عقل، و عامل «تجدید قوای جسمی و روحی»

ص: 55

1- آیهٔ 80 سورهٔ نحل.

است: تمرکز و تجدید قوائی که هرگز نمی توان با آسایش در روز، به آن ها رسید.

پرسش: در مناطقی از زمین روز طولانی می شود در حدی که طول شب و روز چندین ماه می گردد. مسئلهٔ آسایش در آن جاها، با اصول فوق چه نسبتی دارد؟

پاسخ: اولاً: بخش هائی که شب و روزشان این قدر با هم فرق دارد، مسکون نیستند، حتی اسکیموها نیز در آن مناطق نیستند. ثانیاً زندگی اسکیموئی همان است که در این آیه ها نکوهش می شوند و هیچ انسان عاقلی آن را تایید نمی کند(1).

ثانیاً: زندگی در مناطق جنوبی خط «مدار قطبی شمال» در نروژ، سوئد، فنلاند، روسیه و سیبری، که شب و روزِ 24 ساعته دارند (لیکن گاهی شب تا 21 ساعت طول می کشد و گاهی روز) شرایط کافی برای طبع بشر را ندارند. زمانی گمان می شد که امکانات صنعتی می تواند جای خلاء ها و کمبودهای طبیعی را پرکند، اما امروز ثابت شده است که نقص های طبیعی آن سرزمین ها قابل ترمیم نیست.

ثالثاً: اولین تمدن های بشری در مناطق گرم پیدایش یافته اند مانند بین النهرین که تمدن سومر- ثمود- و تمدن آکد (عاد) و تمدن آشور را در خود پدید آورده است. و پس از آن نوبت می رسد به تمدن مصر، هند و جنوب چین. یعنی در مناطقی که طول شب و روز چندان تفاوتی با هم ندارند.

نمونه ای از نقص طبیعی مناطق سرد که طول شب و روز در آنها فرق زیادی با هم دارند، در مبحث زیر می آید.

5- شب مناسبترین زمان برای لذت و شهوت است

بر خلاف ادیان دیگر، در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، لذت و شهوت نه «تابو» است و نه نکوهیده، بل با شرایط و اصول انسانی، مورد تشویق هم هست. امام علیه السلام می گوید: «لِیَنَالُوا بِهِ لَذَّةً وَ

1- در مباحث پیشین گذشت که اسلام زندگی بادیه نشینی را نکوهش می کند و هجرت از بادیه به شهر را می ستاید، و کوچ کردن از شهر به بادیه را با عنوان «التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَه» گناه کبیره می داند، تا چه رسد به زندگی اسکیموئی.

شَهْوَةً»: خدایا، شب را آفریدی تا بندگانت در آن و به وسیلۀ آن به لذت و شهوت نایل آیند. اینهمه آیات قرآن که نعمت های الهی را می شمارد، و بر انسان منت می گذارد که در برابر این نعمت ها باید شکرگزار باشید، همگی ارزشمند دانستن امکانات لذت و شهوت است.

و امام علیه السلام با جملۀ «لِیَنَالُوا بِهِ لَذَّةً وَ شَهْوَةً» رسماً اعلام می کند که یکی از فلسفه های وجودی شب، لذت و شهوت است.

روح غریزه و روح فطرت

لذت و شهوت، دو نوع است، و انسان می تواند از دو طریق به لذت و شهوت نایل آید:

1)- لذتجوئی و شهوتجوئی بر اساس اقتضاهای روح غریزه: این نوع، سزاوار انسان نیست. زیرا لازم گرفته است که روح فطرت سرکوب شده و در خدمت روح غریزه قرار گیرد. در این صورت انسان منحط تر از حیوان می شود. زیرا حیوان فاقد روح فطرت است، اما انسان در این صورت ابزار دیگر نیز دارد که روح فطرت است.

2)- لذتجوئی و شهوتجوئی بر اساس اقتضاهای روح فطرت: اگر روح فطرت حاکم باشد؛ روح غریزه را نیز هدایت کرده و در بستر خردمندانه قرار دهد و از این طریق به شهوت برسد، سزاوار انسان و انسانیت است.

آنچه امروز علوم انسانی را سرگردان کرده، و نیز به بن بست رسانیده، غفلت از «تعدد روح» در وجود انسان است.

لذت و شهوت به شیوۀ انسانی، آری. لذت و شهوت به شیوۀ حیوانی، نه.

خود طبیعت انسانی، اصل مسئله را به خوبی روشن می کند؛ حیوان معمولاً در وقت روز در صدد نیل به شهوت و لذت بر می آید. اما انسان حتی انسان هائی که فطرت را سرکوب کرده و زندگی غریزی دارند نیز لذایذ و شهوات شبانه را ترجیح می دهند، و لذا برای عیاشی های شان مراسم «شب نشینی» تشکیل می دهند نه مراسم «روز نشینی».

6- لذت شبانه دلچسبتر است: لذت شهوی، فردی ترین برخورداری انسان است. و هر چه فارغتر از امور اجتماعی باشد، همان قدر حقیقی تر و اصیل تر می شود. و در شب است

ص: 57

که انسان به آفرینش شهوتخواهی خود، با طبیعی ترین و آفرینشی ترین وجه، پاسخ می دهد. البته اگر مطابق توصیه های اسلام، امور اجتماعی را در پایان روز، در عرصهٔ روح، جان و فکر خود پایان دهد، که: «وَ جَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً»(1)، تامین امور زندگی و نیز زندگی اجتماعی فقط به محدودهٔ روز، منحصر است.

کمونیسم جنسی و عوامل آن

بی اعتنائی و بی توجهی به نقش شب دربارهٔ لذت شهوانی، یکی از عوامل کمونیسم جنسی است. این عامل از نادانی دانشمندان ناشی می شود؛ وقتی که انسانِ مدعی علم و دانش، در شناخت انسان و علم انسان شناسی، دچار بزرگترین اشتباه می شود و از «تعدد روح» در وجود انسان غافل می شود، نتیجه می گیرد که انسان نیز حیوان است با پسوند «برتر». و لازمهٔ این انسان شناسی عبارت است از:

الف: عدم ضرورت بهداشت جنسی به عنوان یک «اصل». مراد تنها بهداشت جنسی جسمی نیست. مراد بهداشت روحی و روانی نیز است. در این موضوع، طبیعت حیوان، حیوان را کنترل می کند و بهداشت او را فراهم می نماید، هیچ حیوانی به سبب سفلیس، سوزاک و یا دیگر بیماری های ناشی از امور جنسی، نمرده است، و اگر چنین چیزی بوده خیلی اندک بوده است. چون شهوت حیوان «موسمی» است و نیروی شهوتش در موسم های معین فعال می شود.

اما انسان چنین نیست. چرا؟ برای این که دارای روح دیگر بنام روح فطرت هم هست. روح فطرت چشم انداز گسترده تر دارد، چشم غریزه را نیز تقویت کرده و بازتر می کند، و چیزی بنام «محدودیت به موسم» را از پیش پای او بر می دارد.

از جانب دیگر؛ روح فطرت «زیبا شناس» و «زیبا خواه» است. یکی از مصداق های زیبائی در جنس مخالف متجلّی می گردد. و این جاست که دو انگیزش اصیل و قوی به نقطهٔ مشترک می رسند؛ انگیزش غریزی و انگیزش فطری. و به صورت یک جریان واحد در می آیند، و بدین سان محدوده ای بنام موسم، در هم می شکند و انسان همیشه و همه وقت به

1- آیهٔ 11 سورهٔ انبیاء.

میل جنسی خود توجه می کند.

و در بیان ساده تر: روح فطرت، بر اقتضا و انگیزش روح غریزه، در مکان و زمان امتداد می دهد. اما قرار است همان روح فطرت بر روح غریزه حاکم باشد و این نیروی امتداد داده شده را در بستر خردورزی قرار دهد.

درست است روح فطرت از یک جانب عامل امتداد و گسترش اقتضای روح غریزه است، لیکن همان روح است که سبب شده انسان دارای «عقل» باشد. چرا حیوان فاقد عقل است؟ برای این که فاقد روح فطرت است. روح فطرت آشیانهٔ عقل است.

نادانی در انسان شناسی و غفلت از روح فطرت، سبب می شود که انسان حیوان تلقی شود، در این صورت اقتضاهای غریزی مستقل می گردد در حالی که آن گستردگی و امتداد را از فطرت می گیرد. انسان شبیه یک سامانه برقی می گردد که ولتاژ برق آن چندین برابر شده بدون این که بر استقامت آن سامانه افزوده شود. بدیهی است که در این صورت یا منفجر می شود و یا می سوزد.

و بدین سان انسان دچار کمونیسم جنسی می گردد که علاوه بر بیماری های گوناگون جنسی، به بیماری روحی نیز مبتلا می گردد و شهوتجوئی از اعتدال طبیعی خارج شده و به آتشی تبدیل می گردد که هر چه هیزم بیشتر برایش داده شود؛ بیشتر شعله ور می گردد و دائماً «هل من مزید» می گوید.

ب: از بین رفتن معنی و ماهیت «خانه»: گفته شد که لذت شهوی فردی ترین خواستهٔ انسان است؛ انسان عمل جنسی را فقط برای خویشتن خویش انجام می دهد.- گرچه اسلام می گوید: همین عمل را نیز بهتر است با نیت الهی انجام دهد- وقتی که غریزه با استخدام روح قدرتمند فطرت، مجهز می گردد، این جنبهٔ «فردیت» نیز درهم می شکند و مسئله به محیط اجتماعی کشیده می شود.

در این جا یک نقطه و نکتهٔ مهم علمی وجود دارد: غریزه خود خواه است و همهٔ انگیزش های آن به محور فردیت است. منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، حس پشیمانی،

حیاء، خنده و گریه، روح فطرت است. پس غریزه در هر زمان، مکان، در هر محیط و در هر شرایط، شب یا روز، خود خواه و خود محور است و لذا عمل جنسی حیوان خواه در خلوت باشد و خواه در میان گلّه، هیچ فرقی در لذت آن ندارد. اما انسان که دو گونه زندگی دارد؛ زندگی فردی و زندگی اجتماعی- و روح فطرت او را چنین کرده است- باید امور زندگیش نیز به دو بخش تقسیم شود. اما غفلت عالمان از وجود روح فطرت موجب می شود که در موارد بسیاری قلمرو این دو بخش درهم آمیزد، امور فردی به عرصهٔ جامعه می رود، و «خانه» فقط نقش «خوابگاه» به خود می گیرد و دیگر تفاوت چندانی با «اتاق مسافرخانه» ندارد، و فلسفهٔ وجودی خانه فقط دو چیز می گردد: چاره ای نیست شب را باید در جائی به صبح رسانید، و چاره ای نیست باید اندکی هم خوابید.

در این روند، خانه ماهیت خود را به حدی از دست می دهد که خیلی پائین تر و بی نقش تر از لانهٔ مرغ می گردد. شگفت است؛ منشأ «جامعه» فطرت است، اما وقتی که فطرت در استخدام غریزه قرار می گیرد، اجتماعیات نیز غریزی می گردد و همچنین غریزیات نیز اجتماعی می شوند.

و نیز شگفت است؛ منشأ «خانواده» روح فطرت است، وقتی که فطرت در خدمت غریزه قرار می گیرد، خانواده شأن و ماهیت غریزی لانه را نیز از دست می دهد.

هر روز بیش از پیش، امور خانواده به جامعه سپرده می شود؛ حتی آشپزی و لباسشوئی(1).

در حالی که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام باید زندگی و امور زندگی انسان دقیقاً به طور پنجاه- پنجاه باشد. امور خانواده در جای خود و امور جامعه نیز در جای خود. همان طور که امام علیه السلام در این دعا می گوید: «نَیْلُ الْعَاجِلِ مِنْ دُنْیَاهُمْ، وَ دَرَکُ الْآجِلِ فِی أُخْرَاهُم» هر کدام از دو روح، باید به اقتضاها و انگیزه های خود برسند. و این اعتدال دربارهٔ انسان امکان ندارد مگر با تفکیک امور خانواده و امور اجتماعی، از همدیگر.

شکست علوم انسانی غربی (در همهٔ رشته ها) در همین نکتهٔ اساسی است.

1- که عامل انتقال، شیوع و سرایت بیماری های گوناگون می گردد.

2- نقش اعتدال شب و روز در اعتدال میان خانواده و جامعه: بحث ما دربارۀ «شب» و نقش آن در زندگی بشر است. گفته شد که اولین تمدن های انسان در مناطق گرم تحقق یافته است، یعنی در مناطقی که طول روز و شب، معتدل است که طول هر کدام از 12 ساعت فاصلۀ زیادی نمی گیرد.

اعتدال میان خانواده و جامعه نیز در مناطق گرم بیش از مناطق سرد است. در سرزمین هائی که گاهی طول روز به 21 ساعت می رسد و گاهی طول شب، تعادل بر هم می خورد. یکی از این دو باید فدای دیگری شود. بدیهی است که خانواده فدای اجتماع(1) خواهد شد نه برعکس. چرا؟ برای این که اقتضاهای غریزی «عاجل» است، و اقتضاهای روح فطرت «آجل»(2).

پرداختن به عاجل ها به تدریج به «عادت» تبدیل می شود و اقتضاهای فطری تضعیف می گردد.

اکنون نگاهی به نقشۀ جهان، و جامعه های جهان داشته باشید، می بینید که کمونیسم جنسی، در «مدار قطبی شمال» شدیدتر است و به تدریج که به سوی جنوب می رود از شدت آن کاسته می شود. از سوئد به دانمارک، از دانمارک به آلمان تا برسد به اسپانیا.

مقصود این نیست که عدم اعتدال میان شب و روز، تنها عامل کمونیسم جنسی است، مراد این است که یکی از عواملِ زمینه ای آن است.

شب عامل پایداری خانواده، و مانع شیوع کمونیسم جنسی است؛ زمینۀ رشد کمونیسم جنسی طولانی بودن روزهای آن سرزمین هاست. در دورۀ شش ماهه که روز طولانی تر می گردد، خانواده تضعیف می گردد، نوبت که به شش ماهۀ دوم که شب طولانی می شود، می رسد این شب های طولانی توان جبران لطماتی که به خانواده رسیده را ندارد. زیرا خانواده «حساس» است و لطمات وارده بر آن به ندرت قابل ترمیم است.

1- فدای اجتماع خواهد شد، نه فدای جامعه. زیرا در این صورت ماهیت جامعه نیز لطمه می خورد و به اجتماع حیوان شبیه می گردد.

2- قاعدهٔ «عاجل و آجل» یک قاعدهٔ عمومی و کلی و شامل همهٔ سرزمین ها و مناطق است لیکن در این جا بحث ما در نقش شب و روز در کمونیسم جنسی است.

پس، شب نعمت است، بویژه اگر معتدل باشد.

بحث بالا در تاثیر شرایط اقلیمی و محیط طبیعی دربارۀ خانواده و کمونیسم جنسی بود، آنهم تنها در تاثیر چگونگی شب و روز. نه بررسی همۀ عوامل محیطی اعم از عوامل طبیعی و اجتماعی محیط. ممکن است در اثر عوامل دیگر طبیعی، کمونیسم جنسی در مناطق گرم و معتدل نیز شیوع داشته باشد همان طور که در برخی از قبایل وحشی آفریقائی و جزایر، ادعا شده است، که در اثر عدم بازدهی محیط از داشتن پوشش نیز محروم بوده اند. اما آنچه من در میان بومیان جنگل نشین و غیر متمدن مالزی از نزدیک مشاهده کردم، آنچه در میان آنان نبود کمونیسم جنسی بود، خانواده ها کاملاً مستحکم بودند.

در قبال عامل محیطی مذکور (یعنی عدم اعتدال شب و روز) در سرزمین های مذکور، عدم اعتدال هائی نیز در محیط های دیگر هست، لیکن بحث ما در اینجا دربارۀ شب و روز بود، نه بررسی همه اعتدال ها و عدم اعتدال ها.

قاعدۀ عاجل و آجل

آخرین جمله از این بخش دعا چنین بود: «نَیْلُ الْعَاجِلِ مِنْ دُنْیَاهُمْ، وَ دَرَکُ الْآجِلِ فِی أُخْرَاهُم». به اصل و قاعدۀ عاجل و آجل، از چند زاویه می توان نگریست:

1- از زاویۀ نگاه به اقتضاهای روح غریزه و روح فطرت: این نگاه در جای خود نیز به دو نوع است:

الف: نگاه به انسان (در فردیتش و جامعه) صرفنظر از معاد و آخرت؛ یعنی در این صورت انسان را فقط در زیست دنیوی او در نظر می گیریم. در این نگرش، عاجل عبارت است از خواسته های غریزه که در مرحله و رتبۀ اول قرار دارد. و آجل عبارت است از خواسته های روح فطرت که در مرحله و رتبۀ دوم قرار دارد. زیرا انسان طبعاً اول خود را می خواهد سپس به نوع دوستی، جامعه خواهی و... توجه می کند.

آنچه دربارۀ کمونیسم جنسی، سخن از قاعدۀ عاجل و آجل آمد، همین نگرش بود.

ب: نگاه به انسان با عطف توجه به آخرت: در این صورت همۀ اقتضاهای غریزی و

ص: 62

اقتضاهای فطری، هر دو در کنار هم و زیر حاکمیت روح فطرت جریان می یابند و برای دو هدف فعال می شوند: دنیا و آخرت. و در صدد تحصیل هر دو با یک اعتدال خردورزانه، می باشند.

در اینجا نیز اگر لطمه ای بر سلامت جریان وارد شود، از تک روی های غریزه ناشی می شود که «نفسِ امّاره» است. و روح فطرت که «نفس لوّامه» است باید آن لطمه را ترمیم کند.

2- آجل در خدمت عاجل: همهٔ اقتضاهای فطرت که در مرحله و رتبهٔ بعد از اقتضاهای غریزی قرار دارد، باز در خدمت «خود» و فردیت بشر است، زیرا اگر انسان فاقد روح فطرت بود، از نعمت هائی مانند خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق و هنجار و ناهنجار، حیاء، صنعت و تصرف در طبیعت، خنده و گریه، محروم می گشت و چیزی بنام «سعادت» معنی و مفهومی نمی داشت. خواه با صرفنظر از آخرت باشد، و خواه با عطف نظر به آخرت.

و در این نگرش باید گفت: هم آجل می تواند در خدمت عاجل باشد، و هم عاجل می تواند در خدمت آجل باشد؛ هم غریزه در خدمت فطرت و هم فطرت در خدمت غریزه. و این تعاطی و همیاری دو روح است که فرد سالم و جامعهٔ سالم را ثمر می دهد.

و در این جاست که از نو روشن می گردد که بر خلاف دیگر مذاهب، در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، لذت و شهوت «تابو» نیست به شرط سرکوب نشدن هر دو روح. آنچه در اسلام نیست سرکوبی است، هر دو روح باید به اقتضاهای خود برسند.

روان شناسی

در روان شناسی غربی، تنها سرکوبی غرایز موجب بیماری روانی می گردد. و لذا هرگز نتوانسته اند در روان شناسی به بینش واحد (حتی در اصول) برسند و در یک سردرگمی پیچیده قرار دارند. و به همین سبب خود روان شناسان و روان پزشکان معمولاً دچار اشکالات روانی می گردند. اما در روان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، سرکوبی روح فطرت نیز موجب بیماری روانی می گردد. و اگر هر محققی اینگونه بنگرد هم به حقایق عظیم و اصول بزرگ در روان شناسی می رسد و هم خودش از گزند کار خود در امان می ماند.

بخش سوم

اشاره

شأن صالح= زندگی سالم

رعایت قوانین انسانی

همهٔ ساعات و دقایق زندگی یا طاعت است یا غفلت و یا معصیت

پلورئالیسم و هرمنوتیسم

بایدها و نبایدها

تجسم عمل

بِكُلِّ ذَلِکَ یُصْلِحُ شَأْنَهُمْ، وَ یَبْلُو أَخْبَارَهُمْ، وَ یَنْظُرُ كَیْفَ هُمْ فِی أَوْقَاتِ طَاعَتِهِ، وَ مَنَازِلِ فُرُوضِهِ، وَ مَوَاقِعِ أَحْكَامِهِ، لِیَجْزِیَ الَّذِینَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا، وَ یَجْزِیَ الَّذِینَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَی: خدا با همهٔ این ها زندگی بندگان را به سامان می آورد، و اخبارشان (اعمال و کردارشان) را زیر نظر دارد که چگونه اند در موارد اطاعتش و مواقع واجباتش، و مراعات جایگاه احکامش. تا جزا دهد آنان را که مرتکب بدی می شوند به آنچه عمل کرده اند، و جزا دهد آنان را که نیکوئی کرده اند. جزای نیکو و زیبا.

شرح

اشاره

کلمهٔ «یُصلحُ» در جملهٔ «بِكُلِّ ذَلِکَ یُصْلِحُ شَأْنَهُمْ»، که مصدر آن «اصلاح» است، در فارسی تنها یک کاربرد دارد و آن عبارت است از «حذف مفاسد یا زواید یک چیز». اما در عربی غیر از این یک کاربرد دیگر نیز دارد که به معنی تأمین، فراهم کردن، سامان دادن است. و در این بیان امام علیه السلام به همین معنی دوم است. یعنی خداوند برای سیارهٔ زمین گردش

وضعی و شب و روز قرار داده تا شرایط پیدایش انسان در آن مهیّا باشد و امکانات زیست انسانی- زیست خردورزانه- در آن فراهم گردد. موجودی که لیاقت دریافت «عقل» را داشته باشد، و عقل نعمت است اما نعمتی که مسؤلیت آور است. پس قرار است انسان زندگی عاقلانه و مسؤلانه داشته باشد.

همۀ ساعات و دقایق زندگی یا طاعت است، یا غفلت و یا معصیت

«وَ یَنْظُرُ کَیْفَ هُمْ فِی أَوْقَاتِ طَاعَتِهِ»: مراد از «اوقات»، وقت های معین برای طاعت و عبادت مانند وقت نماز نیست. زیرا در بینش مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام هیچ ساعت، دقیقه و ثانیه ای نیست که انسان در طاعت نباشد؛ حتی غذا خوردن، تفریح سالم، گپ دوستانه، ملاطفت و بازی با فرزند، پرداختن به نظافت، استفاده از عطر و خوشبوئی، عمل جنسی، و حتی نفس کشیدن و خوابیدن و... همگی می توانند با نیّت «قربه الی الله» مصداق طاعت و دارای اجر و ثواب باشند. و بالعکس: همگی می توانند بدون نیت و مصداق «غفلت» باشند. و یا با نیت منفی و ضد عقلی باشند و مصداق «عصیان» و «معصیت» باشند.

پس مراد از «اوقات» جایگاه زمانی همۀ اعمال و کردارها است، نه وقت خاص و نه عمل خاص.

طاعت: اطاعت دو کاربرد معنائی دارد: اطاعت امر آمر. و پیروی از یک معیار. در معنی اول باید گفت: انسان موجودی است که هرگز نمی تواند بدون طاعت باشد؛ یا در اطاعت خدا است و یا در اطاعت روح غریزه (نفس امّاره) و یا در اطاعت افرادی که در آفرینش مانند خود او هستند و دلیلی بر اطاعت از آنها نیست. و یا در اطاعت شیطان.

پس، بشر در معرض امر چهار آمر، قرار دارد.

و در این میان چیزی بنام «اطاعت از روح فطرت»، و «اطاعت از عقل» وجود ندارد. زیرا خود فطرت و عقل می گویند که ما قابل اطاعت نیستیم از خداوند باید اطاعت کرد و ما عامِل انگیزاننده و معیار برای اطاعت خداوند هستیم؛ ما آمر نیستیم تا اطاعت شویم، ما خواهنده و انگیزاننده هستیم.

و همچنین است اطاعت از پیامبر و امام.

طاعت به این معنی، «عبادت» است؛ «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِین»: فقط تو را عبادت می کنیم و فقط از تو یاری می خواهیم.

اما طاعت به معنی رفتار بر اساس یک معیار؛ پیروی از یک برنامه و مکتب؛ در هر چهار مورد- فطرت، عقل، نبوت و امامت- جایز بل واجب است. چون این طاعت ها راه و مسیر طاعه الله هستند و آنهمه آیه ها که سخن از «سبیل»، «طریق» و «عقل» می گویند، از انسان می خواهند که از طریق فطرت و عقل و از سبیل پیامبران و ائمّه علیهم السلام پیروی کنند.

غریزه در اصل آمر نیست، صرفاً یک خواهنده و انگیزاننده است مانند فطرت، وقتی آمر می شود که بر فطرت و عقل عاصی شده و به نفس امّاره تبدیل شود.

و نفس امّاره دو نوع امر دارد: امر در اثر طغیان مانند امر به جرم، جنایت، فسق و فجور. و امر در اثر ذلّت مانند امر به پذیرش اطاعت دیگران و از دست دادن حرّیت. و هر دو وقتی بروز می کنند که غریزه از فطرت و عقل پیروی نکند.

شیطان نیز آمر است، اما او در اصل و اساس، هیچ راهی برای سلطه بر انسان سالم (که دارای اعتدال میان غریزه و فطرت است) ندارد. ابلیس وقتی می تواند بر کسی امر کند که او اعتدال و سلامت شخصیتی را از دست داده باشد: «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطان»(1). و «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوین»(2). غاوی یعنی کسی که لغزش اساسی فکری، عقلی و شخصیتی دارد.

پس، همه چیز برمی گردد بر اعتدال و سلامت شخصیت در تعامل میان روح غریزه و روح فطرت؛ نفس لوّامه و نفس امّاره.

راه اطاعت از خدا فقط یک راه است و بستر آن اعتدال میان غریزه و فطرت است. راه

1- آیۀ 65 سورۀ اسراء.
2- آیۀ 42 سورۀ حجر.

اطاعت از خدا، راه رسیدن به حقیقت، فقط یک راه است. قرآن همیشه راه خدا را با صیغه مفرد و تک آورده است؛ تعبیر «سبیل الله» در حدود 66 مورد در قرآن آمده همگی با لفظ مفرد و واحد، حتی در یک مورد نیز با صیغهٔ جمع نیامده است. و در مقابل آن باطل را دارای راه های متعدد می داند: «وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيلِهِ»(1): و از راه ها پیروی نکنید تا شما را از راه خدا جدا کند.

پلورئالیسم

دیدیم که در برابر آمریت خدا، سه آمر باطل وجود دارد. بنابر این؛ خدا واحد است و راه او هم واحد است، و «حق» نمی تواند متعدد باشد. پلورئالیسم همان راه ابلیس است. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ»(2)، لفظ ولیّ مفرد، و لفظ نور مفرد است، اما لفظ ظلمات جمع و لفظ اولیاء طاغوت نیز جمع است.

و همچنین راه خدا هرمنوتیک پذیر نیست و فقط یک معنی و مفهوم دارد.

ما نیز کثرت و تعدد را می پذیریم اما در ماهیت و صورت ها و معانی دیگر، نه در راه و سبیل الله. به شرح زیر:

الف: کثرت طولی، نه عرضی: مقداد، ابوذر و سلمان هر سه در سبیل واحد خدا قرار دارند، لیکن درجات شناخت این راه برای شان متفاوت و مدرّج است. تعدد راه نیست، تعدد درجهٔ شناخت راه است.

ب: اعمال و رفتارها و کردارها، موضوع های مختلف و موارد مختلف دارند؛ انسان فقط یک عمل ندارد روزانه صدها عمل و کردار انجام می دهد، و هر کدام از این اعمال سبک و شیوه و ماهیت خود را دارد، هر کدام سبیل و طریقهٔ خاص خود را دارد و این سبک و طریقه ها یا سالم هستند که در مسیر سبیل واحد حق قرار می گیرند و یا باطل هستند که در یکی از مسیرهای (سبیل های) باطل قرار می گیرند.

1- آيۀ 153 سورۀ انعام.
2- آيۀ 257 سورۀ بقره.

در اینجا به تعداد افعال، سبک و سبیل ها نیز متعدد می گردد؛ یا «سُبُل السّلام» است، یا «سُبُل الغیّ». اما سبل سلام به یک سبیل واحد الهی می رسند، و سبل غیّ به راه های متعدد می روند.

قرآن: «قَدْ جاءَکُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبینٌ- یَهْدی بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ یَهْدیهِمْ إِلی صِراطٍ مُسْتَقیم»(1). سُبل سلام یعنی شیوه ها و چگونگی های اعمال در ماهیت سالم باشد و در مسیر نور (راه روشن واحد) قرار گیرد و از مسیرهای متعدد ظلمات (با صیغهٔ جمع) خارج باشد.

ج: انسان ها سه گروه هستند: راهپیمایان راه درست. و بیراهه روندگان. و بی راهان که اصلاً راهی نمی روند.

کسی که بی راهه و بدون راه می رود، همه جا برای او راه است جادهٔ مشخص و معین ندارد؛ او به تعدد «امکان» راه های متعدد دارد. و این همان لیبرالیسم است که با پلورئالیسم و هرمنوتیسم توجیه می گردد و اوج فراز آن کابالیسم است.

اما کسی که راکد است و هیچ راه یا بی راهه را نمی پیماید؛ توان راهپیمائی را ندارد و بقول قرآن «مستضعف» است، قاصر است نه مقصّر، چنین شخصی نیز به بهشت خواهد رفت. و این به معنی تعدد راه خدا، تعدد راه حق نیست. زیرا چنین شخصی اساساً راه ندارد لیکن در نداشتن راه، مقصر نیست. و لذا بهشت خدا خیلی وسیعتر از دوزخ است چون همهٔ قاصرین غیر مقصر، اهل بهشت هستند پیرو هر دین و آئین که باشند. و به همین جهت برخی ها گفته اند که «أَکْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّهِ الْبُلْه». و برخی ها از ترس دوزخ آرزو کرده اند که ای کاش ابله بودند. آرزوی بی همّتان که به ارجمندی مقام انسانی پی نبرده اند.

بنابراین، راه بهشت نیز فقط یک راه است، لیکن آنان که اساساً راه ندارند از ورود به بهشت منع نمی شوند.

د: تعدد و کثرت در مسائل توحید و خدا شناسی: این مورد نیز ماهیتاً به ردیف «الف» بر

1- آیه های 15 و 16 سورهٔ مائده.

می گردد؛ خدا شناسی و شناخت دقائق توحید، مدرّج است و شناخت ها در طول هم قرار دارند نه در عرض هم. این کثرت درجات در مسیر واحد، درست و صحیح است.

اما صوفیان ما که عنوان «عارف» را نیز غصب کرده و یدک می کشند- و قرن ها پیش از غربی ها پلورئالیسم و هرمنوتیسم و لیبرالیسم را بنیاد نهاده اند- می گویند «الطرق إلی الله بعدد أنفاس الخلائق». موسی علیه السلام را توبیخ می کنند که چرا در صدد هدایت شبان آمد و او را به راه راست هدایت کرد، شبانی که مستضعف نبود و با سخنان موسی به خود آمد و «از پشیمانی جانش می سوخت»(1).

پیامبری از انبیای اولوالعزم بشدت سرزنش می شود که چرا شبان را آگاه کرده است. پس چه معنائی برای رسالت و نبوت می ماند؟ لغوترین لغوها می گردد. حتی در تمدن کابالیستی و لیبرالیستی امروز غرب نیز جائی برای این پلورئالیسم نیست.

و اگر عبارت بالا به صورت «درجات معرفه الله بعدد أنفاس الخلائق» بود، درست و صحیح می بود. نه طُرقی که در عرض هم و ضد همدیگر باشند. اینان به حدّی در اندیشۀ نادرست شان پیش رفتند که رسماً اعلام کردند که «تناقض» در خدا شناسی، هیچ ایراد و اشکالی ندارد؛ «بطلان تناقض» را (که پایه و اصل و اساس عقل، تعقل، فکر و اندیشۀ انسان است) انکار کردند(2).

بایدها و نبایدها

گفته شد که مراد از «اوقات طاعته»، عبادت های خاص و معین در وقت های معین و خاص نیست. جملۀ «و منازل فروضه» نیز «فریضه» ها به معنی «واجبات» را در نظر ندارد. زیرا لفظ «منازل» به معنی جایگاه و ارزش است، و همین لفظ نشان می دهد که «فروض» نیز به معنی «بایدها» و «نبایدها» است اعم از واجبات و مستحبات، و محرّمات و مکروهات.

و با بیان دیگر: کلمۀ فروض، به معنی اصطلاحی فقهی نیست، بل به همان معنای اصلی لغوی است.

1- گفت کای موسی دهانم دوختی از پشیمانی تو جانم سوختی.
2- رجوع کنید؛ «محی الدین در آئینهٔ فصوص» ج 2 ص 550، 554 و 576.

امام علیه السلام می گوید: خداوند اینهمه امکانات را برای انسان فراهم آورد، و او را زیر نظر گرفت که به بایدها و نبایدهائی که از جانب او اعلام شده اند، عمل می کند یا نه.

اساساً امام علیه السلام در این جا سخنی از وحی، نبوت، شرع و شریعت نیاورده است، بستر کلامش در تکوین و آفرینش است، نه در تشریع. پس مرادش نیز فروض و باید نبایدهائی است که روح فطرت و عقل آنها را الزام می کند. و بقول حدیث: محور و معیار این فروض، «رسول باطنی» است، نه «رسول ظاهر»، که فرموده اند انسان با دو رسول هدایت می شود یکی از درون خود او که عقل است و دیگری پیامبر مرسل که وحی را می آورد و آن نیروی درونی را کمک و یاری می کند تا گوشه های بالقّوهٔ آن را به فعلیت برساند.

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «فَبَعَثَ فِیهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیَاءَهُ لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِهِ وَ یَحْتَجُّوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیغِ وَ یُثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»(1): پس مبعوث کرد در میان شان پیامبرانش را، تا به ثمر رسانند امانتی نهفته را که در فطرت الهی شان است و به یادشان آورند نعمت (فطرت و عقل) را که فراموش کرده اند. و هدایت کنند آنان را به وسیلهٔ تبلیغ، و شخم کنند برای شان دفائن عقل های شان را.

در این کلام می فرماید که پیامبران آمده اند تا فطرت انسان را از سلطهٔ غریزه برهانند و آنچه در عقل ها به طور بالقوّه ذخیره هستند را به فعلیت در آورند، و عقول را شخم زده و از رسوبات برهانند. استعدادهای فطری و عقلی را به کار اندازند، باید و نبایدهائی که در آفرینش خودشان هست را فعال کنند.

لغت: اَدا: نضح الثمر: میوه و ثمر منعقد شد.- استأدا: در صدد به ثمر نشستن چیزی شد.

لغت: وثقه: ائتمنه: او را امین و امانتدار دانست.

و چون بشر همیشه عهد و پیمان را مقدس دانسته است، به آن «میثاق» گفته اند، یعنی برای هر دو طرف ارزش امانت را دارد، و هر کس آن را نقض کند بر امانت خیانت کرده است. میثاق یعنی امانت ارزشمند.

1- نهج البلاغه، خطبهٔ اول.

متاسفانه برخی ها این کلام امیرالمومنین علیه السلام را به آیهٔ «وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِیِّینَ میثاقَهُمْ وَ مِنْکَ وَ مِنْ نُوحٍ...»(1) ربط داده اند، در صورتی که در این جا سخن از میثاقی است که در فطرت همهٔ مردمان است. و نیز به آیهٔ «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ...»(2) در حالی که کلام حضرت در این جا به محور «نعمت» تکوینی و آفرینشی فطری است، نه عهد و پیمان شفاهی. و دو عبارت «منسّی نعمته» و «دفائن العقول»، شاهد این موضوع هستند. مراد نعمت فراموش شده است، نه پیمان فراموش شده. و مراد چیزی است که در عقل ها به طور نهفته هست، نه پیمانی که در عقل ها نهفته است. پیمان، در ذهن و ضمیر نهفته می شود نه در عقل. بحث در خصایص و اقتضاها و ویژگی های فطرت و عقل است، نه فقط دربارهٔ یک چیز.

احکام: ظاهراً مراد از جملهٔ «و مواقع احکامه»: فقط احکام خمسه- مستحب، واجب، مکروه، حرام، مباح- است که باصطلاح عطف خاص بر عام، و عطف بعض بر کل است. اما می توان گفت در این جمله نیز مراد همهٔ حکم ها و داوری های الهی است در تبیین همه چیز و شناخت همهٔ کائنات و اشیاء که در قرآن و حدیث آمده است. لیکن معنی اول مطمئن تر است.

تجسم عمل

در مباحث گذشته سخن از تجسم عمل رفت و گفته شد که آیه های متعددی در قرآن داریم که به تجسم عمل دلالت دارند، از آن جمله آیهٔ 30 سورهٔ آل عمران «یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ أَمَداً بَعیداً...». خود عمل را خواهد دید نه جزای آن را. و نیز آیهٔ 31 سورهٔ نجم است که امام علیه السلام آن را در این بخش از دعا آورده است: «لِیَجْزِیَ الَّذینَ أَساؤُا بِما عَمِلُوا وَ یَجْزِیَ الَّذینَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَی». می فرماید جزای عمل، خود عمل خواهد بود «بما عملوا= با آنچه عمل کرده اند». و در جملهٔ بعدی حرف «ال-» عهد ذکر است: «جزا می دهد نیکی را با خود همان نیکی».

یک مثال را یاد آوری کنیم: کسی تیشه ای را بردارد و به ساق پای خود بکوبد، پایش

1- آیۀ 7 سورۀ احزاب.
2- آیۀ 172 سورۀ اعراف.

مصدوم و زخمی می شود و دچار درد و الم می گردد. این درد و الم جزای همان زدن است؛ یعنی جزا و عمل یک چیز هستند.

مجازات ها دو نوع هستند: الف: مجازات تشریعی؛ مانند مجازات های دادگاهی که مجازات تعیین شده، چیزی غیر از خود عمل است. ب: مجازات تکوینی که خود عمل جزای خودش است مانند مثال بالا.

مجازات اُخروی از نوع دوم است؛ انسان برای هر عملی حتی برای نفس کشیدن، انرژی مصرف می کند. و از قوانین مسلّم این جهان تبدیل ماده به انرژی و تبدیل انرژی به ماده است. انرژی های صادره از انسان نیز به ماده تبدیل می شوند، یا به موادّ بهشت و یا به مواد دوزخ. یک شاعر ترک می گوید:

زاهد

منی آلّاتما جهنمده اُود اُلماز

اونلار که یانالّار اودی بوردان

آپاراللّار

ای

زاهد مرا

گول نزن

در دوزخ

آتش نمی

باشد

آنان

که خواهند

سوخت آتش

را از

این دنیا

می برند

برای شرح بیشتر دربارهٔ تجسم عمل، رجوع کنید به کتاب «تجسم عمل»- چاپ اول- بقلم آیت الله محمد امین رضوی(ره)[(1)].

بخش چهارم

اشاره

حمد و ستایش

بینائی

قانون سازش با محیط

همه چیز ملک خداوند است

1- یا رجوع کنید به نسخهٔ آن در سایت بینش نو که با تصحیح مجدد آن مرحوم ویرایش شده است. زیرا خود آن مرحوم به چاپ دوم بشدت اعتراض داشت.

مقابلهٔ امام سجاد علیه السلام با جنبش تصوف بصره

معیار شناخت کاهن از عارف

فلق

اللَّهُمَّ فَلَکَ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَلَقْتَ لَنَا مِنَ الْإِصْبَاحِ، وَ مَتَّعْتَنَا بِهِ مِنْ ضَوْءِ النَّهَارِ، وَ بَصَّرْتَنَا مِنْ مَطَالِبِ الْأَقْوَاتِ، وَ وَقَیْتَنَا فِیهِ مِنْ طَوَارِقِ الْآفَاتِ. (9) أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا بِجُمْلَتِهَا لَکَ سَمَاؤُهَا وَ أَرْضُهَا، وَ مَا بَثَثْتَ فِی کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، سَاکِنُهُ وَ مُتَحَرِّکُهُ، وَ مُقِیمُهُ وَ شَاخِصُهُ وَ مَا عَلَا فِی الْهَوَاءِ، وَ مَا کَنَّ تَحْتَ الثَّرَی: خدایا، پس فقط برای تو است ستایش که صبح را برای ما شکافتی، و با آن ما را از روشنی روز بهره مند کردی، و ما را بر موارد روزیجوئی و نحوهٔ بدست آوردن روزی ها بینا کردی، و ما را در آن (شب) از حوادث شبانه حفظ کردی. ما و همهٔ اشیاء صبح کردیم در حالی که همگی ملک تو هستیم؛ آسمانش و زمینش و آنچه در هر یک از این دو پراکنده ساختی؛ ساکن و متحرکّش، ایستاده و رونده اش، و آنچه در هوا بالا رفته و آنچه در زیر خاک نهفته است.

شرح

اشاره

ابتدا توجه به دو نکته لازم است:

1- اَصبَحنا، از ریشهٔ «صبح» است و معنی لغوی آن یعنی: صبح کردیم.

و از این باب است آیهٔ «فَسُبْحانَ اللَّهِ حینَ تُمْسُونَ وَ حینَ تُصْبِحُونَ»(1).

اما «اَصبح» و مشتقات آن در اصطلاح، کاربردهای دیگر نیز دارد:

الف: منقلب شدن، از حالی به حال دیگر منتقل شدن، مانند: «فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً»(2). و «أ

1- آیهٔ 17 سورهٔ روم.
2- آیهٔ 103 سورهٔ آل عمران.

رَأَیْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُکُمْ غَوْراً فَمَنْ یَأْتیکُمْ بِماءٍ مَعینٍ»(1).

ب: شروع کردن یک کاری یا حالتی: «وَ أُحیطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ عَلی ما أَنْفَقَ فیها»(2)، میوه های باغش نابود شد، شروع کرد دست هایش را بر هم می مالید و از هزینه ای که کرده بود افسوس می خورد.

ج: رسیدن به یک «سرانجام»ی: مانند: «فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشیماً تَذْرُوهُ الرِّیاح»(3).

د: توجه کردن، دریافتن، خود را در حالتی دریافتن: «فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمین»(4)، ثمودیان ناقهٔ صالح را پی کردند و خود را در این کار پشیمان یافتند.

با اندکی دقت می بینیم که همهٔ این کاربردهای اصطلاحی، مانند عناصر یک معنی، درکلام امام جمع شده اند: «أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا.... أَصْبَحْنَا فِی قَبْضَتِک».

بنابراین، اصبحنا را به «صبح کردیم» معنی کردیم و در بخش بعدی نیز چنین خواهیم کرد و خواننده باید توجه داشته باشد که مراد کاربرد اصطلاحی است نه لغوی محض.

2- حمد: امام علیه السلام در اینجا نیز در مقام حمد و ستایش است، نه در مقام شکر و سپاس. گفته شد که فرق حمد و شکر (علاوه بر فرق لفظی و مفهومی) آن است که در حمد همیشه یک پشتوانهٔ «اندیشه در قدرت و عظمت خدا» وجود دارد. در اینجا نیز به خالق بودن خداوند توجه دارد که بحثش خواهد آمد.

حمد نیز بر دو نوع است: حمد محض. و حمدی که با عطف توجه به نعمت های الهی بر بندگان باشد. و در صورت دوم باید آن را حمد شکری- ستایش سپاسی- نامید. و در اینجا چنین است. و اساساً سرتاسر صحیفهٔ سجادیه یا حمد محض است، و یا حمد شکری و یا شکر محض. که شکر محض در آن کمتر است.

محور سخن امام علیه السلام شب و روز است؛ نور است. و بینائی و نور نسبت

1- آیهٔ 30 سورهٔ ملک.
2- آیهٔ 42 سورهٔ کهف.
3- آیهٔ 45 سورهٔ کهف.
4- آیهٔ 157 سورهٔ شعراء.

تام و مستقیم با همدیگر دارند؛ اگر نور نبود چشم و دیدن نیز نبود. نور علت وجودی چشم است و چشم معلول نور است. مراد امام علیه السلام تنها این نیست که با آمدن روز امکان مشاهدهٔ اشیاء فراهم می گردد، بل به علیّت نور در اصل بینائی نیز اشاره دارد. همان طور که اصل و اساس این دعا به محور وجود شب و روز است.

قانون سازش با محیط

صرفنظر از اصل تقدیر روز و شب که زمینهٔ پیدایش انسان است و در بخش دوم همین دعا به شرح رفت، اگر حالا و اکنون شب سرمد شود و کرهٔ زمین مانند خیلی از کرات فاقد روز باشد، چشم و بینائی انسان چه می شود؟ آیا با محیط آنچنانی سازش کرده مانند شبپره به جای چشم به اندام دیگری مجهّز خواهد شد؟ و یا به تدریج بینائیش تقویت خواهد شد تا بتواند در آن محیط تاریک نیازمندی های خود را برآورده کند؟ اولاً: چنین تحوّلی نیازمند صدها نسل و هزاران سال است. و این دوران طولانی را چگونه دوام خواهد آورد؟ ثانیاً: اگر دوام هم بیاورد و مراحل تحول را طی کند، دیگر آن انسانی نخواهد بود که امروز هست، به موجود دیگری تبدیل خواهد شد. ثالثاً: تجربهٔ علمی زیست شناسی مسلّم کرده است موجودی که مراحل بیشتری از تکامل را طی کرده، در قبال حوادث بزرگ طبیعی، توان سازش را ندارد و از بین می رود، مانند ماموت ها و دایناسورها تا چه رسد به انسان که کاملترین موجود روی زمین است.

در ناموس و قانون این طبیعت «بادنجان بد آفت ندارد» که هم بادنجان- نامتکاملترین محصول جالیزی- و هم بد باشد. برترین ها، ظریف ها، اکمل ها، آسیب پذیر و در برابر آفت ها بی دوام هستند. در آن حادثه، دایناسورهای زمخت و خشن، ظریفترین موجودات زمین بودند و همچنین ماموت ها در حادثهٔ بنیانکن عصر خودشان.

رابعاً باقی ماندن و با محیط سازش کردن- مانند شبپره شدن یا بینائی مناسب با محیط تاریک داشتن- وقتی امکان دارد که روز، نور و روشنائی باشد تا محیط بتواند چیزی بنام غذا و تغذیه داشته باشد. تا این موجود سازشکار با محیط، بتواند به بقای خود ادامه دهد. و فرض این است که نه روز وجود داشته باشد و نه نور.

و این که گفته اند انسان سازشکارترین موجود است، درست است اما در این طبیعت موجود، نه در هر شرایطی.

از نو نگاهی به آیه: «أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتيكُمْ بِضِياءٍ أَ فَلا تَسْمَعُونَ»(1).

و ختم این کلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ»(2). و: «إِنَّ فى اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ»(3):

توضیح: چون جریان سخن به «سازش با محیط» انجامید و داروینیسم و ترانسفورمیسم را تداعی می کند، تذکر این نکته لازم است که نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دربارهٔ پیدایش گیاهان و جانداران و بویژه انسان، یک بینش و تبیین خاصی است که در مباحث پیشین به اشاره گذشت و در مباحث آینده به طور مشروح خواهد آمد، ان شاء الله.

طوارق الافات

طوارق جمع «طارق» به معنی شخص یا چیزی که در شب آید، یا حادثه ای که در شب اتفاق افتد. در خود این واژه عنصری از ناخوشایندی نهفته است، وقتی که با لفظ آفات همراه می شود منفی تر می گردد. عرب ها گاهی نام فرزندشان را طارق می گذارند با این توقع که فرزندشان جسور است. و یا بدلیل اینکه در شب متولد شده است.

همه چیز ملک خدا است

انسان آزاد است و ملک هیچ انسان دیگر نیست، اما ملک و عبد خداوند است، که «إِنَّا لِلَّه»(4): ما ملک خداوند هستیم. امام علیه السلام نیز خطاب به خدا می گوید: «أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا بِجُمْلَتِهَا لَكَ» ما انسان ها و همهٔ اشیاء کائنات جملگی ملک تو هستیم. اشیاء دیگر با پایان یافتن عمرشان، از بین می روند، اما انسان با فرا رسیدن مرگش از بین نمی رود، مالکیت خدا و مملوکیت انسان تداوم دارد.

1- آیۀ 71 سورۀ قصص.
2- آیۀ 1 سورۀ انعام.
3- آیۀ 6 سورۀ یونس.
4- آیۀ 165 سورۀ بقره.

مملوکیت انسان پس از مرگ شدت می یابد. زیرا پیش از مرگ دارای اختیار بود و می توانست با ارادهٔ خود رفتارهای خود را گزینش کرده و برای پس از مرگ خود کاری انجام دهد، لیکن پس از مرگ، این «اختیار گزینش» را نیز از دست می دهد: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا عَنْ...»(1). درست است ما ملک خدا هستیم و لیکن این مملوکیت در این دنیا خیلی شدید نیست زیرا اختیار نیز داریم. اما پس از مرگ همان اختیار نیز سلب می گردد و باصطلاح این «عبد قنّ»، قنّ تر می گردد: «وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون»(2). مراد از رجوع در این آیه رجوع به «قنّیت» است.

در زمان برده داری گاهی مالک برده، اختیاراتی را به او می داد، سپس آن اختیارات را از او می گرفت و او را به حالت اولش بر می گردانید. ماجرای انسان و خدا نیز چنین است؛ انسان در «عالم ارواح قبل الابدان» نه مکلّف است و نه دارای اختیار، وقتی که به «عالم الابدان» می آید هم مکلف می شود و هم دارای اختیار. با فرا رسیدن مرگ، به حالت اول بر گشته و آن اختیار را از دست می دهد. با این فرق که این بار ماهیت، وضعیت و شرایط وجودی او فرق کرده است؛ یا تکامل یافته، علوّ یافته و در عرصهٔ «علیین» قرار گرفته، و یا تناقص یافته و ماهیتش سقوط کرده و در عرصهٔ «اسفل سافلین» قرار گرفته است.

صوفیان با آیهٔ «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ»، بازی کرده اند. و زمان امام سجاد علیه السلام دوره ای بود که تصوف نضج یافته و قوت می یافت؛ حسن بصری تنور تصوف را داغ کرده و نان هایش را می پخت، افرادی از قبیل: سفیان ثوری، محمد بن منکدر و... برنامهٔ این مسیحی زاده را (که می کوشید رهبانیت مسیحیت را وارد اسلام کند) ترویج می دادند.

شهر بصره محل ازدواج و «زفافگاه» مسیحیت و بودائیت گشته بود؛ از جانب مغرب رابطهٔ «پدر- فرزندی» میان انسان و خدا از مسیحیت می آمد و از جانب مشرق «همه چیز خدائی» بودائی توسط برخی از ایرانیان مغرض از معبد نوبهار و بهارستان، می آمد و این دو

1- مستدرک، ج 12 ص 230.
2- ادامهٔ آیهٔ بالا.

در بصره با هم جفتگیری کرده چیزی بنام تصوف را زائیده و می پرورانیدند.

پس از جنگ های جمل و صفین، شهرهای کوفه و بصره دچار اضطراب بودند، اضطرابی که قرن ها ادامه داشت. جامعۀ بصره دچار اضطراب فکری و اندیشه ای بود که هر روز فکری ایجاد کرده و جریانی را راه می انداختند، و جامعۀ کوفه دچار اضطراب عملی بود که حادثه پشت سر حادثه ایجاد می کردند و مکرّراً راهی را عملاً می رفتند و به انجام نرسانیده برمی گشتند.

بصره بازار مکاره ای برای افکار مختلف بود. دو تفکر تصوف و اَشعریت هر دو از بصره برخاسته اند، و زمانی فرا رسید که هر دو بر سرتاسر مردم سُنی مسلّط شدند. شعار صوفیانۀ «من لیس له شیخ فشیخه شیطان»(1)، همه جا را گرفته بود و کسی از سنیان نبود که صوفی نباشد. همچنانکه زمانی فرا رسید که اندیشۀ معتزلیان از میان سنیان رخت بربست و همگی اشعری شدند و هستند.

در زمان امام سجاد علیه السلام، تصوف دورۀ نوجوانی خود را طی می کرد روز به روز به دیگر شهرهای مسلمانان نفوذ می کرد. امام با عبارت تاکید آمیز، و با توضیح جزئیات، به حدی که بر مرز «توضیح واضحات» نزدیک می شود، در صدد بیان «رابطۀ انسان با خدا» آمده و روشن می کند که رابطۀ خدا با انسان، رابطۀ مالک و مملوک، رابطۀ عبد و رب، رابطۀ خالق و مخلوق است، نه رابطۀ پدر و فرزند که مسیحیت معتقد بود، و نه رابطۀ «جزء و کلّ= وحدت وجود» که از دو معبد نوبهار و بهارستان در کنار جیحون به درون جامعۀ مسلمانان سرازیر می شد.

ببینید: أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا بِجُمْلَتِهَا لَکَ سَمَاؤُهَا وَ أَرْضُهَا، وَ مَا بَثَثْتَ فِی كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، سَاكِنُهُ وَ مُتَحَرِّكُهُ، وَ مُقِيمُهُ وَ شَاخِصُهُ وَ مَا عَلَا فِی الْهَوَاءِ، وَ مَا كَنَّ تَحْتَ الثَّرَى.

اگر کسی این سخنان امام را بنگرد، در بدو نظر (و بدون توجه به زمینۀ اجتماعی و شرایط جامعه) خود را با جملاتی روبه رو می بیند که گوئی نوعی توضیح واضحات را

1- هر کس مرید یک مرشد صوفی نباشد مرشدش شیطان است.

مشاهده می کند؛ واضح است که همه چیز ملک خدا است از آن جمله انسان، مقصود امام چیست؟ می خواهد کدام مجهولی را مکشوف کند؟

اما اگر به بدعت، و پدیدهٔ نوپدید آن روز توجه کند، به روشنی در می یابد که جریان تصوف، همین واضحات را در ذهن ها مغشوش می کرد، تصوف همیشه واضحات را تحریف و مغشوشات را جایگزین آنها می کرده و می کند. در چنین شرایطی باید حتی از واضحات حفاظت کرد. و کیست که در این ماجرای دینسوز، بیش از امام احساس تکلیف کند، و چه کسی غیر از امام می تواند مردم را بهتر هدایت کند.

و صحیفه سجادیه همیشه زنده است همان طور که در مقدمهٔ این کتاب بیان شد، اکنون می بینیم که در زمان ما سنیان تا حدودی از تصوف دست برداشته اند، در عوض، شیعیان که هرگز تصوف را نپذیرفته بودند، تحت عنوان «عرفان» صوفی می شوند و مکتب مونتاژی از بودائیت و افکار حسن بصری مسیحی زاده، حتی به حوزه های علمیه نیز نفوذ کرده است. صحیفه سجادیه همین امروز هم فریاد می کشد که «أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الْأَشْيَاءُ....». اما چه کسی صحیفه را تدریس می کند و چه کسی درس صحیفه می خواند؟ هیچکس. صدرویان فصوص محی الدین- این انبان موهومات کابالیسم- و اسفار وهمیّه و خیالیّهٔ ملاصدرا را تحت عنوان «اسفار الاربعه العقلیه» محور رسمی قرار داده اند، عرصه و مجالی برای صحیفه باقی نگذاشته اند.

مقابلهٔ امام سجاد علیه السلام با جنبش تصوف بصره

جمعی از شاگردان حسن بصری متشکل از: ایوب سجستانی، صالح مروی، عتبه الغلام، حبیب فارسی، مالک بن دینار، صالح اعمی، رابعهٔ عدویه (صوفی توبه کار مؤنث)، سعدانه، جعفر بن سلیمان و... در موسم حج در مکه بودند. در آن سال خشکسالی بود، مردم مکه و حجاز از آنان خواستند که دعا کرده و از خداوند باران بخواهند، حضرات صوفیان دسته جمعی به کنار کعبه آمده پس از طواف، استسقاء کردند اما دعای شان به جائی نرسید.

امام سجاد علیه السلام آمد آنان را یک به یک به نام صدا کرد و گفت از کعبه دور

شوید، و خود طواف کرد و از خداوند باران خواست، هنوز دعایش تمام نشده بود که باران آمد. امام با ابیات زیر، عرفان آنان را «شقاوت» نامید:

مَنْ

عَرَفَ الرَّبَّ فَلَمْ تُغْنِهِ

مَعْرِفَهُ

الرَّبِّ فَذَاکَ الشَّقِیُ

مَا ضَرَّ

فِی الطَّاعَهِ مَا نَالَهُ

فِی

طَاعَهِ اللَّهِ وَ مَا ذَا لَقِیَ

مَا

یَصْنَعُ الْعَبْدُ بِغَیْرِ التُّقَی

وَ

الْعِزُّ کُلُّ الْعِزِّ لِلْمُتَّقِی

ثابت بنانی یکی از همان صوفیان می گوید: از مردم پرسیدیم: این جوان کیست؟ گفتند: علی بن الحسین (علیهما السلام) است(1).

جناب صوفی مدعی وصال الله و لقاء الله، نه تنها به امامت امام سجاد معتقد نیست، اساساً او را نمی شناسد.

معیار شناخت کاهن از عارف

عارف راستین کیست؟ و کاهن مدعی عرفان کیست؟ برای شناختن این دو از همدیگر، معیارهای متعددی هست، اما معیار تجربی به شرح زیر است:

صوفیان در اثر کهانت و مرتاضی، گاهی می توانند کارهای خارق العاده انجام دهند، حتی گاهی از غیب و آینده نیز خبر دهند. و در طول تاریخ همیشه کاهنانی بوده اند از این گونه کارها می کردند. اما دربارۀ برخی از امور حتی یک بار هم نتوانسته اند کاری بکنند و

نمی توانند، از آن جمله است باران. نزول باران کهانت بردار نیست.

اگر می خواهید این مدعیان وصال الله، لقاء الله، مدعیان مقامات و کرامات را بشناسید و بدانید که مومن هستند یا کاهن، در اموری مانند استسقاء آنان را بشناسید. کاهنان در طول تاریخ هرگز نتوانسته اند یک بار نیز دربارۀ استسقاء کاری کنند.

در مباحث آینده برخی از معیارهای دیگر از آن جمله «معیار انسان شناختی» خواهد آمد ان شاء الله. و در مباحث گذشته نیز اشارۀ مختصری شد. امام در بخش بعدی کلامش شرح بیشتر دربارۀ «رابطۀ خدا و انسان»- که همان «رابطۀ عبد و رب» است- می دهد و از

1- بحار، ج46 ص 50- 51.- احتجاج طبرسی، باب احتجاجات امام سجاد علیه السلام.

زاویه های متعدد به این مسئله توجه می کند تا جائی برای توهمات صوفیانه نماند.

فلق

امام علیه السلام خطاب به خداوند می گوید: «اللَّهُمَّ فَلَکَ الْحَمْدُ عَلَی مَا فَلَقْتَ لَنَا مِنَ الْإِصْبَاحِ». کلمۀ «فلقت» یعنی «شکافتی».

هم لفظ فَلَق و هم لفظ فَجر، هر دو به معنی «شکاف» هستند؛ هر فجر فلق است اما هر فلق فجر نیست. فجر به شکافی گفته می شود که یا در شیئ بی جان باشد، و یا با صرفنظر از جاندار بودن آن شیئ، به کار رود. لیکن فلق به هر شکافی گفته می شود خواه در شیئ با حیات باشد یا بی حیات.

قرآن: «وَ فَجَّرْنا فیها مِنَ الْعُیُونِ»(1). و «وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُیُوناً»(2). و «فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَیْناً»(3). و دربارۀ صبح: «سَلامٌ هِیَ حَتَّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ»(4). و «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»(5).

فلق: «فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظیمِ»(6)؛ آب (خلیج سوئز) برای موسی علیه السلام شکافته شد و هر طرف آن مانند کوه عظیمی گشت. و دربارۀ حیاتداران: «إِنَّ اللَّهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی»(7). و دربارۀ صبح: «فالِقُ الْإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً»(8).

لیکن در یک کاربرد و معنی عام، هر دو به معنی شکاف هستند؛ یعنی آیه اول سورۀ فلق «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» و آیه اول سورۀ فجر «وَ الْفَجْرِ»، هر دو به یک معنی کلّی هستند: شکاف.

نقش قانون فجر و فلق در جهانِ کائنات: فلق یا فجر، یکی از قوانین پایه ای و اساسی جهان آفرینش است، گسترش، تکثیر، تعدد و تکامل کائنات و اشیائش، از طریق فجر و فلق

1- آیۀ 34 سورۀ یس.

2- آیۀ 12 سورۀ قمر.
3- آیۀ 60 سورۀ بقره.
4- آیۀ آخر سورۀ قدر.
5- آیۀ 187 سورۀ بقره.
6- آیۀ 63 سورۀ شعراء.
7- آیۀ 95 سورۀ انعام.
8- آیۀ 96 سورۀ انعام.

است؛ آن پدیدۀ اولیۀ بس کوچک، در اثر شکافته شدن به صورت امروزی در آمده که تنها بخش مرکزی آن دارای میلیاردها ضرب در میلیاردها کهکشان؛ ستاره، سیاره و اقمار شده است. و همچنین آسمان های ششگانه(1)

هر کدام در اثر فجر و انفجار، فلق و انفلاق، به وجود آمده اند.

در این باره، چشم انداز دور دست را کنار گذاشته و به موجودات نزدیک و باصطلاح دمِ دستی بپردازیم: هستۀ زرد آلو در زیر خاک شکافته می شود و جوانه از آن در می آید و درخت می شود، تنۀ آن درخت شکافته می شود شاخه از آن در می آید، شاخه شکافته شده گل از آن در می آید، گل شکافته- شکوفه- می شود و میوه از آن در می آید.

انسان از شکاف مادر در می آید، یکی از بزرگترین نعمتهایش چشم است که دو شکاف است، زبان که اولین امتیاز انسان است (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها) از شکاف دهان است. همین طور شنوائی و بویائی و...

به طوری که می توانید فرمول های زیر را بنویسید:

جهان- فجر و فلق= همان پدیدۀ ریز اولیه.

جهان- فجر و فلق= جهان- کثرت.

پس «قانون فجر و فلق» هم خیلی مهم است و هم از بزرگترین آیه ها و نشانه های عظمت و قدرت خداوند است و لذا خدا بر آن سوگند یاد می کند: «والفجر»: سوگند به فجر. و بدلیل اهمیت عظیم آن، این یک کلمه را یک آیۀ تمام، قرار داده و در اول سورۀ فجر آورده است. و چون این قانون بر همۀ اشیاء کائنات شامل و حاکم است، در حدیث آمده که قرائت سورۀ فلق معادل قرائت کل قرآن است. زیرا قرآن تبیان کلّ شیئ است و انسان با قرائت متفکرانۀ سورۀ فلق با یک قانون کل شیئ ای، آشنا می شود: «مَنْ قَرَأَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ

ص: 82

1- آسمانی که امروز آسمان هفتم می نامیم و بر کل کائنات محیط است، در همان مرحلۀ «ایجاد» به وجود آمده، و شش آسمان دیگر هر کدام در

مرحله ای با فاصلهٔ زمانی 18،250،000،000 سال در اثر انفجار به وجود آمده اند. رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» بخش اول.

الْفَلَقِ وَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ فَكَأَنَّمَا قَرَأَ جَمِيعَ الْكُتُبِ الَّتِی أَنْزَلَهَا اللَّهُ عَلَی الْأَنْبِیَاءِ»(1).

مثل این که در این جا یک نگاه مختصر به تفسیر سورۀ فلق، ضرورت دارد:

سورۀ فلق: محتوای این سوره به محور امور تکوینی است که به امور انسانی و اجتماعی نیز می رسد:

1- قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَق: بگو: پناه می برم بر خدا که پرورش دهندۀ (قانون) فلق است.

2- مِنْ شَرِّ ما خَلَق: از شر هر آنچه خلق کرده است.

این دو آیه، تکوینی هستند و به همۀ تکوینیات ناظر هستند.

3- وَ مِنْ شَرِّ غاسِقٍ إِذا وَقَب: و از شر تاریکی فراگیر که همه جانبه می گیرد.

غاسق: فراگیرندۀ مستغرِق- چیزی که فرا می گیرد و اشیاء را در خود غرق می کند. مانند آب و مانند تاریکی.

خیمه، خانه، و امثال شان، غاسق نیستند گرچه اشیاء درون خود را فرا می گیرند لیکن فراگیری شان مستغرِق نیست. اما هوا غاسق است هم مانند آب فرا می گیرد و هم اشیاء را در خود غرق می کند.

واقب: فرو رونده: هوا اشیاء را فرا گرفته و در زوایا و گوشه ها، و خم و چم اشیاء فرو رفته است. همین طور است آب، و همچنین است تاریکی، و مهمتر از همه؛ انرژی که کل فضای کیهانی را فرا گرفته و در همه چیز و همه جا هست حتی همۀ اشیاء جهانِ کائنات از انرژی است؛ یعنی غاسق ترین و واقب ترین چیز است.

اما این آیه به اطلاقش شامل امور انسانی و اجتماعی نیز می شود: بگو پناه می برم به خدا که پرورنده فلق است از شر آداب و رسومی که غاسق و واقب هستند. یک جریان فرهنگی وقتی که می آید، مانند خیمه نیست که فقط بر بالای سر جامعه گسترده شود، بل به همه جای جامعه، همۀ کنج ها و گوشه ها، از وسایل منزل، لباس، نحوۀ نشست و برخاست،

چگونه شستن درون دهان، گفتمان، و... و... تا شئون در محافل، در خیابان و کوچه، در جاده

ص: 83

1- تفسیر نور الثقلین، ذیل آیهٔ اول سورهٔ فلق.

و صحرا، و بالاخره در درون دل ها و... همه جا نفوذ می کند. غاسق است و واقب. ممکن است یک جریان منفی و غلط انسانی و اجتماعی بیاید اما به حد غاسق و واقب نرسیده از بین برود و به مرحلهٔ خطر بزرگ نرسد، وقتی خطرناکتر می شود که به حد غاسق و واقب برسد: «إِذا وَقَبَ».

4- وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِی الْعُقَدِ: و از شر دمندگان بر گره ها.

در این آیه باز به یک قانون تکوینی و فیزیکی جهان عام شمول، می رسیم که آنچه در جهان هست یا «گره» است و یا «دمنده بر گره». یا کُره است که از اطراف، انرژی ها بر او دمیده می شوند و یا انرژی است که بر کرات می دمد.

یا هستهٔ اتم است که گرهی از پروتون و نوترون که به هم گره خورده اند، یا الکترون است که بر هسته می دمد.

و این «گره» و «دمش» دو قانون جهانی است که اگر آن ها را از جهان منها کنید، جهانی نمی ماند. باز می توانید فرمول های زیر را بنویسید:

جهان- قانون دمش= جهان- جهان.

جهان- گره= جهانِ صرفاً انرژی.

و در این فرمول دوم، جای سخن است که آیا جهان صرفاً انرژی و بدون ماده، اولاً امکان دارد؟ ثانیاً چنین چیزی را می توان جهان نامید؟ یا باید این فرمول را نیز به صورت زیر نوشت:

جهان- گره= جهان- جهان.

این آیه نیز مطلق و عام است؛ یعنی هم شامل تکوینیات است که مذکور شد، و هم شامل امور رفتارهای انسان می گردد؛ هر گره حتی آن گرهی که انسان با دست خودش می سازد، و هر دمنده بر گره مانند جادوگری که گره می زند و بر گره می دمد. که در این باره حدیث هم داریم.

متاسفانه مفسرین، این آیه را تنها به همین مورد اخیر یعنی کار جادوگران تفسیر کرده اند. در حالی که چنین تفسیر دقیقاً بر خلاف قواعد ادبی و زبان عرب است. زیرا در آن

صورت باید کلمه «نفّاثین» می آمد. چون جادوگران- اعم از زن و مرد- از ذوی العقول هستند و بکارگیری لفظ مؤنث «نفاثات» دربارۀ آنها نادرست و غلط است. دربارۀ مجموعه ای از مرد و زن غلبه را به مردان می دهند و صیغه را مذکر می آورند.

اما اگر موضوع سخن کل اشیاء باشد (اعم از جاندار و جماد) بویژه وقتی که همۀ جمادات جهان نیز مورد نظر باشد غلبه را به تانیث می دهند و صیغه را مؤنث می آورند.

برای فرار از این غلط، آیه را فقط به زنان جادوگر تفسیر کرده اند. باید پرسید: اولاً: چرا باید از زنان جادوگر به خدا پناه ببریم و از مردان جادوگر پناه نبریم؟ یعنی حکمت تخصیص این استعاذه به زنان جادوگر چیست؟ ثانیاً در همان حدیث ها که سخن از جادو و سحر دربارۀ این آیه رفته، نام «لبید بن اعصم» آمده که یک مرد جادوگر است نه یک زن(1).

ثالثاً: در حدیثی از امام کاظم علیه السلام که کلینی (قدس سره) در کافی آورده و ابن جمعه در تفسیر نور الثقلین از او نقل کرده، قرائت سورۀ فلق با شرایطی، موجب محفوظ ماندن از عوارض کودکان، بیماری، تشنگی و فساد معده، می شود و گردش خون را در حد سالم حفظ می کند، و اگر قرائت آن را با شرائطی که بیان کرده ادامه دهد تا وقت وفات در سلامتی به سر می برد. و لحن حدیث طوری است که گوئی قرائت این سوره با آن شرایط، هم بهداشت و هم درمان هر درد است غیر از پیری.

این حدیث نشان می دهد که موضوع این آیه ها عامتر و شاملتر است و حتی سلّول های بدن که هر کدام واقعاً یک گره هستند، و نیز گلبول های سرخ و سفید، و نیز ذرّه ذرۀ جسم و بدن، مشمول آنها هستند. و همچنین: اتم ها، کرات، کهکشان ها. و حتی مجموعۀ کل کهکشان ها، و همچنین هر آسمان یک کُره است تا برسد به کل کائنات که یک کره است.

5- وَ مِنْ شَرِّ حاسِدٍ إِذا حَسَدَ؛ این آیه صرفاً به محور رفتار موجود مکلفِ عاقل، است، زیرا همۀ مباحث و تبیین های قرآن برای انسان است. اما این آیه نیز تنها به رفتار و حسد انسان، منحصر نیست؛ از حسد ابلیس نیز باید به خداوند پناه برد، او که حسدش باعث شد تا بر آدم

1- تفسیر نور الثقلین، ذیل سورهٔ فلق، حدیث 17.

سجده نکند، و همیشه بر نیکوئی های انسان های نیکوکار حسد می کند. علاوه بر احادیث فراوان، آیه چهارم سورهٔ ناس با فاصله اندک، به این موضوع توجه می دهد که: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ- ...- مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاس».

قانون فجر و فلق پرورش می یابد: گسترش، تکثّر، تکامل و پرورش جهان و اشیاء جهان، بوسیلهٔ این قانون است، اما خود این قانون نیز پرورش می یابد؛ گسترش، تکامل و پرورش جهان بوسیلهٔ این قانون، گسترش و تکامل و پرورشِ خود این قانون نیز هست: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَق»: بگو پناه می برم به خداوندی که پرورندهٔ فلق است. نه تنها جهان را می پروراند، خود این قانون را نیز می پروراند.

امام سجاد علیه السلام در این دعا با خدای خویش می گوید: «فَلَقْتَ لَنَا مِنَ الْإِصْبَاح»، قرآن هم می گوید: «فالِقُ الْإِصْباح». شگفتا چه قدر ادب و ادبیات اهل بیت علیهم السلام به ادب و ادبیات قرآن نزدیک است، کلام شان با کلام خدای شان قرین است، سبک، شیوه، روال و روندشان، با قرآن همجریان است. و صحیفهٔ سجادیه ترجمان قرآن است که بحق، «اخت القرآن» لقبش داده اند.

امیرالمؤمنین دربارهٔ اهل بیت علیهم السلام، می گوید: «وَ اعْلَمُوا أَنَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُسْتَحْفَظِینَ عِلْمَهُ یَصُونُونَ مَصُونَهُ وَ یُفَجِّرُونَ عُیُونَهُ»(1): و بدانید: در میان بندگان خدا آنان که نگاه دارندهٔ علم خدا هستند، آن را به طوری که باید نگاه داشته شود حفاظت می کنند، و چشمه های آن را جاری می کنند.

هم علم خدا (قرآن) را حفاظت می کنند و هم چشمه های آن را جاری می سازند: یُفَجِّرُونَ عُیُونَهُ- همان فجر که مورد بحث است.

و نیز می فرماید: «بِنَا اهْتَدَیْتُمْ فِی الظَّلْمَاءِ وَ تَسَنَّمْتُمْ ذُرْوَةَ الْعَلْیَاءِ وَ بِنَا أَفْجَرْتُمْ عَنِ السِّرَار»(2): بوسیلهٔ ما- اهل بیت- از ظلمات عصر جاهلی هدایت یافتید، و بر قلّه های بلند بالا رفتید، و

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ 207- فیض 205.
2- نهج البلاغه، خطبه 4.

بوسیلۀ ما از رسوبات تاریکی ها بیرون آمدید.

خداوند هم ربّ الفلق است و هم فالق است، اهل بیت نیز با لطف و عنایت خداوند فالق العلم و شکافندۀ تاریکی ها هستند در منطق، سبک، شیوه و سبک همان قرآن.

سخن از فلق را با کلامی از آنحضرت به پایان ببریم می فرماید: «أَ لَا یَنْظُرُونَ إِلَی صَغِیرِ مَا خَلَقَ کَیْفَ أَحْکَمَ خَلْقَهُ وَ أَتْقَنَ تَرْکِیبَهُ وَ فَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ»(1): آیا نگاه نمی کنند به کوچکترین آفریدۀ خدا (مانند مورچه) که چگونه آفرینش او را استوار کرده، و ترکیب اندام های او را مستحکم کرده، و برایش گوش و چشم شکافته است-؟!

بخش پنجم

اشاره

امر و خلق

قضاء و قدر

جبر و تفویض

أَصْبَحْنَا فِی قَبْضَتِکَ یَحْوِینَا مُلْکُکَ وَ سُلْطَانُکَ، وَ تَضُمُّنَا مَشِیَّتُکَ، وَ نَتَصَرَّفُ عَنْ أَمْرِکَ، وَ نَتَقَلَّبُ فِی تَدْبِیرِکَ. (11) لَیْسَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ إِلَّا مَا قَضَیْتَ، وَ لَا مِنَ الْخَیْرِ إِلَّا مَا أَعْطَیْتَ: صبح کردیم در پنجۀ (قدرت) تو، که مالکیت و سُلطۀ ما را فرا گرفته، و اراده و خواست تو ما را در اختیار خود گرفته است. و از مقتضای «امر» تو است که در کارها دست می بریم. و در عرصۀ تدبیرات تو جنبش و تکان داریم. نیست از برای ما از «امر» مگر آنچه «قضا» کرده ای، و نیست برای ما از خیر مگر آنچه تو داده ای.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبۀ 231- فیض 227.

شرح

اشاره

در ادامهٔ مسئلهٔ قبلی، یعنی شرح چیستی و چگونگی «رابطهٔ انسان و خدا»، توضیح می دهد که انسان مخلوق خدا و مملوک خدا و در ید قدرت و سلطهٔ خدا، واصل وجود انسان و وجود کل کائنات، از «اَمر» است و به وسیله امرِ «کن فیکون» ایجاد شده اند، پس نه صدور صادر اول ارسطوئیان درست است و نه وحدت وجود صوفیان.

انسان «تصرف» دارد و در محیط و اشیاء تصرف می کند، اما هیچ گونه راهی به «امر» ندارد.

امر و خلق

پیشتر گفته شد که خداوند دو نوع کار دارد: «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»(1). که به شرح زیر تعریف می شوند:

خلق: پدید آوردن چیزی از چیز دیگر.

اَمر: پدید آوردن چیزی نه از چیز دیگر. بل «ایجاد» کردن آن.

در خلق همیشه «از» لازم است. اما در امر جائی برای «از» نیست. بل که «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(2) و آنهمه آیات که در آنها «کن فیکون» آمده است.

پدیدهٔ اولیهٔ جهان، پیدایش روح و حیات، پیدایش قوانین و فرمول هائی که جهان بر اساس آنها اداره می شود، همگی پدیده های امری هستند و با «امر» به وجود آمده اند. اما پیدایش اشیاء از همدیگر، یا ساختن شیئی از شیئ دیگر، همگی پدیده های خلقی هستند.

امام علیه السلام در اینجا می گوید: خدایا ما در «امر» هیچ جای انگشتی، دخالتی و اذن ورودی، نداریم. اما در عرصهٔ خلق اذن ورود به ما داده ای؛

انسان نیز می تواند خلق کند؛ چیزی را از چیز دیگر بسازد، در محیط و طبیعت تصرف کند.

و می گوید: «وَ نَتَصَرَّفُ عَنْ أَمْرِک»؛ این تصرف و دخالت ما در عرصهٔ خلق نیز با امر

1- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 82 سورهٔ یس.

توست. مرادش یک فرمان شفاهی یا تشریعی نیست. مقصودش همان امر تکوینی است. یعنی این که انسان یک موجود خالق شده و در طبیعت تصرف می کند، این نیز یک «کن فیکون» است که تو صادر کرده ای.

و با بیان دیگر: این که انسان یک موجود متصرف و خالق، شده است، خود همین یک پدیدهٔ خلقی نیست بل پدیده امری است. زیرا اصل روح و حیات انسان، یک پدیدهٔ امری است «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(1) که با کن فیکون به وجود آمده است، پس تصرفات و خالقیت انسان نیز ناشی از همان امر است.

لَیْسَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ إِلَّا مَا قَضَیْتَ: در خود «امر» هیچ جای انگشتی و دخالتی برای ما نیست، آنچه برای ما هست از نتایج امر است. تو با امر تکوینی انسان را دارای «اراده» کردی، و نیز او را برای کارهائی توانمند کردی. تو خواستی که انسان اسباب و علل طبیعت را بشناسد و با به کارگیری آنها به ساختن و خلق کردن و تصرّف، بپردازد. اصل با اراده بودن انسان، و اصل شناختن انسان اسباب و علل را، به وسیله امر تو پدید شده اند. تو این ها را «قضاء» کردی.

قضاء: قضاء نام دیگر «امر» است؛ امر تکوینی یعنی همان «قضاء».

قَدَر: قدَرها یعنی قواعد و فرمول ها که جریان خلق بر اساس آن جریان دارد. خواه کار خلقی خدا و خواه کار خلقی انسان. که البته این دو با همدیگر قابل قیاس نیستند، خداوند «أَحْسَن الْخالِقینَ»(2) است.

قَدَر نیز نام دیگرِ «خلق» است.

معنی کلام امام و نتیجهٔ آن این است که: خدایا، در عرصهٔ خلق، اختیارات و امکاناتی به ما داده ای، اما از امر و قضاء، هیچ چیزی به ما نرسیده و نمی رسد. و آنچه در عرصهٔ خلق به ما داده ای، آن نیز با امر و قضای تو است.

جبر و تفویض

مسئلهٔ جبر، اختیار، تفویض، یک مسئلهٔ بس پیچیده است. همگان

1- آیهٔ 85 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 14 سورهٔ مؤمنون.- و آیهٔ 125 سورهٔ صافات.

توقع دارند، پاسخ این مسئله را نیز مانند هر مسئلهٔ معمولی یا علمی دیگر، به دست آورند. و چنین توقعی موجب می شود آن تعمّق دقیق که برایش لازم است، به عمل نیاید. صراحتاً باید گفت هیچ مسئله ای (بلی: هیچ مسئله ای) به بغرنجی و پیچیدگی این مسئله نیست، فهم و تحلیل آن نیز از فهم و تحلیل هر مسئلهٔ دیگر، مشکلتر و دشوار تر است به حدی که امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «طَرِیقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُکُوهُ وَ بَحْرٌ عَمِیقٌ فَلَا تَلِجُوه»(1): راهی که تاریک است آن را نپیمائید، و دریای عمیق است، در آن فرو نروید.

گاهی که به زیارت آستان مقدس حضرت معصومه سلام الله علیها، می روم، سری هم به فیضیّه و مدرسهٔ دارالشفاء می زنم، در گوشه ای نشسته به رفت و آمد طلاب می نگرم؛ هم محیط دل انگیز و هم منظره روح افزای آمد و شد طلاب است. روزی روی نیمکتی نشسته و به فکر فرو رفته بودم که سلام یک طلبهٔ جوان جریان فکرم را برید:

شما فلانی هستید؟

- بلی، اما من که منزوی هستم و تا کنون جنابعالی را زیارت نکرده ام.

- از روی عکس تان که در سایت بینش نو هست شناختم. از مطالب سایت تان استفاده می کنم و از این بابت ممنونم، اما یک پرسش اساسی دارم.

- بفرمائید.

- امیرالمومنین علیه السلام می فرماید مسئلهٔ قضا و قدر- جبر و اختیار- راهی تاریک و دریائی عمیق است وارد آن نشوید، اما شما در بارهٔ این مسئله یک کتاب نوشته اید؛ کتاب «دو دست خدا»، لابد در برابر نهی آنحضرت، یک جوازی برای خودتان یافته اید، می خواستم آن جوازتان را برایم توضیح دهید.

گفتم: اولاً: در همان سایت کتاب دیگری دارم با عنوان «نقدهای علاّمه طباطبائی بر علامه مجلسی» که مباحث بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی، مجلسی (قدس سرّهم) در این مسئله آمده است. و در خود آثار بزرگان در نوشته های خودشان، بیش از آن است مثلاً

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 287- فیض 279.

در بحار بحث های مشروحی دربارهٔ قضا و قدر دارد. جواز من همان جواز آنان است.

ثانیاً: من در این مسئله به «مومن الطاق» مقلد هستم، یا بگوئیم: پیرو او هستم. ابو جعفر مومن الطاق را که می شناسی، مرد دانشمند و از زبردستان مناظرات علمی، و از اصحاب امام صادق علیه السلام که به حدی دست اندرکاران علم کلام- اعم از معتزله و غیره- را با استدلال عقلی و بیانات علمی محکوم و منکوب کرده بود و دماغ پر تکبرشان را به خاک مالیده بود، آنان لقب «شیطان الطاق» به او داده بودند، چون همهٔ راه ها را بر آنان می بست و درمانده می شدند به جای پذیرش مذهب حق، به حصار تعصب رفته و او را به باد سخنان بد و ناسزا می گرفتند.

ابو خالد کابلی (اصغر)(1)

می گوید: مؤمن الطاق را دیدم که در روضه(2)

نشسته بود مردم مدینه به دور او حلقه زده بودند؛ از او می پرسیدند و او پیوسته به سوالات (کلامی) آنان جواب می داد. به او نزدیک شدم و گفتم: امام صادق (علیه السلام) ما را از مباحثات کلامی منع کرده است.

مؤمن الطاق گفت: آیا به تو دستور داده که این منع را به من نیز بگوئی؟ گفتم نه و الله، لیکن من را امر کرده است که با کسی بحث کلامی نکنم.

مؤمن گفت: پس برو و از دستور آنحضرت اطاعت کن.

ابو خالد می گوید: به حضور امام صادق (علیه السلام) رسیدم داستان خود و مؤمن الطاق

1- در میان اصحاب، دو شخصیت با عنوان «ابو خالد» هستند که یکی ملقب به اکبر و دیگر ملقب به اصغر است. ابوخالد اکبر از شاگردان امام سجاد علیه السلام است و ظاهراً زمان امام صادق علیه السلام را درک نکرده است.
2- روضه: از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده که فرموده است: «بین قبری و محرابی روضه من ریاض الجنه»: میان قبر و محراب

من، باغی است از باغات بهشت. دربارهٔ محل دفن حضرت فاطمه (سلام الله علیها) که آیا در بقیع است یا خانهٔ خود آنحضرت و یا در روضه است، برخی از محققین، همین حدیث را دلیل و یا قرینه ای می آورند که چون قرار بوده آنحضرت در آنجا مدفون شود لذا لقب روضه را دریافت کرده است.

را به حضرتش عرض کردم. امام تبسّم کرد و فرمود: ای ابا خالد، مؤمن الطاق با ناس(1) مناظرهٔ کلامی می کند؛ پروازی می کند و فرود می آید(2)، اما اگر تو را در محاصرهٔ استدلال قرار دهند، نمی توانی پرواز کنی(3).

به آن طلبهٔ هوشمند و مستعد، گفتم: ائمهٔ طاهرین (علیهم السلام) نه فقط دربارهٔ قضا و قدر، بل در همهٔ موضوعات و مسائل کلامی، اکثر اصحاب را منع می کردند، تنها کسانی را مجاز می کردندکه رشتهٔ شان بود و تخصص این مباحثات را داشته اند. اینگونه اشخاص را تشویق هم می کردند همانطور که دربارهٔ هشام بن حکم و دیگران این تشویقات را می بینیم.

رابعاً: شناگران اصطلاحی دارند می گویند: وقتی که به آب پریدی پایت به ته آب برخورد؟ یا: وقتی که شیرجه زدی دستت به ته آب رسید؟ امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «بَحْرٌ عَمِیقٌ فَلَا تَلِجُوهُ»: قضا و قَدَر دریائی عمیق است پس با این توقع که به ته آن برسید فرو نروید. زیرا در این شیرجه به ته آن نخواهید رسید. بنده نیز ادعا نمی کنم که در کتاب «دو دست خدا» به ته مسئله رسیده ام، ادعا می کنم که با بهره مندی از احادیث، ماهیت مسئله را تا حدودی روشن کرده ام، و اصولی را کشف و توضیح داده ام که قبلاً مورد توجه نبوده و بیان نشده بودند.

خامساً: امروز بحث های کلامی دقیق و عمیق با استدلال های قوی، باید مطرح، بحث، کشف شده و هر چه بیشتر توضیح داده شوند. بویژه که دانشمندان پیشین شیعه- به دلیل قتل

1- تا زمان مهدی عباسی، واژهٔ «سُنی» بعنوان نامی برای یک مذهب، وجود نداشت، یک امّت بود در میانش دو جریان شیعه: شیعهٔ علی، و شیعه عثمان. عباسیان خود را شیعه می دانستند و شیعه بودند لیکن «شیعهٔ وصایتی» نه «شیعهٔ ولایتی». و برای خودشان سلسلهٔ وصایت درست می کردند که می رسید به جناب محمد حنفیه و حضرت علی علیه السلام. نوبت که به مهدی عباسی رسید، دید که با اینهمه کشت و کشتار که پدرش از آل علی (علیه السلام) کرده، دیگر جائی برای ادعای تشیع و وصایت نیست. و اعلام کرد به همان دلیل که ابوبکر و عمر خلیفه شدند ما نیز به همان دلیل- یعنی بوسیلهٔ «بیعت و بدون وصایت»- خلیفه شده ایم- خلافت

ما بر اساس همان سنت است. در اصطلاح اهل بیت علیهم السلام عنوان سنی به کار نرفته، و مردم غیر شیعه، «ناس» نامیده می شدند.
2- یا: پرواز می کند و حصار استدلال ناس را درهم می شکند.
3- رجال کشی، ص 186.

عام ها، تضییقات شدید و جانکاه و عدم امکانات- نتوانستند چنانکه باید، در علوم خارج از فقه، کار کنند. اما امروز می توانیم و باید کار کنیم. بویژه که امروز همگان در عرصۀ جهانی اعم از مسلمان و غیر مسلمان (همۀ دست اندر کاران علوم انسانی) وارد موضوعات کلامی می شوند و بشدت کار می کنند. بنابراین حتی اگر این مبحث به طور مطلق نیز ممنوع باشد- که نیست و به شرح رفت- دستکم به عنوان «من به الکفایه» که در مواردی از ممنوعات هست، باید افراد برجسته و خرّیط داشته باشیم.

سادساً: مگر می شود امیرالمومنین یا دیگر امامان (علیه السلام) از فهمیدن، تعلیم و تعلّم موضوعی که مکرر در قرآن آمده و از اصول اساسی قرآن است، منع [منع مطلق و عام] کرده باشند؟!

سابعاً: و حرف آخر اینکه: بنده در آن کتاب و در هر جا که به این بحث وارد شده ام فراتر از آیه و حدیث نرفته ام.

گفت: بلی، من محتوای کتاب «دو دست خدا» را کاملاً ابتکاری و رهگشائی آ نرا در اصول این مسئله بی نظیر یافتم، تنها دلنگرانی ای دربارۀ این نهی و منع داشتم و برایم روشن شد.

این داستان را برای آن آوردم که شگفت است؛ ارسطوگرایان و بودائی گرایان، وقتی می خواهند دربارۀ خدا و خلق، عشق وصال، وحدت وجود، و هر وهم و خیالی را سرایش کنند، و در مقابل آنها با استدلال های عقلی، علمی، فلسفی و کلامی پیروان اهل بیت (علیهم السلام) رو به رو شده و درمانده می شوند، فوراً منع از مباحثات کلامی را پیش می کشند.

همۀ مطالب مربوط به قضا و قدر را به همان کتاب، موکول می کنم و در اینجا فقط این گزاره را می آورم: انسان مختار است اما مفوّض نیست. و میان اختیار و تفویض، فرق زیاد هست.

امام سجاد علیه السلام با عبارت «أَصْبَحْنَا فِی قَبْضَتِکَ یَحْوِینَا مُلْکُکَ وَ سُلْطَانُکَ، وَ تَضُمُّنَا مَشِیَّتُک، ....» تا آخر این بخش، در مقام نفی اختیار انسان، نیست بل در مقام نفی تفویض

ص: 93

است. و شرح بیشتر در کتاب مذکور.

بخش ششم

اشاره

نامۀ اعمال تدوینی، و نامۀ اعمال تکوینی

کرام الکاتبین و یک ضبط کنندۀ دیگر

حمد

وَ هَذَا یَوْمٌ حَادِثٌ جَدِیدٌ، وَ هُوَ عَلَیْنَا شَاهِدٌ عَتِیدٌ، إِنْ أَحْسَنَّا وَدَّعَنَا بِحَمْدٍ، وَ إِنْ أَسَأْنَا فَارَقَنَا بِذَمٍّ: و این روز- نیز مانند هر روز دیگر- حادث است (نه ازلی) و نو پدید است (نه قدیم)، و آن بر ما شاهد است و عتید؛ اگر نیکوئی کردیم ما را با ستایش وداع می کند. و اگر بدی کردیم با نکوهش از ما جدا می شود.

شرح

اشاره

دربارۀ عنوان این دعا به شرح رفت که این دعای صباح و مساء است، برخی ها به معنی جمله «وَ هَذَا یَوْمٌ حَادِثٌ جَدِیدٌ» توجه نکرده و در نتیجه، در عنوان دعا دخل و تصرف کرده و آن را فقط دعای صباح نامیده اند.

عتید: جمع کننده و ضبط کننده، این لفظ در قرآن در آیۀ 18 سورۀ ق آمده است: «ما یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَیْهِ رَقیبٌ عَتیدٌ»: هیچ لفظی (در زبان انسان) تلفّظ نمی شود مگر این که یک مراقب آن را ضبط می کند.

بدیهی است که مراد امام خود «روز» است نه آن رقیب و عتید که در آیه آمده است. اما نظر به این که سبک و شیوه و منطق امام علیه السلام همیشه مطابق قرآن بوده- و قبلاً نیز بیان شد- تردیدی نیست که بحثش رابطه ای با آیه دارد. برای توضیح این رابطه، مبحث زیر

لازم است:

نامۀ اعمال تدوینی و نامۀ اعمال تکوینی

در شرح دعای سوم سخن از دو فرشته ای که اعمال انسان را می نویسند گذشت و آیه های «بِأَیْدی سَفَرَةٍ- کِرامٍ بَرَرَةٍ»(1) و «وَ إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحافِظینَ- کِراماً کاتِبینَ»(2) به این نامۀ اعمال نوشتاری دلالت دارند که فرشته هائی نامۀ اعمال را تدوین می کنند. و نیز آیۀ «إِذْ یَتَلَقَّی الْمُتَلَقِّیانِ عَنِ الْیَمینِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعید»(3) نیز همین پیام را دارد. و در همین دعا نیز پس از چند جمله به کرام الکاتبین خواهد رسید.

اما به دنبال این آیه می فرماید: «ما یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَیْهِ رَقیبٌ عَتید». موضوع بحث این آیه همۀ اعمال نیست، بل که فقط اعمال صوتی را در نظر دارد. دربارۀ یک عاملی سخن می گوید که گفتارها را ضبط می کند. یعنی یک عامل تدوینی نیست که با قلم صداها را بنویسد. و این عامل غیر از آن دو فرشته است. زیرا حرف «عاطفه» ندارد که گفته شود این آیه عطف تفسیر آیه قبلی است.

آیا این ضبط کنندۀ گفتارها نیز یک فرشته است؟ یا یک قانون از قوانین فیزیکی جهان است؟ در آنجا بیان شد که ظاهراً این یک قانون است نه یک فرشته؛ جهان و مواد جهان ضبّاط و عتید است؛ گفتارها ضبط می شوند و در روز محشر باز شنُود می گردند.

و ظاهر کلام امام سجاد علیه السلام که می گوید: «وَ هُوَ عَلَیْنَا شَاهِدٌ عَتِید» این است که آن عتید، «روز» است، اما می دانیم اولاً: روز و شب در این موضوع فرق ندارند. ثانیاً: روز تکّه ای از زمان است و زمان چیزی نیست جز یک برداشتی از تغییرات جهان، و نمی تواند ضباط باشد. پس مراد امام این معنی نیست، لیکن بی ارتباط با آیه هم نیست. زیرا آنحضرت هر لفظی از الفاظ قرآن را آورده، سخنش یا عین معنی لفظ قرآنی است و یا یک رابطۀ اساسی با آن دارد. و این یک اصل در منطق و ادبیات اهل بیت علیهم السلام است.

1- آیه های 15 و 16 سورۀ عبس.
2- آیه های 10 و 11 سورۀ انفطار.
3- آیۀ 17 سورۀ ق.

رابطهٔ سخن امام با آیه: مقصود آنحضرت، مورَّخ و تاریخدار بودن ضبط ها است؛ آن عامل که گفتارها را ضبط می کند آنها را با تاریخ روز، ماه و سال ضبط می کند. همان طور که دو فرشتهٔ نویسنده نیز طومارهای اعمال را تاریخدار می نویسند، و در این باره حدیث های متعدد داریم.

و بدین صورت هر کدام از «روز» ها- روز معادل یک شبانه روز و 24 ساعت- هم شاهد اعمال ما هستند و هم عتید آنها. و در بخش بعدی چیستی و چگونگی این ضبط و ثبت، خواهد آمد.

حمد

جملهٔ «وَدَّعَنَا بِحَمْد»؛ اگر اعمال نیکو باشد، آن روز، ما را با حمد وداع می کند. گفته شد حمد مطلق (ستایش مطلق) فقط دربارهٔ خدا است و دربارهٔ غیر خدا جایز نیست. روز وقتی از ما جدا می شود که اعمال پسندیده از ما مشاهده کرده است. «وَ إِنْ أَسَأْنَا فَارَقَنَا بِذَم»؛ و اگر بدی کرده باشیم با نکوهش از ما جدا می شود. بنابر این، کلمه «حمد» در اینجا به معنی «مدح» مقابل «ذمّ» است و مدح انسان، همیشه یک مدح مقید است نه مطلق.

بخش هفتم

اشاره

صلوات

حمد

جریره، گناه صغیره و گناه کبیره

نامهٔ اعمال

کرام الکاتبین

رابطهٔ خدا با انسان؛ خواستهٔ انسان از خدا هر چه بزرگ باشد، زیاده خواهی نیست

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنَا حُسْنَ مُصَاحَبَتِهِ، وَ اعْصِمْنَا مِنْ سُوءِ مُفَارَقَتِهِ بِارْتِكَابِ جَرِيرَةٍ، أَوِ اقْتِرَافِ صَغِيرَةٍ أَوْ كَبِيرَةٍ (14) وَ أَجْزِلْ لَنَا فِيهِ مِنَ الْحَسَنَاتِ، وَ أَخْلِنَا فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ، وَ امْلَأْ لَنَا مَا بَيْنَ طَرَفَيْهِ حَمْداً وَ شُكْراً وَ أَجْراً وَ ذُخْراً وَ فَضْلًا وَ إِحْسَاناً. (15) اللَّهُمَّ يَسِّرْ عَلَى الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ مَئُونَتَنَا، وَ امْلَأْ لَنَا مِنْ حَسَنَاتِنَا صَحَائِفَنَا، وَ لَا تُخْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ أَعْمَالِنَا: خدایا بر محمد و آل او درود فرست، و حسن مصاحبت با آن (روز) را بر ما ارزانی دار. و ما را از مفارقت بد با آن حفظ کن؛ که مرتکب «جریره» نشویم، یا مرتکب «اقترافِ» گناه صغیره یا کبیره نگردیم. و در آن (روز) برای ما نیکوئی ها را فراوان کن. و ما را در آن از بدی ها خالی نگهدار. و پر کن برای ما فاصلۀ میان دو طرف آن- از صبح تا صبح دیگر- با حمد و شکر، و اَجر و اندوخته، و برتری و نیکوکاری. خدایا مزاحمت ما را بر کرام الکاتبین اندک گردان، و پرکن نامه های اعمال ما را با نیکوئی های مان، و ما را نزد کرام الکاتبین با بد کاری های مان رسوا مکن.

شرح

اشاره

لغت: جریره از ریشۀ «جرّ» است که به معنی «خود خواهی» با عنصر منفی از «خواهش هوای نفس» همراه است؛ جریره یعنی عمل بر طبق تمایلات نفسانی.- یقال «فَعَلتَ ذلک مِن جریرتک: ای من اَجلک: این کار را به خاطر نفس خودت انجام دادی.

امام می گوید: خدایا ما را از ارتکاب جریره حفظ کن.

ارتکاب (از مادّه رَکب): سوار شدن؛ سوار شدن بر میل نفسانی، و سواری دادن به آن.

قَرف: کندن پوست- و نیز: پوست انداختن.

اقتراف: عکس قرف است: پوست دار شدن، دارای پوست شدن. چیزی را مانند پوست بر خود پوشانیدن و بار کردن.- کسی که گناه می کند گناه را مانند پوست بر وجود خود بر می گیرد. و همچنین کسی که عملی نیک انجام می دهد آن را مانند پوست بر وجود خود می گیرد.

قرآن: «قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی وَ مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فيها حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ»(1): بگو: من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم نمی خواهم جز دوست داشتن نزدیکانم (اهل بیت)، و هر کس نیکی را بر خود بگیرد، بر نیکی آن می افزائیم و خداوند آمرزنده و قدردان است.

و: «إِنَّ الَّذينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِما كانُوا يَقْتَرِفُونَ»(2): آنان که گناه را کسب می کنند بزودی با آنچه بر خود گرفته اند مجازات می شوند.

می دانیم که چگونگی عمل بر جسم و جان آدمی تاثیر می گذارد، و اقتراف یعنی همین تأثیر که در اثر عمل نیک یا بد، در جسم و جان انسان حاصل می شود. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم ما را از اقتراف بدی ها حفظ کند.

امام می گوید: خدایا ما را از ارتکاب و اقتراف یعنی از «بار کردن گناهان بر پیکر خودمان مانند پوست»، حفظ کن.

ضمیرهای «ه» در «مصاحبته- مفارقته- فیه» به «روز» بر می گردد، و چون ضمیر غایب است باید آن را به «آن» ترجمه کرد نه به «این»، زیرا چنین ترجمه ای عامل دیگر می شود بر آن اشتباه که در شرح عنوان این دعا، بیان شد. وقتی که به «این» ترجمه شود، توهم می شود که گوینده فقط در آغاز روز، این دعا را می کند، و نباید آن را در آخر روز (مساء) کرد.

ذُخر: پس انداز- پس انداز کردن نیکی ها برای آخرت.

صلوات

امام علیه السلام این بخش را نیز با صلوات شروع می کند و به ما یاد می دهد که دعا را با صلوات همراه کنیم، زیرا همانطور که پیشتر بویژه در شرح دعای دوم از بیان امام صادق علیه السلام دیدیم صلوات و درود خواهی برای پیامبر و آلش حتماً مستجاب می شود و خداوند اجلّ از آن است که بخشی از یک دعا را بپذیرد و بخش دیگر آن را

1- آیهٔ 23 سورهٔ شوری.
2- آیهٔ 120 سورهٔ انعام.

نپذیرد. پس در اینجای سخن نیز می گوئیم: اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد.

حمد

در اینجا نیز حمد بر شکر مقدم داشته شده؛ اول از خداوند توفیق به جای آوردن حمد را می خواهد، و در رتبهٔ دوم توفیق شکر کردن را.

جریره، گناه صغیره و گناه کبیره

نظر به معنی لغوی جریره که بیان شد، آیا هر گناهی اعم از صغیره و کبیره، جریره است؟ یا جریره شامل گناهان کبیره نمی شود؟ و یا اساساً به گناه، جریره نمی گویند خواه صغیره باشد و خواه کبیره، و جریره چیز سوم است-؟ نظر به این که امام علیه السلام جریره را با حرف «اَو» عطف کرده است، معلوم می گردد که جریره غیر از گناه صغیره و کبیره است. پس جریره که چیز سوم و یک چیز منفی و منفور سوم است، چیست؟

پاسخ این پرسش را از بیان امیرالمومنین علیه السلام، در می یابیم آنجا که می فرماید: «وَ أَجْمِلْ فِی الْمُکْتَسَبِ فَإِنَّهُ رُبَّ طَلَبٍ قَدْ جَرَّ إِلَی حَرَبٍ»(1): شغل زیبا و راه نیکو برای تحصیل مال، انتخاب کن. زیرا بسا کوشش است که به هلاکت (هلاکت معنوی و شخصیتی یا هلاکت جسمی) می کشاند.

شغل نکوهیده، حتی اگر حلال هم باشد- مانند دلاّلی و...- به نکوهیدگی حیثیتی و شخصیتی می کشاند. پس شغل و مکسب زیبا برگزین.

جَرَّ، در این کلام به معنی می کشاند است. و «جریر» صفت مشبهه بر وزن فعیل است، یعنی کشاننده. و با افزودن «ه» که علامت تصغیر است به صورت «جریره» در می آید و معنایش «کشانندهٔ کوچک» می شود.

بنابراین، جریره خود گناه نیست، بل آن میل است که به گناه می کشاند. و بل که «میل کوچک» و اولین گام تمایل به گناه است. امام سجاد علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم تا ما را از امیال گناه- حتی از امیال کوچک و ریز گناه- حفظ کند.

1- نهج البلاغه، کتب، 31.

توضیح بالا را برای آن آوردم که برخی ها گمان کرده اند جریره نیز خود گناه است.

گناهان کبیره

علاّمهٔ مجلسی (قدس سره) در بحار، ج 85 ص 25، می گوید: علما در معنی گناه کبیره اختلاف شدید دارند آنگاه اقوال مختلف را آورده که در موارد زیر قرار می گیرند:

1- گروهی گفته اند: کبیره گناهی است که خداوند در قرآن نام آن را برده و بر آن وعدهٔ عذاب داده است.

2- گروهی دیگر گفته اند: کبیره آن است که شارع- خدا و رسول و اهل بیت- برای آن مجازات «حدّ» تعیین کرده اند یا وعید عذاب داده اند.

3- گروه سوم گفته اند: کبیره آن گناهی است که نشان بدهد فاعل آن نسبت به دین کم اعتنائی می کند.

4- گروه چهارم گفته اند: کبیره آن گناهی است که حرام بودن آن با دلیل قطعی ثابت باشد.

5- و گفته شده: کبیره آن است که در کتاب و سنّت درباره اش وعید شدید آمده است.

6- و گفته شده: کبیره گناهانی هستند که خداوند از اول سورهٔ نساء تا آیهٔ «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ»(1) از آنها نهی کرده است.

7- و گروهی گفته اند: کبایر هفت گناه هستند: شرک، قتل نفس، بهتان بستن به زنان آبرودار، خوردن مال یتیم، زنا، فرار از صف مقدم جنگ و جهاد، عقوق والدین.

8- برخی ها بر هفت مورد بالا، سحر و نیز ظلم در بیت الله را افزوده اند.

9- در برخی حدیث های عامّه بر 9 مورد فوق، اکل ربا نیز افزوده شده.

10- و در حدیثی از علی علیه السلام، بر موارد دهگانهٔ مذکور، شرب خمر و سرقت نیز افزوده شده- یعنی یازده مورد شده است.

11- برخی نیز بر موارد هفتگانهٔ مذکور در ردیف 7، سیزده مورد را افزوده اند؛ لواط،

1- آیهٔ 31 سورهٔ نساء.

سحر، ربا، غیبت، سوگند دروغ، شهادت ناروا، شرب خمر، حلال دانستن گناه در کعبه- بیت الحرام را بیت الحلال دانستن، نکث بیعت (و یا دبّه در آوردن در معامله)، تعرّب بعد الهجرهٔ، یأس از رحمت خدا، احساس اَمن از مکر خدا.

12- گاهی نیز چهارده مورد دیگر را می افزایند: اکل میته، خوردن گوشت خوک، خوردن گوشتی که بنام بت ذبح شده باشد، خوردن مال حرام، قمار، کمفروشی و کاستن از ترازو، یاری کردن ستمگران، با وجود توانائی حق مردم را نپرداختن، اسراف و تبذیر، خیانت، مشغول شدن به بازی های بی فایده، اصرار بر گناه.

13- گاهی هم چیزهای دیگر نیز از گناهان کبیره شمرده شده اند: واسطه گری در امور جنسی حرام، دیاثت، غصب، سخن چینی، قطع رحم، تاخیر نماز از وقتش (یعنی عمداً نمازش به قضا رود) دروغ بویژه دروغ بستن به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، زدن مسلمان به ناحق. کتمان شهادت، جاسوسی برای ظالمان، منع زکات واجب، تاخیر حج از سال وجوب، ظِهار، محاربه و راهزنی.

سپس روایت ها را آورده که شمارش کبیره ها در آنها نیز مختلف است. سپس در صفحه 27 می گوید: صدوق (قدس سره) معتقد است که کبیره ها هفت گناه هستند، پس از آنها هر گناه نسبت به گناه دیگر کبیره می شود.

ظاهراً مستند صدوق و موافقانش حدیثی است که در صفحه 28 به روایت از عیاشی به نقل از امام باقر علیه السلام آمده: «هِیَ فِی کِتَابِ اللَّهِ عَلَی سَبْعٍ قُلْنَا فَعُدَّهَا عَلَیْنَا جُعِلْنَا فِدَاکَ قَالَ الشِّرْکُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ وَ أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ وَ أَکْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ قَتْلُ الْمُؤْمِنِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَه».

معیار: می توان همهٔ این اقوال سیزده گانه را بر اساس معیار به سه محور جمع کرد و هر سه محور نیز صحیح هستند:

1- معیار قرآن: که گفته شود آنچه در قرآن برایش وعدهٔ عذاب داده شده، کبیره است. در این صورت مطابق حدیث، هفت عدد می شوند. زیرا بدیهی است که قرآن در قبال بزرگترین گناهان وعدهٔ عذاب داده است. به این معنی که کبیره ها را «مختص بذکر» کرده. و

گرنه هر گناهی عذابی دارد.

2- معیار عدالت: چه کسی برای امامت جماعت، قضاوت، گواهی و شهادت، دارای عدالت است و می تواند در این سمت ها قرار بگیرد؟ و کدام گناه است که دلیل عدم این عدالت است؟

در این معیار تعداد کبیره ها بیشتر می گردد. زیرا مسئله از «موضوعات» است نه از «احکام» و تشخیص موضوعات با عرف است و معیار عرف، در این مسئله، «جرمشناسی عرف» است؛ عرف به خوبی تشخیص می دهد که کدام گناه نشان عدم عدالت است. در این صورت ردیف سیزدهم که بالاترین رقم را در تعدد کبیره ها دارد، درست است.

3- معیار کلامی: فرقه های مختلف در این موضوع بحث کرده اند که: ارتکاب کدام گناه موجب می شود که مرتکب آن از مصداق «مومن» خارج شود؟ و نیز انکار کدام اصل ضروری دین موجب سلب عنوان مومن می گردد؟ و اساساً اعتقادات ضروری دین چیستند؟

معتزله، اشعریه، مرجئه، شیعه و... فرقه های مختلف در این مسئله اقوال مختلف دارند که متون و نوشتجات بسیاری را به این مباحث اختصاص داده اند.

اقوال سیزده گانه که مرحوم مجلسی به عنوان اقوال علمای شیعه آورده است، ردیف اول «اکبر الکبائر» هستند که قرآن به آنها عنایت و اعتنای خاصی کرده و نام شان را آورده و وعدۀ عذاب داده است.

ردیف سیزدهم نیز سالب عدالت و دلیل غیر عادل بودن و فاسق بودن شخص می شود.

و ردیف های میان ردیف اول و ردیف سیزدهم همگی به مباحثات کلامی مذکور و برداشت های مختلف در آن بر می گردد. یعنی علمای شیعه در این عرصۀ کلامی، یازده قول دارند. و در این مبحث کلامی احادیث فراوان داریم که در متون مربوطه آمده اند.

آنچه مراد امام سجاد علیه السلام در عبارت «بِارْتِكَابِ جَرِيرَةٍ ، أَوِ اقْتِرَافِ صَغِيرَةٍ أَوْ كَبِيرَةٍ» است، به محور «معیار عرف» است که اولاً: شامل همۀ

گناهان ریز و درشت می گردد، و ثانیاً: شامل انگیزش ها و امیال که مقدمهٔ هر گناه هستند می گردد. یعنی خدایا ما را نه تنها

ص: 102

از هر گناه ریز و درشت حفظ کن، بل از گرایش و انگیزش به گناه، نیز حفظ کن؛ انگیزش و تمایل که جریره و کشاننده است به گناه.

جریره بر عمل نیک، ثواب دارد، اما جریره بر عمل بد اگر به مقام عمل نرسد عذاب ندارد: «عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَام قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیَهُمُّ بِالْحَسَنَهِ وَ لَا یَعْمَلُ بِهَا فَتُکْتَبُ لَهُ حَسَنَهٌ وَ إِنْ هُوَ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیَهُمُّ بِالسَّیِّئَهِ أَنْ یَعْمَلَهَا فَلَا یَعْمَلُهَا فَلَا تُکْتَبُ عَلَیْهِ»(1): فرمود: گاهی مومن اهتمام می کند که عمل نیکوئی را انجام دهد، لیکن آن را انجام نمی دهد برای همین برایش یک حسنه می نویسند، و اگر به آن عمل می کرد ده حسنه برایش می نوشتند. و گاهی مؤمن اهتمام می کند یک عمل بد را انجام دهد لیکن آن را انجام نمی دهد، گناهی بر او نمی نویسند.

بنابر این، محض جریره اگر به مقام عمل نرسد، در افعال نیک و امیال نیک، ثواب دارد. و لیکن در امیال بد، عذابی برای آن نمی نویسند.

و لذا می بینیم که امام سجاد علیه السلام نیز گناهان صغیره و کبیره را با حرف «او» به جریره عطف کرده و مشخص کرده است که جریره گناه نیست؛ نه گناه کبیره و نه گناه صغیره. اما باید از جریره و جریره ها ترسید، زیرا اگر اجازه دهیم که جریره ها در قلب مان حادث شوند، جلوگیری از اقدام عملی سخت دشوار می شود.

کرام الکاتبین

جملهٔ «اللَّهُمَّ یَسِّرْ عَلَی الْکِرَامِ الْکَاتِبِینَ مَئُونَتَنَا»، نشان می دهد که دو فرشتهٔ کاتب اعمال، گاهی دچار زحمت و رنج می شوند، و آن وقتی است که بنده مرتکب اعمال نکوهیده شود. علاوه بر اینکه با مشاهدهٔ اعمال نیک شاد و مسرور می شوند و با مشاهدهٔ اعمال بد متاسف می گردند، به طور تکوینی نیز متأثر می گردند.

محیط هر انسان، محیط حضور آن دو فرشته هم هست؛ در محیطی که او تنفس می کند، اقتراف می کند و آثار اعمال خود را بر جسم و جان خود می گیرد. هم بدنش و هم روانش متاثر می شوند، حتی در اثر برخی از اعمال بد، بدن شان بوی بد می دهد و آن دو فرشته را

1- کافی، ج 2 ص 428.

اذیت می کند. پس آن دو فرشته در اثر برخی اعمال بد آن شخص، دچار آزار و اذیت (باصطلاح) تکوینی هم می شوند:

کافی (اصول) ج 2 ص 429 ط دار الاضواء: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَلَكَيْنِ هَلْ يَعْلَمَانِ بِالذَّنْبِ إِذَا أَرَادَ الْعَبْدُ أَنْ يَفْعَلَهُ أَوِ الْحَسَنَهِ؟ فَقَالَ رِيحُ الْكَنِيفِ وَ رِيحُ الطِّيبِ سَوَاءٌ؟ قُلْتُ لَا قَالَ إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا هَمَّ بِالْحَسَنَهِ خَرَجَ نَفَسُهُ طَيِّبَ الرِّيحِ فَقَالَ صَاحِبُ الْيَمِينِ لِصَاحِبِ الشِّمَالِ قُمْ فَإِنَّهُ قَدْ هَمَّ بِالْحَسَنَهِ فَإِذَا فَعَلَهَا كَانَ لِسَانُهُ قَلَمَهُ وَ رِيقُهُ مِدَادَهُ فَأَثْبَتَهَا لَهُ وَ إِذَا هَمَّ بِالسَّيِّئَهِ خَرَجَ نَفَسُهُ مُنْتِنَ الرِّيحِ فَيَقُولُ صَاحِبُ الشِّمَالِ لِصَاحِبِ الْيَمِينِ قِفْ فَإِنَّهُ قَدْ هَمَّ بِالسَّيِّئَهِ فَإِذَا هُوَ فَعَلَهَا كَانَ لِسَانُهُ قَلَمَهُ وَ رِيقُهُ مِدَادَهُ وَ أَثْبَتَهَا عَلَيْهِ»: پرسیدم از امام صادق (علیه السلام) از آن دو فرشته، آیا وقتی که بنده ارادهٔ عمل خوب یا بد می کند، آن دو باخبر می شوند؟ گفت: بوی فاضلاب با بوی عطر مساوی اند؟ گفتم: نه. فرمود: وقتی بنده قصد می کند که حسنه ای را انجام دهد، نَفَسش با بوی پاک و دلنشین، در می آید. فرشتهٔ سمت راست به فرشتهٔ سمت چپ می گوید: بأیست (= دست نگه دار) این شخص تصمیم گرفته کار نیکوئی انجام دهد. وقتی که آن کار را انجام می دهد زبانش (زبان خود بنده) قلم و آب دهانش مرکب می شود و فرشته آن را ثبت می کند. و گاهی که بنده تصمیم می گیرد کار بدی را انجام دهد، نفسش با بوی گند خارج می شود، فرشتهٔ سمت چپ به فرشتهٔ سمت راست می گوید: بأیست، این شخص قصد کرده عمل بد را. و وقتی که آن را انجام دهد، زبانش قلم و آب دهانش مرکب می شود و فرشته آن را ثبت می کند(1).

حدیث های دیگر نیز داریم که می گویند آن دو فرشته، در اثر کردارهای بد انسان، در زحمت و رنج قرار می گیرند. و لذا امام سجاد علیه السلام می گوید: خدایا زحمت و مزاحمت ما را بر کرام الکاتبین اندک کن.

1- متاسفانه، جناب مصحح، در پی نویس این حدیث، نوشته است: «مراد از بوی خوب و بد در این حدیث، بوی معنوی است». یعنی این بو بوی محسوس نیست. اولاً: معلوم نیست که با چه مجوزی حدیث را تاویل می کند-؟ ثانیاً: توجه ندارد که براستی گنهکاران بوی بد دارند. خیلی از افراد این بو را می شناسند، و خیلی نیز در اثر عادت، آن را نمی شناسند، چون با بدکاران رفت و آمد دارند و داریم. در زمان شوروی سابق که دشت

مغان ایران با شوروی هم مرز بود، مردم مغان می گفتند: وقتی که یک روس به مرز نزدیک می شود، گاوهای نر ما واکنش نشان می دهند و دچار نوعی عصبانیت می شوند. و معروف است که مسلمانان خوش عمل نمی توانند در کنار غیر مسلمانان بد عمل بنشینند. و امتحانش هم آسان است.

یسّر: از ریشهٔ «یُسر» که گاهی به معنی آسانی می آید و گاهی به معنی اندک. در این سخنِ امام علیه السلام به معنی اندک است. زیرا مراد این است که گناه نکنیم، نه این که گناه کنیم و تحمل گناه بر آن دو فرشته آسان باشد. همانطور که در جملهٔ «وَ أَخْلِنَا فِیهِ مِنَ السَّیِّئَات» گفته است. متاسفانه برخی شارحان درست ترجمه نکرده اند.

شرمندگی و رسوائی در حضور آن دو فرشته

«وَ لَا تُخْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ أَعْمَالِنَا». احتجاج طبرسی بخش احتجاجات امام صادق علیه السلام و تفسیر نور الثقلین ذیل سورهٔ انفطار، حدیث 14: از آنحضرت می پرسند: «فما علّه الملکین الموکّلین بعباده یکتبون ما علیهم و لهم، و الله عالم السّر و ما هو أخفی؟ قال: استعبدهم بذلک و جعلهم شهودا علی خلقه لیکون العباد لملازمتهم إیاهم أشدّ علی طاعه الله مواظبه و عن معصیته أشد انقباضا، و کم من عبد یهمّ بمعصیه فذکر مکانهما فارعوی و کفّ، فیقول: ربّی یرانی و حفظتی علیّ بذلک تشهد»: به چه علت آن دو فرشته را بر بندگانش موکل کرده می نویسند هر چه را که بر علیه یا له آنان باشد، در حالی که خود خداوند عالم است بر نهان ها و پنهان ها-؟ فرمود: از آنان نیز بدینگونه عبادت خواسته است، و آنان را بر خلقش شاهد قرار داده تا بندگان به سبب ملازمت آنان با خودشان، بر اطاعت خداوند بیشتر مواظبت کنند، و از معصیتش پرهیز کنند؛ چه بسا بنده ای که قصد معصیتی می کند با یاد آوری حضور آنان خودداری کرده و از گناه باز می ایستد. پس می گوید پروردگارم مرا می بیند و محافظانم شهادت می دهند بر این کارم.

توضیح: می فرماید: اولاً: همان طور که هر مخلوقی را برای کاری آفریده، این فرشتگان را نیز برای این کار و این عبادت آفریده است. اگر گفته شود که خداوند به اعمال بندگان عالم است پس چه نیازی به اینان دارد، در پاسخ می گوئیم: خداوند به هیچ چیز و به هیچ مخلوقی نیاز نداشت، و حکمت آفرینش «نیاز» نیست.

ثانیاً: این فرشتگان شاهد و گواه هستند تا بر بندگان اتمام حجت شود همانطور که پیامبران را فرستاده برای اتمام حجت: «لِئَلاَّ یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ کانَ اللَّهُ عَزِیزاً

حَکیماً»(1): تا بعد از فرستادن پیامبران حجتی (بهانه ای) برای مردم باقی نماند.

ثالثاً: چون خداوند بر همگان و بر همه چیز بندگان آگاه است و هیچ چیزی را نمی توان از او پنهان کرد، قهراً و طبعاً حیاء انسان از خداوند نسبت به حیائی که از بندگان دارد، کمتر می شود، و از کرام الکاتبین بیشتر حیاء می کند تا از خداوند. و با بیان دیگر: ناهنجاری ها که موجب حیاء و شرم هستند به دو بخش تقسیم می شوند:

الف: مواردی که طبیعی و آفرینشی هستند و هیچ ربطی به اراده و عمل انسان ندارند مانند پوشانیدن بخش هائی از بدن و رفتارهائی که حلال و روا هستند اما اگر آشکار و علنی باشند موجب شرمساری می گردند.

ب: و ناهنجاری هائی که گناه هستند و مصداق «عصیان» می باشند.

انسان دربارۀ قسم اول که نمی تواند آنها را از خداوند مخفی نگهدارد، احساس حیاء نمی کند. زیرا خود خدا آنگونه آفریده است، و اساساً این امور در رابطۀ انسان و خدا، مصداق ناهنجاری نیستند. پس به هر صورت و با هر محاسبه ای؛ شرم انسان از مخلوق بیش از شرم او از خالق است. اسلام نیز از انسان همین را خواسته است و از اعتراف به گناه در پیش مردم، نهی کرده است. یعنی انسان را مکلف کرده گناهانی را که خداوند به آنها آگاه است، از مردم مخفی بدارد. و آن اعتراف که در مسیحیت هست در اسلام حرام است.

و به عبارت دیگر: هم حقیقت آفرینش الهی و هم تکلیف الهی ایجاب می کنند که شرم انسان از مخلوق، بیش از شرمش از خالق باشد. پس اگر انسان به حضور آن دو فرشته، حساس باشد و ایمان کافی به حضورشان داشته باشد، حیاء و شرم از آنان موجب خودداری از گناه می شود.

گویند: حاکم ستمگری دستور داد که کسی را شلاق بزنند، مقرر کرده بود که تعداد شلاق ها یک به یک نوشته شوند، پس از چند ضربه، میان حاکم و کاتب در تعداد ضربه ها اختلاف شد. بهلول پیش آمد و گفت: اگر کاتب اشتباه کرده باشد، دیگری تعداد ضربات را

1- آیهٔ 165 سورهٔ نساء.

خیلی دقیق نوشته است. حاکم گفت: زود بیاورد ببینم. بهلول گفت: خواهد آورد اما در محشر. حاکم از غفلت بیدار شد و دست از آن ستمگری برداشت.

رابعاً: انسان با یاد آوری حضور آن فرشتگان و شرم و حیاء از آنان، متوجه می شود که این عمل از آن نوع اعمال است که نمی توان دربارۀ شان از خداوند شرم نکرد، این گناه و عصیان است و باید درباره اش از خدا نیز حیاء کرد. بنابر این، حضور آن فرشتگان انسان را متنبه می کند که دو نوع از موارد حیاء را با هم مخلوط نکند و در نوع دوم از خدا نیز شرم کند.

امام سجاد علیه السلام در این دعا با جملۀ «وَ لَا تُخْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ أَعْمَالِنَا» به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم به ما توفیق دهد تا گناه نکنیم و در پیش کرام الکاتبین رو سیاه نباشیم. و چون معصوم نیستیم و گناه خواهیم کرد، دستکم نصاب ثواب و گناه مان در حدی باشد که به رسوائی نیانجامد.

و نیز: به ما یاد می دهد که در ستّاریت خدا- که خداوند ستّار العیوب است- طمع داشته باشیم و از او بخواهیم که همۀ گناهان یا دستکم برخی از آنها را از آن دو فرشته مستور بدارد. و احادیث متعدد داریم با این مضمون که خداوند کریم و ستار است حتی برخی از گناهان را از آن دو فرشته نیز مخفی می دارد.

نامۀ اعمال

نامۀ اعمال در قرآن، «صحیفه» و «کتاب» نامیده شده است: «وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت»(1) آنگاه که صحیفه های اعمال (در محشر) گشوده شوند. و: «وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ کِتاباً یَلْقاهُ مَنْشُوراً»(2): و در روز قیامت برای او کتابی بیرون می آوریم که آن را در برابر خود گشوده می بیند. و: «اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسیباً»(3): بخوان کتابت را، امروز نفس خودت در حسابکشی از خودت، کافی است. و آیه های دیگر.

1- آیۀ 10 سورۀ تکویر.

2- آیۀ 13 سورۀ اسراء.
3- آیۀ 14 سورۀ اسراء.

نامۀ اعمال دو نوع است: پیشتر گفته شد که نامۀ اعمال دو نوع است:
الف: نامۀ اعمال شخصی که در محشر به خود شخص داده می شود، اگر محتوای آن پسندیده باشد آن را با افتخار به دیگران نیز نشان می دهد: «فَأَمَّا مَنْ أُوتِیَ کِتابَهُ بِیَمینِهِ فَیَقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا کِتابِیَهْ»(1): اما آن کسی که کتابش را به دست راست او می دهند می گوید: ها، بیائید نامۀ عمل من را بخوانید. و اگر محتوای آن نکوهیده و موجب شرمساری باشد آرزو می کند ای کاش آن را نمی دید: «وَ أَمَّا مَنْ أُوتِیَ کِتابَهُ بِشِمالِهِ فَیَقُولُ یا لَیْتَنی لَمْ أُوتَ کِتابِیَه»(2): و اما کسی که کتابش را به دست چپ او می دهند، می گوید: ای کاش کتابم را به من نمی دادند.

ب: نامه اعمال عمومی: یک نامۀ اعمال نیز هست که اعمال کل بشر- از آغاز تا پایان- در آن ثبت است، پیشتر در تفسیر «رقیب عتید» گفته شد که جهان (مواد جهان) ضبّاط و ثبّات است؛ از همۀ اعمال تصویر برداری می کند و هر صدائی را ضبط می کند؛ «وَ وُضِعَ الْکِتابُ فَتَرَی الْمُجْرِمینَ مُشْفِقینَ مِمَّا فیهِ وَ یَقُولُونَ یا وَیْلَتَنا ما لِهذَا الْکِتابِ لا یُغادِرُ صَغیرَةً وَ لا کَبیرَةً إِلاَّ أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَدا»(3): و کتاب (در معرض دید همگان) گذاشته می شود، گنهکاران را می بینی که از آنچه در آن کتاب است هراسانند و می گویند: وای بر ما این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگ را فرو نگذاشته مگر این که آن را به شمار آورده است. و همۀ اعمال خود را حاضر می بینند. و پروردگارت به هیچکسی ستم نمی کند.

و دیگر آیات و احادیث.

به چند نکته در این آیه توجه کنید:

1- می فرماید «الکتاب» و نمی فرماید «الکتب». یعنی با صیغۀ مفرد آورده و دلالت دارد که تنها یک کتاب برای همۀ اصل محشر باز می شود که نامه اعمال همگان است؛ پس این

1- آیۀ 19 سورۀ الحاقه.
2- همان، آیۀ 25.
3- آیۀ 49 سورۀ کهف.

کتاب غیر از آن نامۀ عمل هر کس است که به خود او داده می شود.

2- می فرماید «وضع الکتاب»= کتاب گذاشته شده و باز می شود. و نمی فرماید که به دست کسی داده می شود. این نیز دلالت دارد که این کتاب عمومی است و مختص کسی نیست، بل در معرض دید همگان گذاشته می شود.

3- جمله «وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً» دلالت دارد که خود عمل ها را در آن کتاب حاضر می بینند نه اسم و یادداشت آنها را. و این دلالت دارد که این کتاب (شبیه یک فیلم) خودِ رفتارها و صداها را ثبت و ضبط کرده است و شبیه فیلمی است که از تاریخ و عمر کل بشر برگرفته شده و غیر از نامۀ عمل هر فرد است که به دست خودش داده می شود.

این جهان و مواد این جهان (حتی بدن و اعضای خود انسان) ضبّاط و ثبّات (رقیب و عتید) است که خود اعضای بدن ها نیز بر اعمال انسان شهادت خواهند داد. و این کتاب یک چکیده و تلخیص و افشره ای از خودِ جهان و مواد جهان، خواهد بود.

4- پس این رقیب و عتید غیر از آن دو ملک هستند که کرام الکاتبین نامیده می شوند، بل دو قانون طبیعی و فیزیکی این جهان هستند که از همه حوادث، رویدادهای خود جهان- از آن جمله رفتارهای انسان ها- فیلم برداری می کنند، در قانون ثبت و ضبط.

رابطۀ خدا با انسان؛ خواستۀ انسان از خدا هر چه بزرگ باشد، زیاده خواهی نیست

هیچ دعائی نکوهیده نیست (مگر محتوای آن خلاف شرع باشد). و در مقدمۀ این کتاب به شرح رفت که دعا اساس بندگی، جان اعمال و «مخّ عبادت» است. و هیچ آیه و حدیثی نداریم که بگوید در دعا حد و حدود خودتان را بشناسید و زیاده خواهی نکنید. هیچ مقداری، مبلغی، حدّی برای خواسته تعیین نشده است؛ خواستن آزاد است حتی اگر مستجاب هم نشود، اصل خواستن از خدا یک عبادت است و دارای ثواب. و از این دیدگاه هیچ دعائی نیست که مستجاب نشود، زیرا دستکم موجب ثواب می شود. فرموده

است: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(1). و هیچ قید و شرطی نگذاشته است که مثلاً: کمتر بخواهید، خواسته های بزرگ نخواهید.

امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد که محفوظ بودن از گناه صغیره و گناه کبیره، و حتی محفوظ ماندن از گرایش ها و تمایلات نفسانی بر گناه (جریره)، فراوانی حسنات، دوری از سیئات، زیبائی نامهٔ اعمال، رضایت کرام الکاتبین و... را از خداوند بخواهیم.

خداوند در هر چیز و در هر رفتار، از انسان می خواهد که با حساب و کتاب عمل کند مگر در دعا که هیچ حساب و کتابی، اندازه و مقداری، قرار نداده است (گرچه خودش در استجابت دعا با حساب و کتاب و حکمت عمل می کند) و این بزرگترین خوشبختی برای انسان است. البته باید خودمان در چگونگی دعا کردن، و کدام خواسته را جلو انداختن، محاسباتی را در نظر بگیریم مثلاً بدانیم که توبه و بخشش خواستن مقدم بر هر خواسته است و توبه و استغفار موجب می شود که خواسته های دیگرمان زودتر و بهتر مستجاب شود. لیکن این رعایت ها در کیفیت است نه در کمیت، کمیت آزاد است؛ خداوند این جواز را داده است که گناهکارترین فرد بزرگترین نعمت را در دعایش بخواهد.

بخش هشتم

اشاره

ساعت

انسان و جامعه

معیار جامعهٔ سالم

حمد و شکر

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.

کرام الکاتبین، شاهد صدق

حفاظت خدا بنده اش را

محبّت

عشق

اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا فِی کُلِّ سَاعَهٍ مِنْ سَاعَاتِهِ حَظّاً مِنْ عِبَادِکَ، وَ نَصِیباً مِنْ شُکْرِکَ وَ شَاهِدَ صِدْقٍ مِنْ مَلَائِکَتِکَ. (17) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ احْفَظْنَا مِنْ بَیْنِ أَیْدِینَا وَ مِنْ خَلْفِنَا وَ عَنْ أَیْمَانِنَا وَ عَنْ شَمَائِلِنَا وَ مِنْ جَمِیعِ نَوَاحِینَا، حِفْظاً عَاصِماً مِنْ مَعْصِیَتِکَ، هَادِیاً إِلَی طَاعَتِکَ، مُسْتَعْمِلًا لِمَحَبَّتِکَ: خدایا، در هر ساعتی از ساعت های این روز بهره ای از بندگانت، و بهره ای از شکرت، و «گواه بر صدق» از فرشتگانت برای ما قرار ده. خدایا، بر محمد و آلش درود فرست و ما را از پیش رو و پشت سر، و از راست و چپ و از همهٔ جانب های مان حفظ کن؛ حفظی که ما را از معصیت تو باز دارد، بر طاعت تو رهنمون باشد، ما را در مسیر محبت تو به کار گیرد.

شرح

اشاره

ساعت (ساعه) یعنی بخشی از وقت: تکّه ای از زمان(1)،

و این معنی لغوی ساعت است. و ساعت به معنی 60 دقیقه یک کاربرد اعتباری و قراردادی است، نه لغوی. ساعت به معنی «قیامت» نیز یک نامگذاری و اصطلاح قرآنی است. و در این بیانِ امام سجاد علیه السلام، مراد «بخش های روز» یعنی همان معنی لغوی است.

انسان و جامعه

در مباحث پیشینِ «انسان شناسی» و «جامعه شناسی»، گفته شد که جامعه از نظر مکتب قرآن و اهل بیت دارای ویژگی های ماهوی است:

1- جامعه یک پدیدهٔ اعتباری و صرفاً قراردادی نیست، یک پدیدهٔ طبیعی است. یعنی:

ص: 111

1- اقرب الموارد: الساعه......... عباره عن جزء قلیل من النهار أَو اللیل. یقال: جلست عندک ساعه من النهار أَی وقتاً قلیلًا.

ماهیت اصلی جامعه، یک «پدیده مصنوعی» نیست، که صرفاً مولود آگاهی های انسان باشد، بل یک خواستۀ درونی و ذاتی انسان است.

2- منشأ جامعه، روح چهارم (روح فطرت) انسان است، روحی که انسان دارای آن است و حیوان فاقد آن.

3- جامعه «شخصیت» دارد که با شخصیت فردی افراد فرق دارد. اقتضاها- جاذبه ها و دافعه های شخصیت جامعه، با اقتضاهای شخصیت فردی افراد، متفاوت است.

4- نه اصاله جامعه، صحیح است و نه اصاله فرد. بل امرٌ بین امرین.

اکنون منافع و مضارّ جامعه: مضرات: 1- جامعه محدودیت هائی را بر فرد تحمیل می کند؛ روح غریزه و اقتضاهای غریزه را به رعایت حدودهائی محکوم می کند(1).

2- جامعه زندگی افراد را به هم نزدیک کرده و با هم پیوند می زند؛ «داد و ستدها» را به وجود می آورد، مطالب مشترک و خواسته های مشترک در یک مورد و موضوع مشترک، ایجاد می کند، و این «مشترک شدن خواسته ها» زمینۀ ظلم و ستم را فراهم می کند و افراد از وجود و رفتار همدیگر ضرر می بینند؛ ضررها و آزارهائی رنگارنگ و مختلف.

3- جامعه موجب می شود برخی نیازهای کاذب پدید آیند و بخش معتنابهی از نیروی جسمی و فکری بشر در امور کاذبه، مصرف شود.

4- یک سری عوامل «سلب امنیت» می آورد که در زیست غیر اجتماعی وجود ندارند.

منافع: 1- افراد در میان جامعه از وجود همدیگر بهره های ارزشمند و بس مفید از قبیل: تعلیم و تعلم، انتقال هنرها و صنایع، تعاون استعدادهای مختلف.

2- رشد استعدادها در اثر «تقسیم کار» و بالندگی توان های جسمی و روحی و عقلی در اثر تخصص ها.

3- همدردی ها و همیاری های روحی و روانی.

1- و بقول «امیل دورکیم» جامعه اساسی ترین غرایز ما را محدود می کند.- مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ریمون آرون.

4- «زیست تاریخی».

5- «زیست اخلاقمند».

6- پرورش «قهرمان ها» در امور و رشته های مختلف.

7- توسعهٔ زبان که موجب توسعهٔ اندیشه می شود.

8- پیدایش چیزی بنام «مدیریت».

9- تامین رفاه بیشتر برای انسان.

10- تامین یک سری عوامل امنیت که در زیست غیر اجتماعی وجود ندارند.

امام علیه السلام با عبارت «اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا فِی کُلِّ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِهِ حَظّاً مِنْ عِبَادِکَ». از خداوند می خواهد که خداوند او و دیگر افراد جامعه را در مسیر حظّ و بهرمندی از همدیگر قرار دهد، نه در مسیر ضرر به همدیگر.

به ضمیر «نا» به معنی «ما» و لفظ «عباد»، توجه کنید؛ این «ما» همان «عباد» هستند. امام در این مقام نیست که بخشی از مردم را با ضمیر «نا= ما» در نظر بگیرد و بهرمندی آنان را از بخش دیگر، طلب کند. هرگز امام طرفدار استثمار بخشی از جامعه از بخش دیگر نیست و نمی باشد. می گوید: خدایا، ما ها را که افراد جامعه هستیم از همدیگر بهرمند کن. و دقیقاً در مقام خواستن یک جامعهٔ مطلوب است که مضرات افراد از همدیگر، کمتر و بهرمندی های شان از همدیگر بیشتر باشد.

متاسفانه برخی از شارحان نه تنها به جان مطلب توجه نکرده اند بل «عباد» را به «عبادت» معنی کرده اند که با هیچ قاعدهٔ ادبی و لغوی راست نمی آید. نمی دانم چرا به دقایق علمی سخنان قرآن و اهل بیت علیهم السلام، چنانکه باید، دقت نمی شود!؟ منشأ این اشتباه جملهٔ ما بعد است که امام می گوید: «وَ نَصِیباً مِنْ شُکْرِکَ»: خدایا برای ما نصیبی از شکرت قرار ده.- ما را به شکر گزاری موفق گردان.

چون لفظ «شکر» مصدر است برای تناسب با آن لفظ عباد را نیز به معنی مصدری «عبادت» در آورده اند. در حالی که با ایجاد این تناسب واهی،

معنی زیبا، علمی و بس ارزشمند همین جمله را نیز ذبح کرده اند. امام علیه السلام یک اصل بزرگ و مهم را در

ص: 113

انسان شناسی و جامعه شناسی به ما معرفی می کند و آن «شکر» است:

هر چه روحیهٔ شکرگزاری و شاکر بودن در افراد یک جامعه بیشتر باشد، به همان مقدار از مضرات جامعه کاسته می شود و به منافع آن افزوده می گردد. افراد شاکر به داشته های خود راضی می شوند و به حقوق دیگران تجاوز نمی کنند. گوئی امام می گوید «اللهم اجعلنا فی کل ساعه من ساعاته شاکراً حتی نَنالَ بحظوظ من عبادک»: خدایا ما را در همهٔ ساعات روز شاکرگردان تا به بهرمندی های بندگانت (افراد جامعه) نائل شویم.

و یک فرمول مشخص برای ما تعیین می کند: کدام جامعه می تواند بهرمندی افرادش از همدیگر در حد استاندارد باشد و از مضرات همدیگر آسوده باشند؟ آن جامعه ای که افرادش روحیه شاکر داشته باشند.

معیار جامعهٔ سالم

امام علیه السلام در این بیان «معیار جامعهٔ سالم» را معین می کند. اینک هم دقت کنید و هم با توجه دقیق علمی بگوئید: آیا غیر از «شکر» معیاری برای این مسئله هست؟ هیچ لفظی، کلمه ای، با هر معنی و مفهومی، وجود ندارد که بتوان در این مسئله جایگزین شکر کرد. و اینک این شما و این آنهمه متون و کتاب های علوم انسانی، بگردید و جستجو کنید و ببینید آیا این اصل اصیل و بزرگ و رهگشای علوم انسانی، را در جائی از آنها پیدا می کنید؟ این است دقت و عمق علوم اهل بیت علیهم السلام اگر ما به آنها با دیدهٔ علمی بنگریم.

حمد و شکر

در این بیان امام، «شکر» موضوع «حمد» می گردد، گفته شد حمد یعنی ستایش خدا، و ستایش همیشه با یک اندیشه در قدرت و عظمت خداوند همراه است، اساساً بدون اندیشه در قدرت و عظمت خدا، حمد و ستایش معنی نمی یابد. اما شکر سپاس است و نیازمند نیست که حتماً باید با اندیشه در عظمت خدا همراه باشد. اما در این سخن امام خود شکر و نقش آن در سالم سازی روح فرد و اجتماع و در سالم سازی روابط افراد در جامعه، یکی از مظاهر قدرت و عظمت خدا می شود که توجه به این

«عامل اصلاح جامعه» که خدا این نقش بس مهم را به آن داده، انسان را قهراً به ستایش و حمد خدا وا می دارد.

ص: 114

چرا قرآن اینهمه شکر می خواهد: در قرآن حدود 76 مورد، سخن از شکر آمده و به حدّی به شکر اهمیت داده شده که یکی از صفات خداوند «شاکر» است. و در چند آیه «شکر» با «دین» مساوی معرفی شده است: دین یعنی همان شکر. همان طور که دین و کفر در مقابل هم قرار می گیرند شکر نیز دقیقاً با همان معنی دین در مقابل کفر قرار گرفته است از آن جمله: «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً»(1): ما راه را برای انسان نشان دادیم می خواهد شاکر باشد یا می خواهد کفور باشد. یعنی راه دین و راه شکر را یکی دانسته است. و «مَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَريمٌ»(2).

اساساً خداوند چه نیازی به شکر مردم دارد که اینهمه از آنان شکر می خواهد، شاکر بودن انسان برای سلامتی خود و جامعه اش است حتی در منافع مادی و اقتصادی: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزيدَنَّكُم»(3): آنگاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر شکرگزار باشید نعمت هایم را بر شما افزایش می دهم. مخاطب این آیه نیز جامعه است؛ جامعهٔ بنی اسرائیل، و موضوع بحثش چگونگی جامعه است(4).

بی تردید بحث دربارهٔ «نقش شکر در سلامت فرد و جامعه» دستکم نیازمند دو مجلد کتاب ضخیم است.

کرام الکاتبین، شاهد صدق

امام علیه السلام، از نو به سراغ کرام الکاتبین می رود و می گوید: «و شاهد صدق من ملائکتک»: خدایا، برای ما «شاهد صدق» از فرشتگانت قرار ده. این جمله را به دو نوع می توان معنی کرد: الف: خدایا فرشتگان در روز قیامت برای ما شاهد صدق باشند و این همان معنائی است که از بیان حدیث دربارهٔ شهادت کرام الکاتبین،

1- آیهٔ 3 سورهٔ انسان.
2- آیهٔ 40 سورهٔ نمل.
3- آیهٔ 7 سورهٔ ابراهیم.

4- و قاعدهٔ اجماعی است که در قرآن، مورد مخصص نیست، بحث در مورد یک جامعه بحث دربارهٔ همهٔ جامعه ها است، مگر دلیل خاص باشد.

در بخش پیش دیدیم. ب: خدایا، فرشتگان را نظاره گر صدق (تماشا کنندۀ صدق) برای ما قرار ده. و نیز می توان گفت که هر دو معنی در کنار هم، مراد هستند، که فرشتگان هم در این دنیا تماشاگر صدق برای ما باشند و هم در آخرت گواه صدق.

شاهد صدق، یعنی چه؟ بدیهی است که فرشتگان در محشر شاهد صادق خواهند بود و چون فرشته معصوم است(1)

هرگز غیر از شهادت صدق، گواهی نمی دهد. اما اگر این لفظ مركّب را به معنی «تماشاگر صدق» بگیریم، مربوط به این دنیا می شود، و در این صورت مراد امام چنین می شود: خدایا هم به ما توفیق بده و هم لطف کن که کرام الکاتبین غیر از صداقت چیزی از ما مشاهده نکنند.

امام به ما یاد می دهد: اولاً از خدا بخواهید که توفیق پرهیز از گناه را بدهد. ثانیاً: از او بخواهید که اگر گناه هم کردید گناهتان را از کرام الکاتبین مستور بدارد. به همان شرحی که در بخش پیش، گذشت.

بدیهی است در این صورت گواهی آنان در آخرت نیز، تنها بر صدق های ما و صداقت های مان خواهد بود.

حفاظت خدا بنده اش را

خدایا، ما را از پیش رو، راست، چپ و پشت سر، حفظ کن. این می شود چهار جانب، دو جانب دیگر یعنی زیر پا و بالای سر، می ماند که این دو را نیز با لفظ «وَ مِنْ جَمِيعِ نَوَاحِينَا» می آورد. اما در اینجا یک نکته هست؛ در زبان عرب برای دو چیز صیغۀ تثنیه می آید نه صیغۀ جمع مانند «نواحی». و دستکم باید یک ناحیۀ دیگر نیز باشد و آن عبارت است از «درون». یعنی خدایا، ما را از هفت جهت حفظ کن. حفاظت و همچنین آسیب پذیری انسان و اشیاء از هفت جانب است.

حفاظت از معصیت؛ «حِفْظاً عَاصِماً مِنْ مَعْصِيَتِک». محفوظ بودن از معصیت دو نوع است: محفوظیّت خنثی؛ یعنی از معصیت محفوظ بودن بدون پرداختن به ثواب. و محفوظیّت عامل؛ یعنی محفوظ بودن از فعل معصیت و پرداختن به فعل ثواب؛ «هَادِياً إِلَى طَاعَتِک». یعنی حفظی

1- در شرح دعای سوم به شرح رفت.

که ما را به طاعت بکشاند و حفظ خنثی نباشد.

انسان در دنیا سه حالت دارد: می تواند به عمل ثواب مشغول شود و می تواند در عمل معصیت باشد و می تواند به مباحات بدون نیّت بپردازد که نه ثواب باشد و نه معصیت. اما در آخرت تنها دو حالت دارد یا مقبول است و یا مردود. پس تنها حفاظت از معصیت کافی نیست. حفظی کفایت می کند که به اعمال نیک هادی و کشاننده باشد.

محبت

امام علیه السلام این اصل را با جملهٔ بعدی هم شرح می دهد و هم تاکید می کند: «مُسْتَعْمِلًا لِمَحَبَّتِک»: حفظی که ما را در مسیر محبت تو به کارگیرد، به طوری که همهٔ رفتارهای مان حتی اعمال مباح مان نیز با نیت «قربه الی الله» باشد و هیچ عمل خنثائی نداشته باشیم. غذا خوردن، خوابیدن، تفریح مشروع سالم، فرزندداری، همسرداری و... همگی با نیت الهی باشد تا از خنثی بودن خارج شود.

و در بیان دیگر: معصیت دو نوع است؛ ارتکاب محرمات، و ترک واجبات. جملهٔ «عَاصِماً مِنْ مَعْصِیَتِک» شامل حفظ از هر عمل حرام و حفظ از ترک هر واجب است. و آنچه برای جملهٔ «هَادِیاً إِلَی طَاعَتِک» می ماند مباحات است.

مگر این که با یک تسامح عرفی «معصیت» را تنها به اعمال حرام تفسیر کنیم و ترک واجبات را مشمول آن ندانیم، و بگوئیم آن حفظ از معصیت مورد نظر است که بر طاعات واجب و مستحب، هادی باشد. لیکن چنین تفسیری بعید است. و کلمهٔ «محبّتک» به روشنی دلالت دارد که تفسیر اول، درست است. زیرا همهٔ اعمال مباح به محور محبت است؛ محبت به خود، محبت به فرزند، محبت به همسر و... اگر همهٔ این اعمال با نیت قربه الی الله باشد، همهٔ این محبت ها در جهت محبت خدا، جاری می شوند.

پس، از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، آنچه «محبت»- محبت مشروع- است می تواند در یکی از دو بستر جاری شود؛ بستر بن بست؛ که جریانش در فرزند، یا خود، یا همسر و یا... ختم می شود و دیگر تمام. و بستری که بن بست نیست و تا ابد می رود، و این وقتی است که این محبت ها در جهت الهی باشد؛ به خاطر خدا باشد.

حبّ مال و حبّ حیات، حرام نیست لیکن سه صورت دارد:

1- ترجیح مال و حیات بر حیات اخروی؛ این هم معصیت است و هم «هَادِیاً إِلَی الْمَعْصِیَهَ».

2- حب مال و حیات بدون ترجیح بر آخرت و بدون نیت الهی؛ این در بستر بن بست قرار دارد و خنثی است.

3- حبّ مال و حیات بدون ترجیح بر آخرت و با نیت قربه الی الله؛ این محبتی است که مصداق «هَادِیاً إِلَی طَاعَتِکَ» است، و جریان آن در بستر بن بست نیست.

قرآن: «لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتَّی تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّون»(1). نمی فرماید حب مال حرام و نکوهیده است، می فرماید به نیکی نمی رسید مگر از این مال که دوست دارید، در راه خدا انفاق کنید.

و: «الَّذینَ یَسْتَحِبُّونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا عَلَی الْآخِرَهِ»(2). در این صورت هم اصل ترجیح، گناه است و هم منجر به گناهان دیگر می شود که در ادامه می فرماید: «وَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ وَ یَبْغُونَها عِوَجاً أُولئِکَ فی ضَلالٍ بَعید».

مالی که با انگیزهٔ محبت برای خویشان مصرف می شود، در جهت محبت در محبت باشد «وَ آتَی الْمالَ عَلی حُبِّهِ ذَوِی الْقُرْبی»(3). و بالاخره هر محبت، در جهت محبت خدا باشد.

محبت بر غیر خدا: صوفیان که بیش از دیگران خود دوست و خود خواه هستند، می گویند به غیر از خدا نباید به چیزی و یا کسی محبت داشت. سپس باصطلاح دور زده به خیال شان می رسند به «وحدت وجود» همهٔ محبت های شان بر مخلوقات را به حساب خدا می گذارند. حتی همجنس گرائی را، و سرانجام می رسند به «همه چیز خدائی» و محبت به همه چیز. باور خیالی ضد عقلانی که اولین بار قبیله ای در هند در حوالی 5000 سال پیش به این خیال رسیده بودند(4).

قبیله ای غیر متمدن و بدوی.

در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام محبت به غیر خدا جایز است و در مواردی

1- آیهٔ 92 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 3 سورهٔ ابراهیم.
3- آیهٔ 177 سورهٔ بقره.
4- ویل دورانت، تاریخ تمدن، جلد اول، فصل هند، ص 446 و 454 و 467 و صفحات دیگر.

لازم و واجب است. آنچه تعیین کننده است «جهت محبت» است که باید هر محبتی که برای غیر خدا است در جهت محبت خدا باشد.

عشق

در قرآن گاهی دربارۀ یک مقوله، یک مفهوم، یک عنوان، ده ها آیه آمده است، اما دربارۀ عشق و مشتقات آن حتی یک لفظ هم نیامده، گوئی این مفهوم را به حدی بی ارزش دانسته حتی اذن ورود نداده که به قرآن وارد شود. و در عرصۀ حدیث نیز تنها در یکی- دو مورد آمده که سندشان جای حرف دارد. این خود یک پرسش بس بزرگ است که: چرا قرآن و حدیث، از لفظ عشق با این شدّت پرهیز دارند؟ عشق به هر معنی و با هر توجیه، با هر تاویل، با هر برداشت معنائی از آن، ضد عقل و ضد عقلانیت است. مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام مکتب عقل و عقلانیت، مکتب فکر و تفکر است.

چرا واژه و کلمه ای که قرآن، حدیث و دین از آن بشدّت پرهیز کرده اند، اصل و اساس دین برخی ها شده است؟!

نفوذ تخیلات و توهمات صوفیانه موجب شده که یک «باور شیطانی» در فرهنگ ما رشد کند؛ در برخی مقاله های ژورنالیستی، اشعار، فیلم ها، می آید: «عشق که گناه نیست». و این سخیفه را طوری تلقی و ارسال مسلّم می کنند که گوئی یک اصل مسلّم در فرهنگ مردم مسلمان است(1).

پدری که پسرش در فاحشه خانه (زمان طاغوت) با فردی مانند خود بر سر یک فاحشه درگیر شده و کشته می شود، بر سنگ قبر او می نویسد: شهید راه عشق..

عشق به هر معنی و با هر مفهوم، به عشق جنسی منجر می گردد(2). و از دیدگاه مکتب

1- به عنوان نمونه؛ در فیلم «پهلوانان هرگز نمی میرند» می گوید: چرا پدرم را کشتی؟ پاسخ می دهد: برای عشق به مادرت. می گوید: دروغ

میگوئی. با این تلقی که اگر به خاطر عشق بود در قاتل بودن به نوعی معذور بود.
2- در مباحث پیشین گذشت که عرفان عشقی ملاصدرا به جائی منجر می گردد که در اسفار- ج 7 ص 171- یک باب مشروح دربارۀ عشق به پسران زیبا روی و تمجید آن، آورده است. و نیز اینهمه لفظ «پسر» که در اشعار صوفیان آمده و در برخی اشعار اشخاص غیر صوفی نیز نفوذ کرده است. هیچ صوفی ای نیست مگر این که به همجنس گرائی مبتلا شده است، مگر شمس تبریزی که حتی اروپائیان نیز در شناخت شخصیت او ناتوان گشته اند و تعجب می کنند که این چه صوفی ای است که توانسته به این انحراف دچار نشود. دکتر معین در فرهنگش، ذیل «اوحد الدین کرمانی» می نویسد: عارف مشهور قرن هفتم (متوفای 635 ه- ق) وی به صحبت محی الدین عربی رسید. در سال 632 مستنصر خلیفه وی را خلعت داد و به سمت شیخی رباط مرزبانیه منصوب کرد. اهل بغداد نزد او می رفتند و از مجالس او فواید بر می گرفتند. روش وی در تصوف مبتنی بر عشق مظاهر بود. و در ذیل «شمس تبریزی» می نویسد:... به خانقاه اوحد الدین که عشق زیبا چهرگان را اصل مسلک خود قرار داده بود، رسید پرسید: «در چیستی؟»، گفت: «ماه را در آب طشت می بینم». فرمود: «اگر در گردن دنبل نداری چرا در آسمان نمی بینی». و در ذیل «مولوی» می گوید:.... شمس (به قونیه) باز آمد در سال 645 به ناگاه ناپدید گردید، این که گفته اند وی (شمس تبریزی) را جماعتی از مردم قونیه کشته اند، نباید پایه و اساسی داشته باشد. واقعیت این است که مولوی و پسرش، شمس را در قونیه کشته و به چاه انداختند، و قبرش که همان چاه باشد، امروز «در کنار خانقاه مولوی است. صوفیان و طرفداران شان مانند دکتر معین، همیشه کوشیده اند که مولوی را از این جنایت حسادت آمیز تبرئه کنند.

قرآن و اهل بیت علیهم السلام، عشق جنسی یک بیماری روانی است که فرد در اثر تلقینات دائمی، خود را به آن مبتلا می کند. هزاران کس خود را به آن مبتلا کرده سپس با گذشت زمان و با ترک تلقینات، از خود شرمنده شده اند که چه حماقتی کرده اند. برخی ها نیز تا آخر عمر به تلقینات شان ادامه داده اند. عشق اصالت ندارد نتیجهٔ «حدیث النفس» و اثر تلقینات است. خداوند نه عشق است و نه عاشق است و نه معشوق، با هر تاویل و توجیه. آنچه در رابطهٔ میان خدا و انسان است فقط حبّ و محبت است. و همچنین در رابطهٔ هر کس با کسان و اشیاء دیگر.

رابطهٔ جنسی: ارتباط جنسی گاهی از حب تهی می شود که تجاوزات عنفی از این قبیل است و صرفاً جنبش غریزهٔ حیوانی است. و معمولا با حب و محبت (گاهی نیز با شدیدترین محبت) همراه می گردد که در این صورت یک رابطهٔ انسانی می گردد. زیرا منشأ محبت به معنی «محبت انسانی»، روح فطرت است که حیوان فاقد این روح است. و همچنین منشأ «زیبا شناسی» و «زیبا خواهی» انسان نیز روح فطرت است که در کتاب «چیستی زیبائی» در حد توان توضیح داده ام.

پیشتر دربارهٔ حب و عشق، بحثی گذشته بود، در این جا برای تفسیر کلام امام علیه

السلام- مستعملاً لمحبتک- در صدد تکمیل آن بحث، سطرهای بالا را آوردم که البته نکاتی را تکرار کردم.

بخش نهم

اشاره

جامعه شناسی؛ عوامل اصلاح جامعه

سلامت جامعه در سلامت افرادش است

بهداشت جامعه، در حفاظت از عناصر پدید آورندۀ جامعه است

ماهیت اخلاق

بدعت و توبۀ بدعتگذار

دانشمند سنت شکن و روشنفکر سنت شکن

امر به معروف و نهی از منکر

اَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ وَفِّقْنَا فِی یَوْمِنَا هَذَا وَ لَیْلَتِنَا هَذِهِ وَ فِی جَمِیعِ أَیَّامِنَا لِاسْتِعْمَالِ الْخَیْرِ، وَ هِجْرَانِ الشَّرِّ، وَ شُکْرِ النِّعَمِ، وَ اتِّبَاعِ السُّنَنِ، وَ مُجَانَبَهِ الْبِدَعِ، وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ، وَ حِیَاطَهِ الْإِسْلَامِ، وَ انْتِقَاصِ الْبَاطِلِ وَ إِذْلَالِهِ، وَ نُصْرَهِ الْحَقِّ وَ إِعْزَازِهِ، وَ إِرْشَادِ الضَّالِّ، وَ مُعَاوَنَهِ الضَّعِیفِ، وَ إِدْرَاکِ اللَّهِیفِ: خدایا، بر محمد و آل او درود فرست و ما را در این روزمان و در این شب مان، و در همۀ ایّام مان، موفق بدار بر انگیزه برای عمل خیر، و دوری کردن از عمل شر، و شکر نعمت، و پیروی از سنت ها (ی دین)، و کناره جوئی از بدعت ها، و امر به معروف و نهی از منکر، و حفاظت از اسلام، و در هم شکستن باطل و خوار شدنش، و یاری حق و عزیز کردنش، و راهنمائی گمراه، و کمک به ناتوان، و رسیدن به فریاد ستم دیده.

شرح

اشاره

امام علیه السلام در بخش قبلی «معیار جامعهٔ سالم» را به ما معرّفی کرد. و دانستیم که اگر کسی بخواهد شخصیت یک جامعه را طبیبانه معاینه کند، از کجا شروع کند، و نبض جامعه کجاست تا آن را میان انگشتان خود بگیرد و ضربانش را بسنجد، و بیان شد که نبض جامعه «شکر» است و «میزان شاکر بودن افراد جامعه» میزان ضربان نبض جامعه است.

و در این بخش به معرفی عوامل دفع بیماری ها می پردازد تا بیماری بر پیکر جامعه نفوذ نکند تا نیازمند رفع نگردد. و عوامل دفع را یک یک می شمارد. دقت کنیم: عوامل دفع بیماری ها را یک یک می شمارد؛ یعنی عوامل دفع عبارتند از آنچه می شمارد، نه کم و نه زیاد. و این یکی دیگر از معجزات علمی آنحضرت است، اگر سخن حیاتبخشش را سرسری معنی نکنیم و باور کنیم که کلام امام بر یک حساب و کتاب متقن استوار است.

متاسفانه از روی اینگونه دقایق و محاسبات اساسی، عبور می کنیم و آن را (مثلاً) مانند سخن پدر و پدر بزرگمان، و یا مانند سخن علما و دانشمندان معمولی، تلقی می کنیم. و این عدم حساسیت موجب می گردد که از علوم اهل بیت علیهم السلام محروم بمانیم.

امام سجاد علیه السلام، در این بخش از دعا سیزده عامل برای دفع بیماری ها از جامعه، یعنی برای بهداشت جامعه، بطور معین معرفی می کند که نمی توان عامل دیگری پیدا کرد و بر آنها افزود، و نمی توان یکی از آنها را حذف کرد. آنهمه متون علوم انسانی را بگردید چنین دقتی و چنین قاعده ای که باصطلاح «جامع و مانع» باشد، در هیچکدام از آن ها پیدا نمی کنید. اینک دربارهٔ هر کدام از این عوامل سیزده گانه به بحث مختصری بپردازیم:

1- انگیزه برنیکی ها

نمی گوید «وفّقنا لعمل الخیر»، می گوید «وفّقنا لاستعمال الخیر». استعمال از باب «استفعال» که در آن همیشه معنی «در صدد بودن» هست. اگر کلمه «استعمل» به دنبال خود حرف «فی» را داشته باشد

معنای ابزاریت پیدا می کند و چنان معنی می شود که در فارسی به کار می بریم مثلاً می گوئیم پارچه را برای دوختن پیراهن استعمال

ص: 122

کرد. آچار را برای بازکردن پیچ، قلم را برای نوشتن علم و... و اگر به دنبال آن حرف «فی» نیاید مانند همین سخن امام علیه السلام، فقط به معنی در صدد بودن، انگیزه داشتن، اهتمام ورزیدن، به کار می رود؛ «استعمال الخیر» یعنی در صدد خیر بودن، انگیزه بر نیکی داشتن. و این اولین توفیقی هست که برای بهداشت جامعه ضرورت دارد. و فقدان چنین انگیزه ای موجب نفوذ بیماری به شخصیت جامعه(1) می گردد. و خلاء جامعه از این انگیزهٔ افرادش، اولین و بزرگترین خطر برای جامعه است.

توجه: این مباحث، صرفاً مباحث اخلاقی نیست، بل شناسائی عناصر جامعه شناختی بهداشت و عدم بهداشت جامعه است.

ماهیّت اخلاق: و با بیان دیگر: هر مقوله ای که ما آن را مقولهٔ اخلاقی می نامیم، دو نوع است: عنصر علّی، و ثمرهٔ معلولی:

الف: عنصر علّی؛ یعنی عاملی که علّیت دارد و از عناصر سازندهٔ جامعه است. و جامعه در جایگاه معلول آن، قرار می گیرد. و چنین مقوله ای را اساساً نمی توان «اخلاق»- با تعریفی که در علوم انسانی روز دارد- نامید. زیرا در این تعریف، امور اخلاقی یک سری قراردادهائی هستند که از آگاهی های انسان ناشی می شوند. در حالی که از نظر مکتب ما- انسان شناسی ما- چنین مقوله ای که از عناصر سازندهٔ جامعه است، یک امر فطری و آفرینشی است- خَلق است، نه خُلق- و ریشه در کانون ذات انسان دارد، نه صرفاً قراردادی، و نه صرفاً ناشی شده از آگاهی ها.

همان طور که خود جامعه (از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام) یک پدیده طبیعی و ناشی شده از اقتضاهای روح فطرت انسان است، نه یک پدیدهٔ مصنوعی و ناشی شده از قراردادهای آگاهانه در مرحلهٔ آگاهی. انسان قبل از مرحلهٔ آگاهی، جامعه خواه است و مرحلهٔ آگاهی کمال دهندهٔ جامعه است. انگیزه بر نیکی ها، از اقتضاهای ذاتی و فطری انسان

1- پیشتر بحث شد و در آینده خواهد آمد که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، جامعه شخصیت دارد.

است که اگر روح فطرت بوسیلۀ روح غریزه سرکوب نشود، رشد کرده و نقش سازندۀ خود را در کمال مطلوب، ایفاء می کند.

مشکل علوم انسانی روز در این مسئلۀ بس مهم و پایه ای، در «انسان شناسی» غربی است که انسان را تنها دارای روح غریزه (مانند حیوان) می دانند و از وجود روح دیگر در وجود انسان غافل هستند؛ تنها «نفس امّاره» را می شناسند و از «نفس لوّامه» بی خبرند.

ب: ثمرۀ معلولی: منشأ جامعه روح فطرت است، اقتضاهای متعدد فطری از آن جمله انگیزه بر نیکی ها، مولّفه هائی هستند که با هم جمع شده و جامعه را می سازند، سپس همین جامعه در صورت سالم ماندن و سالم بودن، انگیزه بر نیکی ها را به عنوان ثمرۀ سالم بودن خود، می پروراند. این نوع انگیزه بر نیکی ها که محصول سلامت جامعه است، یک مقولۀ اخلاقی می گردد با هر تعریفی از تعاریف اخلاق. یعنی خَلق بود اینک خُلق هم شده است. و همچنین است همۀ اصول اخلاقی، زیرا همۀ اصول اخلاقی ریشه در ذات و فطرت انسان دارند.

و در بیان دیگر: به یک قاعدۀ علمی توجه کنید: در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند را تغذیه می کند، اما در پدیده های اجتماعی همیشه فرزند به محض تولد بر می گردد مادر خود را تغذیه می کند.

یک زن فرزند خود را، یک درخت شاخۀ خود را، یک شاخه میوۀ خود را، و... حتی بنابر نظریه ای که کرۀ زمین را فرزند خورشید می داند، خورشید کرۀ زمین را با انرژی های سخاوتمندانه اش تغذیه می کند، و...

اما فقر و جهل در یک فرد یا در یک جامعه به صورت دیگر است: اگر اول فقر بیاید، جهل از آن متولد می شود، و اگر اول جهل باشد فقر از آن متولد می گردد. و در هر دو صورت، فرزند به محض تولد مادر خود را تغذیه می کند؛ فقر از جهل متولد می شود بر می گردد جهل را تقویت و فربه تر کرده و ریشه دارتر می کند. و جهل به محض این که از فقر متولد شود بر می گردد فقر را فربه تر و ریشه دارتر می کند. و این تعاطی شُوم همچنان

تداوم می یابد مگر این که حادثه ای در اثر عوامل دیگر، رخ دهد.

در مثبتات نیز همین طور است؛ نیروی فطری «انگیزه بر نیکی ها» عنصری از عناصر سازندۀ جامعه است، جامعه به محض ساخته شدن- اگر دچار لطمات نگردد- بر می گردد «انگیزه بر نیکی ها» را تقویت کرده و فربه تر و کاملتر می کند. و این تعاطی همایون همچنان تداوم می یابد مگر این که در اثر عوامل دیگر، حادثه ای رخ دهد.

انگیزه بر نیکی ها در مرحلۀ اول، یک مقولۀ اخلاقی نیست، یک نیروی آفرینشی است، در مرحلۀ دوم است که یک مقولۀ اخلاقی می گردد حتی در این مرحله و مراحل بعدی نیز یک مقولۀ اخلاقی محض- چنانکه در تعریف اخلاق از نظر غربیان است- نیست. بل هم عنصر سازندۀ جامعه است و هم برای شناسائی آن از دیگر عناصر سازندۀ جامعه، نامش و ماهیتش اخلاق می شود.

و این است که انسان موجودی است پیچیده تر از آن که غربی ها پنداشته اند.

بلی؛ با کمی دقت، معلوم می شود که امام علیه السلام در این بخش از دعا در مقام شمارش اخلاقیات محض، نیست بل سیزده عنصر را معرفی می کند که اولاً سازندۀ جامعه هستند و ثانیاً عناصر تامین بهداشت جامعه هستند.

بهداشت جامعه، در حفاظت از عناصر پدید آورندۀ جامعه است: بهداشت بدن بوسیلۀ حفاظت از عناصر سازندۀ بدن است، و بهداشت غیر از این معنائی ندارد. پس کسی که می خواهد برای بهداشت جامعه نسخه بنویسد، باید عناصر سازندۀ جامعه را هم بشناسد و هم آنها را در نسخه اش معرفی کند. و امام سجاد علیه السلام در این جا همین نسخه را می نویسد.

هر فرد انسان، نسبت به افراد دیگر و نسبت به جامعه، هرگز خالی از انگیزه نیست؛ یا انگیزۀ مثبت دارد، یا انگیزۀ منفی، و یا با نسبتی و درصدی میان این دو. اوّلی فردی است که روح فطرتش سالم مانده و روح غریزی اش تحت مدیریت فطرتش، فعال است. دومی کسی است که روح غریزه اش بر فطرتش مسلط شده و فطرتش ابزار دست غریزه شده است. و

سومی نیز با درصد و نسبتی که دارد میان این دو حالت قرار دارد.

یک اصل بس مهم: به سیزده عامل که امام علیه السلام می شمارد دقت کنید؛ ترتیب این عوامل نیز بر یک حکمت عمیق و محکم استوار است، و آن علیت هر ردیف بر ردیف های بعد از خود است: انگیزهٔ خیر علت است بر دوری از شر، بر شاکر بودن، بر پیروی از سنن و بر همهٔ دوازده مورد بعدی. و هر دوازده مورد معلول انگیزهٔ خیر هستند.

و همچنین دوری جستن از شر که ردیف دوم است، علت است بر شاکر بودن، بر پیروی سنن، تا برسد به آخر. و شاکر بودن که ردیف سوم است، علت است بر اتباع سنن. زیرا کسی که بر داشته های خود، بر حقوق خود قانع نباشد نمی تواند از سنت های دین خارج نشود، حتماً به شکستن سنت های دینی اقدام خواهد کرد و بر حقوق دیگران تجاوز خواهد کرد. و این روند علت و معلول در میان این سیزده عامل دقیقاً جاری است.

و اگر امام علیه السلام این ردیف ها را با ترتیب دیگر می آورد مثلا می گفت: «و وفّقنا باتباع السنن» سپس می گفت «لاستعمال الخیر» این روند علمی معجزه ای، بر هم می خورد. زیرا اتّباع سنن بدون انگیزه بر سنن، امکان ندارد. و معلول در جای علت قرار می گرفت.

بنابراین، می بینیم که سخنان آنحضرت، لفظ به لفظ، کلمه به کلمه، جمله به جمله، بر اساس یک محاسبات دقیق علمی است. و صحیفهٔ سجادیّه صرفاً دعا نیست و بقول یحیی بن زید- که امام صادق علیه السلام نیز قول او را تایید کرده است(1)- علم است در قالب دعا، دعا است چیده شده بر نخ علم و دانش، صحیفه عروه الوثقی و طناب مستحکم هدایت است، تبیین است؛ تبیین جهان هستی و اصول علمی.

تواکل، آفت روح اجتماعی: خطرناکترین و پرزیان ترین آفت برای روح اجتماعی که «استعمال خیر» و «در صدد اعمال خیر بودن» را تهدید می کند «تواکل» است، تواکل یعنی به همدیگر واگذار کردن، هر فردی توقع داشته باشد که اعمال خیر را دیگران انجام دهند. اگر چنین خصلتی در افراد جامعه رشد کند شخصیت جامعه دچار بیماری خطرناکی می گردد؛

1- در مقدمهٔ این کتاب به شرح رفت.

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «لَا یَقُولَنَّ أَحَدُکُمْ إِنَّ أَحَداً أَوْلَی بِفِعْلِ الْخَیْرِ مِنِّی»:(1) کسی از شما نگوید: برای عمل خیر احدی از من سزاوارتر است.

اسلام در همه جا به تواضع و فروتنی دعوت می کند، اما از «خود حقیربینی» بیزار است، می گوید: هر کسی هستی و در هر شرایط شخصیتی قرار داری، باید روحیه و اعتماد به نفست در حدی باشد که خود را برای انجام هر عمل خیر سزاوار بدانی، و نباید برای انجام اعمال خیر حتی یک فرد را نیز سزاوار تر از خود بدانی. لفظ «احداً» با تنوین «وحدت و تنکیر» می گوید هیچ کس را برای عمل خیر شایسته تر از خود ندان. زیرا چنین بینشی نه مصداق تواضع است و نه مصداق فروتنی و نه مراعات عدالت. بل ظلم است؛ ظلم به خود و ظلم به «خیر» و ظلم بر جامعه.

تحقیر عمل خیر آفت دوم: و نیز می فرماید «افْعَلُوا الْخَیْرَ وَ لَا تَحْقِرُوا مِنْهُ شَیْئاً»:(2) عمل خیر را انجام دهید و هیچ چیز از آن را حقیر و ناچیز نشمارید. بل بر عکس؛ خیرهای ریز مانند بذر هستند که هر چه در عرصهٔ جامعه بیشتر باشند، منشأ خیرات بزرگ می شوند.

تجربهٔ عینی و بررسی عینی در جامعه ها، به خوبی نشان می دهد که این دو آفت همیشه بوده و چه آثار مخرب که نداشته، پس شناسائی و شناسانیدن این دو بس مهم است.

2- توفیق دوری از شر

امام دومین عامل بهداشت جامعه را «هِجْرَانِ الشَّرِّ» می داند؛ ممکن است انگیزهٔ خیر را داشته باشیم، اما در حالت «بالقوه» بماند و به «فعلیت» نرسد. وقتی معلوم می شود که انگیزه بر نیکی ها در حالت بالقوه نمانده، که موجب دوری جوئی از بدی ها باشد. نیکی جوئی و بد خواهی باهم سازگار نیستند، بل نقیض همدیگر هستند.

اگر افراد جامعه انگیزه به نیکی ها و روحیهٔ پرهیز از بدی ها داشته باشند، چنین جامعه ای چه زیبا، و چه انسانی می گردد. و بهداشت جامعه حفظ می شود.

3- توفیق شاکر بودن (وَ شُکّرِ النِّعَم)

قبلاً در بخش پیش- بخش هشتم از همین

ص: 127

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 430، فیض 414.
2- همان.

دعای ششم- بحث نسبتاً مشروحی دربارهٔ «شاکر بودن» گذشت، و بیان شد که امام علیه السلام شاکر بودن افراد یک جامعه را معیار سلامت جامعه، و شاکر نبودن شان را معیار بیماری جامعه می داند.

4- توفیق پیروی از سنت های دین (وَ اتِّبَاعِ السُّنَنِ)

کسی که فاقد سه ردیف بالا، باشد نمی تواند از سنت های دین پیروی کند، و گفته شد میان این موارد سیزدهگانه که امام علیه السلام شمرده است، علّیت هست. امّا این علیّت ها آن چنان نیست که حتمیت و جبریت داشته باشد، بل همان طورکه گفته شد؛ ممکن است در هر کدام از این مراحل سیزدهگانه، در اثر عواملی، عامل قبلی در حالت «بالقوّه» بماند و عامل بعدی را ثمر ندهد. لذا امام علیه السلام در هر مرحله ای از آنها، توفیق به «فعلیّت رسیدن» را از خداوند می خواهد.

پیروی و انسان شناسی: در این جا که سخن از «پیروی» است، توجه به دو اصل، ضرورت دارد:

الف: انسان موجودی است که هرگز «بی راه» نمی شود؛ هر انسانی یک «مسلک» دارد، زیرا «بی مسلکی» خود یک مسلک است. همانطور که «بی مکتبی» خود یک مکتب است. لیبرالیسم که هر مکتب را نفی می کند، خودش یک مکتب و «مکتب بی مکتبی» است.

ب: انسان موجودی است که اگر چه بالقوّه می تواند به فهم و علم برسد لیکن در آغاز، هیچ چیزی را نمی داند: «وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً»(1). به تدریج در اثر آموزش و تجربه دارای علم می گردد(2).

و چون تجربهٔ شخصیِ فردی بدون یادگیری و تعلیم و تعلّم، به جائی نمی رسد، لذا انسان به طور اساسی نیازمند «پیروی» است؛ پیروی از استاد، خانواده، جامعه، راه و مسلک.

در قرآن حدود 175 مورد از تبعیّت با مشتقّات مختلف، سخن آمده است. و این نشان

1- آیهٔ 78 سورهٔ نحل.
2- این مسئله به دانش «شناخت شناسی» مربوط است؛ در کتاب «جامعه شناسی شناخت» چاپ انتشارات کیهان شرح داده ام که از نظر مکتب ما نه اصاله ذهن درست است و نه اصاله عین، بل امر بین امرین.

می دهد که «پیروی» در وجود و زندگی انسان جایگاه اساسی و نقش تعیین کننده دارد. و از بیان قرآن بر می آید که همهٔ مسلک های بشرها در اصل به دو مسلک و به دو پیروی می رسند: پیروی از «سبیل الله»، و پیروی از «سبیل شیطان». چون «الکفر ملّه واحده»(1). و همهٔ گونه های پیروی به این دو آیه ختم می گردد: «فَمَنْ تَبِعَ هُدایَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُون»:(2) کسانی که از هدایت من پیروی کنند نه ترسی بر آنها هست و نه غمگین می شوند. و «اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَکَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُکُمْ جَزاءً مَوْفُوراً»(3). خداوند به ابلیس گفت: برو هر کس از آدمیان از تو پیروی کند، جزای تو و آنان دوزخ است جزائی کافی و وافر.

پیروی از هدایت الهی یعنی پیروی از انبیاء؛ «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِیِّ الْأُمِّیِّ الَّذی یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ کَلِماتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ»(4). و «کُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ»(5). و آیه های فراوان دیگر.

انسان ها در درگیری میان اقتضاهای روح غریزه و اقتضاهای روح فطرت، بشدت نیازمند خداوند است که او را از فضل خود، در این درگیری موفق کند؛ «وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْکُمْ وَ رَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّیْطانَ إِلاَّ قَلیلاً»(6). و این بدان سبب نیست که روح فطرت عاجز تر از روح غریزه است. بل بدین سبب است که روح غریزه از آغاز، «بالفعل» است؛ یک بچه آهو به محض تولد به دنبال پستان مادر می گردد. یک بچهٔ انسان در همان اوایل تولد گرسنگی را احساس کرده و گریه می کند، امّا فطرت «بالقوّه» است و به تدریج به فعلیت می رسد. روح غریزه همیشه «خواهان» است و خواهندگی او بالفعل است. و روح فطرت به پذیرش عقل نائل می شود. عقل هم بالقوّه است، یعنی همیشه نیازمند است که تکانی به آن داده شود تا فعال

1- صوارم المهرقه، ص 55- متشابه القرآن- ابن شهر آشوب- ج 2 ص 186.
2- آیهٔ 38 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 63 سورهٔ اسراء.
4- آیهٔ 158 سورهٔ اعراف.
5- آیهٔ 168 سورهٔ بقره.
6- آیهٔ 83 سورهٔ نساء.

شود: «الْهَوَی یَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ»(1). مراد از «نائم» بالقوه بودن است. فضل و توفیق خداوند در به فعلیت رسانیدن عقل، لازم است.

امام علیه السلام در این دعا از خداوند می خواهد: «وَفِّقْنَا فِی یَوْمِنَا هَذَا وَ لَیْلَتِنَا هَذِهِ وَ فِی جَمِیعِ أَیَّامِنَا لِاسْتِعْمَالِ الْخَیْرِ، وَ هِجْرَانِ الشَّرِّ، وَ شُکْرِ النِّعَمِ، وَ اتِّبَاعِ السُّنَن»؛ به ما توفیق بده تا از سنن پیامبر (صلّی الله علیه و آله) پیروی کنیم. و همچنین دربارهٔ همهٔ عوامل سیزده گانه خواستار توفیق است.

در مبحث زیر نیز دربارهٔ سنت بحث خواهد شد.

5- توفیق دوری جستن از بدعت ها

اشاره

امام علیه السلام، از خداوند توفیق «مُجَانَبَهِ الْبِدَع»: دوری جستن از بدعت ها را می خواهد. بدعت یعنی «احداث چیزی در دین که از دین نباشد». پیروی از سنن علت می شود که انسان از بدعت ها دوری کند، و رابطهٔ این دو با هم باز رابطهٔ «علت و معلول» است. از واژهٔ «هجران» که در این سخن امام آمده، دو نکته را در می یابیم: اولاً: کسی که بتواند از بدعت موجود، دوری کند، از به وجود آوردن بدعت نیز پرهیز خواهد کرد. به مصداق مَثَل «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» کسی که از بدعت های موجود دوری کند، او بدعت شناس است و دچار اشتباه نمی شود و ایجاد بدعت نمی کند. ثانیاً: و اگر کسی با وجود بدعت شناسی، اقدام به بدعت سازی کند، او دیگر ابلیس است، و مشکل او با توفیق الهی حل نمی شود. زیرا «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِیبٌ مِنَ الْمُحْسِنِینَ»(2). و کسی که به ابلیس شبیه شده به جایگاه «رجیم» نزدیک می شود. رجیم یعنی دور شده از رحمت خدا. می بینیم سرنوشت بدعت گذار با ابلیس، در قیامت نیز شبیه هم خواهد بود و پیش از آن نیز توبهٔ ابلیس هرگز پذیرفته نمی شود، اگر امروز او بخواهد توبه کند به او می گویند: اول آنهمه انسان ها را که گمراه کردی هدایت کن، سپس توبه کن. و به بدعت

1- بحار، ج 75 ص 228. در شرح دعای هفدهم (بخش پنجم) خواهد آمد که ابزار و راهکار روح غریزه «هوی= هوس» است، و ابزار و راهکار روح فطرت «عقل» است.
2- آیۀ 56 سورۀ اعراف.

گذار هم همین سخن را می گویند. لیکن انسان چاره ای ندارد باید در هر صورت و در هر شرایط به توبه پناه آورد و هیچ توبه ای بی ثمر نیست. و اگر بدعت گذار از رحمت خدا مأیوس باشد و هرگز توبه نکند، کارش از شباهت گذشته و مصداق کامل «رجیم» می گردد.

چند حدیث دربارۀ بدعت برای نمونه: 1- إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِی أُمَّتِی فَلْیُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ یَفْعَلْ فَعَلَیْهِ لَعْنَهُ اللَّه:(1) وقتی که بدعتی در امت من ظاهر شود، پس بر عالم است که علمش را (دربارۀ آن) ظاهر کند، و هر عالمی چنین نکند لعنت خدا بر او باد.

2- قال علی علیه السلام: إِنَ الْعَالِمَ الْکَاتِمَ عِلْمَهُ یُبْعَثُ أَنْتَنَ أَهْلِ الْقِیَامَهِ رِیحاً تَلْعَنُهُ کُلُّ دَابَّهٍ مِنْ دَوَابِّ الْأَرْض: عالمی که علمش را کتمان کند، بدبوترین فرد در میان اهل محشر خواهد بود، و لعنت می کند او را هر جنبنده در روی زمین.

3- قال علی علیه السلام:(2) مَنْ مَشَی إِلَی صَاحِبِ بِدْعَهٍ فَوَقَّرَهُ فَقَدْ مَشَی فِی هَدْمِ الْإِسْلَامِ: هر کسی به سوی فرد بدعتگذار برود و او را احترام بگذارد، در واقع بر منهدم کردن اسلام کوشیده است.

4- عن ابی جعفر علیه السلام، قال: أَدْنَی الشِّرْکِ أَنْ یَبْتَدِعَ الرَّجُلُ رَأْیاً فَیُحِبَّ عَلَیْهِ وَ یُبْغِضَ:(3) امام باقر علیه السلام فرمود: پائین ترین (یا: نزدیکترین) شرک آن است که کسی یک رأی را بدعت گذارد و بر اساس آن دوست بدارد و دشمن بدارد. یعنی کسانی را که بدعت او را می پذیرند دوست بدارد، و کسانی را که بدعتش را دوست ندارند، دشمن بدارد.

سنت شکنی و بدعت گذاری

گاهی بدعت ها ریشه دار شده و به سنت تبدیل می شوند، این سنّت ها باید شکسته شوند. و بنابر این، سنت ها در عینیت جامعه ها به دو نوع هستند؛ سنّت حق و درست. و سنت باطل و نادرست. آیا برای تشخیص این دو از همدیگر معیاری هست؟. دست اندرکاران علوم انسانی غربی پاسخی به این پرسش ندارند، در نتیجۀ این

1- وسائل الشیعه، ج 16 ح ش 21538.

2- همان، ح ش 21539.
3- همان، ح ش 21542.

واماندگی، در فرهنگ مردم غیر متخصص، یک بینش خطرناک پدید گشته است و گمان می کنند که هر سنّت دیرین و کهن، باید شکسته شود. و این بینش غلط از جانب فرهنگ عامّه، بر محافل علمی فشار می آورد. اهل علم و دانش هر چه می کوشند نادرستی این بینش را بیان کنند به جائی نمی رسند. زیرا معیاری برای شناسائی سنت نیک و لازم از سنت بد و مزاحم، ندارند تا فکر مردم را روشن کنند.

دو مقوله و دو اصطلاحِ «دانشمند» و «روشنفکر» پدید شده است که با هم تفاوت اساسی دارند: دانشمند کسی است که با دلیل و استدلال علمی سخن بگوید. اما روشنفکر کسی است که بر سنّت ها بتازد و آن ها را درهم بشکند، خواه چنین شخصی دانشمند باشد یا یک جاهل محض. این یکی از عوامل بزرگ به بن بست رسیدن فرهنگ غربی و فرهنگ های پیرو آن گشت که امروز هر چه می کوشند لطمات فردی و اجتماعی آن را ترمیم و جبران کنند، نمی توانند.

روند علوم انسانی در غرب با همهٔ شعارهای پیشرفت، این اصالت دادن به «جهالت» را تقویت کرد، به حدی که عبارت «فلانی دانشمند نیست، روشنفکر است» در همه جا یک سخن درست تلقی گشت. و این ورطهٔ اسفناک یکی از چاله ها بل چاه های مخوفی است که روند علوم انسانی غرب در آن سقوط کرد و به جوامع دیگر نیز سرایت داد.

از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هیچ روشنائی ای برای فکر نیست مگر با علم و دانش، کسی که فاقد علم و دانش است نه تنها نمی تواند فکر روشن داشته باشد، بل اگر در امور اساسی اجتماعی دخالت کند، مخرّب خواهد بود.

معیار: از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، معیار تشخیص سنت درست و لازم، و سنت غلط و مزاحم، دو جمله است: هر سنتی که به محور اقتضاهای محض روح غریزه باشد، «سنت سیّئه» است. و هر سنتی که به محور اقتضاهای روح فطرت (و بدون سرکوب غرایز) است، «سنت حسنه» است.

روح غریزه همان است که در وجود حیوان هست، به انسان روح دیگری نیز داده اند که

روح فطرت است انسان هم نفس اماره دارد و هم نفس لوّامه. هر سنتی که بدون اعتنا به روح فطرت و یا با سرکوبی روح فطرت باشد، سنت سیّئه است. و هر سنتی که بر اساس اقتضاهای هر دو روح با حفظ اعتدال باشد، سنّت حسنه است.

روشنفکر حقیقی کسی است که این دو نوع سنت را با علم و دانش از همدیگر تشخیص دهد و نسبت به سنت های سیّئه سنت شکن باشد. نه این که یک جاهل یا نیمه جاهل تبر به دست بگیرد و مطابق مَثَلِ «بابام به من قلدر گفته هر کسی آمد اُلدر گفته»، کور کورانه به جان سنت ها بیفتد.

6- توفیق امر به معروف

ششمین خواستۀ امام در موضوع «بهداشت جامعه» از خداوند، توفیق امر به معروف است، نه فقط برای خود، بل با ضمیر جمع «نا» برای همگان می خواهد. و به ما و به کل بشریت یاد می دهد که هم در صدد چنین خیری باشید و هم توفیق در این راه را از خداوند بخواهید تا جامعه سالم و در نتیجه زندگی انسانی کامل داشته باشید.

چون همیشه امر به معروف و نهی از منکر در کنار هم آمده اند، بهتر است ادامۀ این بحث به دنبال بحث از نهی منکر بیاید:

7- توفیق نهی از منکر

دو واژۀ معروف و منکر در تقابل با همدیگر هستند و هر دو از مقوله های اجتماعی می باشند. و قبلاً به شرح رفت که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، جامعه یک پدیدۀ طبیعی است نه قراردادی، زادۀ ذات انسان است نه زادۀ آگاهی ها، و منشأ آن روح فطرت است و جامعه ریشه در کانون ذات انسان دارد. بنابر این، این دو واژه و معنی شان نیز از اقتضاهای روح فطرت هستند. پس باید برای فهم معنی و مراد از این دو کلمه، به اقتضاهای فطری توجه شود و معنی محض لغوی کافی نیست:

امر به معروف هم بهداشت جامعه است و هم درمان آن؛ حضرت فاطمه سلام الله علیها درضمن خطبه ای که بر علیه ابوبکر در مسجد مدینه ایراد

فرموده- خطبۀ همه جانبه و غرّاء که با حمد خدا، و از مرحلۀ ایجاد پدیدۀ اولیّه کائنات، شروع کرده و اصول حقیقت و

ص: 133

انسانیت را در آن بیان کرده به نحوی که اهل دانش و تحقیق مشاهده می کنند که مانند آن در تاریخ بشر نیامده است- می فرماید: «...فَجَعَلَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشِّرْكِ، وَ الصَّلَاةَ تَنْزِيهاً لَكُمْ عَنِ الْكِبْرِ، وَ الزَّكَاةَ تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ، وَ نَمَاءً فِي الرِّزْقِ، وَ الصِّيَامَ تَثْبِيتاً لِلْإِخْلَاصِ، وَ الْحَجَّ تَشْيِيداً لِلدِّينِ، وَ الْعَدْلَ تَنْسِيقاً لِلْقُلُوبِ، وَ طَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّةِ، وَ إِمَامَتَنَا أَمَاناً مِنَ الْفُرْقَةِ، وَ الْجِهَادَ عِزّاً لِلْإِسْلَامِ، وَ الصَّبْرَ مَعُونَةً عَلَى اسْتِيجَابِ الْأَجْرِ، وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَامَّةِ...»:(1) خداوند قرار داد ایمان را برای پاک شدن شما از شرک. و نماز را برای منزّه شدن شما از کبر، و زکات را برای پاکیزگی جان های تان و رشد اقتصادی تان، و روزه را برای ریشه دار شدن اخلاص تان، و حج را برای استحکام دین، و عدالت را برای هماهنگی دل های افراد جامعه، و پیروی از ما (اهل بیت) را برای حفظ نظام دین و آئین، و امامت ما را برای حفاظت از تفرقه، و جهاد را برای حفاظت عزّت اسلام، و صبر و بردباری را نیروئی برای تحصیل اجر و ثواب، و امر به معروف را برای سالم داشتن و سالم کردن جامعه.

لغت: مصلحه- مصدر میمی از صَلَح یصلح: سالم نگاهداشتن، و سالم کردن.- با کاربرد فارسی این لفظ اشتباه نشود.

و امیرالمومنین علیه السلام می گوید: «فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشِّرْكِ وَ الصَّلَاةَ تَنْزِيهاً عَنِ الْكِبْرِ وَ الزَّكَاةَ تَسْبِيباً لِلرِّزْقِ وَ الصِّيَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ وَ الْحَجَّ تَقْرِبَةً لِلدِّينِ وَ الْجِهَادَ عِزّاً لِلْإِسْلَامِ وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَوَامِّ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعاً لِلسُّفَهَاءِ...»(2) همان معانی خطبهٔ حضرت زهرا سلام الله علیها با تفاوت اندک در برخی الفاظ از آن جمله: حضرت فاطمه سلام الله علیها فرموده «وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَامَّةِ» و علی علیه السلام فرموده «مصلحه للعوام» که هر دو به یک معنی است؛ عوام یعنی عموم مردم و جامعه، که باز با کاربرد عوامیت و عامیانه، اشتباه نشود.

باز می فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَلْعَنِ الْقَرْنَ الْمَاضِيَ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ إِلَّا لِتَرْكِهِمُ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ

1- بحار، ج 29 ص 223.- متاسفانه ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ج 16 ص 211، می گوید «و ذکر خطبه طویلةً جیده قالت فی آخرها» و

بخش اول خطبه را نیاورده است.
2- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 249. فیض 244.

النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ فَلَعَنَ اللَّهُ السُّفَهَاءَ لِرُکُوبِ الْمَعَاصِی وَ الْحُلَمَاءَ لِتَرْکِ التَّنَاهِی»(1): خداوند سبحان گذشتگان را (که دستکم کلیات تاریخ شان در دست شماست) از رحمت خود دور نکرد مگر به سبب ترک امر به معروف و نهی از منکر. نافهمان را به سبب گناه کردن شان، و بردباران را به سبب ترک نهی از منکر، از رحمت خود دور کرد.

محروم شدن و دور شدن یک جامعه از رحمت خدا و گرفتار شدنش به بلاء، دو نوع است:

الف: گرفتاری و بلای قضائی: مانند بلائی که بر جامعۀ لوط آمد. این از مصادیق فعل «امر»ی خدا است(2).

ب: گرفتاری و بلای قَدَری: مانند پوسیدن تار و پود یک جامعه در اثر مفاسد و بیماری های فکری اجتماعی که به سقوط آن جامعه منجر می شود. فرمایش علی علیه السلام در این سخن، شامل هر دو هست، و موضوع بحث صورت دوم و سقوط قَدَری است. متاسفانه عادت کرده ایم همیشه احادیث بل آیات را فقط به امور قضائی معنی کنیم، عادتی که ما را از دریافت علوم انسانی مکتب مان محروم می کند.

قال ابو جعفر علیه السلام: بِئْسَ الْقَوْمُ قَوْمٌ یَعِیبُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ:(3) امام باقر علیه السلام فرمود: بد جامعه ای است جامعه ای که بر امر به معروف و نهی از منکر عیب و ایراد بگیرد.

یعنی جامعه ای که بر امر به معروف و نهی از منکر، ترش روئی کند و سر بتابد، جامعۀ بیمار است.

لغت: معروف صیغۀ اسم مفعول است به معنی «شناخته شده».

1- نهج البلاغه، خ 238، ابن ابی الحدید- فیض 234.
2- پیشتر به شرح رفت که خداوند دو نوع فعل، دو نوع کار، دارد: فعل و کار خلقی که با اسباب و علل و بر اساس قوانین طبیعت، انجام می یابد. و فعل امری که فقط با امر «کن فیکون» رخ می دهد و خارج از سلسلۀ

علت و معلول است: «لَهُ الْخَلْقُ وَ لَهُ الْأَمْرُ» آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.- برای شرح بیشتر رجوع کنید؛ کتاب «دو دست خدا».
3- وسائل الشیعه، ج 16 ح ش 21128.

و منکر نیز اسم مفعول است به معنی «شناخته نشده»، «نا شناس»، «انکار شده».

اکنون پرسش این است: در بحث ما، اسم فاعل و فاعل این شناخت و عدم شناخت، چیست و کیست؟ شناسنده کیست و انکار کننده کیست؟ برخی از علما معروف را به «نیکی» یا «نیکی ها» و منکر را به «زشتی» یا «زشتی ها» ترجمه کرده اند. اما سخن این است که تشخیص دهندهٔ این نیکی و این زشتی کیست و چیست؟

اگر بگوئیم تشخیص دهندهٔ نیکیِ نیک ها، و زشتی زشت ها، افراد جامعه است، یا بگوئیم جامعه است، در این صورت باید حکم کنیم که جامعه به عنوان جامعه، هرگز در تشخیص معروف از منکر دچار اشتباه نمی شود؛ هر چه را جامعه یا افراد جامعه معروف دانستند، معروف است و هر چه را که منکر دانستند منکر است. یعنی معیار، تشخیص جامعه، یا تشخیص افراد جامعه است. در این صورت هیچ جامعه ای را دربارهٔ باورها، آداب و سننش نمی توان محکوم کرد. در نظر جامعهٔ جاهلی، بت پرستی معروف و بی اعتنائی به بت منکر بود.

و اگر بگوئیم: معروف آن است که عقل آن را تأیید کند و منکر آن است که عقل از آن نفرت داشته باشد. در این صورت باید گفت که مردم بت پرست عاقل نبوده اند. در حالی که فرد یا افراد غیر عاقل مکلف نیستند، اما مردم بت پرست مکلف شدند که دین را بپذیرند و بت پرست بودن شان نکوهیده و جرم با مجازات، است. پس مردم بت پرست عاقل بوده اند.

با این مقدمه به خوبی روشن می شود که شناسندهٔ معروف و منکر، و معیار در این مسئله، نه تشخیص مردم است و نه تشخیص عقل. پس آن معیار چیست؟ مگر بالاتر از عقل چیزی داریم؟!

بلی: بالاتر از عقل چیزی داریم که عقل ابزار دست آن است، و آن روح فطرت است. روح فطرت که آمده تا اقتضاهای روح غریزه را قاعده مند کند، و منشأ جامعه است. معروف آن است که روح فطرت آن را امضا کند، منکر نیز آن است که روح فطرت از آن نفرت دارد. این روح فطرت است که اشیاء و رفتارها را به دو نوع «خوب» و «بد» تقسیم می کند.

عقل ابزاری است در اختیار روح فطرت که این تقسیم و تشخیص را بپروراند و به ثمر برساند.

عقل بدون پشتوانه نمی تواند کاری بکند؛ پشتوانه اش یا روح فطرت است- که باید چنین باشد زیرا عقل را به موجودی داده اند که دارای روح فطرت است- و یا پشتوانه اش روح غریزه است؛ و این در صورتی است که روح غریزه روح فطرت را سرکوب کرده و ابزار عقل را از دست او بگیرد. مردم بت پرست عقل داشتند، عاقل بودند و لذا مکلف بودند، اما عقل شان در اختیار روح غریزی شان بود، روح غریزه بر سر روح فطرت (که خدا جو و خدا خواه است) کلاه گذاشته و بت را به جای خدا به حساب او گذاشته است.

جنون: جنون یعنی چه؟ یعنی کسی که رابطۀ عقلش با هر دو روح منقطع باشد، یا عقلش میان این دو روح بلا تکلیف و مضطرب باشد، اما اگر عقلش با روح غریزه اش کار می کرد، از تیپ معاویه و عمرو عاص می گشت. و اگر عقلش با روح فطرش کار می کرد، از تیپ نیکو کاران می شد، اینک که با هیچکدام کار نمی کند، مردم مجنونش می خوانند.

بنابراین؛ معروف آن شیئ و آن رفتاری است که روح فطرت آن را تأیید کند و امضایش کند. و منکر آن شیئ یا آن رفتاری است که روح فطرت از آن نفرت داشته باشد.

اما گاهی در اثر سلطۀ روح غریزه (نفس امّاره) بر یک جامعه، منکر به معروف تبدیل می شود و معروف به منکر. ابلیس و پیروانش از انس و جن، در صدد ایجاد همین وارونگی هستند: «یَأْمُرُونَ بِالْمُنْکَرِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ»(1). و امروز دنیای کابالیسم و تمدن مدرنیته در بیشتر اصول، بر همین وارونگی مبتنی است.

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «وَ اجْتَالَتْهُمُ الشَّیَاطِینُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَ اقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِیهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیَاءَهُ لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطْرَتِهِ»(2): و شیاطین مردم را از معرفت خدا

1- آیۀ 67 سورۀ توبه.

2- نهج البلاغه، خطبهٔ اول.

منحرف کردند و ایشان را از پرستش او «مقتطع»(1) کردند، پس خداوند انبیائش را در میان مردم مبعوث کرد و آنان را پی در پی فرستاد، تا از مردم بخواهند که به خواسته های روح فطرت بازگردند. اگر بخواهیم کار انبیاء را در یک جمله خلاصه کنیم چنین می شود: کار انبیاء جلوگیری از وارونگی شخصیت فرد و شخصیت جامعه است.

اما چیزی بالاتر از وارونگی: بر اساس بحث فوق، ماهیت جامعه می تواند یکی از سه نوع باشد:

الف: جامعۀ فطری: چنین جامعه ای سالم است، زیرا اساساً جامعه مولود روح فطرت است و لذا حیوان که فاقد روح فطرت است جامعه ندارد.

ب: جامعۀ غریزی: جامعه ای که اصول آن بر اقتضاهای غریزی مبتنی باشد. چنین جامعه ای امکان وجودی ندارد- همانطور که حیوان فاقد جامعه است- مگر با مسلط شدن غریزه بر فطرت و مصادرۀ عقل از دست فطرت. در این صورت غریزۀ حیوانی انسان به ابزار عقل مسلح می شود وآن را در خدمت امیال خود می گیرد. و جامعه ماهیتاً حیوانی می شود: «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ»(2): آنان مانند حیوانات هستند (زیرا جامعۀ شان غریزی است) بل که از حیوان هم گمراه ترند- زیرا داشتن چنین جامعه ای بدتر از نداشتن آن است- آنان، آنانند غافلان.

به جملۀ «أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ» دقت کنید: اولئک یعنی آنان. «هُم» نیز یعنی آنان. و معنی ترکیبی چنین می شود: آنان، آنانند غافلان. اولاً یک عنصر انحصار در عبارت هست؛ یعنی آنان غافلان هستند نه دیگران. ثانیاً یک عنصر مصداق یابی نیز هست؛ یعنی: اگر بخواهید مصداق اتمّ جامعۀ غافل را بشناسید، به جامعۀ غریزی بنگرید.

ج: جامعۀ قابیلی: کابالیسم= قابیلیسم: چنین جامعه ای آرزوی ایده آل ابلیس است و اوج

1- مقتطع (از باب افتعال که دارای عنصر معنائی مطاوعه است): یعنی شیاطین کاری می کنند که انسان ها خودشان از راه حق قطع شوند. کار شیطان زوری نیست، توجیهی است.

2- آیۀ 179 سورۀ اعراف.

پیشرفت جامعهٔ غریزی است که به جائی می رسد همجنس گرائی و همجنس بازی را از حقوق بشر می شمارد؛ منکری که نه تنها در عالَم انسانی، و عالَم حیوانی، بل عالم فیزیکی هم از آن بیزار است. اگر دو همجنس در جهان فیزیک- از اتم تا کهکشان- به هم برسند انفجار رخ می دهد؛ از رعد و برق هوا تا انفجارهای عظیم کیهانی: «وَ لُوطاً إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمينَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ»(1): و لوط که به قوم خود گفت: آیا این عمل بسیار زشت را انجام می دهید که در هیچ یک از عالمیان سابقه ای ندارد!؟! شما بر مردان فرا می آئید برای شهوت و زنان را وا می گذارید، بل شمائید مردمی اسرافکار. و «أَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبيلَ وَ تَأْتُونَ فی ناديكُمُ الْمُنْكَرَ»(2): لوط گفت: آیا شما بر مردان فرا می آئید، و راه (تکوّن و استحکام خانواده) را می گسلانید، و در میدان عمومی مرتکب این عمل منکر می شوید!؟! «وَ ما كانَ جَوابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَنْ قالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُناسٌ يَتَطَهَّرُون»(3): پاسخ قوم لوط غیر از این نبود که گفتند: این ها- لوط و کسانش- را از شهرتان اخراج کنید، زیرا که اینان افرادی پاکی خواه هستند.

در جامعهٔ کاپالیسم وارونگی به جائی می رسد که «پاکی جوئی» جرم می گردد و ناقض حقوق بشر نامیده می شود. و این روند از چهارچوبهٔ غریزهٔ حیوانی نیز فراتر می رود. زیرا هیچ حیوانی در عمل جنسی به همجنس نمی پردازد. و چنین جامعه ای جنون آمیز و دیوانه است گرچه دیوانگان خود را عاقل و عاقلان را دیوانه می پندارند.

شرایط امر به معروف و نهی از منکر: هیچ شرطی برای امر به معروف و نهی از منکر، وجود ندارد. آنچه فقها به عنوان شرایط، شمرده اند «شرایط وجوب» است نه شرایط اصل این دو فریضه. در این راه تا پای جان، اولاد و عزیزان نیز می توان رفت و گاهی باید رفت که امام حسین علیه السلام فرمود: قیام کرده ام و این راه را برگزیده ام: «لآمر

1- آیه های 80 و 81 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 29 سورهٔ عنکبوت.
3- آیهٔ 82 سورهٔ اعراف.

بالمعروف و أنهی عن المنکر»: تا امر به معروف و نهی از منکر کنم. و نیز وقتی که مشرکین مکه، یاسر، سمیه و عمار را شکنجه می کردند، عمار تقیه کرد و نجات یافت اما پدر و مادرش ایستادگی کرده و شهید شدند. قرآن تقیّه عمار را تایید کرد اما رسول خدا فرمود مقام یاسر و سمیه بالاتر است.

قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آله: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَیُبْغِضُ الْمُؤْمِنَ الضَّعِیفَ الَّذِی لَا دِینَ لَه. فَقِیلَ: وَ مَا الْمُؤْمِنُ الضَّعِیفُ الَّذِی لَا دِینَ لَه؟ قَالَ: الَّذِی لَا یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ:(1) رسول خدا (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) فرمود: خداوند از مؤمن ضعیف بی دین، نفرت دارد. پرسیدند: مومن ضعیف بی دین، کیست؟ فرمود: کسی که نهی از منکر نمی کند.

شگفت است: چنین شخصی مومن نامیده می شود اما بی دین است. پس او فقط بخیال خودش مومن است.

عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَام قَالَ قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه إِنَّ اللَّهَ یُبْغِضُ الْمُؤْمِنَ الضَّعِیفَ الَّذِی لَا زَبْرَ لَهُ وَ قَالَ هُوَ الَّذِی لَا یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ:(2) امام صادق از پدرانش علیهم السلام: رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله) فرمود: خداوند از مومن ضعیف که دافعه ندارد، نفرت دارد. و فرمود: آن کسی است که نهی از منکر نمی کند.

و در سطرهای بعدی خواهد آمد که «دافعه» در امر به معروف و نهی از منکر، با «خشونت» فرق دارد.

درست است: امر به معروف و نهی از منکر، یک شرط دارد و آن شناخت آن دو است تا وارونگی مذکور پیش نیاید.

تفوّق فرع بر اصل: در عرصهٔ ذهنی ماها، امر به معروف و نهی از منکر، دو مقوله و دو فریضهٔ فرهنگی محسوب می شوند، نه علمی و پایه ای. و این نیز یک وارونگی است گرچه هیچ ربطی به وارونگی مذکور در بالا ندارد. این وارونگی در حدّ «تفوق فرع بر اصل» است

1- وسائل الشیعه، ج 16 ح ش 21139.

2- همان، ح ش 21149.

که فرع را بر اصل مقدم می داریم. امروز در جامعهٔ ما محور مهم این دو فریضه، مسئله حجاب شده است- البته حجاب از محورها است- لیکن کسی دربارهٔ «عدالت اجتماعی» نه امر به معروف می کند و نه نهی از منکر. گوئی نظام اقتصادی مکتب ما همان نظام اقتصادی غربی است بل بدتر از آن، که انفال را نیز بیشتر به نفع اغنیاء مصرف می کنیم. آیا عدالت، معروف نیست؟ بی عدالتی، منکر نیست؟ آیا در جامعه ای که حیات اقتصادیش از انفال است، کمیتهٔ امداد برای ایجاد عدالت کافی است؟ درحالی که این کمیته به طور موقت و برای کوتاه مدت تاسیس شده بود (و کار درستی هم بود) تا روزی نظام اقتصادی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام اجرا شود و هیچ کسی نیازی به کمیتهٔ امداد نداشته باشد. از طرفی با نظام نادرست اقتصادی، گدا تولید می کنیم و از طرف دیگر از راه ترحّم به گدایان کمک می کنیم. مصداق مَثَل «بر سر یتیم می کوبد و به دامنش گردو می ریزد».

و نیز: قرار بود کمیتهٔ امداد در همین مسیر نیز از اغنیا بگیرد و به فقرا بدهد. اینک از بودجه دولتی می گیرد و موسسهٔ عریض و طویل و یک نهاد همیشگی شده است. و چشم به دور که مانند هر موسسهٔ دیگر از فساد مالی نیز خالی نیست. چرا علی علیه السلام، چنین کمیته ای را ایجاد نکرد؟ آیا (نعوذ بالله) فکرش نمی رسید!؟! بیت المال علی خود کمیتهٔ امداد بود. آنان که می گویند امیرالمومنین بیت المال را بطور مساوی میان مردم تقسیم می کرد، سخت در اشتباه اند، آنچه او به طور مساوی تقسیم می کرد بیت المال غنایمی و خراج اراضی مفتوحه بود، نه بیت المال زکاتی، خمسی و انفال. اغنیا هیچ استحقاقی در این اموال ندارند و هر گونه بهره برداری شان از آنها مصداق روشن و بیّن «حرام» است.

جنگ امام حسین علیه السلام با یزید فقط جنگ حجاب و امور فرهنگی نبود، جنگ عدالت با بی عدالتی، جنگ مکتب علمی درست با مکتب عوامانهٔ غیر علمی بود. بگذریم که این قصه سر دراز دارد.

دو ویژگی: الف: امر به معروف و نهی از منکر، اصلاح است با خشونت منافات دارد

که: «لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلیظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ»(1): اگر خشن سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند. و آیات و احادیث دیگر. کلمهٔ «امر» و «نهی» در این مسئله هیچ دلالتی بر شدت ندارند. و نهی از منکر غیر از مبارزهٔ اجرائی با منکرات است، مبارزهٔ اجرائی وظیفهٔ دولت و حاکمیت است که مقوله ای غیر از این دو فریضه است و از مصادیق «مدیریت» است که در مواقعی قهراً با خشونت همراه می شود و باید بشود بویژه وقتی که عنوان منکر به حد «جرم» برسد که مجازات دارد و هر مجازات، خشونت است و امکان ندارد که از عنصر «اجبار» خالی باشد.

ب: امر به معروف مکان معین و زمان مشخص ندارد؛ همهٔ فروع دین از نماز تا تولّی و تبرّی زمان و مکان خاص دارند. اما امر به معروف، همه جائی و همه زمانی است؛ در خانواده، شب و روز، در کوچه، خیابان، دکّه و مغازه، اداره و موسّسه، دشت و صحراء، درون هواپیما وسط زمین و آسمان، در کشتی بر روی دریا، و... هر جا و هر وقت اسلام می گوید بگو، بگو. البته با آداب انسانی که باصطلاح شورش را در نیاورد.

مهمترین ادب از آداب انسانی در مسئلهٔ امر به معروف، پرهیز از حالت «از خود راضی بودن» و «خود را مالک دین دانستن» است. در غیر این صورت، بی تردید نتیجهٔ عکس خواهد داد و مخاطب از شخص آمر به معروف متنفر خواهد شد، تنفّر از گوینده قهراً تنفّر از گفتار او را به همراه خواهد داشت. اینگونه افراد اگر تارک امر به معروف باشند بهتر است از آن که به آن اقدام کنند. یعنی اگر این فریضهٔ بس بزرگ و مهم را ترک کنند- که ترک آن گناه بزرگی است- گناهش کمتر از متنفر کردن مخاطب از اسلام است.

8- حیاطه الاسلام

اشاره

هشتمین عامل بهداشت و حفاظت «حیاطه الاسلام» است.

لغت: حاطه حوطاً و حیطةً و حیاطةً: حفظه و صانه و تعهّده: حفظ کرد، صیانت کرد، و به آن متعهد شد.

حیاطه با تک تک این الفاظ، مترادف نیست. همهٔ عناصر حفاظت، صیانت و تعهد را

1- آیهٔ 159 سورهٔ آل عمران.

یکجا در بر دارد. و نیز انتخاب این کلمه یک نکتۀ مهم دیگر را به ما می فهماند و آن «حفاظت از سطح برونی جامعه» است؛ همانطور که به اطراف یک باغ دیوار می کشند و آن را «حیاط» می نامند تا از ورود اشیاء و حیوانات مضر حفاظت کنند، باید جامعۀ اسلام را از برون نیز حفاظت کرد که نه از برون قابل نفوذ باشد و نه اعضای آن توسط ایادی ابلیس فریب خورده و از جامعه خارج شوند. باید شبهات حل شود، کنجکاوی های ذهنی پاسخ داده شود، مسئله های علمی بطور کاملاً علمی توضیح داده شود تا این حیاطه تحقق یابد.

و با بیان دیگر: همان طور که لفظ «محیط» را هم به معنی درون یک منطقه به کار می بریم (مثلاً) می گوئیم محیط زیست، محیط اداری و... و هم به معنی اطراف و جوانب استعمال می شود. حیاطه در این جملۀ امام علیه السلام شامل هر دو معنی است.

همانطور که بیان شد این عوامل سیزده گانه که امام علیه السلام شمارش کرده، هر کدام نسبت به ما بعد خود علیّت دارد؛ اسباب و علل تحقق حیاطه چیست؟ مهمترین علّت و سبب حیاطه، امر به معروف و نهی منکر است که در شمارش امام مقدم بر حیاطه آمده است.

تواکل، آفت امر به معروف و نهی از منکر

بزرگترین و خطرناکترین عاملی که سبب ترک این دو فریضه می شود، تواکل است؛ تواکل یعنی «به همدیگر واگذاشتن» که: دیگران امر به معروف خواهند کرد، بهتر است من کار نداشته باشم. بگذار دیگران نهی از منکر کنند، فعلاً من بروم دنبال کار خودم.

عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَام: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) يَقُولُ: إِذَا أُمَّتِی تَوَاكَلَتِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَلْيَأْذَنُوا بِوِقَاعٍ مِنَ اللَّهِ: از امام رضا علیه السلام: رسول خدا می فرمود: آنگاه که امّت من دربارۀ امر به معروف و نهی از منکر تواکل کنند، منتظر گرفتاری همه گیر، باشند.

9- در هم شکستن باطل و خوار شدنش

در جملۀ «وَ انْتِقَاصِ الْبَاطِلِ وَ إِذْلَالِهِ» نکته ای هست قابل توجه؛ انتقاص از باب افتعال است که هم (باصطلاح ادبی) لازم است و هم دارای عنصر

مطاوعه است. به دو جملهٔ زیر و فرق شان توجه فرمائید:

الف: خدایا ما را به در هم شکستن باطل موفق گردان.

ب: خدایا به ما توفیق بده که شکستگی باطل را درک کنیم- یعنی بفهمیم که باطل راه درست نیست، راه شکسته است؛ باطل ماهیتاً نادرست و شکسته است و پیروزی با طی طریق باطل، پیروزی نیست بل از اول شکست خورده است. مثلاً پیروزی معاویه یک پیروزی کاذب بود و امروز می بینیم که آن که پیروز است علی علیه السلام است.

نظر به صیغۀ «انتقاص»، مراد امام سجاد علیه السلام، همین معنی دوم و این اصل اصیل است که منظورش توفیق در «شناخت» است؛ شناخت ماهیت باطل.

اذلاله: این کلمه مصدر از باب افعال است؛ و بر خلاف «انتقاص» هم متعدی است و هم عنصری از مطاوعه در آن نیست، و معنایش «ذلیل و خوار کردن باطل» است. یعنی خدایا اول توفیق بده که ماهیت باطل را بشناسیم سپس توفیق بده که آن را خوار بداریم. زیرا در صورت این شناخت است که باطل را منفور دانسته و زیر پا می گذاریم.

و رسیدن یک جامعه به این شناخت و خوار کردن باطل، نیازمند امر به معروف و نهی از منکر است، یعنی ترتیب علیّت میان عوامل سیزدهگانه همچنان بر قرار است و ترتیبی که امام به آنها داده یک ترتیب علّی و معلولی است.

10- توفیق نصره حق و عزیز داشتن حق

سپس امام علیه السلام از خداوند توفیق می خواهد که در یاری کردن به حق و عزیز داشتن آن موفق باشیم: «وَ نُصْرَهِ الْحَقِّ وَ إِعْزَازِهِ». زیرا تا شناخت ماهیت باطل و خوار دانستن آن، نباشد امکان یاری کردن حق، نخواهد بود. انسان وقتی از چیزی حمایت می کند که آن را مفید، و خلاف آن را مضرّ بداند. و الاّ نه آن را یاری می کند و نه عزیزش می دارد.- باز هم ترتیب علیت بر قرار است.

11- توفیق راهنمائی گمراهان

چه فرق است میان امر به معروف و نهی از منکر و «ارشاد ضالّ»؟ مگر آن دو فریضه عین ارشاد ضال نیستند که قبلاً گفته بود-؟ آیا این تکرار است یا باصطلاح ادبی «عطف تفسیر» است؟

امر به معروف و نهی از منکر حفاظت راه، و بهداشت راه از عوامل فساد است. اما

ص: 144

«ارشاد گمراه به راه»، یعنی دست فرد گمراه را بگیرد و او را بیاورد و در وسط راه قرار دهد. و این درمان است. و با بیان دیگر؛ امر به معروف و نهی از منکر، کار نظری و در عرصهٔ نظری است، اما ارشاد هم جنبهٔ نظری دارد و هم جنبهٔ عملی. و راهنمائی عملی نیازمند آن است که خود راهنما به آن عمل کند. و عمل وقتی ممکن است که به ماهیت شکسته بودن باطل پی ببرد و عملاً حق را یاری کند تا دیگران نیز راهنمائی عملی او را بپذیرند. که باز ترتیب علّی بر قرار است.

باز هم با بیان دیگر: امر به معروف و نهی از منکر شبیه درس سر کلاس است که استاد اصول و فروع فلان صنعت را به دانشجو یاد می دهد. و ارشاد شبیه کار استاد ماهری است که درکارگاه، عمل به آن اصول و فروع را به همان دانشجوی تحصیل کرده، یاد بدهد. در استاد شاگردی صنعتی قدیم، عمل بود و علمی نبود. و در استاد شاگردی دانشگاه علم هست و عمل نیست. امام علیه السلام دربارهٔ حفاظت و بهداشت جامعه، توفیق هردو را خواستار است؛ آن را در مرحلهٔ خود و این را نیز در مرحلهٔ خود.

حضرت موسی به حضرت خضر می گوید: «هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً»(1): اجازه می دهی همراه تو شوم تا از آنچه می دانی به من یاد دهی یاد دادن رُشدی.- یعنی آموزش بدهی به من آموزش عملی. و در قرآن و نیز احادیث، تنها موردی که «حکمت افعال الهی»- در اموری که ظاهرشان بلا و باطن شان رحمت است- عملاً آموزش داده می شود، همین داستان موسی و خضر است.

ارشاد بخشی از امامت و رهبری است که به تک تک افراد جامعه داده شده «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ»(2). امیرالمومنین علیه السلام دربارهٔ معاویه می گوید: «لَیْسَ لَهُ بَصَرٌ یَهْدِیهِ وَ لَا قَائِدٌ یُرْشِدُهُ»(3): کسی است که نه خود بصیرتی دارد که هدایتش کند، ونه رهبری

1- آیهٔ 66 سورهٔ کهف.
2- بحار، ج 72 ص 38.
3- نهج البلاغه، کتاب 7.

دارد که ارشادش کند. نه بصیرت نظری دارد و نه راهنمای عملی.

12- توفیق یاری کردن به ضعیفان

دوازدهمین عامل از عوامل بهداشت و حفاظت سلامتی جامعه، یاری به ضعیفان است که: «وَ مُعَاوَنَهِ الضَّعِيفِ». ترجمۀ «ضعیف» که یک لفظ مفرد است به «ضعیفان» که لفظ جمع است (و همچنین ترجمۀ «ضال» به گمراهان) به سبب آن است که هرگاه از لفظ مفرد معنی مطلق، اراده شود و باصطلاح قضیّه یک قضیّه طبیعی باشد، مراد از آن «الشایع فی مصادیقه» می گردد و معنی جمع می دهد.

امام علیه السلام با این جمله در جایگاه تربیتی، به ما یاد می دهد که افراد کدام جامعه (یا خود کدام جامعه) به ضعیفان کمک می کنند. و این خصلت در کدام جامعه فراموش می شود؟ وقتی که عوامل یازده گانۀ پیشین، یا یکی از آنها نباشد. زیرا فقدان آنها و حتی فقدان یکی از آنها موجب می شود که افراد خود محور باشند، و خود محوری جنبۀ کاملاً غریزی دارد و بر علیه روح فطرت است. پس در چنین جامعه ای روح فطرت لطمه خورده است و موجب شده «دگر دوستی» که از اقتضاهای اصلی روح فطرت است از بین برود.

نکتۀ ظریف در این سخن امام این است که نگفت «اعانه الضعیف» گفته است «معاونه الضعیف». معاونه از باب مفاعله و به معنی طرفینی است؛ یعنی این به آن کمک کند و آن به این؛ هر دو به همدیگر کمک کنند. پس مراد امام علیه السلام این است: خدایا به ما توفیق بده که تواناهای مان با همدیگر تعاون کرده و بر ضعیفان کمک کنند. در این صورت باید دوبار حرف «ل-» مقدر شود و چنین باشد «و للمعاونه للضعیف». و بدیهی است که «عدم التقدیر اَولی» بویژه که یک حرف در یک جملۀ کوچک دوبار مقدّر شود. و نیز گفته اند که باب مفاعله گاهی به معنی یکجانبه و غیر از «بین اثنین» می آید. پس بهتر است جمله را به همان معنی یاری به ضعیفان، معنی کنیم. لیکن این نیز بدیهی است که عدم استفاده از لفظ «اعانه» و به کارگیری «معاونه»، بی دلیل نیست، امام حکیم است و الفاظ را بر اساس حکمت گزینش می کند، و دلیل آن این است که موضوع سخن یک موضوع اجتماعی، و محور آن جامعه

است. والاّ ضرورت داشت که با لفظ «اعانه» بیاید(1).

به عنوان نمونه، حدیث هائی دربارهٔ معاونه الضعیف، به همراه «ادراک اللّهیف» که مبحث زیر است، خواهد آمد.

13- ادارک اللّهیف: فریادرسی به فریاد کمک خواهان: در حدیث های دیگر، این موضوع با عنوان «اغاثه الملهوف» آمده است. فرق میان «ادراک» و «اغاثه» این است که در «ادراک» عنصر معنائی سرعت و شتافتن و رسیدن به موقع، نهفته است. امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد که نه فقط توفیق فریادرسی یاری خواهان را به ما بدهد، بل ما را موفق کند که با سرعت و به موقع به فریادشان برسیم.

اینک از میان احادیث فراوان (دربارهٔ یاری به ضعیفان و فریادرسی فریاد کنندگان) به چند نمونه توجه کنید:

1- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه): مَنْ سَمِعَ رَجُلًا یُنَادِی یَا لَلْمُسْلِمِینَ فَلَمْ یُجِبْهُ فَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ(2).

2- عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَام، قَالَ: مَا قُدِّسَتْ أُمَّهٌ لَمْ یُؤْخَذْ لِضَعِیفِهَا مِنْ قَوِیِّهَا غَیْرَ مُتَعْتَعٍ- غیر متضع- غیر متصنع (3): از امام صادق علیه السلام: جامعه ای که در آن حق ضعیف از قوی، با قاطعیت گرفته نشود، جامعهٔ سعادتمند نیست. و در نسخهٔ دیگر: بدون «این دست و آن دست کردن»، و در نسخه سوم: «بدون ظاهر بازی».

3- قال الرضا علیه السلام: أَجَلُّ الْخَلَائِقِ وَ أَکْرَمُهَا اصْطِنَاعُ الْمَعْرُوفِ وَ إِغَاثَهُ الْمَلْهُوفِ وَ تَحْقِیقُ أَمَلِ الْآمِلِ وَ تَصْدِیقُ مَخِیلَهِ الرَّاجِی:(4).

امام رضا علیه السلام فرمود: پر ارزش ترین و مهمترین خصلت ها عبارت است از: پرداختن به امور معروف، و رسیدن به فریاد کسانی که کمک می طلبند، و رسانیدن یک

1- و دربارهٔ «تعاون» (که از باب تفاعل است و با مبحث فوق فرق دارد) در آینده بحث خواهد شد.
2- تهذیب، ج 6 ص 175 ط دار الاضواء.

3- وسائل الشيعه، ج 16 ح ش 21135.
4- بحار، ج 75 ص 357.

آرزومند به آرزویش، و خیال امیدوار را به واقعیت رسانیدن(1).

4- امام سجاد علیه السلام در ضمن حدیث مفصّل و مشروحی، می فرماید: وَ الذُّنُوبُ الَّتِی تُنْزِلُ الْبَلَاءَ تَرْکُ إِغَاثَهِ الْمَلْهُوفِ وَ تَرْکُ مُعَاوَنَهِ الْمَظْلُومِ وَ تَضْیِیعُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَر(2): گناهانی که سبب نزول بلا می شوند عبارتند از: ترک فریادرسی کمک خواهان، و ترک یاری مظلومان، و ضایع کردن امر به معروف و نهی از منکر.

بخش دهم

اشاره

زندگی همایون با روزگار همایون

شیطان (تا اذن ورود ندهیم) نمی تواند بر زندگی ما وارد شود

انسان شناسی؛ برتری خواهی، و برتری جوئی

شکر و حمد

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْهُ أَیْمَنَ یَوْمٍ عَهِدْنَاهُ، وَ أَفْضَلَ صَاحِبٍ صَحِبْنَاهُ، وَ خَیْرَ وَقْتٍ ظَلِلْنَا فِیهِ، وَ اجْعَلْنَا مِنْ أَرْضَی مَنْ مَرَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ مِنْ جُمْلَهِ خَلْقِکَ، أَشْکَرَهُمْ لِمَا أَوْلَیْتَ مِنْ نِعَمِکَ، وَ أَقْوَمَهُمْ بِمَا شَرَعْتَ مِنْ شرَائِعِکَ، وَ أَوْقَفَهُمْ عَمَّا حَذَّرْتَ مِنْ نَهْیِکَ: خدایا، بر محمد و آل او درود فرست و این روز را همایون ترین روز از روزهائی گردان که به خود دیده ایم، و بر ترین همراه که (در روزگارمان) همراه شده ایم، و پر ثمرترین وقت از اوقاتی که در آن بوده ایم. و ما را «مورد رضایت ترین» کسان که آفریده ای و شب و روز بر آنها می گذرد، قرار ده. سپاسگزارترین ایشان به نعمتهائی که عطا کرده ای، و پایدارترین شان به (اصول و فروع)

1- مراد از جملهٔ اخیر این است: اگر کسی آن شرایط را ندارد که کسی فلان امید را به او داشته باشد، لیکن کسی پیدا شده که چنین خیالی را دربارهٔ او کرده، بهتر است با بر آوردن امید او، خیال او را به واقعیت برساند.

2- بحار، ج 70 ص 375.

شرایع که تشریع کرده ای. و خود دارترین آنان از آنچه پرهیز داده و نهی کرده ای.

شرح

اشاره

لغت: اَیمن: مبارک، خجسته، خوش یُمن، همایون.

«و اجعلها ایمن یوم»: این روز را مبارکترین روز برای ما قرار بده، از دو جهت:

1- به خودمان توفیق بده که این روز را به هدر ندهیم.

2- از موانع و حوادثی که مانع اعمال نیک می شوند، حفظ کن. و این موانع و حوادث نیز سه نوع هستند:

الف: تحریکات نفسانی و غریزی.

ب: منفیّات فرهنگی که در جامعه هستند.

ج: افرادی که مزاحم اعمال نیک می شوند.

اگر چنین قصد و اراده، و چنین توفیقی را داشته باشیم، روزمان و روزگارمان، با مبارکی بر ما می گذرد.

پرسش: چرا در شمارش موانع، نامی از ابلیس نیامد؟ پاسخ: اگر موارد چهارگانۀ فوق محقق شوند، ابلیس هیچ کاری نمی تواند بکند؛ اگر توفیق عمل خیر داشته باشیم و از تحریکات نفسانی غریزی و منفیات فرهنگی و مزاحمت افراد بد جامعه محفوظ بمانیم، شیطان را هیچ راهی نمی ماند. زیرا شیطان همیشه با «اذن ورود» بر فکر، رفتار و زندگی ما وارد می شود. یعنی خودمان هستیم که راه را برای او باز می کنیم، و الاّ: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(1). و این بخش دعا عین همین توکل است. و «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوینَ»(2).

1- آیهٔ 99 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 42 سورهٔ حجر.

برتری خواهی و برتری جوئی: امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم در به دست آوردن رضایتش، از همگان برتر باشیم. اولاً: می دانیم که در این خواستهٔ مان، مقام انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم) مستثنی است و باصطلاح تخصصاً خارج است. ثانیاً: این نوع برتری خواهی یک خواستهٔ مثبت، جایز، روا، بل لازم و ضروری است. که فرمود «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات»(1): در امور خیر مسابقه بدهید. سعی کنید از دیگران پیشی گیرید.

در اینجا این پرسش می آید: آن سبقت جوئی که با اصطلاح و عنوان «برتری جوئی»، منفور و محکوم است، چیست؟ در عرصهٔ بحث علمی، معیار میان این «برتری خواهی ستوده» و آن «برتری جوئی نکوهیده» چیست؟ علوم انسانی غربی که انسان را یک حیوان و یک موجود صرفاً غریزی تعریف می کند، در این مسئله از تعیین یک معیار علمی، عاجز است. اما در تعریف مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) که انسان را هم دارای روح غریزه و هم دارای روح فطرت می داند، معیار این مسئله کاملاً روشن است:

معیار: هر برتری طلبی که بر اساس اقتضاهای صرفاً غریزی باشد «برتری جوئی» و منفور و نابهنجار است. و هر برتری طلبی که بر اساس اقتضاهای روح فطرت باشد، برتری خواهی مثبت، بل چیزی است که اساساً انسان برای آن آفریده شده: «وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فی ما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات»(2): و اگر خدا می خواست، همهٔ شما را امت واحدی قرار می داد (و طوری می آفرید که همگان همسان و همسطح باشید و هیچ برتری ای میان شما نباشد) لیکن خواسته است شما را در برابر آنچه به شما داده، بیازماید. پس در نیکی ها بر یکدیگر سبقت جوئید.

بلی: درست است، هر گامی در علوم انسانی بر می داریم، و با صحیفهٔ سجادیه همگام

1- آیهٔ 148 سورهٔ بقره و 48 سورهٔ مائده.

2- آیۀ 48 سورۀ مائده.

می شویم، یک معجزۀ علمی در علوم انسانی می یابیم. و یک نقص اساسی را در علوم انسانی غربی می شناسیم.

شکر و حمد

پیشتر دربارۀ حمد و شکر و فرق شان با همدیگر در موارد متعدد بحث شد، و گفته شد که حمد ستایش قدرت و عظمت خداوند است، و شکر فقط سپاس است و امام علیه السلام در این بخش از این دعا با جملۀ «أَشْكَرَهُمْ لِمَا أَوْلَيْت»، شکر محض می کند، به ما می فهماند که شکر محض نیز از مهمترین و ارجمندترین اعمال است. در این جا یک مسئلۀ دیگر عنوان می شود: آیا حمد نسبت به شکر علیّت دارد، یا شکر نسبت به حمد علیّت دارد؟-؟

حمد اولین مرحله است که روح فطرت در توحید خواهی و خدا جوئی خود طی می کند. حمد اندیشه است، ستایشِ صفات و افعال خداوند است. و انسان تا خدا را نشناسد، شکر او را نمی کند. بنابراین در آغاز، این حمد است که نسبت به شکر علیّت دارد. لیکن مطابق قاعده ای که قبلاً مذکور شد (که در جریان طبیعت همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند. اما در جریان امور انسانی و اجتماعی همیشه فرزند به محض تولد بر می گردد و مادر خود را تغذیه می کند)، شکر به محض تولد از حمد، بر می گردد و حمد را تقویت می کند. و لذا همیشه عبادت های تعبدی، اعتقادات اصولی انسان را تقویت می کند. آدم سپاسگر، بر ستایشگری و اندیشۀ سالم دربارۀ خداوند، صمیمی تر، مخلص تر و ژرف اندیش ترمی شود. و نیز چنین کسی در اندیشه های خود، علاوه بر تأثیر معنوی شکر در نحوۀ تفکرش، از الطاف خداوند و حفاظت الهی در تفکر نیز برخوردار می شود: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُم»(1). این ازدیاد، تنها در نعمت های مادی نیست، در تفکر و ایمان هم هست. پس نسبت میان حمد و شکر پس از مرحلۀ اول، «تعاطی» و دادوستد است، نه صرفاً علیّت یکجانبه.

1- آیۀ 7 سورۀ ابراهیم.

بخش یازدهم

اشاره

گواهی گرفتن بر گواهی

گواهی بر توحید

گواهی بر نبوت

گواهی بر امامت

ولایتیان و وصایتیان

نُصح و دلسوزی بر جامعه

حقیقت ماجرای حضرت یونس

اللَّهُمَّ إِنِّی أُشْهِدُکَ وَ کَفَی بِکَ شَهِیداً، وَ أُشْهِدُ سَمَاءَکَ وَ أَرْضَکَ وَ مَنْ أَسْکَنْتَهُمَا مِنْ مَلائِکَتِکَ وَ سَائِرِ خَلْقِکَ، فِی یَوْمِی هَذَا وَ سَاعَتِی هَذِهِ وَ لَیْلَتِی هَذِهِ وَ مُسْتَقَرِّی هَذَا؛ أَنِّی أَشْهَدُ أَنَّکَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، قَائِمٌ بِالْقِسْطِ، عَدْلٌ فِی الْحُکْمِ، رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ، مَالِکُ الْمُلْکِ، رَحِیمٌ بِالْخَلْقِ. وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُکَ وَ رَسُولُکَ و خِیَرَتُکَ مِنْ خَلْقِکَ، حَمَّلْتَهُ رِسَالَتَکَ فَأَدَّاهَا، وَ أَمَرْتَهُ بِالنُّصْحِ لِأُمَّتِهِ فَنَصَحَ لَهَا: خدایا، تو را گواه می گیرم و تو کافی هستی برای گواهی، و گواه می گیرم آسمان و زمینت را و کسانی را که در آنها ساکن کرده ای از فرشتگان و سایر آفریدگانت، (اینهمه را شاهد می گیرم) در این روزم و در این ساعتم و در این شبم و در این جایگاهم؛ که من گواهی می دهم که تو، تو هستی خدا و نیست خدائی جز تو؛ قائم به قسط هستی. و عادل هستی در حکم. بر بندگانت مهربان، مالک ملک، و رحم کننده به آفریدگانت هستی. و گواهی می دهم که محمد بندهٔ تو و رسول و برگزیده از آفریدگان تو است؛ رسالت خود را به او

سپردی پس آن را ابلاغ کرد. و مامور کردی که به امتش دلسوز باشد پس بر امتش دلسوز گشت.

شرح

گواهی گرفتن بر گواهی

امام علیه السلام در این بخش از دعا در مقام شهادتین است؛ شهادت بر توحید و شهادت بر نبوت. ابتدا خدا را بر این شهادت خود، شاهد می گیرد و تاکید می کند که شهادت خدا کافی و بس است و نیازی به شاهد دیگر نیست، در عین حال آسمان و زمین و آنچه در آنها هست را نیز شاهد می گیرد. در این جا این پرسش می آید: اگر گواهی خداوند کافی و بس است و به شاهد دیگر نیازی نیست، پس چرا دوباره مخلوقات را گواه می گیرد؟

برخی از دانشمندان ارسطوگرا و صدروی ما که به شرح یا ترجمۀ صحیفه سجادیّه پرداخته اند گفته اند: «کثرت گواهان در پیشگاه پروردگار مطلوب است، گرچه خدای خود می داند و جملۀ اول از نظر توحید کامل است که همه را فانی در ذات حق ببیند و گواهی آسمان و زمین را گواهی حق داند نه چیزی جدا از او».

اینان کمر همّت بسته اند که (نعوذ بالله) کلام امام را از «شرک» تنزیه کنند و امام را از آن تبرئه کنند، اما خودشان به شرک سقوط کرده و همه چیز و همۀ اشیاء را خدا دانسته اند. می گویند:

امام علیه السلام ابتدا خدا را گواه می گیرد، سپس همه چیز را (که همگی در ذات خدا هستند و گواهی شان همان گواهی خدا است نه چیز دیگر) گواه می گیرد. مانند این که اول کلّ را شاهد بگیرد و سپس جزء به جزء اجزای آن کل را شاهد بگیرد.

این بیان چندین اشکال، بل انحراف اساسی دارد:

1- شرک بودن این «همه چیز خدائی»، به حدّی بدیهی است که هر عقلی که سالم باشد

و دچار موریانه های ارسطوئی و بودائی نباشد، آن را به زبان نمی آورد و می داند اگر این باور شرک نباشد، پس هیچ مفهومی برای شرک نمی ماند.

2- همه چیز در ذات خدا فانی هستند: این گفتار یعنی چه؟ کدام آیه و کدام حدیث، و کدام عقل است که می گوید همه چیز فانی فی الله هستند-؟ پیشتر به شرح رفت که خدای ارسطوئیان از «ایجاد» عاجز است و نمی تواند یک چیز را ایجاد کند فقط یک نوع کار دارد و آن «خلق» است پس ناچار است هر چیز را از چیز دیگر پدید آورد. در حالی که خدای قرآن و اهل بیت علیهم السلام دو نوع کار دارد: ایجاد که «فعل امری» اوست و در این فعل جائی برای «از»- در عربی «مِن»- نیست و همان «کن فیکون» است. و خلق که پدید آوردن اشیاء از همدیگر است و تنها این نوع فعل خدا است که «از» را لازم گرفته است. خدا آن پدیدۀ اولیۀ کائنات را نه از چیزی آفریده و نه از عدم، بل آن را ایجاد کرده است.

قرآن: «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»(1). و آنهمه آیاتی که در آنها «کن فیکون» آمده است.

چون ارسطوئیان ما، نه تنها به قدر لازم در قرآن و حدیث کار تحقیقی نکرده اند، حتی آن انس لازم با قرآن و حدیث را ندارند، مشعوف و والۀ ارسطوئیات شده اند، لذا به «صدور»- صدور پدیدۀ اولیّۀ کائنات از وجود خود خدا- معتقد شده اند. با این که ادعای عقل گرائی شان گوش فلک را کر کرده است توجه نمی کنند که «صدور یک چیز از چیز دیگر» با هر تاویل و توجیه، لازم گرفته که «مصدر» مرکّب باشد تا صدور چیزی از آن ممکن شود. خدای شان مصدر و مرکب است.

3- سخن بالا بر همین پایۀ نادرست مبتنی است والاّ هیچ چیزی در ذات خدا فانی نیست. اینان به لفظ «در» در سخن خودشان، توجه ندارند که باز با هر تاویل و با هر توجیه، معنی «ظرفیت» را دارد و همۀ اشیاء در ظرف ذات خدا- نعوذ بالله- جای می گیرند.

4- این باور بر پایۀ «چشم پوشی از واقعیات» و «پرداختن به تخیلات و ذهنیاتی که وجود خارجی و واقعیت خارج از ذهن ندارند» مبتنی است. ذهن گرائی را عقل گرائی، و

1- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.

«مذهون» را «معقول» می نامند.

5- این پایه های نادرست قهراً به «وحدت وجود» بل «وحدت موجود» می کشاند همان طور که عیناً در سخن بالا تصریح می کنند گواهی هر چیز گواهی خدا است و جدای از آن نیست.

6- بر فرض قبول اینهمه غلط های بیّن، باز اصل پرسش سرجای خود هست: اگر گواهی خداوند کافی و بس است و به شاهد دیگر نیازی نیست پس چرا دوباره مخلوقاتی را- که به نظر شما فانی فی الله هستند- گواه می گیرد؟

پس مشکل حل نشده و همچنان باقی است.

خدایا، چه زیباست مکتب قرآن و اهل بیت (سلامک علیهم) و چه زیبا فرمود امام باقر (سلامک علیه) به دو دانشمند نامدار زمان خودش سَلَمَةَ بْنِ کُهَیْلٍ وَ الْحَکَمِ بْنِ عُتَیْبَةَ: «شَرِّقَا وَ غَرِّبَا لَنْ تَجِدَا عِلْماً صَحِیحاً إِلَّا شَیْئاً یَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ»(1): به مشرق بروید، به مغرب بروید، هیچ علم صحیحی نمی یابید مگر آنچه از نزد ما اهل بیت در آید. و حدیث های فراوان دیگر.

و این برادران ما حتی به آیه های بسیار از جمله این آیه نیز توجه نکرده اند که می فرماید: «وَ إِذا قیلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلی ما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَی الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا»(2) و وقتی که به آنان گفته می شود بیائید و بگروید بر آنچه خداوند نازل کرده، و بگروید بر رسول، می گویند آنچه از پدران مان برای مان مانده، برای ما کافی است.- اینان نیز آنچه از «آباء یونانی» و «آباء بودائی» برای شان مانده را کافی می دانند و دست از سخائف هزاران سال پیش بر نمی دارند.

و قال الصادق علیه السلام: «کَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَعْرِفُنَا وَ هُوَ مُسْتَمْسِکٌ بِعُرْوَهِ غَیْرِنَا»(3): کسی که مدعی است که ما را می شناسد، در عین حال به رشتۀ دیگران پیوسته است، دروغگوست.

1- کافی، ج 1 ص 399- بحار، ج 2 ص 92.
2- آیۀ 104 سورۀ مائده.

3- بحار، ج 2 ص 83.

و در حدیث دیگر به جای «یعرفنا»، «من شیعتنا» آمده است.(1)

بگذریم از بی انصافی های ارسطوئیان خودمان، که تیشه به ریشه مکتب شیعه می زنند.

پاسخ درست پرسش فوق: بهتر است از نو نگاهی به پرسش مذکور داشته باشیم: امام علیه السلام در این بخش از دعا، ابتدا تاکید می کند که گواه بودن خداوند کافی و بس است و نیازی به شاهد دیگر نیست، لیکن بلافاصله آسمان و زمین و آنچه در آنها هست را گواه می گیرد. این بیان امام چه وجهی دارد؟ اگر پیرو غرب و شرق نباشیم، می بینیم که این مسئله یک اصل شناخته شده از اصول هستی شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است، و یک موضوع کوچک، یا افتاده در یک گوشه نیست. در شرح دعای سوم که دربارۀ فرشتگان بود، و نیز در شرح جملۀ «وَ هُوَ عَلَیْنَا شَاهِدٌ عَتِیدٌ» و نیز جملۀ «اللَّهُمَّ یَسِّرْ عَلَی الْکِرَامِ الْکَاتِبِینَ مَئُونَتَنَا» از همین دعای ششم، دیدیم که خداوند مقرر داشته که جریان خلقت با اسباب و وسایل جاری شود، و بر هر قطرۀ باران فرشته ای موکل است و کرام الکاتبین اعمال انسان ها را می نویسند، علاوه بر آنها مقرر داشته که اشیاء جهان «رقیب و عتید» باشند؛ تصویری از هر رفتار و نیز ضبطی از هر صدا بگیرند. در آنجا هم این پرسش بود که: چه نیازی به کرام الکاتبین هست در حالی که خود خدا همه چیز را می داند؟ گفته شد که «أَبَی اللَّهُ أَنْ یُجْرِیَ الْأَشْیَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَاب»(2).

امام سجاد علیه السلام در این جا، همان جهان و اشیاء جهان که خداوند آنها را رقیب و عتید قرار داده تا از رفتارها و گفتارها تصویر برداری کنند و شاهد اعمال انسان باشند، همان ها را شاهد می گیرد بر گفتار و کردار خود که عبارت باشد از شهادتین. و می فرماید: ای فرشتگان، ای همۀ آفریدگان، ای همه اشیاء که خداوند شما را بر اعمال من ناظر و شاهد قرار داده، ناظر و شاهد باشید که من شهادت می دهم که: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّه.

همان شاهدان را شاهد می گیرد؛ گواهی گرفتن بر گواهی خودش.

1- همان، ص 98.

2- بحار، ج 2 ص 90.

این موضوع چه نیازی به تخیلات سخیفی مثل «همه چیز فانی فی الله است»، و یا «گواهی اشیاء عین شهادت خدا است و جدای از آن نیست»، دارد؟ چرا مسئله ای را که به عینیت و واقعیت جهان هستی و اشیاء هستی، مبتنی است به خیالات ذهنی مبتنی می کنند؟!

گواهی بر توحید

لفظ «اشهد» در «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»، و نیز دیگر صیغه های مشتق از این باب، وقتی که دربارۀ خدا، پیامبر و امام به کار می رود، به معنی صرفاً «گواهی» نیست، بل دارای یک عنصر معنائی دیگر نیز هست. در موارد دیگر به عنوان شاهد یک حادثه، گواه یک رفتار است که در امور فردی و اجتماعی مردم رخ می دهند. و از این قبیل است شاهدگیری امام سجاد علیه السلام آسمان و زمین را که مشاهده کردیم آنها را بر شهادتین خود که یک عمل و رفتار است شاهد می گیرد.

اما در خود شهادتین، تنها مراد این نیست که من شاهد وحدانیت خدا هستم. بل بدین معنی است که: اعلام می کنم فهمیدم، درک کردم و دانستم و ایمان دارم که خداوند یک و واحد است، و محمد (صلی الله علیه و آله) پیامبر است، و نیز علی (علیه السلام) ولّی مِن عندالله است.

گواهی بر توحید (به این معنی) اصل و اساس اسلام است، و ذکر «لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰه» برترین و پر ثواب ترین ذکر است:

1- سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام أَيُّ الْقَوْلِ أَصْدَقُ قَالَ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ:(1) از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند: صادق ترین سخن چیست؟ فرمود: اشهد اَن لا اِله الاّ الله.

توضیح: مراد از «صدق» معنی مقابل «کذب» نیست که مراد از آن مطابقت یک سخن با واقعیت است، گرچه همان واقعیت بر خلاف حقیقت باشد. مثال: زید گفت: خلیل می گوید عبدالکریم قاتل است.

اگر خلیل این سخن را گفته باشد، سخن زید صدق است و کذب نیست، گرچه سخن خلیل کاملاً کذب باشد. یعنی زید از یک «واقعیت» خبر داده گرچه آن واقعیت مطابق

1- بحار، ج 90 ص 193.

«حقیقت» نباشد.

اما مراد در حدیث بالا، مطابقت واقعیت با حقیقت است؛ یعنی مطابقترین واقعیت با حقیقت کلمهٔ «لا اِله الاّ الله» است. «اِله» یعنی خدا؛ خدا یعنی حق مطلق، قادر مطلق، عالم مطلق، موجد (ایجاد کنندهٔ) مطلق، خالق مطلق و... و هیچ موجودی این اطلاق ها را ندارد مگر «الله». پس اَصدق و صادقترین سخن است.

2- امام سجاد علیه السلام: «فَإِذَا قُلْتَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فَهِيَ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ الَّتِي لَا يَقُولُهَا عَبْدٌ إِلَّا أَعْتَقَهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ»(1): وقتی که گفتی «لَا اِله الاّ الله وحده لا شریک لَه» این کلمهٔ اخلاص است که کسی آن را نمی گوید مگر خداوند او را از آتش دوزخ دور و رها می کند.

3- «عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا مِنْ شَيْ ءٍ أَعْظَمَ ثَوَاباً مِنْ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَعْدِلُهُ شَيْ ءٌ وَ لَا يَشْرَكُهُ فِي الْأَمْرِ أَحَدٌ»(2): ابو حمزه می گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که می گفت: هیچ چیزی از نظر ثواب به عظمت «شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» نمی رسد، زیرا هیچ چیزی با خداوند عزّوجل برابری نمی کند، و هیچ چیزی در «امر الوهیت» با او شریک نیست.

4- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): «خَيْرُ الْعِبَادَةِ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»(3): رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: بهترین عبادت گفتن لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه است.

و حدیث های فراوان دیگر.

گواهی بر نبوت

با همان عنصر معنائی که گذشت. گواهی بر توحید بدون گواهی بر نبوت، کافی نیست. زیرا توحید و خدا شناسی بدون راه انبیاء، ممکن نیست. اما درک و فهم بشر از شناختِ «چیستی خدا» ناتوان است و چنین شناختی هرگز برایش امکان ندارد حتی

1- خصال صدوق، ج 1 ص 143- بحار، ج 90 ص 193.
2- توحيد صدوق ص 3- بحار، ج 90 ص 194.
3- توحيد صدوق ص 5- بحار، ج 90 ص 195.

برای پیامبران.

و با بیان دیگر: بحث دربارهٔ خداوند، یا در «هستی خدا» است و یا در «چیستی او» و یا در «صفات او». اعتقاد به «هستی خداوند» فطری است، و هیچ انسانی نمی تواند وجود خدا را انکار کند و نکرده است. و این که می فرماید «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد» ضمیر «هو» یعنی آنکه فطرت می گوید هست، او اَحد است.مشکل بشر در «چیستی خدا» است؛ می خواهد بداند که خداوند چیست؟ انسان از یافتن پاسخ این پرسش ناتوان است انبیاء نیز راهی به این مسئله ندارند و همچنین فرشتگان برتر. زیرا:

اولاً: لازمهٔ این پرسش محدود بودن آن موضوع است؛ کسی که می گوید «چیست؟» در صدد یک تعریف است و تعریف امکان ندارد مگر این که «معرِّف» بر «معرَّف» احاطه داشته باشد. و لذا به «تعریف»، «حد» هم گفته اند. و خداوند متعال محدود نیست.

ثانیاً: وقتی پاسخ به این پرسش ممکن است که میان معرِّف و معرَّف، سنخیتی باشد. و خداوند با هیچ چیزی همسنخ نیست.

ثالثاً: هر تعریفی دربارهٔ چیستی خداوند گفته شود، به وسیلهٔ عقل خواهد بود. و عقل مخلوق خداوند است و مخلوق نمی تواند بر گردد و بر خالق خود شامل شود، و: «كَيْفَ يَجْرِى عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ؟»(1): چگونه جاری می شود بر خداوند چیزی که او آن را جاری کرده است-؟

و لذا قرآن و اهل بیت علیهم السلام همیشه در تعریف چیستی خداوند، «تعریف سلبی» گفته اند: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْ ء(2). لم یلد، لم یولد، لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ. تنها دربارهٔ هستی خدا و وحدانیت او می توان تعریف ایجابی گفت: قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَد. و نیز دربارهٔ صفات او: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ- هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحيمُ- و...

حتی دربارهٔ صفات خداوند نیز باید دانست: همان طور که ذات مقدس او مصداق «لَيْسَ

1- نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، خ 232، فيض 234- و از امام رضا عليه السلام، بحار، ج 4 ص 230.
2- آيۀ 11 سورۀ شورى.

كَمِثْلِهِ شَئْ ءٌ» است، صفات او نیز «لیس صفته کصفات الاشیاء». این که می گوئیم او قادر است، نه مثل قادر بودن مخلوقات. و همچنین صفات دیگر مانند عالم، رحیم و... صفاتش نیز با صفات مخلوقات سنخیّت ندارد؛ اساساً خداوند هیچ صفتی ندارد؛ این که می گوئیم «خداوند عالم است» یعنی: جهل به او راه ندارد. و قادر است یعنی عجز بر او راه ندارد. و همچنین دیگر صفات.

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ»(1): و کمال اخلاص در توحید، آن است که هر صفتی از او نفی شود؛ زیرا هر صفتی خود گواه است که آن غیر از موصوف است. و هر موصوفی خود گواه است که آن غیر از صفت است (یعنی صفت و موصوف دو چیز هستند) پس هر کس برای خداوند متعال صفتی قائل شود او را با چیز دیگر (صفت) همدم و قرین کرده است، و هر کس او را با چیز دیگر قرین کند در واقع او را «دوگانه» می داند (یعنی مرکب از صفت و ذات دانسته است). و هر کس به دوگانگی در وجود خدا قائل شود، او را «دارای جزء» دانسته است، و هر کس به «جزء داشتن او» قائل شود، او را نشناخته است.

مسائل توحید عظیمترین و در عین حال ظریفترین مسائل است، انسان بدون راهنمائی وحی و نبوت، نه توان درک توحید را دارد، و نه توان اخلاص در توحید را، پس همیشه نیازمند نبوت است. اینهمه مسائل عظیم و در عین حال بس دقیق، و درک و فهم آنها امکان ندارد مگر با پیمایش راه تبیین های پیامبران، و به همین سبب نبوت و ارسال رسل، در برنامۀ الهی قرار گرفته است.

نه فقط خدا شناسی بطور صحیح، بل تحقق عدالت نیز برای جامعۀ بشری امکان ندارد مگر با پیروی از نبوت: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیَقُومَ النَّاسُ

1- نهج البلاغه، خطبۀ اول.

بِالْقِسْطِ»(1). حتی اگر نامی، عنوانی، اسمی از عدالت در زبان بشرها می آید، و گهگاهی نیز به آن عمل می شود، همین نیز در اثر نبوت ها است. و الا انسان موجود خطرناکتر از حیوان می گشت. نقش نبوت ها در بینش و فرهنگ بشر، بس عظیم است؛ ظاهراً می بینیم که معمولاً پیامبران شکست خورده اند- و صد البته که هرگز به پیروزی و موفقیت کامل نرسیده اند- لیکن با این وصف هر آنچه در فرهنگ بشر مثبت می یابیم، یا با درصدی از مثبت بودن، می بینیم، همگی آثار و میراث پیامبران است. و اگر سلسلهٔ نبوت نبود، همهٔ اقتضاهای روح فطرت انسان، در حالت «بالقوه» می ماند و بشر در عمل یک موجود صرفاً غریزی اما خطرناکتر از حیوان باقی می ماند. در هر جامعه ای هر چه از خوبی ها هست از ناحیهٔ نبوت است: «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»(2). و «وَ إِنْ مِنْ أُمَّهٍ إِلاَّ خَلا فیها نَذیرٌ»(3): هیچ جامعه ای نیست مگر این که هشدار دهنده ای (پیامبری) برایش بوده است.

کمترین اثر نبوت ها، بالاترین نعمت برای انسان است؛ اگر نبوت ها نبود انسان (در بهترین صورت ممکن) در قالب یک «امّه واحده» مانند گروه زنبوران یک کندو، در رکود و جمود (بدون تحرک تاریخی و بدون حرکت مدنی) باقی می ماند. نبوت ها آمدند و اولین اثرشان ایجاد «تضارب افکار» و ایجاد اختلاف بینش ها، است که به روح، ذهن، فکر و عقل انسان تحرک بخشیدند و انسان دارای تاریخ، جامعه و مدنیت شد: «کانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرینَ»(4): مردم یک امّت واحده بودند که خداوند پیامبران را مبعوث کرد که بشارت دهندگان و هشدار دهندگان باشند.

انبیاء به مردم فهمانیدند که دو مسیر، دو راه در پیش روی شان است، و بدین سان افکار

1- آیهٔ 25 سورهٔ حدید.
2- آیهٔ 36 سورهٔ نحل.
3- آیهٔ 24 سورهٔ فاطر.
4- آیهٔ 213 سورهٔ بقره.

مردم را در تضارب قرار دادند. و بدیهی است که تضارب وقتی ممکن است که تفاوت در فکر باشد، و تفاوت نیز اختلاف را در پی دارد. این تضارب و تفاوت و اختلاف، همگی مثبت و مفید هستند. اگر این اختلاف نبود انسان مانند زنبور که میلیون ها سال است در یک وضعیت واحد راکد در جا می زند، در جا می زد و راکد می ماند.

اختلاف منفی: اختلاف که در آیه بالا آمده، یک اختلاف مثبت بل لازم و ضروری است. اما اختلاف مذکور، در عین مفید و لزومش، به یک اختلاف منفی نیز منجر می شود. نبوت ها اختلاف اول را ایجاد کردند، و در اختلاف دوم به راهنمائی بر خاستند و به داوری نشستند.

حدیث: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: (وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ)(1) قَالَ: كَانُوا أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ لِيَتَّخِذَ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةَ»(2): از امام صادق علیه السلام دربارۀ تفسیر آیۀ «اگر خدا می خواست مردم را یک امت واحده قرار می داد،- لیکن آنان را چنان نخواست- و همواره در اختلاف خواهند بود مگر کسی که پروردگارم به او رحم کرده باشد» پرسیدند. فرمود: مردم امّت واحده بودند، سپس خداوند پیامبران را مبعوث کرد تا حجت بر آنان تمام کند.

توضیح: سوال کننده از آیۀ «لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفين...»

می پرسد. اما امام صادق علیه السلام پاسخ را با آیۀ «كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً» می دهد. می فرماید مردم امت واحده بودند و خداوند نخواست در قالب امت واحده بمانند پیامبران را مبعوث کرد تا انسان چیزی به نام «حجت» را بفهمد، فکر و تعقل از بالقوگی به فعلیت برسد و انبیاء حجت را تمام کنند. این دو آیه و این حدیث می گویند نبوت ها دو کار کرده اند:

1- ایجاد تضارب و تفاوت در افکار. این اختلاف مثبت و تحرک بخش است.

2- اتمام حجت بر این که انسان کدامیک از دو راه را برگزینند.

1- آيۀ 118 سورۀ هود.
2- بحار، ج 11 ص 31.

متاسفانه اکثریت مفسرین هر دو آیه را بر خلاف صراحت ظاهرشان، و بر خلاف این حدیث، تفسیر کرده اند. زیرا ترسیده اند از این که انبیاء را ایجاد کنندۀ اختلاف بدانند، چون به معنی و کاربرد مثبت و لازم و ضروریِ اختلاف مثبت، توجه نکرده اند. توجه نکرده اند که کائنات و کل جهان و اشیاء جهان، بر اساس «تضاد» و «تضارب» است مگر: کسانی که پروردگارم بر آنان رحم کرده است. «إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّی».

این رحم شدگان عبارتند از فرشتگان که ذاتاً معصوم آفریده شده اند و نیازی به تضارب افکار و تضاد اندیشه ها ندارند، که خداوند به جای تضارب و تضاد، برای شان «رحمت» کرده است. و اگر می خواست انسان را نیز چنین می آفرید، لیکن قرار بود انسان بیافریند نه فرشته، زیرا فرشتگان بودند و حکمتی برای آفرینش دوباره، نبود. پس اگر نبوت ها نبودند، انسان با زنبوران کندو مساوی می گشت. و این است اولین اثر نبوت ها، گرچه نقش دوم آنها یعنی هدایت شان در اختلاف منفی و داوری های شان، چنانکه باید به پیروزی نرسیده است.

و در دو جملۀ مختصر: انبیاء در نقش طبیعی شان، طبع بشر را از رکود و جمود رهانیدند. اما در نقش داوری های شان، به مرحلۀ مورد نظر نرسیدند.

که: ان شاء الله و به لطف و رحمت خدا با پایان یافتن تاریخ کابالیسم- که به پایان خود نزدیک است- با ظهور قائم آل محمد (صلوات الله علیهم و عجّل الله فرجهم) جامعۀ مطلوب انبیاء محقق خواهد گشت.

گواهی بر امامت

شهادت سوم یعنی «أَشْهَدُ أَنَّ عَلِیّاً وَلِیُّ اللَّه»، لازمۀ ضروری دو شهادت توحید و نبوت، است که بدون این شهادت دو شهادت قبلی ثمرۀ لازم را نمی دهند. علاوه بر ادلّه و استدلال های دیگر که در جای خود به شرح رفته اند، اگر امامت نباشد، مهدویت نیز منتفی می شود. و در این صورت هدف دوم نبوت ها، منتفی می گردد. و خداوند متعالی تر و منزه تر از آن است که اینهمه نبوت ها را به ثمر نهائی و غائی نرساند، و (نعوذ بالله) ارسال رسل در این باره عبث و لغو گردد.

اما شهادت بر امامت، که امروز «شهادت شیعه» شناخته می شود،

ص: 163

در عینیت تاریخ شیعه به سان امروزی نبود. زیرا شیعه از آغاز (از روز رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله) دو جریان کاملاً متفاوت بوده است: ولایتیان. و وصایتیان.

این شهادت سوم ویژۀ اندیشه و ایمان ولایتیان است، و وصایتیان به آن معتقد نبوده اند. شیعیان وصایتی نیز معتقد بودند که «حق با علی است» به دلیل وصیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، اما ولایتیان معتقد بوده و هستند که «علی حجه و ولیّ من عندلله» است، و وصیت راهنمائی است بر آن ولایت الهی.

بیعت: وصایتیان همانند معتزلیان، بیعت را «معطی سمت» می دانند، همان طور که مردم با بیعت خودشان سمت امامت را به ابوبکر اِعطا کردند. با این فرق که وصایتیان می گویند: کسی که بوسیله بیعت، سمت امامت به او داده می شود، باید از «آل محمد» باشد. شعار «الّرضّی من آل محمد» در اولین قیام وصایتیان در نهضت جناب زید بود که به عنوان اساس اندیشۀ آنان در عمل، اعلام شد. ما از نیّت قلبی زید اطلاع دقیقی نداریم، در برخی حدیث ها از زبان امام صادق علیه السلام نقل شده که اگر زید موفق می شد حق را به حقدار می داد. اما به هر صورت این مسلّم است که نه قیام او و نه پیروانش، هیچکدام با تأیید و اذن امام صادق علیه السلام نبود. در مقدّمۀ همین صحیفۀ سجادیه نیز می بینیم که پسرش یحیی در گفتگو با متوکل بن هارون بر اَعلم بودن امام باقر و امام صادق علیه السلام اعتراف می کند اما اوّلا: علم آنان را فقط بر گرفته از اجدادشان می داند، نه علم امامتی و نه علم ولایتی. ثانیاً به متوکل توصیه می کند که این علم (صحیفه) را به عمو زادگانش محمد و ابراهیم پسران عبد الله بن محض، برساند.

یحیی پدرش زید را امام می دانست و خودش را نیز امام و جانشین او، و برای بعد از خود نیز آن دو را وصیّ خود قرار می دهد و می گوید: «فَإِنَّهُمَا الْقَائِمَانِ فِی هَذَا الْأَمْرِ بَعْدِی».

و همچنین است همۀ قیام های شیعی که قیام های وصایتی بودند، غیر از قیام امام حسین و انقلاب اسلامی ایران.

قیام خراسان که یک قیام شیعی بود و بنی عباس را به خلافت رسانید بر اساس اعتقاد بر این که «بیعت معطی سمت است» مبتنی بود، گمان می کردند که امامت در اختیار بیعت

کنندگان است که امامت را به هر کس که صلاح دانستند می توانند بدهند. و به همین جهت امام صادق علیه السلام دعوت ابو مسلم را نپذیرفت، زیرا خودش را «امام من عندالله» می دانست. و بیعت را معطی سمت نمی دانست.

در نظر شیعهٔ ولایتی، کاربرد بیعت، همان کاربرد «اشهد» است؛ اگر همهٔ مردم جهان «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» را بگویند یا نگویند، الله، الله است و اَحد است. و اگر همهٔ مردم جهان «أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّه» را بگویند یا نگویند، او رسول الله است. و آن بیعت ها که مردم با پیامبر (صلی الله علیه و آله) کردند، معطی سمت نبوت، نبود بل بیعت کنندگان با بیعت شان اعلام می کردند که: فهمیدیم، درک کردیم، یقین کردیم که تو پیامبری. و دربارهٔ امام نیز چنین است. و لذا امیرالمومنین علیه السلام دربارهٔ بیعتی که پس از مرگ عثمان با او کردند می گوید: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّهِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقِرُّوا عَلَى كِظَّهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»: و اگر نبود حضور آنهمه مردم که حجت را با اعلام یاری شان تمام کردند، و اگر نبود عهدی که خداوند از علما گرفته که با نظاره گر بودن شان بر شدت ظلم ظالم آن را تایید نکنند، و بر گرسنگی مظلوم سکوت نکنند، افسار شتر خلافت را بر کوهانش می انداختم.

می فرماید اگر چنین نبود، آن بیعت را نمی پذیرفتم. مگر امام می تواند از امامت کناره بگیرد، یا از امامت استعفا دهد؟؟ حتی قرآن دربارهٔ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ- لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ- ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ»(1): اگر از طرف خود سخنی را بر ما ببندد- او را به شدت می گرفتیم- سپس رگ قلبش را قطع می کردیم.

پس، این سخن آنحضرت و نیز استعفای امام حسن علیه السلام کناره گیری و استعفا از سمتی است که آن مردم با بیعت شان به امام داده بودند، نه کناره گیری یا استعفا از سمت امامت که «مِن عند الله» داشتند.

این حدیث محکم و مستحکم و معروف را چگونه معنی می کنید: «ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ النَّبِی

1- آیه های 44، 45 و 46 سورهٔ حاقّه.

إلّا ثلاثه...»(1). می دانیم که مسلمانان با بیعت به ابوبکر، مرتد از اسلام نشده اند، و شیعه همیشه آنان را مسلمان دانسته است. مراد این است که مردم از نبوت مرتد نشدند، از ولایت مرتد شدند. یعنی با رحلت پیامبر، هم نبوت او را خاتمه یافته دانستند و هم ولایتش را: «ارْتَدَّ النَّاسُ [عَنِ الْوَلَایَهِ] إلّا ثلاثه...»: سلمان، ابوذر، مقداد و سپس عمار. و دوباره دقت کنید: چرا عباس و عبدالله بن عباس، در کنار این چهار نفر نبودند-؟ زیرا این هر دو وصایتی بودند نه ولایتی. و شیعه از آغاز دو جریان بوده است.

عباس: متون رجالی، و نیز در کافی، دربارهٔ عباس نوشته اند: او از طلقاء، ضعیف و ذلیل بود.- هرگز خیری از او دیده نشده- به قدری که به ناودان خانه اش اهمیت داد، یک دهم آن را دربارهٔ حقوق حضرت فاطمه و حقوق علی علیهما السلام، اهمیت نداد. و... و بهتر است همهٔ این مسائل دربارهٔ عباس را یکجا در «معجم رجال الحدیث» ذیل عنوان «عباس بن عبدالمطلب» مطالعه کنید.

عبدالله بن عباس: دربارهٔ او احادیث مدح و احادیث ذمّ وارد شده است، آنچه دربارهٔ او مسلّم است موارد زیر است:

1- او در خدمت امیرالمومنین علیه السلام و از یاران ردیف اول آنحضرت بود.

2- امام حسن و امام حسین علیهما السلام را دوست می داشت.

3- از آن چهار نفر که درحدیث آمده نبود.

4- از آن همه حدیث که در مدح او آمده، از هیچکدام بر نمی آید که او به ولایت علی علیه السلام معتقد بوده و شیعهٔ ولایتی بوده است. هرگز رفتار و گفتاری از او صادر نشده که به ولایتی بودنش دلالت کند.

5- او به امامت امام سجاد و امامان بعد از او معتقد نبود و با امام سجاد و امام باقر علیه السلام به طور همزمان، درگیر بود. باید از کسانی که او را تایید می کنند پرسید: او که با امام سجاد علیه السلام معاصر بود با حدیث «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ یَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِیتَةً جَاهِلِیَّةً»

1- بحار، ج 34 ص 274.

چه می کرد؟ او هیچ حدیثی از امام سجاد علیه السلام، بل از امام حسن و امام حسین علیها السلام، نقل نکرده است.

6- شهرت او به عنوان راوی حدیث، مرهون 530 سال خلافت و حکومت نسلش بود. و همچنین اکثر مدح هائی که دربارهٔ او هست.

برخی ها بر عکس فکر می کنند و احادیث ذمّ او را به طرفداران بنی امیّه نسبت می دهند، در حالی که اولاد او پس از بنی امیّه خلافت کرده اند و می توانستند ساخته های بنی امیّه بر علیه او را از میان ببرند. و نیز بنی امیه کمتر از صد سال خلافت کرده اند و بنی عباس نزدیک به ششصد سال. و این نشان می دهد که اکثر مدایح دربارهٔ او، ساختگی است، نه بر عکس. اولادش نیز برای ادعای خلافت شان، سلسلهٔ وصایت درست کردند که به ابو هاشم و پدرش جناب محمد حنفیّه می رسید.

7- گاهی نیز معتقد بود که علی علیه السلام در فلان کار- نعوذ بالله- اشتباه کرده است. و آنحضرت را معصوم نمی دانست.

اعتقاد به علم غیب و عصمت ائمّه (علیه السلام) از ویژگی های شیعهٔ ولایتی است. آیهٔ تطهیر به همراه آیه های فراوان، حدیث ثقلین، حدیث منزلت، حدیث طیر، حدیث «خاصف النعل»، حدیث غدیر، و... که همگی مورد اجماع مسلمانان هستند، دلیل شهادت سوم و ولایت هستند.

علاوه بر همهٔ این نصوص قرآنی و حدیثی، واقعیت تجربی و عینی و محسوس به طور اظهر من الشمس موضوع ولایت را اثبات می کند که ائمّه طاهرین علیهم السلام این همه علم را چگونه به دست آورده اند؟ در کدام حوزه و دانشگاه تحصیل کرده اند؟ اینهمه تبیین کائنات و هستی شناسی از ذرّه شناسی تا کیهان شناسی، از حیات شناسی تا انسان شناسی ، تربیت و حقوق و... و... بدون ولایت و بدون این که «مِن عندالله» باشد، امکان دارد؟ آیا تنها با تعلیم و تعلّم از همدیگر چنین دانشی حاصل می شود تا گفته شود که علم آنان فقط از طریق یادگرفتن از رسول خدا بوده است-؟ چرا حقیقت و واقعیت بدین روشنی برای عدّه ای ملموس نیست!؟! برای این که ابلیس و جریان کابالیسم (= قابیلیسم) کاری ندارد غیر از تجهیل مردم

در این باره.

مردمی که پیرو ابوالحسن اشعری می شوند، اشعری که در مسجد جامع شهر کرسی گذاشت و بالای آن رفت و با صدای بلند از «اعتقاد به عدل خدا» توبه کرد(1)،

می توانند از اعتقاد به ولایت نیز توبه کنند که کردند «إِلَّا ثَلَاثَةً أَوْ أَرْبَعَه». مردمی که به عدالت خدا معتقد نیستند، می توانند به آسانی به ولایت علی معتقد نباشند.

انکار ولایت آرزوهای بزرگ عدّه ای را برآورده می کرد که اگر ولایت را انکار نمی کردند نمی توانستند 650 سال امپراتورانه خلافت کنند. و نیز اگر افرادی از بنی هاشم ولایت را انکار نمی کردند نمی توانستند با وصایت های ساختگی مدعی امامت شوند و قیام کنند. هر کسی هوس خلافت داشت منکر ولایت می شد؛ مورخین نوشته اند: وقتی که عمر بن خطاب به دعوت مردم بیت المقدس به سفر فلسطین رفت، عباس بن عبدالمطلب را نیز به همراه خود برد. عمر قد طویل و سیمای نازیبا داشت اما عباس خوشمنظر بود. در بین راه به هر آبادی می رسیدند (و نیز در خود بیت المقدس) مردم گمان می کردند که خلیفه عباس است و بر او سلام و تعظیم می کردند. عباس در قالب شوخی- که همیشه حرف دل را با شوخی می گویند- به عمر گفت: ببین من در نظر مردم بیش از تو به خلافت سزاوارم. عمر گفت: ساکت باش آن که بیش از من و تو به خلافت سزاوار است کسی است که در مدینه مانده است، یعنی علی علیه السلام.

مقصود عمر این بود: تو هوس خلافت داری لیکن نمی دانی که اگر بنا باشد دیگری خلیفه شود، آن علی است نه تو، پس هوس بیهوده نکن.

در طول تاریخ اسلام هر کس هوس خلافت داشته، یا احتمال می داده (ولو احتمال ضعیف) که ممکن است روزی خودش یا فرزندانش به خلافت برسند، هم سعی در انکار ولایت کرده و هم در ترویج انکار آن، کوشیده است. علاوه بر «قدرت»ها و آنان که قدرت

1- فريد وجدى، دائره المعارف القرن العشرين، ذيل اشعرى.

امپراتوری را در دست گرفتند، آرزو کنندگان قدرت(1)

نیز بر سر ولایت کوبیدند. و این شگفت است که با اینهمه سرکوبی باز رشته ای از اعتقاد به ولایت همیشه در میان امت ماند و ماندگار شد. و این «بقاء در برابر قدرت ها و آرزو کنندگان قدرت»، یک اعجوبهٔ تاریخ است که نمونهٔ دوم ندارد، و شگفت ترین شگفتی های تاریخ است.

ترس غربیان از ولایت

از زمانی که اروپائیان نهضت «استشراق» را شروع کردند و سیل مستشرقین را روانهٔ سرزمین های اسلامی کردند شیعه و کاربرد ولایت را به خوبی شناختند به حدی که می توان گفت در شناختن این اصل و بقول خودشان «چاشنی ولایت» بهتر از محققین خود ما به عمق مسئله رسیدند. از آن روز طی نوشته های به ظاهر علمی و تحقیقی و در واقع سمّی و تحریفی، با وارونه کردن اصول تاریخی در صدد آمدند که در جریان تاریخی شیعه، وصایتیان را اصل و ولایتیان را غیر اصیل، معرفی کنند. جناب مدرسی از امریکا (مرکز کابالیسم) برای ما کتاب «مکتب در فرایند تکامل» می نویسد و می فرستد، کتابی که در محافل غافلان موج هائی ایجاد کرد، به لطف خدا با کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» بقول عرب ها «اَلقمته الحجر» پاسخ علمی، حدیثی، تاریخی، عینی و ملموس، دادم که موج شان بر علیه خودشان برگشت.

دکتر شریعتی شیعهٔ ولایتی را شیعهٔ صفوی می نامد و شیعه وصایتی را شیعهٔ علوی. عدّه ای با او به مقابله برخاستند و گفتند که او سنّی است. او هم در جواب شان گفت: در عربستان سخنرانی من را بایکوت کردند که شیعه تندرو است. اما واقعیت این است که او شیعهٔ وصایتی است نه سنی. و عدم شناخت وصایتیان یک خلاء است که محققان ما به آن توجه ندارند.

نُصح و دلسوزی برای جامعه

نُصح و دلسوزی برای جامعه(2): امام در این بخش از دعا، هم به عنوان تشکر از خدا که پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به رسالت فرستاده و هم به عنوان تشکر از خود پیامبر،

1- اعم از هاشمیان وصایتی که قیام ها کردند، و غیر هاشمیان از قبیل طلحه، زبیر و عبدالله بن زبیر.
2- پیشتر به شرح رفت که نصح و نصیحت در عربی به معنی دلسوزی است نه به معنی پند و اندرز.

می گوید: «وَ أَمَرْتَهُ بِالنُّصْحِ لِأُمَّتِهِ فَنَصَحَ لَهَا»: او را امر کردی که برای امّتش دلسوز باشد او نیز دلسوزی کرد. از این نکته می فهمیم که ممکن بود به رسالت مامور باشد، اما به دلسوزی مامور نباشد. بدیهی است که هر رهبر صادق، و هر داعی با صداقت، نمی تواند نسبت به مردمش دلسوز نباشد. پس این دلسوزی که مجدداً به آن مامور می شود، چیست؟ این آن بردباری است که تحمل آن سخت مشکل است؛ «تحمل جهل جاهلان»؛ مقرّر شد که اشرف المرسلین و اَعلم خلق الله، با جاهلترین جاهلان رفتار دلسوزانه داشته باشد.

انسان موجودی است که ضعیفتر از خود را حقیر می داند، به ویژه دربارۀ ضعف فهم، ضعف درک، ضعف علم. دانشمندان بزرگ نسبت به نادانان همیشه نوعی تنفّر دارند و آنان را حقیر می بینند و این تنفّر و تحقیر در رفتارشان نیز آشکار است، و در نوشته های شان همدیگر را به پرهیز از افراد نادان توصیه می کنند و کرده اند. اما رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نه فقط از جاهلان دوری نمی کرد بل به سراغ شان می رفت، بالاترین افق را بر پست ترین سطح آورده و همنشینی می کرد.

حقیقت داستان حضرت یونس

علم به هر نسبتی بالا برود، از جهل وحشت می کند و از آن می گریزد. پیامبر ما مامور است این وحشت را به انس تبدیل کند. و این سختترین ماموریت است. اما او توانست؛ در حدی که برای جاهلترین جاهلان که قصد کشتنش کرده بودند، دعا کرد و مدال «إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ»(1) را دریافت کرد.

اگر مامور نبود، می توانست در حدّ یک رهبر صادق، دلسوز باشد. همان طور که داستان حضرت یونس در قرآن فقط برای بیان این موضوع آمده است؛ او پیامبر و معصوم بود و هیچ گناهی مرتکب نشده بود. نبوت را به کسی که گناه کند نمی دهند. زیرا چنین شخصی خود نیازمند راهنمائی است چگونه می تواند دیگران را راهنمائی کند. او تنها در حد یک رهبر صادق دلسوزی کرده بود، نه بیشتر، و از جهل مردمش فرار کرده بود. لذا خداوند که مالک همه چیز و همه کس است، از فضلش نسبت به او کاست و آن ماجرا پیش آمد. پس از

1- آيۀ 4 سورۀ قلم.

رهائی از آن گرفتاری که موجب افزایش تحمل و بردباری اش شده بود، از نو به سوی مردمی مامور شد که چندین برابر مردم قبلی بودند «وَ أَرْسَلْناهُ إِلی مِائَهِ أَلْفٍ أَوْ یَزِیدُونَ»(1). که قبلاً بر قوم خود که مردم قلیل بودند مبعوث شده بود.

حضرت یونس در آن گرفتاری توجه کرد که این «تحمل در حد رهبر صادق» و اکتفا کردن به آن، موجب شده که یک مقام ارجمندی را از دست دهد: «فَنادی فِی الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَکَ إِنِّی کُنْتُ مِنَ الظّالِمینَ»(2). یعنی با نفس خودم منصفانه رفتار نکردم و آن اجر عظیم را از دست دادم. و تصمیم گرفت که با مردمان دلسوزی ای فوق دلسوزی رهبر صادق، داشته باشد، که به یک جامعه 000/100 نفری مبعوث گشت.

امر و نهی در دلسوزی: رسول خدا به دلسوزی فراتر از «دل سوزی یک رهبر صادق» مامور بود. و خودش می گفت: «شَیَّبَتْنِی هُودٌ»(3): سورهٔ هود پیرم کرد. زیرا در آن سوره امر شده است: «فَاسْتَقِمْ کَما أُمِرْت»(4): مقاومت کن، قائم باش و استقامت کن همانطور که مامور شده ای. به حدی در این ماموریت کوشید که خدایش از آنهمه فداکاری نهی می کند: «طه- ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقی»(5): طه، ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که خود را در مشقت سخت، قرار دهی. و «فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلی آثارِهِمْ إِنْ لَمْ یُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدیثِ أَسَفا»(6): گوئی به خاطر این که به پیام قرآن ایمان نمی آورند، می خواهی خود را از غم و اندوه هلاک کنی. و «وَ ما أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِوَکیلٍ»(7): و تو بر (این که ایمان بیاورند یا نیاورند) موکّل نیستی. و «ما أَرْسَلْناکَ عَلَیْهِمْ وَکیلاً»(8): و

1- آیهٔ 147 سورهٔ صافات.
2- آیهٔ 87 سورهٔ انبیاء.
3- آیهٔ 87 سورهٔ انبیاء.
4- آیهٔ 112 سورهٔ هود.
5- آیهٔ اول و دوم سورهٔ طه.
6- آیهٔ 6 سورهٔ کهف.
7- آیهٔ 107 سورهٔ انعام- و آیهٔ 41 سورهٔ زمر- و آیهٔ 6 سورهٔ شوری.
8- آیهٔ 54 سورهٔ اسراء.

نفرستادیم تو را که مسئولیت ایمان آوردن شان با تو باشد.

امام سجاد علیه السلام به ما یاد می دهد که اینهمه فداکاری آنحضرت را بشناسیم و بدانیم و از خدا و رسولش تشکر کنیم، و بخش پایانی این دعا که در زیر می آید تعلیم این تشکر است:

بخش دوازدهم

اشاره

تشکر از خدا و رسولش

حمد و شکر

اَجر نبوت

صلوات

اجر امامت

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، أَكْثَرَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ، وَ آتِهِ عَنَّا أَفْضَلَ مَا آتَيْتَ أَحَداً مِنْ عِبَادِکَ ، وَ اجْزِهِ عَنَّا أَفْضَلَ وَ أَكْرَمَ مَا جَزَيْتَ أَحَداً مِنْ أَنْبِيَائِکَ عَنْ أُمَّتِهِ (24) إِنَّکَ أَنْتَ الْمَنَّانُ بِالْجَسِيمِ، الْغَافِرُ لِلْعَظِيمِ، وَ أَنْتَ أَرْحَمُ مِنْ كُلِّ رَحِيمٍ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْأَخْيَارِ الْأَنْجَبِينَ: خدایا، پس بر محمد و آلش درود فرست بیش از آنچه بر کسی از آفریدگانت درود فرستاده ای، و از جانب ما عطا کن به او بهتر از هر عطیه ای که بر کسی از بندگانت عطا کرده ای، و به او پاداش ده بهتر و گرامی تر از هر پاداشی که به کسی از پیامبرانت از جانب امّتش داده ای. که توئی دهندهٔ نعمت عظیم، و آمرزندهٔ (گناه) بزرگ، و توئی مهربان تر از هر مهربانی. پس درود فرصت بر محمد و آل او که پاکیزگان و پاکان (از عیوب و نواقص) و نجیبان هستند.

ص: 172

شرح

تشکر از خدا و رسولش

در مواردی از مباحث گذشته گفته شد که حمد مطلق (ستایش مطلق) فقط به حمد خدا منحصر است، اما حمد مقید دربارهٔ خصایل خوب هر کسی، روا و جایز است. نام رسول الله (صلی الله علیه و آله) محمد یعنی «ستوده» است که قرآن نیز در چهار آیه از چهار سوره این نام و عنوان او را تایید کرده است:

1- آیه 144 سورهٔ آل عمران: «وَ ما مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُل»: و نیست محمد مگر پیامبری که پیش از او پیامبرانی بوده اند.

2- آیه 40 سورهٔ احزاب: «ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَ لکِنْ رَسُولَ اللَّه»: و نیست محمد پدر یکی از مردان شما، و لیکن رسول خدا است.

3- آیه 2 سورهٔ محمد: «وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلی مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِم»: و ایمان آوردند به آنچه نازل شده بر محمد و آن حق است از ناحیهٔ پروردگارشان.

4- آیه 29 سورهٔ فتح: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُم»: محمد رسول خدا است و آنان که با او هستند در برابر کفار، سرسخت و شدید، و در میان خود مهربانند.

یادش به خیر؛ زمانی نوبت به ما رسید که «نصاب الصبیان» فراهی، دامن کشان از عرصهٔ آموزش رخت بر می بست و ما در مدرسهٔ دولتی آموزش دیدیم، به خاطر اهمیتی که داشت آن را خارج مدرسه خواندیم که:

محمد ستوده امین استوار

به قرآن ثنا گفت وی را خدای

ستایش نیز مانند صلوات، در انتساب به خدا و خلق معنی متفاوت دارد، صلوات از جانب بندگان یعنی: خدایا مقام پیامبر (که برتر است باز هم) برتر گردان. اما درود و صلواتی که

خدا بر پیامبرش می کند و پیام آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ»(1) است، یعنی فضل و رحمت و لطفی که خداوند بر پیامبر می کند. ستایش ما از پیامبر به معنی لغوی است، اما ستایش خداوند از او به معنی تایید خداوند است. ما از پائین نگریسته و به مقام رفیع پیامبر (صلی الله علیه و آله) نگاه می کنیم و به مدّاحی او می پردازیم، اما خداوند از بالا به پائین توجه کرده و پیامبرش را تایید می کند. و مقامش را بالا می برد. و خداوند نه مدّاح کسی است و نه ثنا گوی کسی.

حمد و شکر

خداوند (به معنائی که گفته شد) حامد هیچ کسی نیست، سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَنْ ذلِک. اما «شاکر» و «قدردان» است؛ و خصایل نیک و اعمال نیکو، را ارج می نهد: «وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَإِنَّ اللَّهَ شاکِرٌ عَلیم»(2): و هر کس در عمل خیر پیشقدم باشد پس خداوند دانا است و قدردان. و «ما یَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذابِکُمْ إِنْ شَکَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ کانَ اللَّهُ شاکِراً عَلیماً»(3): خداوند چرا باید شما را عذاب کند اگر شکرگزار و مومن باشید، در حالی که خود خداوند شاکر و دانا است.

در این آیه چهار نکتهٔ زیبا (که همه جای قرآن زیباست) هست:

الف: شکر و شاکر بودن صفتی است الهی و از بندگان خواسته شده که دارای این صفت الهی باشند.

ب: لحن آیه خیلی صمیمی است؛ با امّی ترین و مردمی ترین بیان می فرماید: خداوند چه کار با عذاب شما دارد، چرا باید شما را عذاب کند. شبیه این که (نعوذ بالله) مادر چرا باید فرزندش را تنبیه کند اگر فرزند، فرزند خوبی باشد.

ج: بندهٔ شاکر هرگز عذاب نخواهد شد به شرط ایمان. و در اینجا یک پرسش پیش می آید: بدیهی است اگر بنده ای شاکر باشد بی تردید به خداوند ایمان دارد که شکرش را می کند. پس این «شرط ایمان» برای چیست؟ تحصیل حاصل، نیست؟ پاسخ: همان طور که

1- آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.
2- آیهٔ 158 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 147 سورهٔ نساء.

شکر، مشروط به ایمان می شود، ایمان نیز مشروط است به نبوت. همان طور که در بخش قبلی به شرح رفت؛ ایمان به خدا بدون پذیرش قرآن و رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) هرگز ایمان درستی نخواهد بود. مراد از ایمان در این آیه «ایمان به خدا از طریق قرآن و پیامبر» است، نه هر ایمان.

د: بنابراین آیه، تنها ایمان به خدا و شاکر بودن، برای نجات از عذاب کافی است، و در این میان جایگاه اعمال دیگر- اعم از تکالیف واجب، مستحب، مکروه و حرام- چیست تنها شکر کافی است؟ در پاسخ این پرسش به یک اهمیت و کاربرد ویژۀ شکر، می رسیم که شکر و شکرگزاری بسی مبارک، همایون و سازنده است؛ روحیۀ شکرگزاری موجب می شود که بندۀ شاکر اعمال دیگر را نیز به جای آورد. نه تنها در برابر خدا، بل اساساً «انسان شاکر» که در برابر نیکی های دیگران شاکر و قدردان است، نمی تواند یک فرد مضر در جامعه باشد، همان طور که در مباحث پیشین گذشت که شکر معیار سلامت افراد جامعه است و سلامت افراد، سلامت خود جامعه را در پی دارد.

آجر نبوت

امام سجاد علیه السلام در بیان «وَ آتِهِ عَنَّا أَفْضَلَ مَا آتَیْتَ أَحَداً مِنْ عِبَادِکَ» در مقام قدردانی و تشکر از زحمات و رسالت پیامبر است. با چه چیزی می توان از آن حضرت تشکر و قدردانی کرد؛ چه چیزی داریم که به حضرتش تقدیم کنیم، تنها می توانیم از خدا بخواهیم که او از جانب ما چیزی به پیامبرش بدهد. و این «خواستن از خدا»، یعنی دعا. پس ما در بزرگترین و مهمترین مورد از موارد شکر، چیزی نداریم غیر از دعا. باز می رسیم بر این که «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ»(1): مغز همۀ عبادت ها دعا است، بدون استثناء. و صحیفۀ سجادیّه دعا و مغز عبادت ها است. و عالی ترین و برجسته ترین دعا «دعای عالم» است. یعنی دعا مغز هر عبادت است و علم و دانش نیز مغز هر دعا است. و صحیفه هم مغز است و هم مغزِ مغز، زیرا که هم علم است و هم دعا.

اجر نبوت را با دعا می دهیم و می گوئیم: خدایا درود فرصت بر محمد و آلش؛ اللَّهُمَّ صَلِّ

1- وسائل، ج 7 ص 27 ح ش 8615- بحار، ج 90 ص 300.

عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ. خدایا ما که چیزی نداریم که به عنوان قدردانی به رسولت تقدیم کنیم، چه کنیم؟ می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیماً». خدا شاکر و قدردان است با درود از پیامبرش قدردانی می کند، قدردانی شما از پیامبرش نیز خواستن همین درود باشد.

آیا فقط برای شخص خودش منفرداً درود بخواهیم؟ می فرماید: اَجر رسالت و تشکر از رسالت او وقتی کامل است که به همراه «مودّت القربی» باشد: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی»(1). پس وقتی که صلوات را می گوئید «آل» او را نیز به همراهش بیاورید. و آنان که درصلوات شان آل را نمی آورند (بقول حدیث) صلوات شان ابتر است. که در بخش سوم از دعای دوم بطور مشروح گذشت.

اجر امامت

شکر امامت، و قدر دانی از امامت را چگونه به جا بیاوریم؟ با همان همراه کردن «آل» با رسول (صلی الله علیهم). اما در اینجا یک نوع تسلسل پیش می آید؛ خود صلوات گفتن و درود خواستن، از آورده های نبوت است، یعنی مال خود اوست، با مال خودش از خودش تشکر می کنیم؛ پس همین بهرمندی از مال خود او، نیازمند یک تشکر دیگر است.

و نیز وقتی که بر او درود و صلوات می فرستیم، با همین عمل مان به ثوابی می رسیم که خود این نیز نیازمند شکر دیگر است. پس مشخص می شود آن اجری که خداوند تحت عنوان صلوات، از ما خواسته، باز به نفع خودمان و برای خودمان است. و آنچه پیامبر به فرمان خدا به عنوان اجر خواسته (یعنی مودت قربی) آن نیز به نفع خودمان و برای خودمان است: «قُلْ ما سَأَلْتُکُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَکُمْ إِنْ أَجْرِیَ إِلاَّ عَلَی اللَّهِ»(2): بگو آنچه به عنوان اجر از شما خواستم (مودّه قربی) آن نیز به نفع خودتان و برای خودتان است، نیست برای من اجری مگر آنچه خدا بدهد.

1- آیهٔ 23 سورهٔ شوری.
2- آیهٔ 47 سورهٔ سبأ.

اگر از شما خواستم بر اهل بیتم محبت و مودت داشته باشید، برای خودتان است که هدایت شوید و از خط مشی من و خط قرآن دور نشوید، از علم و دانش و تبیین های اهل بیت، محروم نباشید. پس نبوت و امامت به حدی والا و گرانقدر، و جایگاهش دست نیافتنی است که شکر و قدردانی از آن برای بشر امکان ندارد؛ قدردانی ای که بشر از نبوت و امامت بکند، عملی است که خود نیازمند یک قدردانی دیگر است و به تسلسل می رود، و تسلسل به جائی نمی رسد. پس اجر نبوت و امامت فقط با خود خدا است. انسان فقط با قدردانی، به وظیفهٔ انسانی خود عمل می کند.

پس نتیجه و فرایند این بحث چنین می شود: «قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرى لِلْعالَمين»(1): بگو هیچ اجری برای نبوت از شما نمی خواهم، و آن (نبوت) نیست مگر هدایت و بیداری برای جهانیان. و فرایند این فرایند نیز چنین می شود: «قُلْ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلاَّ مَنْ شاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلى رَبِّهِ سَبيلاً»(2): بگو هیچ اجری برای نبوت از شما نمی خواهم، مگر این که کسی انگیزهٔ راه یابی به سوی خدایش، پیدا کند.

درست است؛ چیزی از شما می خواهم و آن هدایت یافتن تان است، غیر از این چیزی از شما نمی خواهم.

خواستهٔ ائمّه: امام سجاد علیه السلام که خود از «آل» است، به ما یاد می دهد که بر «آل» نیز درود بفرستیم، آیا این را به عنوان اجری برای امامت خود می خواهد؟ همچنین دیگر امامان (علیهم السلام). اینهمه صلوات که در جای، جای صحیفه سجادیه آمده، بویژه در این جا با عبارت خاصِ: «فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْأَخْيَارِ الْأَنْجَبِين»، اجر خواهی است؟ اولاً: عمل به پیام آیهٔ «الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی» است؛ امام نیز مکلّف است به همهٔ آیات قرآن عمل کند. ثانیاً: به ما یاد می دهد که چگونه به آن آیه عمل کنیم. ثالثاً: اَجر خواهی است به همان گونه که پیامبر(صلی الله علیه و آله) به فرمان خدا خواسته است.

1- آیهٔ 90 سورهٔ انعام.
2- آیهٔ 57 سورهٔ فرقان.

رابعاً: به نصّ آیهٔ «قُلْ ما سَأَلْتُکُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَکُمْ إِنْ أَجْرِیَ إِلاَّ عَلَی اللَّهِ»(1)، اجری که خواسته شده، کاری است که برای خود می کنیم، به شرحی که گذشت. و اجر امامت نیز با خداست.

قدردانی از کمیّت رحمت: ما انسان ها، گاهی به اصطلاح از آن طرف دیوار می افتیم، مادی گرا می شویم و تنها به کمیات اهمیت می دهیم، و گاهی به حدی معنویت و کیفیت گرا می شویم که از این طرف می افتیم. امام علیه السلام در اینجای دعا می گوید: «إِنَّکَ أَنْتَ الْمَنَّانُ بِالْجَسِیمِ»: خدایا، توئی که نعمت بزرگ می دهی. و این بزرگی و کمیت، هم در بزرگی و کمیت معنویات است و هم در بزرگی و کمیت، کمیت ها است.

با بیان دیگر: کیفیت فقط یک ماهیت دارد. اما کمیت دو نوع ماهیت دارد؛ کمیت معنویت ها. و کمیت کمیّت ها. رحمت اندک با رحمت بیشتر، فرق دارد. ثروت اندک یا بهشت اندک، با ثروت بیشتر و بهشت بیشتر، فرق دارد.

همه چیز می تواند «جسیم» باشد، جسیم نیز می تواند جسیمتر باشد.

و در بیان سوم: کیفیت نیز دو ماهیت دارد: «جسیمتر بودن جسیم»، خود نوعی کیفیت است. پس کیفیت و کمیت از هم تفکیک پذیر نیستند. باید هر دو را در نظر داشته باشیم و هر دو را از خداوند بخواهیم، و دربارهٔ هر دو از خداوند تشکر کنیم.

نمونه برای «کمیت در کیفیت» را امام علیه السلام بیان می کند: «الغافر للعظیم» تو آمرزندهٔ گناه بزرگتر، هستی. گناه عظیم چیزی است که کیفیتش عظیم است. ممکن است یک عمل در یک دقیقه انجام یابد اما گناه عظیم باشد، و ممکن است یک عمل در طول یک ماه عملی شود اما گناهش غیر عظیم باشد. همچنین از نظر سبک و سنگین بودن، یا با انرژی و نیروی اندک یا زیاد عملی شدن.

وَ صَلَّی اللَّهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ الْأَخْیَارِ الْأَنْجَبِین

1- آیهٔ 47 سورهٔ سبأ.

دعای هفتم

اشاره

ص: 179

ص: 180

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِذَا عَرَضَتْ لَهُ مُهِمَّةٌ أَوْ نَزَلَتْ بِهِ، مُلِمَّةٌ وَ عِنْدَ الْكَرْبِ

(1) يَا مَنْ تُحَلُّ بِهِ عُقَدُ الْمَكَارِهِ، وَ يَا مَنْ يَفْثَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَ يَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرَجِ. (2) ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ، وَ تَسَبَّبَتْ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ، وَ جَرَى بِقُدرَتِكَ الْقَضَاءُ، وَ مَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ. (3) فَهِىَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَ بِإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ. (4) أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمُهِمَّاتِ، وَ أَنْتَ الْمَفْزَعُ فِى الْمُلِمَّاتِ، لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ، وَ لَا يَنْكَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفْتَ (5) وَ قَدْ نَزَلَ بِى يَا رَبِّ مَا قَدْ تَكَأَّدَنِى ثِقْلُهُ، وَ أَلَمَّ بِى مَا قَدْ بَهَظَنِى حَمْلُهُ. (6) وَ بِقُدْرَتِكَ أَوْرَدْتَهُ عَلَىَّ وَ بِسُلْطَانِكَ وَجَّهْتَهُ إِلَىَّ. (7) فَلَا مُصْدِرَ لِمَا أَوْرَدْتَ، وَ لَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ، وَ لَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ، وَ لَا مُغْلِقَ لِمَا فَتَحْتَ، وَ لَا مُيَسِّرَ لِمَا عَسَّرْتَ، وَ لَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ. (8) فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ افْتَحْ لِى يَا رَبِّ بَابَ الْفَرَجِ بِطَوْلِكَ، وَ اكْسِرْ عَنِّى سُلْطَانَ الْهَمِّ بِحَوْلِكَ، وَ أَنِلْنِى حُسْنَ النَّظَرِ فِيمَا شَكَوْتُ، وَ أَذِقْنِى حَلَاوَةَ الصُّنْعِ فِيمَا سَأَلْتُ، وَ هَبْ لِى مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ فَرَجاً هَنِيئاً، وَ اجْعَلْ لِى مِنْ عِنْدِكَ مَخْرَجاً وَحِيّاً. (9) وَ لَا تَشْغَلْنِى بِالِاهْتِمَامِ عَنْ تَعَاهُدِ فُرُوضِكَ، وَ اسْتِعْمَالِ سُنَّتِكَ. (10) فَقَدْ ضِقْتُ لِمَا نَزَلَ بِى يَا رَبِّ ذَرْعاً، وَ امْتَلَأْتُ بِحَمْلِ مَا حَدَثَ عَلَىَّ هَمّاً، وَ أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُنِيتُ بِهِ، وَ دَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ، فَافْعَلْ بِى ذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْكَ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.

عنوان دعا:

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا عَرَضَتْ لَهُ مُهِمَّةٌ أَوْ نَزَلَتْ بِهِ مُلِمَّةٌ وَ عِنْدَ الْكَرْبِ: از دعاهاى

ص: 181

امام علیه السلام است آنگاه که چیز همّ آور، یا حادثهٔ درد آور، برایش رخ می داد، و نیز به هنگام گرفتاری.

لغت: مُهِمَّه: صیغه مؤنث مُهِمّ به معنی: هَمَّ الاَمُر فلاناً: اَقلقه و اَحزنَه: حادثه او را اندوهگین و محزون کرد.

ملّمه: اَلمُلِمّ: الشّدید مِن کلّ شیئ: حادثه یا چیز سخت و شدید.

الکرب: الحزن و المشقّه.- و گاهی به معنی بلاء می آید که خیلی حزن آور و مشقت آور باشد.

و با ترتیبی که در عنوان این دعا آمده، هر سه به معنی «گرفتاری» هستند لیکن «مُلِمّه» از «مُهِمّه» سختتر، و «کرب» نیز از «مُلّمه» سختتر، شمرده شده است. و با این ترتیب باید کرب به معنی بلا باشد. و امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در هر سه مورد، اینگونه دعا کنیم.

ابتدا چند حدیث دربارهٔ بلا و دعا:

1- عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَام: «ثَلَاثٌ لَا يَضُرُّ مَعَهُنَّ شَيْ ءٌ الدُّعَاءُ عِنْدَ الْكُرُبَاتِ وَ الِاسْتِغْفَارُ عِنْدَ الذَّنْبِ وَ الشُّكْرُ عِنْدَ النِّعْمَةِ»(1): سه چیز است که با بودن آنها هیچ چیزی نمی تواند ضرر بزند: دعا به وقت گرفتاری ها، توبه و آمرزش خواهی گناهکار، و شکر به وقت داشتن نعمت.

2- عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ: «عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّ الدُّعَاءَ وَ الطَّلِبَةَ إِلَى اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِیَ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ فَإِذَا دُعِیَ اللَّهُ وَ سُئِلَ صُرِفَ الْبَلَاءُ صَرْفاً»(2): امام کاظم علیه السلام فرمود: بر شما باد دعا کردن، زیرا دعا و خواستن از خداوند متعال، بلائی را که هم مقدّر شده و هم قضا شده و تنها امضائش مانده، بر می گرداند. پس وقتی که انسان خدا را بخواند و از او بخواهد، بلا منصرف می شود بنوعی از منصرف شدن.

3- امام صادق علیه السلام؛ «مَنْ تَخَوَّفَ بَلَاءً يُصِيبُهُ فَيَقُومُ فِيهِ بِالدُّعَاءِ لَمْ يُرِهِ اللَّهُ ذَلِكَ الْبَلَاءَ أَبَداً»(3): کسی که از آمدن بلائی بترسد، اگر اقدام به دعا کند، خداوند نمی گذارد او آن بلا را

1- بحار، ج 90 ص 289.
2- همان، ص 295- و نيز، ص 296.
3- همان، ص 299.

ببیند ابداً.

4- امام صادق علیه السلام فرمود: «تَعْرِفُونَ طُولَ الْبَلَاءِ مِنْ قِصَرِهِ؟ قُلْنَا لَا. قَالَ إِذَا أُلْهِمْتُمْ أَوْ أُلْهِمَ أَحَدُكُمْ بِالدُّعَاءِ فَلْيَعْلَمْ أَنَّ الْبَلَاءَ قَصِیر»(1): آیا طولانی شدن و کوتاه شدن بلاء را تشخیص می دهید؟ گفتیم: نه. فرمود: وقتی به شما یا به یکی از شما الهام شد که دعا کنید، بدانید که بلاء کوتاه شده است.

امام سجاد علیه السلام در این دعای هفتم هم برای دفع و رفع بلا دعا می کند و هم چگونه دعا کردن در این باره را به ما یاد می دهد:

بخش اول

اشاره

خداوند «سبب الاسباب» نیست «مسبّب الاسباب» است

قضا و قَدَر

بداء

یَا مَنْ تُحَلُّ بِهِ عُقَدُ الْمَکَارِهِ، وَ یَا مَنْ یَفْثَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَ یَا مَنْ یُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَی رَوْحِ الْفَرَجِ. ذَلَّتْ لِقُدْرَتِکَ الصِّعَابُ، وَ تَسَبَّبَتْ بِلُطْفِکَ الْأَسْبَابُ، وَ جَرَی بِقُدرَتِکَ الْقَضَاءُ، وَ مَضَتْ عَلَی إِرَادَتِکَ الْأَشْیَاءُ. فَهِیَ بِمَشِیَّتِکَ دُونَ قَوْلِکَ مُؤْتَمِرَهٌ، وَ بِإِرَادَتِکَ دُونَ نَهْیِکَ مُنْزَجِرَهٌ: ای آنکه گره های نا گواری ها با تو باز می گردد، و ای آنکه تیزی سختی ها با تو شکسته می شود، و ای آنکه راه خروج به سوی آسایش از اندوه، از تو درخواست می شود. دشواری های بزرگ در پیش قدرت تو هموار می گردد. با لطف (ریزه کاری های) تو سبب ها سبب شده اند. و با قدرت تو قضا جاری می شود. و اشیاء با ارادهٔ تو جاری هستند. پس همهٔ آنها مشیّت تو را ناگفته، اطاعت می کنند، و به نهی تو، اظهار ناکرده، باز می ایستند.

1- مستدرک ج 5 ص 183.

شرح

اشاره

لغت: روح در این بیان به معنی «راحتی» است.

تسببّت الاسباب

سبب ها نقش سبب را یافتند- به لطف تو سبب ها سبب شدند، و تو «مسبِّب الاسباب» هستی. و توئی خالق قانون «سبب و مسبَّب»، چنانکه توئی خالق قانون «علّت و معلول».

خداوند «عله العلل» نیست، و همین طور «سبب الاسباب»(1)

هم نیست. بل خالق هر دو قانون است. و «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ؟»(2): چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را جاری کرده است-؟

میان سبب و مسبَّب، و نیز میان علّت و معلول، سنخیت لازم است و خداوند با هیچ چیزی همسنخ نیست، به هیچ معنائی از سنخیت.

و ارسطوئیان که خدا را «علّه العلل» می نامند سخت در اشتباهند.

قضا و قدر

در موارد متعدد از این کتاب گفته شد که: قضاء یعنی «فعل امری خدا»، و قَدَر یعنی «فعل خلقی خدا». و در اینجا جملهٔ «وَ جَرَی بِقُدرَتِکَ الْقَضَاءُ» کارهای قضائی خدا را در نظر دارد، و جملهٔ «وَ مَضَتْ عَلَی إِرَادَتِکَ الْأَشْیَاءُ» کارهای خلقی خدا را در نظر دارد.

در کتاب «دو دست خدا»، چهار نوع فعل قضائی را توضیح داده ام: نوع اول عبارت است از «قضای محض» مانند ایجاد پدیدهٔ اولیهٔ کائنات. که با امر «کن فیکون» ایجاد شده است. و مانند روح که «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»، با امر ایجاد شده است.

نوع دوم قضا آن است که همدم، قرین با فعل خلقی است و با قَدَرها بر هم تنیده است.

1- خداوند «مسبّب الاسباب» است اما «سبب الاسباب» نیست.
2- امیرالمومنین علیه السلام: نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232، فیض 228- و امام رضا علیه السلام: بحار، ج 4 ص 230.

این نوع قضا همیشه و بطور مداوم با افعال خلقی و همراه قَدَرها است. شرح بیشتر در کتاب مذکور.

و جملهٔ «فَهِیَ بِمَشِیَّتِکَ دُونَ قَوْلِکَ مُؤْتَمِرَهٌ»، پیام آیه 82 سورهٔ یس است: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ»: جز این نیست که امر خدا چنان است که هرگاه چیزی را اراده کند که بگوید باش، می باشد. یعنی پیش از آنکه امر «باش» صادر شود، آن شیئ می شود.

«دُونَ قَوْلِکَ مُؤْتَمِرَهٌ»: اشیاء امر پذیرند بدون این که امر صادر شود. کلام امام علیه السلام در تفسیر این آیه است، و این آیه چندین آیهٔ دیگر را تفسیر می کند که در آنها آمده است «إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ»، و می گوید مراد از «یقول»، «فرمان قولی» نیست، بل همان محض اراده در عملی شدن، کافی است. امام علیه السلام یک آیه را تفسیر می کند، و این یک آیه نیز آیه های دیگر را.

و همین طور است در «نباش»ها. مثال: وقتی که دربارهٔ کسی، جریان علّت و معلول، و ردیف شدن قدرها و عوامل طبیعی، طوری است که بلائی را به سوی او می آورند. آن شخص دعائی کند و خداوند دعایش را مستجاب کند، نهی صادر می شود که یا آن جریان جهت خود را عوض کند، و یا در سلسله علت ها، علّتی تاثیر خود را از دست بدهد. (مثلاً) خدا می گوید «نباش»- موثّر نباش- آن علت از تاثیر و علیت ساقط می شود. جملهٔ «وَ بِإِرَادَتِکَ دُونَ نَهْیِکَ مُنْزَجِرَهٌ» یعنی در موارد «نباش» هم بدون این که «نهی قولی» صادر شود، آن علّت باز می ایستد.

بداء

این است معنی «بداء» در خدا شناسی شیعه، که دیگران آن را درک نمی کنند و خدای شان دست بسته، و (باصطلاح) موجَب است و هیچ توانی بر تغییر جریان علت و معلول، ندارد. همانطور که چنین فکری در میان یهودیان به صورت یک جریان درآمده بود: «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ»(1): یهودیان گفتند دست های خدا بسته است. بدیهی است هر

1- آیهٔ 64 سورهٔ مائده.

مسلمانی نیز که بداء را نپذیرد، خدایش همان خدای یهودان می شود. و شگفت است؛ آن مسلمانان که بداء را نمی پذیرند و آن را عیب بزرگی برای شیعه می دانند، چرا دعا می کنند؟ مگر دعا غیر از این است که: خدایا در این جریان علت و معلول و در این جریان قَدَرها که چنین پیش آمده و من را گرفتار می کند، و با خواست و ارادهٔ تو بدینگونه پیش آمده و می آید، لطف کن و بدائی ایجاد کن، تغییری ایجاد کن-؟

اینجاست که یکی از ماموریت های محی الدین ابن عربی (که عربی نیست و اسپانیائی الاصل است) این است که بر ذهن مسلمانان «جبر علت و معلول» را القاء کند و دعا را انکار کند(1). در واقع او می کوشید رابطهٔ میان انسان و خدا را قطع کند. اما همان طور که در حدیث ها دیدیم دعا نه فقط قَدَرها را بل قضاها را نیز تغییر می دهد حتی قضائی که حتمیت یافته تنها امضائش مانده است. او مامور بود که مسلمانان را از دعا که «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ» محروم کند. و بدیهی است در آن صورت «یأس از خدا» جای دعا را می گیرد، و «إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكافِرُونَ»(2)، و «كَما يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحابِ الْقُبُورِ»(3).

در اینگونه موارد و مسائل و لغزشگاه ها و شبهه ایجاد کردن ها است که نقش و جایگاه صحیفهٔ سجادیه معلوم می شود. و این مسئلهٔ بس بزرگ یکی از گوشه های فلسفهٔ وجودی صحیفه می گردد. صحیفه هم دعاست و هم علم؛ دعا در قالب علم؟ یا علم در قالب دعا؟ هر دو، هر دو درست است؛ هم دعائی است که مغزش علم است و هم علم است که مغزش دعا است. بسته به نگرش خواننده است که از کدامیک از این دو زاویه به صحیفه بنگرد. و بهتر آن است هر دو زاویه را یکی کند که یکی هم هست.

1- رجوع کنید؛ «محی الدین در آئینهٔ فصوص» ج 1 و 2.
2- آیهٔ 87 سورهٔ یوسف.
3- آیهٔ 13 سورهٔ ممتحنه.

بخش دوم

اشاره

هر چه در کائنات و نیز دربارهٔ انسان رخ می دهد، همگی بر اساس خواست خداوند است

رابطهٔ خدا با انسان

هستی شناسی

خیر و شر

أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمُهِمَّاتِ، وَ أَنْتَ الْمَفْزَعُ فِی الْمُلِمَّاتِ، لَا یَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ، وَ لَا یَنْکَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا کَشَفْتَ (5) وَ قَدْ نَزَلَ بِی یَا رَبِّ مَا قَدْ تَکَأَّدَنِی ثِقْلُهُ، وَ أَلَمَّ بِی مَا قَدْ بَهَظَنِی حَمْلُهُ. (6) وَ بِقُدْرَتِکَ أَوْرَدْتَهُ عَلَیَّ وَ بِسُلْطَانِکَ وَجَّهْتَهُ إِلَیَّ. (7) فَلَا مُصْدِرَ لِمَا أَوْرَدْتَ، وَ لَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ، وَ لَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ، وَ لَا مُغْلِقَ لِمَا فَتَحْتَ، وَ لَا مُیَسِّرَ لِمَا عَسَّرْتَ، وَ لَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ: توئی که برای حلّ مشکلات غم انگیز خوانده می شوی، و تو پناهگاهی در حوادث کلافه کننده، چیزی از آنها دفع نمی شود مگر آنچه تو دفع کنی، و چیزی از آنها بر طرف نمی شود مگر آنچه تو برطرف کنی. و ای پرورندهٔ من اینک بر من فرود آمده چیزی که سنگینی آن برایم شاق شده، و به من رسیده سختی ای که چاره جوئی را از من سلب کرده. و تو با قدرت خودت آن را بر من وارد کرده ای، و با سلطهٔ خود به سوی من روان ساخته ای. آن را که تو وارد آوری دیگری نمی تواند ببرد، و آنچه تو فرستی دیگری باز نگرداند، و آنچه را که تو ببندی گشاینده ای نیست، و آنچه را که تو بگشائی دیگری نتواند بست، و بر آنچه تو دشوار کرده ای آسان کننده ای نیست. و برای کسی که تو خوارش کنی یاری دهنده ای نیست.

ص: 187

شرح

اشاره

لغت: مُهِمّ: غم آور، غم انگیز- مُهمّات: غم انگیزها، همّ آورها.

همین واژه است که به معنی «چیزی که هِمّت و اهتمام می خواهد» نیز به کار می رود، و در فارسی غلبه با این کاربرد است.

الملمّات- لَمَّ الشّیئَ: جَمَعَه.- مُلِمّ یعنی جمع کننده. و اگر بخواهیم معنی فارسی آن را به خوبی دریابیم باید آن را «کلافه کننده» و «درمانده کننده» معنی کنیم؛ حادثهٔ کلافه کننده، مشکلِ درمانده کننده.

تکأّد: (از باب تفعّل به معنی مشقت آور): مشقت آور شد. اما در اینجا به معنی متعدیِ «به مشقت انداخت» آمده است.

تکأّدنی: مرا به مشقت انداخته است.- بیشتر در «مشقتِ کاری» و «دشواری کار» به کار می رود.

بهظ: در مشقت قرار داد- بهظنی: مراد در مشقت قرار داده.- بیشتر در «مشقت علاج» و «سختی چاره جوئی» به کار می رود.

همه چیز با خواست خدا است

نعمت ها و برخورداری ها، گرفتاری ها و بلاها؛ همه چیز در دست خداست. لیکن رابطهٔ خداوند با رخدادها و حوادث، دو نوع است:

1- آنچه صرفاً و به طور محض، قضائی است: دربارهٔ اینها هیچ چیزی از دست بشر ساخته نیست غیر از دعا. این نوع، رخ دادها و حوادثی هستند که خداوند با حکمت خود آنها را به وجود می آورد.

2- آنچه قَدَری است؛ یعنی با روند علل و عوامل آفرینشی و طبیعی است، این نوع نمی تواند قَدَری محض، باشد زیرا فرمول ها و قوانین خلقت نیز با خواست و قضای خداوند کار می کنند، و هیچ قانونی و فرمانی بدون خواست خدا، کار نمی کند؛ هر لحظه نیازمند

خواست خداوند است. و هیچ چیزی به سرخود رها نشده «لا تفویضَ». لیکن در این نوع رخدادها و حوادث، انسان توان تصرف و ایجاد تغییر را دارد. و موارد فرق می کند؛ گاهی توان تصرف و علاج جوئی و کارسازی بشر، اندک است، و گاهی بیشتر. و در هر دو مورد؛ هر چه اهتمام بشر بیشتر باشد خداوند نیز به همان میزان (بل بطور تساعدی) به او میدان عمل و موفقیت می دهد.

در این توسعهٔ میدان عمل برای اهل همّت، کافر و مومن فرق نمی کند؛ همّت، همّت می آورد و به امکان عملی انسان می افزاید، حتی اگر چنگیز یا «نرون» باشد، و این قانون خداوند است که: «وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها»(1): و هر کس اراده کند برخورداری دنیوی را به او می دهیم. لیکن «مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مالُهُ وَ وَلَدُهُ إِلاَّ خَساراً»(2): کسی که نمی افزاید مال و اولادش مگر خسارت را. و اگر مؤمن باشند: «يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلى قُوَّتِكُمْ»(3): خداوند بر توان شما، توان می افزاید.

بنابراین؛ در گرفتاری های قضائی محض، غیر از دعا چیزی از دست بشر ساخته نیست. اما در گرفتاری های قَدَری باید خود انسان با اختیار و توانی که خدا به او داده کار کند و همّت به خرج دهد. گاهی مشکل به حدّی پیچیده می شود که ماهیت یک موضوع قدری مانند یک موضوع قضائی انسان را کلافه و وامانده می کند، زیرا توان انسان محدود است. در اینگونه موارد نیز غیر از دعا راهی نمی ماند.

و مراد امام علیه السلام در این بخش از دعا همین دو قسم است که یا گرفتاری قضائی باشد و یا قَدَرِی کلافه کننده، که به خدا می گوید: «لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ، وَ لَا يَنْكَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفْتَ».

اما مهم این است که بدانیم: در گرفتاری هائی که امکان حل دارند و کلافه کننده نیستند، و یا رخدادها و حوادثی که اساساً «گرفتاری» نیستند و از امور معمولی هستند، و نیز در

1- آیهٔ 145 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 21 سورهٔ نوح.
3- آیهٔ 52 سورهٔ هود.

اموری که نعمت و سودمند و خیلی سهل و آسان هستند، در همهٔ اینها نیز باید دعا کرد، باید در صدد تحصیل لطف و یاری خداوند بود. زیرا همان طور که گفته شد انسان اختیار، اراده و توان دارد، اما هیچ چیز «مفوّض» و به سر خود رها شده نیست و فرق است میان اختیار داشتن، اراده داشتن، و همّت داشتن انسان، با به سر خود رها شدن. انسان مختار است نه مفوّض. انسان با اراده است نه بر سر خود رها شده. انسان همت دارد اما نه مفوّض. زیرا همان اختیار و اراده و همت را نیز خداوند داده است.

پس، انسانی که رابطه اش را با خداوند، بر اساس دعا و عمل بر قرار کرده، انسان سالم و سلیم است. اما انسانی که تنبلی کرده و از عمل و اقدام و همتش بکاهد، راه انحراف را می پیماید، دعایش نیز مستجاب نمی شود. و نیز انسانی که در عمل کوشا و در همّت قوی است اما اهل دعا نیست، یا موفق نمی شود، و یا موفقیتش مصداق «وَ مَنْ یُرِدْ ثَوابَ الدُّنْیا نُؤْتِهِ مِنْها» است؛ موفقیتی که از سنخ موفقیت چنگیز و معاویه است.

همه چیز از ناحیه خداست

همهٔ انسان ها به وجود خداوند معتقد هستند بدون استثناء، زیرا اعتقاد به وجود خدا یک امر فطری و آفرینشی است، آنان که وجود خدا را انکار می کنند، به خودشان دروغ می گویند. و اکثریت قریب به اتفاق انسان ها هر نعمت را از ناحیهٔ خداوند می دانند، مگر آنان که خدای شان «موجَب» و بی اراده و دست بسته است؛ مانند (بقول ارنست رنان) ارسطوئیان و جریانی در میان یهود که «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ»(1).

اما دربارهٔ گرفتاری ها و بلاها نیز چنین است؟ یعنی بلاها نیز از ناحیه خداوند می رسند؟ امام علیه السلام می فرماید: بلی. و در این دعا خطاب به خداوند می گوید: «وَ بِقُدْرَتِکَ أَوْرَدْتَهُ عَلَیَّ وَ بِسُلْطَانِکَ وَجَّهْتَهُ إِلَی»: با قدرتت این گرفتاری را بر من وارد کرده ای، و با سلطهٔ خود آن را به سوی من روان ساخته ای.

رابطهٔ خدا با انسان

چرا خداوند بنده اش را گرفتار می کند؟ گرفتاری ها چهار نوع

1- آیهٔ 64 سورهٔ مائده.

هستند: 1- گرفتاری هائی که سزا و جزای عمل هستند. 2- بلاهائی که ظاهرشان بلا و باطن شان نعمت و کرامت است و نمونه اعلای این نوع، شهادت در راه خدا است. 3- گرفتاری هائی که برای تنبه، و «بیدار باش» هستند. 4- ابتلاء: گرفتاری هائی که برای آبدیده شدن، کمال و رشد انسانیت انسان است.

برای شناختن هر چهار نوع، به گفتار یزید و پاسخ امام سجاد علیه السلام توجه کنیم: وقتی که یزید با اسیران کربلا روبه رو شد، خطاب به امام سجاد علیه السلام گفت: «ما أَصابَکُمْ مِنْ مُصیبَهٍ فَبِما کَسَبَتْ أَیْدیکُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثیرٍ»(1): هر مصیبتی که به شما برسد به خاطر اعمالی است که انجام داده اید، و بسیاری را نیز عفو می کند.

امام فرمود: چنین نیست و این آیه دربارهٔ ما نازل نشده، آنچه دربارهٔ ما نازل شده این است که می فرماید: «ما أَصابَ مِنْ مُصیبَهٍ فِی الْأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاَّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسیرٌ- لِکَیْلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکُمْ وَ اللَّهُ لا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ»(2): هیچ مصیبتی در زمین و یا در وجود شما روی نمی دهد مگر این که همهٔ آنها پیش از آنکه زمین را بیافرینم در لوح محفوظ ثبت است، و این امر برای خدا آسان است- تا برای آنچه که از دست می دهید تاسف نخورید، و به آنچه به شما داده است دلبسته و مشعوف نباشید. و خداوند هیچ متکبر فخر فروش را دوست ندارد.

آنچه امام علیه السلام قرائت کرده، شامل نوع دوم، سوم، و چهارم است که سمبل اعلای نوع دوم ماجرای امام حسین علیه السلام و خاندانش است که برای شان نعمتی بود در قالب مصیبت، که پاسخ حضرت زینب سلام الله علیها به ابن زیاد نیز آن را بیان می کند: ابن زیاد گفت: کَیْفَ رَأَیْتِ صُنْعَ اللَّهِ بِأَخِیکِ وَ أَهْلِ بَیْتِکِ؟: رفتار خدا را با برادرت و خاندانت، چگونه دیدی؟

1- آیهٔ 30 سورهٔ شوری.

2- آیه های 22 و 23 سورهٔ حدید.

حضرت زینب (سلام الله علیها) فرمود: مَا رَأَیْتُ إِلَّا جَمِیلًا هَؤُلَاءِ قَوْمٌ کَتَبَ اللَّهُ عَلَیْهِمُ الْقَتْلَ:(1) این رفتار خدا را نمی بینم مگر زیبا، این گروه کسانی بودند که خداوند شهادت را برای شان نوشته بود.

برای دفع یا رفع این نوع دوم- که ظاهرش بلا و باطنش نعمت است- نباید دعا کرد، بل بر عکس؛ باید آن را آرزو کرد. و این خود دو قسم است: برخی از این ها «تکلیف» هستند، مانند جهاد و شهادت که دعا بر علیه تکلیف نتوان کرد و این تکلیف نیز یا واجب است و یا مستحب و ایثار. و امام حسین علیه السلام برای پیشگیری از ماجرای کربلا دعا نکرد. بل در سخنرانی که در عرفات کرد رسماً اعلام کرد که به سوی شهادت می رود: «من کان باذلا فینا مهجته و موطنا علی لقاء الله نفسه فلیرحل معنا فإننی راحل مصبحا إن شاء الله تعالی»(2): ای مردم هر کس آماده است در راه مکتب ما جانش را فدا کند، به همراه ما حرکت کند که من فردا صبح حرکت خواهم کرد ان شاء الله.

و آنچه امام سجاد علیه السلام برای رفعش دعا می کند (و به ما نیز یاد می دهد) نوع اول و سوم است.

نوع سوم که برای تنبّه و «بیدار باش» است: 1- «قال الصادق علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَیْراً فَأَذْنَبَ ذَنْباً أَتْبَعَهُ بِنَقِمَهٍ وَ یُذَکِّرُهُ الِاسْتِغْفَارَ وَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ شَرّاً فَأَذْنَبَ ذَنْباً أَتْبَعَهُ بِنِعْمَهٍ لِیُنْسِیَهُ الِاسْتِغْفَارَ وَ یَتَمَادَی بِهَا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ بِالنِّعَمِ عِنْدَ الْمَعَاصِی»(3): امام صادق علیه السلام فرمود: اگر خداوند برای بنده ای ارادۀ خیر کند، وقتی که او گناهی را مرتکب می شود، نقمتی و گرفتاری ای به او می رساند تا به خود آید و استغفار کند. و اگر برای بنده ای ارادۀ شر کند، هرگاه او گناهی کند، نعمتی به او می دهد تا استغفار را فراموش کند و به گناهش ادامه دهد. و این کلام خدا است که می فرماید: «آنان را بطوری که ندانند، به تدریج (درجه به درجه در گناه) بالا می بریم تا سقوط شان شدیدتر

1- بحار، ج 45 ص 115- 116.
2- اللهوف، ص 60.
3- کافی، ج 2 ص 452- بحار، ج 5 ص 217.- و آیه 44 سورۀ قلم.

باشد(1).

و احادیث در این باره بسیار است. پس باید دعا کرد و به خداوند پناه برد.

هستی شناسی

نوع چهارم از گرفتاری ها مخصوص انسان نیست، از ویژگی های آفرینش کلّ جهان است که بر اساس تضاد مثبت و منفی قرار دارد؛ عالَم فیزیک و جمادات، عالَم گیاه و نباتات، عالم جاندار و حیوانات، همگی بر اساس دو جریان گلاویز شده با همدیگر، و تنیده بر همدیگر، از مثبت و منفی مبتنی است. در این میان کاملترین موجود آن است که شدیدترین در گیری ها را طی کرده باشد؛ مراحل بیشتری از «منفی زدائی» را پشت سر گذاشته باشد. بویژه انسان که: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ»(2): واقعاً ما انسان را در فشار و گرفتاری آفریدیم.

همانطور که وجود انسان از گیرودار دو جریان مثبت و منفی به وجود می آید، همینطور هم معنویت، انسانیت و تقوای او نیز از گرفتاری ها بر می آید تا مانند تلخیص طلا از عناصر دیگر، تلخیص شود: «أَ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ یُتْرَکُوا أَنْ یَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لا یُفْتَنُون»(3): آیا مردم گمان می کنند همین که بگویند ایمان آوردیم، به حال خود رها می شوند و دچار (گرفتار) نخواهند شد-؟ امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می فرمود: امتحان می شوند همانطور که طلا امتحان می شود، و خالص می شوند همانطور که طلا خالص می شود(4).

و لذا آسودگی به معنی «فراغت» را برای پیامبرش حرام کرده است. زیرا انسان موجودی است که فراغ برایش مضرّ است؛ «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَب»(5): هر وقت فارغ شدی خود را به زحمت وادار. همانطور که نماز شب را بر پیامبرش واجب کرده است. چون «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً»(6):

ص: 193

1- البته این ارادۀ خیر و شر از ناحیه خداوند، بر اساس عدل و حکمت است.

2- آیۀ 4 سورۀ بلد.
3- آیۀ 2 سورۀ عنکبوت.
4- بحار، ج 5 ص 219.
5- آیۀ 7 سورۀ شرح.
6- آیۀ 5 سورۀ شرح.

زیرا که در زحمت است آسانی. یعنی اگر در این جهان آسانی ای هست، از زحمت متولد می شود. و تکرار می کند: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً»(1): حقیقتاً در زحمت است آسانی ای.

به لفظ «یسراً» توجه کنید که با تنوین «وحدت» آمده است. یعنی «یک آسانی ای». هر آسانی و سهولت و راحتی، از زحمت و فشار و گرفتاری حاصل می شود. و این قانون و سنت الهی است در آفرینش جهان و جهانیان.

در جریان و مسیر این عسر و گرفتاری، فراز و نشیب هائی هست، گاهی جریان طبیعی و یا اجتماعی آن شدیدتر می شود. هم دربارۀ اصل و اساس این نوع گرفتاری باید دعا کرد و از خداوند یاری خواست، و هم دربارۀ فراز و نشیب های آن. و کمترین اثر دعا، تقویت روحی و ارادی انسان است که خود را در برابر مشکلات تنها و بی یاور احساس نکند.

خیر و شر

اگر قرار بود خداوند، کائنات را «مثبت محض» بیافریند، در آن صورت باید یک خدائی مانند خودش را می آفرید. زیرا «مطلق» فقط خداوند است. و شیئ مطلق قابل ایجاد و آفرینش نیست. آفریده بما هو آفریده، نمی تواند مطلق باشد. همین ماهیتِ «آفریده بودن» یعنی آن شیئ مطلق نیست بل آفریده است. پس «عدم اطلاق» اولین ویژگی مخلوق است.

پرسش: آیا نمی شد که همین جهانِ غیر مطلق، از عنصر منفی کمتری برخوردار باشد و با اینهمه منفیات- از آن جمله درد و رنج، بلا و گرفتاری انسان- مرکّب نباشد؟؟.

پاسخ: اتفاقاً همین طور است؛ درد و بلا خیلی کمتر است. لیکن انسان موجودی است کمالجو، و افزون طلب. و دائماً در حال مقایسه است؛ هر چه از منفیات کاسته شود و بر مثبتات افزوده شود، باز درجۀ بالاتر را در نظر می گیرد و از وضع موجود دلتنگ می گردد.

و این خصلت انسانی اگر درست و سالم کار کند، برترین ویژگی انسان است که او را همیشه در صدد و تکاپوی تکامل قرار می دهد تا در درجات نسبیت بر هیچ درجه ای از

1- آیهٔ 6 سورهٔ شرح.

کمال قانع نباشد. و اساساً انسان برای این کمالجوئی آفریده شده.

اکنون بحث دربارۀ این نوع چهارم از ابتلاها را از زاویۀ دیگر بررسی کنیم: همۀ انواع چهارگانۀ ابتلا، بر دو قسم هستند: ابتلاهای طبیعی. و ابتلاهای اجتماعی.

بحث را از جائی شروع می کنیم که غیر از منفیات طبیعی، چیز دیگری نباشد؛ مثلاً یک درخت که در جنگلی دور از دسترس انسان و جامعۀ انسانی، به وجود می آید و عمر طبیعی خود را کرده، فرسوده شده و از بین می رود. این درخت در جدال خیر و شر قرار دارد. ابتدا جریان خیر در وجودش غالب است، سپس به تدریج جریان شر غالب می شود و درخت از بین می رود.

اما این درخت، کاری بزرگ کرده است، با آمدن و از بین رفتنش، موادی از این جهان را به تکامل برده است، ذرات پوسیده ای که از آن به جای می ماند خیلی کاملتر از آن است که در دوران حیاتش بر پیکر خود جذب کرده بود. پس در آمدن و رفتن این درخت، شر نیز در خدمت خیر بوده است.

لیکن (خوشبختانه برای خوشبخت ها، و متاسفانه برای بدبخت ها) انسان چنین نیست. زیرا او را طوری آفریده اند که سرانجامش یا در حدّ بالاتری از مثبت بودن (بهشت) است، و یا در حدّ بالاتری از منفی بودن (دوزخ) است.

جهان از مثبت و منفی آفریده شده، نعمت و نقمت دارد. از خیر و شر آفریده شده، فراغ دارد و بلا دارد. ارسطوئیان می گویند هر چیز، هر وجود خیر محض است و در کائنات شرّی وجود ندارد. و محی الدین مامور کابالیسم، دوزخ را «عشرتکده» می داند. ماموریت محی الدین را با 21 دلیل در کتاب «محی الدین در آئینۀ فصوص» مجلد دوم، شرح داده ام. اما ارسطوئیان ما در اشتباه اند، همانطور که بیان شد، در آفرینش جهان از خیر و شر، شر نیز در خدمت خیر است و اگر شر نباشد نه حرکتی می ماند و نه تغییری و نه تکاملی. ارسطوئیان این نقش شر را درک می کنند و می گویند همه چیز آفرینش، خیر است. لیکن توجه ندارند؛ اولا: استخدام شر در خدمت خیر، غیر از خیر بودن ماهوی شر است. ثانیاً: چون افلاطون، ارسطو، نو افلاطونیون، و همۀ یونانیان و پیروان شان در لبنان قدیم، به آخرت و معاد معتقد

نبودند، و بودن شر در خدمت خیر را می دیدند، معتقد شدند که هر چه در کائنات است خیر است. و ارسطوئیان ما با تقلید کورکورانه از آنان به این باور غلط معتقد شدند.

اما ما (و هر انسانی که به معاد معتقد است) دوزخ را شر مجسّم می دانیم.

ثالثاً: همیشه شر در خدمت خیر نیست؛ این موضوع اگر در عالَم فیزیک و جماد و در عالَم گیاه و نبات درست باشد- که هست- دربارۀ انسان درست نیست. زیرا انسان موجودی است که هم در طبیعت دخالت می کند، و هم در جنبۀ مثبت و منفی جهان تصرف می کند، و انسان موجودی است که می تواند همین جریان خیر و شر را برعکس کند. یعنی می تواند این جریان آفرینش را معکوس کرده و خیر را در خدمت شر بگیرد. و لذا سرانجامِ انسان یا خیر است، یا شر. پس هم خیر «واقعیت» دارد و هم شر. و هر دو مخلوق خدا هستند.

کافی (اصول) ج 2 ص 515: امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند می فرماید: «....إِنِّی أَنَا اللَّهُ خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّرِّ إِنِّی أَنَا اللَّهُ خَالِقُ الْجَنَّهِ وَ النَّار....». خیر و شر هر دو واقعیت دارند و هر دو مخلوق خداوند هستند.

و در ضمن حدیث بعدی دعائی را یاد می دهد و می گوید: أَنْتَ اللَّهُ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّرِّ.

کافی (اصول) ج 1 ص 154، امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ مِمَّا أَوْحَی اللَّهُ إِلَی مُوسَی عَلَیْهِ السَّلَام وَ أَنْزَلَ عَلَیْهِ فِی التَّوْرَاهِ أَنِّی أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الْخَیْرَ وَ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْ مَنْ أُحِبُّ فَطُوبَی لِمَنْ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْهِ وَ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ وَ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْ مَنْ أُرِیدُهُ فَوَیْلٌ لِمَنْ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْهِ»: از جملۀ آنچه خداوند به حضرت موسی در تورات وحی کرده، این بود: منم خدا، نیست خدائی غیر از من، خلق کردم خلق را و خلق کردم خیر را و جاری کردم آن را به دستان هر کس که دوست داشته باشم، پس خوشا به حال کسی که خیر را به دستان او جاری کرده باشم. منم خدا و نیست خدائی غیر از من، خلق کردم خلق را و خلق کردم شر را و جاری کردم آن را به دستان کسی که اراده کنم، پس وای بر کسی که شر را به دستان او جاری کنم.

بخش سوم

اشاره

شِکوه از بلاء اما با حسن نظر

رابطهٔ خدا با انسان؛ انسان شناسی و روان شناسی

و اما صبر و عقل

انسان و چشیدن شیرینی صنع خدا

صبر و تحمل در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام

رابطهٔ صبر و عقل با علم و دانش

فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ افْتَحْ لِی یَا رَبِّ بَابَ الْفَرَجِ بِطَوْلِکَ، وَ اکْسِرْ عَنِّی سُلْطَانَ الْهَمِّ بِحَوْلِکَ، وَ أَنِلْنِی حُسْنَ النَّظَرِ فِیمَا شَکَوْتُ، وَ أَذِقْنِی حَلَاوَةَ الصُّنْعِ فِیمَا سَأَلْتُ، وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً وَ فَرَجاً هَنِیئاً، وَ اجْعَلْ لِی مِنْ عِنْدِکَ مَخْرَجاً وَحِیّاً: پس بر محمد و آل او درود فرست و باب فرج را با توانائی خودت برایم بگشای ای پروردگار من، و به قدرت تغییر دهندهٔ خود تسلط اندوه را بشکن، و به من در آنچه شَکوه دارم حسن نظر عطا کن. و در آنچه می خواهم شیرینی آفرینندگی خودت را به من بچشان، و از جانب خودت رحمت و گشایش گوارا و دلنواز به من هبه کن. و قرارده برای من از نزد خود راه رهائی سریع.

شرح

اشاره

لغت: «ف-»- در فصلّ: پس؛ «فاء» تفریع و نتیجه است. یعنی اکنون که همه چیز در دست تو است؛ نعمت و گرفتاری همگی از ناحیهٔ توست، پس بر محمد و آلش درود فرست و مشکلم را حل کن و...

طَولْ: قدرت، توانائی، سلطه.

حول: تغیّر، تغییر،- و در اینجا به معنی «قدرت بر تغییر».

صنع: آفرینش، آفریدن، کار و رفتار خداوند.

وَحیّ- از: وَحَیَ: سریع(1).

شَکوه اما با حسن نظر

گلایه، شکوه و شکایت، دو نوع است:

1- شکوه بدون حسن نظر: یعنی شکایت از عمل و رفتار کسی که به ناحق دربارۀ شاکی، انجام داده است. در عرف مردمی ما به این نوع از شکوه، شکایت می گویند.

2- شکوه با حسن نظر: یعنی گلایه و شکوه از عمل و رفتار کسی که آن را با دلسوزی دربارۀ شاکی انجام داده است؛ مانند آخی که بیمار در اثر آمپول پزشک، یا بخیۀ زخم که می کند، بگوید. و این «شکوه با حسن نظر» است.

3- شکوۀ خنثی: یعنی کسی دربارۀ کسی عمل و رفتار تلخ و ناخوشایندی را به حق انجام دهد، اما شاکی توقع داشت که او با بزرگواری خود، آن کار را نمی کرد. در عرف مردمی ما به این نوع شکوه، «گلایه» می گویند.

شکوه از نوع اول دربارۀ خداوند، کفر است زیرا او رفتار به ناحق ندارد.

و شکوه از نوع سوم نیز دربارۀ خداوند، گرچه به حد کفر نمی رسد، لیکن از نقص خدا شناسی ناشی می شود. زیرا خداوند کریم، اکرم و بزرگوار است و رفتار غیر بزرگوارانه ندارد. و این موضوع بس مهم است: خداوند دربارۀ هر کس- حتی دربارۀ بدترینِ فرد- نیز رحیم و رحمان است از بیشتر اعمال بد، می گذرد «وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ»(2).

اما گاهی افرادی که دچار کج فکری هستند، گرفتاری های شان را از نوع اول و سوم می دانند. و امام علیه السلام با جملۀ «وَ أَنِلْنِی حُسْنَ النَّظَرِ فِیمَا شَکَوْت» به ما می فهماند که شکوه های مان از گرفتاری ها، از نوع

دوم و با حسن نظر باشد، نه از نوع اول و سوم. نالیدن از گرفتاری ها در پیشگاه خدا، آری. اما متهم کردن خدا، نه.

1- این شرح نسبتاً طولانی دربارهٔ لغات، به خاطر آن است که برخی مترجمان و شارحان، توجه کافی نکرده اند.
2- آیهٔ 30 سورهٔ شوری.

مسیحیان معتقدند که انسان به هر میزانی که در گرفتاری ها تحمل کند و از خداوند فرج نخواهد، به همان میزان، از اجر برخوردار می شود. و این در مسیحیت یک اصل است که هر کس به آن میزان به خداوند مقرّب است که در بلاها فرجی از خداوند نخواهد. و ماجرای حضرت ایوب که در کتاب عهد عتیق شان- تورات- آمده را دلیل این اصل اعتقادی شان می دانند. و دقیقاً همین طور است بینش صوفیان.

اما در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نه تنها فرج خواهی نا پسند نیست بل عین خدا پرستی است، در بخش قبلی از همین دعا دیدیم که نوعی از بلاها و گرفتاری ها فقط برای تذکار است که بنده به خود آید و با خداوند راز و نیاز کند. فرج خواهی دعا است بل «امّ الدعا» است. و اساساً انسان هیچوقت فارغ از گرفتاری نیست «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ»(1). انسان همیشه گرفتار است، و همیشه باید دعا کند «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُم»(2): بگو چه ارزشی در نزد خدا دارید غیر از دعای تان. و از زبان حضرت ابراهیم نقل می کند: «وَ أَدْعُوا رَبِّی عَسی أَلاَّ أَکُونَ بِدُعاءِ رَبِّی شَقِیًّا»(3): و دعا می کنم از پروردگارم امید است که در دعای پروردگارم شقی نباشم. و از زبان حضرت ذکریا می گوید: «وَ لَمْ أَکُنْ بِدُعائِکَ رَبِّ شَقِیًّا»(4). ترک دعا و راز و نیاز نکردن با خدا، شقاوت است. «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ» و آنهمه حدیث در این باره که برخی از آنها در مقدمهٔ مجلد اول، آمد. و در حقیقت هیچ عبادتی نیست که جنبهٔ دعائی نداشته باشد.

و اما صبر و تحمّل بلاء

مسیحیان و صوفیان، صبر و تحمل بلاء را بد معنی کرده اند. در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) همان طور که در شرح همین دعای هفتم بیان

1- آیهٔ 4 سورهٔ بلد.

2- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.
3- آیهٔ 48 سورهٔ مریم.
4- آیهٔ 4 سورهٔ مریم.

شد، گرفتاری و بلاء چهار نوع است، در نوع دوم که شهادت در راه خدا است و سمبل اعلای آن ماجرای امام حسین علیه السلام است، نباید دعا کرد، و این نمی شود که یک روز دعا کنیم خداوند جهاد را از ما بردارد، روز دیگر دعا کنیم نماز را از ما بردارد و...

اما دربارهٔ سه نوع دیگر باید دعا کرد، به شرحی که گذشت.

و این است حکمتِ «لحن ناله آمیز» امام سجاد علیه السلام در این دعا؛ از دست گرفتاری ها طوری می نالد که گوئی علی بن الحسین (علیهما السلام) یک شخص عاجز از تحمل، و نا بردبار، و- نعوذ بالله- فرد ضعیف النفس است. او اینگونه می نالد تا به ما یاد بدهد که از یک نگاه اساساً گرفتاری ها و بلاها برای راز و نیاز و نالیدن در پیشگاه خداوند است. انسان چه رابطه ای با خداوند می تواند داشته باشد غیر از دعا-؟ کوچک شدن و نالیدن در پیشگاه خداوند، انسان را در برابر هر چیز و هر مخلوقی بزرگ می کند. و عکس آن، عکس آن است؛ یعنی کوچک نشدن در برابر خدا انسان را در برابر هر چیز و هر کس کوچک می کند. انسان موجود نیازمند است و «موجود خواهنده» و این نیازش را یا از خدا خواهد خواست و یا از غیر خدا، و یا از هر دو. صورت اخیر اضطراب است و ثمرهٔ اضطراب در شخصیت، نوعی بیماری فکری و روانی است. نوع دوم نیز انسان را در برابر مخلوقات ضعیف می کند، و فقط نوع اول است که مرد را مرد می کند، قوت نفس می آورد، اراده را مستحکم می کند.

درست است وقتی که دعا «شکوه» ای می شود باید بر اساس «حسن نظر» باشد، نه «سوء نظر»، همان طور که از زبان امام علیه السلام شنیدیم. زیرا سوء نظر نیز بیماری فکری و روانی است. در برابر بیماری های فکری و روانی نیز وسیلهٔ دفاعی انسان دعا است «الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ وَ عِمَادُ الدِّينِ وَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»(1). و «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه أَ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يُنْجِيكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَ يُدِرُّ رِزْقَكُمْ قَالُوا نَعَمْ قَالَ تَدْعُونَ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ فَإِنَّ سِلَاحَ

1- بحار، ج 90 ص 288.

الْمُؤْمِنِ الدُّعَاءُ»(1): فرمود سلاحی را بر شما معرفی نکنم که شما را از دشمن تان (شیطان) حفاظت کند و روزی تان را جاری کند-؟ گفتند: بلی معرفی بفرما. فرمود: شب و روز دعا کنید که دعا سلاح مومن است.

هیچ بهداشتی، و هیچ درمانی برای روان و شخصیت انسان، به قدر دعا موثّر نیست. بویژه دعا در قالب زاری و نالش.

امام سجاد علیه السلام اینگونه می نالد، زیرا که حقیقت رابطهٔ انسان با خدا چنین است، و اینگونه می نالد تا ما به اشتباه و انحراف مسیحیت و تصوف دچار نشویم. و به همین خاطر صحیفهٔ سجادیه را به طور خاص و با عنوان «علم» به ما داده اند. و اینگونه است انسان شناسی، تربیت انسان، انسان پروری و انسانیت پروری در این مکتب. و این چنین است صراط مستقیم و راه رابطهٔ درست انسان با خدایش.

انسان و چشیدن شیرینی صنع خدا

باید برای دفع و رفع گرفتاری ها دعا کرد. و این «باید دعا کرد» هیچ تناقض و تعارضی با صبر و بردباری ندارد. دعا کردن (علاوه بر شیرینی خود، و علاوه بر آثار روحی و روانی که در هر دعائی هست خواه مستجاب شود و خواه مستجاب نشود) در صورت استجابت، یک شیرینی روح افزائی دارد که به راستی معراج مومن می شود که هیچ لذتی بالاتر از آن نیست، و لذا امام علیه السلام می گوید: «وَ أَذِقْنِی حَلَاوَةَ الصُّنْعِ فِیمَا سَأَلْت»: و با استجابت دعایم بچشان بر من شیرینی رفتارت را. چه تعبیر زیبائی است که از اعماق جان بر می خیزد. این چشیدن ها و پاسخ مثبت گرفتن از خداوند است که روح را به اوج اعلای سلامت و رشد می رساند. و امتحانش مجانی است. اما نه امتحان کردن خداوند، زیرا دعای امتحانی و «اختباری» هرگز پذیرفته نمی شود، باید دعا بر اساس باور و یقین باشد. مراد این است که با یقین دعا کنید و چشیدن لذت آن، بویژه چشیدن لذت استجابت آن را امتحان و تجربه کنید که می کنید.

1- همان، ص 291.

اگر دعا در دفع و رفع گرفتاری، مستجاب نشد. نه به حساب «نشنیدن خدا» بگذار و نه به حساب «قهر خدا»، بل به حساب «حکمت خدا» بر اساس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ» بگذار. هم بترس و هم امید داشته باش. یعنی داوری نکن، و نتیجهٔ قطعی مثبت یا منفی نگیر. توکل کن. و همین حالت است که شیرینی خود دعا و آثار روحی و روانی مثبت آن را حفظ می کند، گرچه دعا کننده از شیرینی استجابت محروم باشد. و این است معنای صبر و تحمل بلاء و گرفتاری. نه ترک دعا. «الَّذینَ صَبَرُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(1). و در این حالت است که انسان دچار یاس از خدا نمی شود و دست از اعمال صالح نمی کشد، و الاّ یاس موجب می گردد که اعمال نیک را رها کند. «وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّهِ غُرَفاً تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها نِعْمَ أَجْرُ الْعامِلینَ- الَّذینَ صَبَرُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(2). و: «و ما یلقیها إلا الذین صبروا و ما یلقیها إلا ذو حظ عظیم»: و (فرق میان خوبی و بدی را) نمی چشد مگر آنان که صبور و بردبارند، و نمی چشد آن را مگر کسی که (در رابطه با خدایش) بهرهٔ عظیم داشته باشد.

عدم استجابت دعا نباید رابطهٔ انسان را با خدایش، دچار ضعف یا سستی کند و یا آن را بگسلد. زیرا که بس خطرناک است.

با چه معیاری بفهمیم که صابر، مقاوم و بردبار هستیم؟ به هر میزانی که «عدم استجابت دعا» اثر منفی بگذارد و ما را به سوی یأس بکشاند، به همان میزان صبر و مقاومت و بردباری مان، ضعیف است. و اگر در آن حال به توکل متمسک شویم، اثر «عدم استجابت دعا» موجب افزایش و نیرومند شدن توکل ما می گردد. یعنی اگر در این دعا از شیرینی استجابت محروم شدیم، شیرینی توکل جای آن را جبران می کند. و همان دعای نا مستجاب در این حد، مبارک و همایون می شود. پس شخص دعا کننده همیشه در شیرینی روحی،

1- آیهٔ 42 سورهٔ نحل.

2- آیه های 58 و 59 سورهٔ عنکبوت.

فکری و شخصیتی زندگی می کند به شرط همین صبر.

اما اگر نسبت به دعا کسل باشد، یا به خاطر مستجاب نشدن آن کسل گردد، یا به مسیر اظهار درد و نیاز خود در پیش دیگران، افتد، حتماً راه را اشتباه می رود: امام کاظم علیه السلام فرمود: «وَ إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَر»(1): دور باش از کسل بودن و از شکوه دربارهٔ گرفتاری ها در پیش مردم. یعنی: شکوه از گرفتاری ها در پیش مردم مکن، این شکوه را به حضور خداوند ببر و هر چه می خواهی بنال و زاری کن. زیرا اولاً تو انسانی و انسان نمی تواند شکوه گر نباشد. ثانیا: اساساً رابطهٔ تو با خداوند همین شکوه گری با حسن نظر به رفتار خداوند دربارهٔ گرفتاری ها، است که به تو رسیده اند.

رابطهٔ صبر و تحمل، با علم و دانش

انسان به هر میزانی که درک، فهم، علم و دانش دارد، در برابر گرفتاری ها می تواند صبر کند: «وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً»(2): و چگونه می توانی دربارهٔ چیزی که احاطهٔ علمی به آن نداری صبر و تحمل داشته باشی؟

و مراد از درک و علم آن است که با وجود شخص عجین باشد، نه آن که شخص عالم فقط ظرف درک و ظرف علم باشد. ای بسا اهل دانش که بشدت نازک نارنجی هستند، و بسا افراد کم سواد که حکیمانه صابر و بردبار هستند. و این را باید بدانیم که حکیم بودن و حکمت را نمی توان از مدرسه و دانشگاه به دست آورد، این تحصیلی است که به تمرین دیگر نیاز دارد. و راه آن سه شناخت است، هستی شناسی، انسان شناسی و شناخت رابطهٔ خدا با جهان و انسان، گرچه در قالب کلّی و کلیات باشد که یک فرد بی سواد نیز به آنها می رسد، اگر بخواهد. حکمت بهتر و مفید تر از علم است، و اگر حکمت بر علم و دانش مبتنی باشد بالاترین فوز انسان است. زیرا این علم است که هستی شناسی و شناخت جهان آفرینش را می دهد و هر پدیده ای در این جهان آیه ای از آیات خدا است و شخص عالم آیه

1- من لايحضره الفقيه، ج 4 ص 408 ط جامعه المدرسين.
2- آيهٔ 68 سورهٔ كهف.

شناس است. و این ماموریت پیامبران است: «یَتْلُوا عَلَیْکُمْ آیاتِنا وَ یُزَکِّیکُمْ وَ یُعَلِّمُکُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ»(1). و همه چیز را باید از خدا خواست که «یُؤْتِی الْحِکْمَهَ مَنْ یَشاءُ»(2).

فرج گوارا و دلنواز

خداوند از گرفتاری ها فرج می دهد. اما این فرج از نظر گوارا و دلچسب بودن، مدرّج است- همان طور که همه چیز جهان و آفرینش مدرج است- فرق در اسباب و واسطه ها است، خداوند فرج را نیز با اسباب می دهد. «أَبَی اللَّهُ أَنْ یُجْرِیَ الْأَشْیَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَاب»(3) گاهی گرفتاری ای حل می شود اما بدست شخص لوّام و سرکوفت زن و شماتت کننده، گاهی این ویژگی های منفی به حدی می شود که از خود گرفتاری بدتر می گردد. و گاهی به وسیلهٔ کسی حل می گردد که بسی گوارا و دلنشین می شود.

و نیز در سبب های غیر انسانی، گاهی بوسیلهٔ چیزهائی حل می گردد که گوارا می گردد.

و همچنین در نحوه و چگونگی حل شدن، نیز مدرّج است.

امام با جملهٔ «وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَهً وَ فَرَجاً هَنِیئاً» به ما یاد می دهد وقتی که فرجی را می خواهید فرج گوارا و دلنشین بخواهید. و همچنین «فرج سریع» بخواهید که «وَ اجْعَلْ لِی مِنْ عِنْدِکَ مَخْرَجاً وَحِیّاً».

بخش چهارم

اشاره

اشتغال از دین و بازماندن از فروضات الهی

عدل الهی و نظریهٔ شیعه، معتزله و اشعریّه

عرش

ص: 204

1- آیۀ 151 سورۀ بقره.
2- آیۀ 269 سورۀ بقره.
3- بحار، ج 2 ص 90.

وَ لَا تَشْغَلْنِی بِالِاهْتِمَامِ عَنْ تَعَاهُدِ فُرُوضِکَ، وَ اسْتِعْمَالِ سُنَّتِکَ. (10) فَقَدْ ضِقْتُ لِمَا نَزَلَ بِی یَا رَبِّ ذَرْعاً، وَ امْتَلَأْتُ بِحَمْلِ مَا حَدَثَ عَلَیَّ هَمّاً، وَ أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَی کَشْفِ مَا مُنِیتُ بِهِ، وَ دَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِیهِ، فَافْعَلْ بِی ذَلِکَ وَ إِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْکَ، یَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِیمِ: و مرا به سبب غم و اندوه از همدمی با فرض هایت مشغول نگردان، و از عمل به سنت هایت باز مدار. پس ای پروردگار من توانم در اثر آنچه به من رسیده تنگ شده است، و برای کشیدن این بار (گرفتاری) که بر من روی آورده آکنده از اندوهم، در حالی که تو بر رفع آنچه مبتلا شده ام توانائی، و برای دفع آنچه در آن گرفتار آمده ام قادری. پس این لطف را در حق من انجام ده، گرچه شایستهٔ آن نباشم. ای خدائی که عرش عظیم از آن تو است.

شرح

اشاره

لغت: اهتمام: غم، غصه، دلمشغولی.

تعاهد: همدم بودن، همدمی، سر و کار داشتن.

شغل: مشغول بودن- اگر با حرف «ب-» بیاید مانند «شغل بالتجاره»، معنایش معلوم است. در عربی با حرف «عن» نیز می آید که به معنی بازماندن است.

فروض: جمع فرض.- در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، واژه «فرض» و نیز «فریضه»، دو کاربرد دارد:

1- فرض یعنی آنچه خداوند به عنوان تکلیف قرار داده است، اعم از اصول دین (و متعلقات اصول دین از قبیل خداشناسی، هستی شناسی، انسان شناسی و تفکر در همهٔ مخلوقات که آیات الهی هستند) و احکام عملی فقهی. و نیز اعم از واجبات، مستحبات، محرمات، مکروحات، و مباحات. و به طور کلی: فرض یعنی آنچه و آنطور که خدا خواسته است که انسان در آن مسیر باشد: «إِنَّ الَّذی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعاد»(1): آن (خدا) که قرآن را بر

1- آیه 85، سوره قصص.

تو فرض کرده، تو را به جایگاهت (زادگاهت) برمی گرداند. که مراد کلّ محتوای قرآن است اعم از تبیین جهان و انسان، و احکام اعم از واجبات، مستحبات، محرمات، مکروهات، مباحات. و همچنین: «سُورَةٌ أَنْزَلْناها وَ فَرَضْناها»(1).

2- در اصطلاح فقهی، «فرض» در مقابل «ندب»، یعنی واجب. و در بیان امام علیه السلام که می گوید: «وَ لَا تَشْغَلْنِی بِالِاهْتِمَام عَنْ تَعَاهُدِ فُرُوضِک» مراد معنی اول است. و بطور کلّی؛ «فروض» در اینجا یعنی «بایدها و نبایدها».

اشتغال از دین، و بازماندن از فروض الهی

هم نعمت می تواند انسان را از فروض الهی باز دارد و هم گرفتاری. در دعای بیستم خواهد آمد که امام علیه السلام، بطور مطلق- یعنی هم از بازداشتن نعمت بازدارنده و هم از گرفتاری باز دارنده- رهائی می طلبد: «وَ اکْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تَسْأَلُنِی غَداً عَنْه»: خدایا از دلمشغولی ها کفایتم کن، و مرا در آنچه فردای قیامت بازخواست خواهی کرد به کار گیر.

ممانعت نعمت از فروض بصورت های زیر است:

1- مدیریت نعمت: برخوردار بودن اعم از ثروت مادی و قدرت معنوی (مانند علم، جایگاه اجتماعی) هم وقت و هم انرژی فکری و هم اهتمام می برد. و اگر با نیت الهی و در جهت دین و ایمان نباشد، مانع از فروضات می گردد. و اگر با نیت درست باشد با فروضات هماهنگ می شود و خود نیز از فروضات می گردد، و تعارضی در میان نمی ماند.

2- حبّ نعمت: از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نعمت های این دنیا، ابزار است نه هدف. و اگر در جایگاه هدف قرار گیرد «حبّ نعمت» می شود که مذموم و محکوم است و «حبّ دنیا» نامیده می شود که «حُبُّ الدُّنْیَا رَأْسُ کُلِّ خَطِیئَةٍ». و اما «بغض نعمت» نیز حرام است؛ حتی تبذیر، اسراف و تضییع آن نیز حرام است. پس رابطۀ انسان با نعمت چگونه باید باشد؟ این را مکتب تعیین کرده است: امام باقر علیه السلام فرمود:

1- آيهٔ 1، سوره نور.

«أَحْسِنُوا جِوَارَ نِعَمِ اللَّهِ...»(1): با نعمت های خدا رفتار نیکو و زیبا داشته باشید. نه آنها را هدف بدانید و نه ضایع کنید. پس رابطه انسان با نعمت، «گرامی داشتن آن» است. نعمت ها وسیله زندگی هستند، زندگی نیز وسیله زندگی آخرت است.

3- نیت نادرست در مصرف نعمت: مصرف ثروت در جهت مثبت اما با نیت غیر الهی، باز از موانع (بل از موانع بزرگ) فروضات است. سخاوت و حاتم بخشی ها برای شهرت و نام و آوازه، خود فریضه ای می شود در برابر فرایض خدا، و سر از «خود پرستی» در می آورد. قرآن این نوع خود پرستی را در تقابل با خدا پرستی قرار داده و می گوید: «یَقُولُ أَهْلَکْتُ مالاً لُبَداً»(2): (به خود می بالد و) می گوید ثروت زیادی را (در کارهای خیر) نابود کردم. و در آیهٔ ماقبل ویژگی روانی و شخصیتی اینگونه افراد را بیان می کند: «أَ یَحْسَبُ أَنْ لَنْ یَقْدِرَ عَلَیْهِ أَحَد»: آیا گمان می کند که کسی (خدا) بر او قدرت ندارد؟! یعنی چنین شخص برتر و ارجمندتر از نفس خود، به چیزی معتقد نیست.

گرفتاری و بلاء نیز مانع از پرداختن به فروض الهی می گردد. همّ و غم، غصّه و دلنگرانی مانع می شود از آن که انسان به فروضات الهی بپردازد. اما اگر با بلاها با نیت درست برخورد کند نتایج زیر را می دهد:

1- با صبر و تحمل، گرفتاری آسان می شود.

2- همین صبر و تحمل، خود بزرگترین عبادت می گردد.

3- اهل شکر می شود که این نیز یک عبادت دیگر است.

4- برای رفع گرفتاری دعا می کند- و باید بکند، و گفته شد که اساساً برخی از گرفتاری ها برای برانگیختن بنده بر دعا است- و دعا بالاترین عبادت است.

5- عملاً با فعالیت خود برای دفع یا رفع گرفتاری می کوشد و چنین کوششی یک عبادت واجب است و به جای آوردن واجب نیز از مهمات عبادات است که وجوبش دلیل اهمیت

1- بحار، ج 68 ص 54.
2- آیهٔ 6، سوره بلد.

آن است.

بدیهی است که در میان این پنج ردیف، دعا نقش معیاری دارد؛ کسی که اهل دعا باشد در حقیقت همۀ پنج ردیف را دارد. و امام علیه السلام با بیان «وَ لَا تَشْغَلْنِی بِالِاهْتِمَامِ عَنْ تَعَاهُدِ فَرَائِضِکَ وَ اسْتِعْمَالِ سُنَّتِک»، می خواهد ما را اینگونه تربیت کند.

عدل الهی در نظر شیعه، معتزله و اشعریه

امام علیه السلام از خداوند رفع گرفتاری را می خواهد و می گوید: «و ان لم استوجبه منک». این جمله را به دو صورت می توان معنی کرد:

1- گر چه مستحق رفع این گرفتاری معین نباشم. در این صورت آنچه امام می خواهد، خواسته ای است بالاتر از عدل، یعنی از «فضل خدا» می خواهد نه از عدل او. اعتقاد به فضل خدا و رفتار فضلِ او با بندگان یک اصل مهم از اصول اعتقادی مسلمانان است که علاوه بر تجربۀ عینی در امور زندگی، آیه های فراوانی بر آن دلالت دارند، بطوری که هیچ فرقه ای از فرق مسلمین هیچ اختلاف نظری در فضل خدا ندارند.

2- خدایا، این گرفتاریم را بر طرف کن گرچه در این باره هیچ حقی بر تو ندارم، همان طور که در هیچ موردی حقی بر تو ندارم. یعنی انسان هیچ حقی بر خداوند در هیچ موردی و با هیچ عنوانی ندارد. آیا معنی این سخن این است که «عدل خدا» نیز «فضل خدا» است؟ و در حقیقت عدل و فضل هر دو به یک معنی هستند؟ شرح این مسئله در مبحث زیر:

این نیز یک اصل مسلّم در میان مسلمانان است که انسان هیچ حقی بر خداوند ندارد. نه فقط انسان، بل هر موجودی چنین است، گرچه در هر فرقه ای برخی ها جان مسئله را نیافته و گمان می کنند که انسان حقوقی بر خداوند دارد و خداوند باید بر اساس عدل خود آنها را رعایت کند. اینان عدل خدا را با عدل انسان ها به یک معنی می گیرند. در حالی که هیچ صفتی از صفات خداوند با صفات مخلوق، همسنخ نیست. و فرق میان عدل انسان، با عدل خداوند به شرح زیر است:

عدل انسان: در عدالت هر انسان، معیار عبارت است از حقوق طرف مقابل، و «مقتضی»

نیز عبارت است از حقوق طرف مقابل. و محور آن نیز عبارت است از «حقوق متقابل انسان ها».

عدل الهی: در این عدل هیچکدام از؛ معیار، مقتضی، محور، نه حقوق طرف مقابل است و نه حقوق متقابل دو طرف. بل مقتضیِ آن قداست ذات مقدس خداوند است. خداوند «حق مطلق» است، ناحق نه به ذات و صفات مقدس او راه دارد و نه به افعال او. او منزّه و «سبحان» است. عدل یعنی «وضع الشیئ فی موضعه». خواه در نظام عالَم فیزیک جمادات، باشد و خواه در عالم گیاه، حیوان، و خواه در امور انسانی باشد. و ظلم یعنی خلاف این نظم. خداوند ذاتاً و فعلاً منزه از آن است که فعل نا به جائی داشته باشد.

و سپس گفته می شود که: خداوند ظالم نیست، زیرا ظلم از «نیاز» ناشی می شود و خداوند به هیچ چیزی نیاز ندارد.

معتزله: سران معتزله در این مسئله دو بینش دارند؛ عده ای از آنان معتقدند: درست است که مقتضی عدل خدا، حقوق مخلوق ها نیست، لیکن بر خداوند واجب است که عدالت را رعایت کند. و ابوالحسن اشعری (بنیانگذار اشعریت) به اینان می گوید: شما چه کاره اید که بر خداوند تکلیف آنهم تکلیف واجب تعیین می کنید.

عده ای دیگر از سران معتزلی اساساً معتقد هستند که انسان نیز در برابر خداوند حقوقی دارد و خدا باید آن حقوق را رعایت کند. و آیه هائی را که دربارۀ نکوهش ظلم آمده، دلیل می آورند.

برای شرح بیشتر عقاید و نظریه های معتزله، رجوع کنید به «دائره المعارف القرن العشرین» فرید وجدی، ذیل واژۀ معتزله.

اشعریه: ابوالحسن اشعری بنیانگذار اشعریت، در مسجد جامع کرسی ای گذاشت و بر روی آن رفت و از «اعتقاد به عدل» توبه کرد. همانطور که گفته شد او معتقد است که معتزلیان از جایگاه بندگی خارج شده و بر خداوند تکلیف تعیین می کنند، در حالی که

خداوند «يَفْعَلُ ما يَشاءُ»(1)، «فَعَّالٌ لِما يُريدُ»(2)، «يَفْعَلُ ما يُريدُ»(3)، «لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ»(4). او صریحاً نمی گوید خداوند ظلم هم می کند، بل می گوید: اساساً چیزی به نام عدل و ظلم دربارهٔ خداوند مطرح نیست. عدل و ظلم دربارهٔ افعال انسان ها معنی دارد.

برای شرح بیشتر درباره اشعری، به همان دائره المعارف رجوع کنید.

شیعه: می گوید: معتزلیان برای خدا تعیین تکلیف می کنند که اشتباه است. و لازمهٔ سخن اشعریان، امکان ظلم در افعال خداوند، است و اشتباه شان در این است که مسئلهٔ «عدل و ظلم» را دربارهٔ فعل خداوند، مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» می کنند. در حالی که این «سالبه» در مرحلهٔ مقدم از مرحلهٔ فعل است و آنهم فقط «سلب ظالمیت» است نه سلب عدل و ظلم، هر دو. ذات مقدس خداوند منزّه از ظلم است. پس عدل سرجای خود است و سلب نمی شود. و خداوند ذاتاً عادل است و ذاتاً ظالم نیست. اشعریان به آیه های مذکور متمسک می شوند و با این روش آیه های تنزیه و آنهمه «سبحان» در قرآن، را به طور بی معنی و- نعوذ بالله- لغو رها می کنند. و همین طور آیه های سلب ظلم را که در مقابل شان آیه های اثبات عدل است، بی معنی رها می کنند. و آیهٔ «وَ تَمَّتْ کَلِمَهُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً»(5) را نیز تاویل می کنند که مراد عدل در تکالیفی است که برای بندگان تعیین شده و شامل خود خدا نیست. در حالی که چنین تاویلی لازم گرفته- نعوذ بالله- کذب نیز فقط دربارهٔ بندگان نکوهیده باشد، نه دربارهٔ خداوند. پس مسئله منحصر به عدل نمی شود «صدق» نیز انکار می شود. و صد البته که نفی عدل الهی به هر معنی و با هر توجیه و تاویل، در سرتاسر دین و باورهای اعتقادی تأثیر گذاشته و همه چیز را وارونه می کند.

محی الدین ابن عربی: این اصل اعتقادی که اشعریه درست کردند، بهانهٔ خوبی شد برای

1- آیهٔ 40 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 107 سورهٔ هود.
3- آیهٔ 253 سورهٔ بقره.
4- آیهٔ 23 سورهٔ انبیاء.

5- آیهٔ 115 سورهٔ انعام.

محی الدین اندلسی و مأمور کابالیسم، که اساساً «تنزیه» را به زیر سؤال برد و این اصل عظیم اسلامی را مخدوش کرد؛ یک فص از فصوص را بر این هدف ویرانگر خود اختصاص داد با عنوان «فصّ نوحی» و در آغاز آن صریحاً گفت: المنزّه اِمّا جاهل و اِمّا صاحب سوء ادب: کسی که خدا را تنزیه می کند یا جاهل است و یا سوء ادب دارد. و در توجیه این گزاف گوئی به تاویل و توجیه پرداخته است. و پیروانش امروز هم می گویند اگر خدا را بیشتر تنزیه کنیم چیزی در اصل نمی ماند. اینان گمان می کنند که اگر همۀ ویژگی های مخلوق را از خداوند نفی کنند چیزی در ته مسئله نمی ماند و در نتیجه شخص تنزیه کننده، منکر خدا می شود. به نظرشان باید همیشه چیزی از صفات مخلوق برای خداوند بماند. و توجه ندارند هر چه و هر چیزی که انسان ذات آن را بفهمد و درک کند، آن چیز مخلوق است، و ذات خداوند و نیز واقعیت صفات خداوند قابل درک نیست. زیرا که صفاتش عین ذاتش است. و هر ته مانده ای که نگه بدارند به عالَم مخلوق مربوط است و راهی به خداوند ندارد.

قدرت خلافت نیز گاهی از معتزله و گاهی از اشعریه حمایت می کرد و قرن ها بدین سان گذشت و مباحثات و مجادلات معتزله و اشعریه به «قیل و قال مدرسه» موسوم گشت(1). وقتی محی الدین ماموریت کابالیستی خود را مطرح کرد، که جامعۀ مسلمانان از این مجادلات خسته شده بودند و ره آورد محی الدین مانند مائدۀ آسمانی تلقی گشت و آن را بلعیدند(2).

و در این میان از آغاز خلافت تا به آن روز، آنچه به انزوا رانده شده بود مکتب اصیل تشیع بود؛ تشیع ولایتی. یک اسپانیائی می آمد و افکار خود را نشر می داد، اما مکتب اهل بیت علیهم السلام، دقیقاً یک بینش قاچاق و ممنوع بود. آری خداوند عادل است و چنین مردمی سزاوار بردگی غیر مسلمانان بودند. و اگر امروز تکانی خورده و مثلاً بیداری راه

1- متاسفانه برخی از شیعیان نیز بی توجه به واقعیات تاریخی گمان کردند که علم، مکتب و مدرسۀ شیعه نیز یعنی «قیل و قال مدرسه»، و چه آفت بزرگی از این برداشت بر شیعه رسید.

2- رجوع کنید؛ «محی الدین در آئینۀ فصوص» جلد اول، بخش مقدمات.

انداخته، بطور ناخود آگاه راهی است کاملاً بر علیه معتزله و اشعری. زیرا هم بر اساس مبانی معتزلی و هم بر اساس مبانی اشعری، قیام بر علیه حکومت ها، محکوم است؛ معتزلیان هر حکومت را بر اساس «جبر قَدَری» مشروع می دانند و اشعریان بر اساس «جبر قضائی». و در این میان آنچه نا مشروع است قیام بر علیه حکومت ها است.

مدرسهٔ صحیفهٔ سجادیه به ما می آموزد که انسان هیچ حقی بر خداوند ندارد، زیرا هر چه دارد از آنِ خداوند است، و اگر انسان حقی بر خداوند داشته باشد مصداق «حقوق بر علیه حقوق» می گردد. اما این بدان معنی نیست که خداوند عادل نباشد و هیچ ملازمهٔ این چنینی در میان این دو مقال وجود ندارد.

در شرح دعای دوم نقش و جایگاه «عدل» در خدا شناسی و معیار بودن عدل، برای همهٔ صفات خداوند، بیان شد. و این بحث در اینجا تکمیل آن بود.

عرش

در مباحث پیشین (شرح دعای سوم) سخنی از عرش و معنی آن گذشت، و گفته شد یکی از معانی عرش، حکومت و مدیریت خداوند است که کائنات را تدبیر و مدیریت می کند و فرشتگان در خدمت این مدیریت هستند. در این دعا که امام علیه السلام رفع گرفتاری را می خواهد، به عظمت عرش خدا متوسل می شود. بنابراین جمله «يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» که آخرین جملهٔ این دعا است، همین معنی از عرش را تأیید می کند.

ص: 212

دعای هشتم

اشاره

ص: 213

متن دعا

اشاره

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الِاسْتِعَاذَهِ

مِنَ الْمَكَارِهِ وَ سَيِّئِ الْأَخْلَاقِ وَ مَذَامِّ الْأَفْعَالِ

(1) اللَّهُمَّ إِنیِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَيَجَانِ الْحِرْصِ، وَ سَوْرَهِ الْغَضَبِ، وَ غَلَبَهِ الْحَسَدِ، وَ ضَعْفِ الصَّبْرِ، وَ قِلَّهِ الْقَنَاعَهِ، وَ شَكَاسَهِ الْخُلُقِ، وَ إِلْحَاحِ الشَّهْوَهِ، وَ مَلَكَهِ الْحَمِيَّهِ (2) وَ مُتَابَعَهِ الْهَوَى، وَ مُخَالَفَهِ الْهُدَى، وَ سِنَهِ الْغَفْلَهِ، وَ تَعَاطِی الْكُلْفَهِ، وَ إِيثَارِ الْبَاطِلِ عَلَى الْحَقِّ، وَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَأْثَمِ، وَ اسْتِصْغَارِ الْمَعْصِيَهِ، وَ اسْتِكْبَارِ الطَّاعَهِ. (3) وَ مُبَاهَاهِ الْمُكْثِرِينَ، وَ الْإِزْرَاءِ بِالْمُقِلِّينَ، وَ سُوءِ الْوِلَايَهِ لِمَنْ تَحْتَ أَيْدِينَا، وَ تَرْکِ الشُّكْرِ لِمَنِ اصْطَنَعَ الْعَارِفَهَ عِنْدَنَا (4) أَوْ أَنْ نَعْضُدَ ظَالِماً، أَوْ نَخْذُلَ مَلْهُوفاً، أَوْ نَرُومَ مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقٍّ، أَوْ نَقُولَ فِی الْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ (5) وَ نَعُوذُ بِکَ أَنْ نَنْطَوِیَ عَلَى غِشِّ أَحَدٍ، وَ أَنْ نُعْجِبَ بِأَعْمَالِنَا، وَ نَمُدَّ فِی آمَالِنَا (6) وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ سُوءِ السَّرِيرَهِ، وَ احْتِقَارِ الصَّغِيرَهِ، وَ أَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَانُ، أَوْ يَنْكُبَنَا الزَّمَانُ، أَوْ يَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَانُ (7) وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسرَافِ، وَ مِنْ فِقْدَانِ الْكَفَافِ (8) وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ شَمَاتَهِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنَ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ، وَ مِنْ مَعِيشَهٍ فِی شِدَّهٍ، وَ مِيتَهٍ عَلَى غَيْرِ عُدَّهٍ. (9) وَ نَعُوذُ بِکَ مِنَ الْحَسْرَهِ الْعُظْمَى، وَ الْمُصِيبَهِ الْكُبْرَى، وَ أَشْقَى الشَّقَاءِ، وَ سُوءِ الْمَآبِ، وَ حِرْمَانِ الثَّوَابِ، وَ حُلُولِ الْعِقَابِ (10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعِذْنِی مِنْ كُلِّ ذَلِکَ بِرَحْمَتِکَ وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

حضور تاریخی دعای هشتم

در فرهنگ و تعلیمات اهل بیت (سلام الله علیهم) گاهی یک سخن کوتاه از چند امام به ما رسیده که کاملاً عین هم بوده و هیچ تفاوتی با هم ندارند، و گاهی یک سخنرانی بتمامه.

از باب مثال: یک سخنرانی از امام حسین علیه السلام خطاب به علما نقل شده(1)

که بعینه از امیرالمومنین علیه السلام نیز نقل شده است. و یک سخن دربارهٔ توحید از امیرالمومنین علیه السلام به ما رسیده(2)

که بعینه از امام رضا علیه السلام نیز رسیده است(3). و گاهی نیز یک دعا از دو امام رسیده است مانند همین دعای هشتم صحیفهٔ سجادیه که از امیرالمومنین نیز رسیده است؛ ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (ج 6 ص 185 ط دار حیاء التراث العربی) همین دعا را از امیرالمومنین علیه السلام نقل کرده و در اول آن گفته است «و هو من أدعیه الصحیفه»(4): و این از دعاهای صحیفه هم هست.

این نشان می دهد که محتوای این دعا به حدی مهم است که حضور تاریخی در آل بیت داشته است. همانطور که حضور دو خطبهٔ مزبور که بس مهم هستند.

متن دعایی که ابن ابی الحدید آورده در مواردی با متن صحیفه تفاوت لفظی دارد و نیز صلواتی که در آخر دعا آمده در آن نیامده است، زیرا بدیهی است که او آن را از کسانی نقل کرده که تا حدودی با صلوات مسئله داشته اند.

عنوان دعا

اخلاق- منشأ اخلاق

تعریف ابلیسی از انسان

ص: 216

1- تحف العقول
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232، فیض 234.
3- بحار، ج 4 ص 230.
4- در مقدمه این کتاب در بحث از سند صحیفهٔ سجادیه گفته شد که ابن ابی الحدید معتزلی که از مورخین و سندشناسان بزرگ است، طوری از

صحیفه تعبیر می کند و آن را «ارسال مسلم» می کند، گوئی هیچ مسلمانی نه در متن صحیفه تردیدی دارد و نه در انتساب آن به امام سجاد علیه السلام. و این یکی از آن موارد ارسال مسلم است.

مدرنیته دجال تک چشم

تعصب

علم اخلاق

اصطلاح نادرست «خوش اخلاق»

عنوان دعا: وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الِاسْتِعَاذَهِ مِنَ الْمَكَارِهِ وَ سَيِّئِ الْأَخْلَاقِ وَ مَذَامِّ الْأَفْعَالِ: از دعاهای امام علیه السلام است در پناه بردن (به خداوند متعال) از سختی ها و بدی های اخلاقی، و افعال نکوهیده.

لغت: مکاره: جمع مکروه: ناپسند، اعم از بدها، بدترها. و باصطلاح فقهی از کوچکترین مکروه تا حرام ترین محرمات.

در این عنوان، مکاره عام آمده که شامل پیش آمدهای طبیعی و اجتماعی، و اخلاق بد و کردار بد می شود. یعنی موضوعات به ترتیب از عام به خاص، قرار دارند؛ مکاره شامل هر بدی است، و اخلاق بد شامل خود اخلاق بد و آثار عملی آن است. و اعمال ناشی از اخلاق بد شامل کردارهای بد است. در این دعا بیشتر به نکوهش خصایل منفی توجه شده، و دعای بیستم بیشتر در صدد به دست آوردن خصایل نیکو است که (ان شاء الله) خواهد آمد.

توضیح لازم: در متن این دعا ابتدا بدی های اخلاقی، سپس سختی ها و رفتارهای بد در خلال هم آمده اند. یعنی ترتیب این سه محور در عنوان، مطابق ترتیب متن نیست، و باصطلاح بر اساس «لفّ و نشر مشوش» است نه ابر اساس «لفّ و نشر مرتب». که هر دو در جای خود نیکو است. برای برخی از خوانندگان مثال می آورم:

لفّ و نشر مرتب: فردوسی می گوید:

به

روز نبرد آن یل ارجمند

بتیغ

و بخنجر بگرز و کمند

برید

و درید و شکست و ببست

یلان

را سر و سینه و پا و دست

لفّ و نشر مشوش:

ص: 217

پروانه زمن شمع زمن گل زمن آموخت

افروختن و سوختن و جامعه دریدن

و هر دو فصیح و بلیغ هستند. بویژه در دعای مورد بحث ما، ابتدا سختی ها برای هشدار آمده تا ذهن خواننده متوجه شود که نواقص اخلاقی پیامدهای سختی دارد، و صرفاً خصلت های خنثی نیستند.

اخلاق

جمع «خُلق» به معنی «نظام ساختاری شخصیت انسان» است همانطور که «خَلق» به معنی «نظام ساختاری جسمی انسان» است.

همانطور که سلول ها جمع شده و نظام یافته، اندام های انسان را می سازند، و اندام ها نیز کل پیکر انسان را، همچنین خصیصه های ریز جمع شده و خصلت ها را می سازند و خصلت ها مجموعهٔ نظاممند اخلاق و شخصیت درونی انسان را می سازند.

منشأ اخلاق

آیا آنچه اخلاق نامیده می شود، یک سری امورات اعتباری و قراردادی است؟ یا ریشه در کانون ذات انسان دارد و نه اعتباری است و نه قراردادی-؟

علوم انسانی غربی در پاسخ این پرسش دچار تناقض است؛ از طرفی اخلاق را اعتباری می داند و از جانب دیگر معتقد است که انسان هرگز بدون اخلاق نبوده و نخواهد بود. درحالی که آنچه انسان هرگز بدون آن نبوده و بدون آن نخواهد بود، خود دلیل روشنی است که اخلاق از ذاتیات انسان است نه از اعتباریات(1).

بدین سان به هر مسئلهٔ مهم از مسائل علوم انسانی می رسیم غربیان را در بن بست و

1- خوشبختانه امروز اصل «پرهیز جراحی» مورد اجماع همهٔ دست اندرکاران علوم انسانی است و فونکوسیونالیسم را همگان محکوم می کنند که نباید ابعاد زیست انسانی را از همدیگر جدا و جراحی کرد بل باید همهٔ ابعاد با همدیگر بررسی شوند؛ اخلاق بریده از عدالت خواهی و بریده از حقوق نیست و نباید باشد. بنابر این، این مسئله تنها بر این تناقض، دچار نمی شود تناقضات متعدد است که در همهٔ اصول علوم انسانی، جریان این علوم را در غرب به بن بست کشانیده است. زیرا اگر اخلاق اعتباری باشد، عدل و عدل خواهی انسان نیز اعتباری می شود. زیرا یکی از اصول اساسی اخلاق عدالت است. و اگر عدل خواهی اعتباری باشد، حقوق نیز از اصل و ریشه اعتباری می گردد- مراد اصل و اساس حقوق خواهی است نه کمیت و کیفیت قوانین حقوقی- و اگر حقوق در میان افراد نوع بشر اعتباری باشد، شأن انسان از کندوی زنبور عسل نیز پست تر می شود و همینطور از گلّهٔ گوزن ها و... در حالی که در میان اینگونه حیوانات نیز نوعی از اصل و اساس حقوق، وجود دارد.

تناقض می بینیم که همهٔ این تناقضات ناشی از تعریف نادرستی است که از انسان دارند و هر چیزی که «در وجود و زندگی حیوان نیست، در وجود و زندگی انسان هست» را اعتباری می دانند. زیرا که انسان را حیوان و یک موجود «صرفاً غریزی» می دانند و از وجود «روح فطرت» که منشأ اخلاق است غافل هستند.

تعریف ابلیسی از انسان

بدون قصد اهانت به کسی، بویژه به ساحت دانش و دانشمند از هر آئین و ملتی، گاهی ذهن به مسائلی معطوف می شود و احساس می شود که طرح آن لازم باشد: روح فطرت همان است که به آدم داده شد «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی»(1) و این آخرین روح بود که به او داده شد، و پیش از آن نیز زنده بود؛ روح غریزی را داشت و ضمیر «ه» به آن موجود زنده بر می گردد.

به خاطر حضور روح فطرت در آدم، او برترین و لایق سجدهٔ ملائکه گشت. فرمان تعظیم فرشتگان می توانست با هر لفظ و واژه ای صادر شود از قبیل «عظِّموه»، «کرِّموه»، «اکرِموه»، «فضِّلوه». چرا با کلمهٔ «اسجدوا» آمده و به مرزی رسیده که مرز «مختصّات الهی» است، تا ما مجبور باشیم تأویل کنیم که مراد از این سجده در واقع سجده بر خدا است. پس روشن می شود که روح فطرت خیلی ارجمند و گوهری است بس کارساز.

ابلیس سجده نکرد و استدلالش این بود که آدم را از گل آفریدی «خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ»(2). یعنی زیر بار ارجمندی و برتری روح فطرت نرفت. آیا تعریف غریزی از انسان، همان تعریف ابلیس نیست؟ اینجاست که به یکی از اصول و پایه های تمدن مدرنیته می رسیم و به روشنی مشاهده می کنیم که مدرنیته کابالیسم است. تمدنی که آن بخش از انسان را که ابلیس انکار کرده، انکار می کند و بر اساس همین انکار پی ریزی شده است(3). مدرنیته دجال است؛ دجّال تک چشم، تک چشمش بس درخشان است اما از چشم دیگر محروم است؛ چشم غریزه را

1- آیهٔ 72 سورهٔ ص.- آیهٔ 29 سورهٔ حجر.
2- آیهٔ 12 سورهٔ اعراف- و آیهٔ 76 سورهٔ ص.

3- شرح بیشتر این موضوع در کتاب «کابالیسم و پایان تاریخش».

دارد اما فاقد چشم فطرت است. درست است چشم غریزی اش بس درخشان، فعال و مترقی است، لیکن آنچه ندارد روح انسانی است؛ مدنیتی است که «رنگ» و «موسیقی» را در نهائی ترین حد به خدمت گرفته است؛ هر موی اندامش یک رنگ ویژه دارد، و هر مویش یک موسیقی خاص می نوازد؛ مدرنیته «عصر رنگ ها» و عصر «آهنگ ها» است. و طوری مردم جهان را در چنبرۀ خود گرفته که هر کس در آن قرار نگیرد بیچاره می شود. این ها همه اوصاف و خصیصه های دجال است. اما این دجال جهانگیر، به پایان تاریخ خود نزدیک است و بن بستی که در آن قرار گرفته گویای این پایان است.

تعصب: آیا براستی تعریفی که مدرنیته در نظر و عمل از انسان دارد، همان تعریف ابلیس نیست؟ یا این سخنان من ژورنالیستی و خطابۀ غیر علمی است-؟ چرا دست اندرکاران علوم انسانی غربی ایستاده در جا می زنند؟ چرا گردن گیر شده واماندگی را بر یافتن یک راه نجات، ترجیح می دهند؟ چرا بر تعریفی که غلط بودنش بر خودشان روشن و مسلم شده است تعصب می ورزند. علم و علم خواهی با تعصب، چه نسبتی دارد؟

و مهمتر این که: چرا دست اندرکاران علوم انسانی در جامعۀ خودمان همچنان بر بستر تقلید خوابیده اند؟ در حالی که خود مقلّدهای شان در باتلاقی که خودشان آفریده اند مانده اند. باتلاقی که پکّ پکّ حباب هایش بلندتر از هر طبل رسوائی است و صفیر ناله هایش گوش خراش تر، بل روح خراش تر از هر زوزه ای است که در این جهان می تواند باشد. آیا این غول تک چشم مدرنیته هنوز هم قابل تقلید است؟! و نسبت علم با تقلید چیست؟ هر تعریفی بر اساس اندیشه و یافتۀ علمی تان می خواهید دربارۀ انسان بدهید، زیرا اندیشه و علم آزاد است، بشرط عدم تقلید. اما بدیهی است که دانشمند مقلّد جاهلتر از هر نادان است زیرا که علم را در خدمت جهل به کار می گیرد که نادانان از این عمل جنایت آمیز بریئ هستند.

ابلیس به جنبه گِلی آدم چسبید و دربارۀ گِل بودن او به تحلیل پرداخت، و انسان شناسی غربی هنوز هم به همان جنبه مشغول است و دست اندرکارانش ندانسته کودکان ابلیس شده و به «گلبازی» مشغول اند. کودکانی که امروز خسته و وامانده شده اند و می بینند که گلبازی شان، فقط «بازی» است. ای کاش این را نیز می فهمیدند که بازیچۀ دست ابلیس شده و

غول کابالیسم را بر مردم جهان مسلط کرده اند. و ای کاش به بازیچه بودن خود اعتراف کرده و یوغ تعصب را از گردن خود بر می داشتند.

علوم انسانی غربی اگر خورشید تابان هم بوده- که نبوده- امروز به سیاهچالۀ سهمگین تبدیل شده است، ما چرا خورشید مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را کنار گذاشته و با حالت رقصان به ساز غربی ها، در کام این سیاهچاله فرو می رویم!؟! تا کی در آویختن مدال دانشمندی مقلّدانۀ کاذب بر سینۀ مان، مسابقه خواهیم داد؟! چه ارزشی در این علوم ضد علم مانده است که این چنین برای نیل مقام در آن نفس زنان می دویم!؟! بگذریم این دردی است بس ریشه دار و بیماری ای است بس مزمن که: «الباطل حُلو و الحق مُرّ».

علم اخلاق

باید اعتراف کرد؛ غربی ها با این که اخلاق را اعتباری می دانند، درباره اش بیش از ما کار کرده اند؛ نظر داده اند، محدودش کرده اند، گسترده اش کرده اند، اهمیتش را از بین برده اند، اهمیت بیشتر داده اند، در لزوم و عدم لزومش بحث کرده اند، و اینهمه نظرهای مختلف داده اند، در تعریف «فعل اخلاقی» و «رفتار اخلاقی» آنهمه بگو مگو کرده اند. و به هر صورت و با هر نتیجه گیری، در روند علمی خودشان در این باره کار کرده اند.

اما ما: در ساحت مردمی مان اخلاق از واقعیت های ذاتی انسانی است و بس مهمّ است. اما در محافل علمی ما به عنوان «اخلاق موعظه ای» در بستر پند و اندرز، جای گرفته است؛ متعبدانه بدون بررسی و تحلیل علمی. در حالی که تعبد در خارج از «علم فقه» جائی ندارد؛ آنهم در بخش حقوقی فقه نه در همه جای فقه، زیرا فقه ما اعم از حقوق است. آنچه مرحوم حرّ عاملی در مقدمۀ هر باب از وسائل الشیعه آورده، هیچکدام تعبدی نیستند و موعظۀ محض هم نیستند، همگی مستحق بررسی و تحلیل علمی بدون تعبد هستند. از باب مثال به بخش مقدمات کتاب النکاح آن مراجعه کنید؛ با دریائی از علوم انسانی مواجه می شوید که فقط همان بخش سزاوار است تا دانشمندان بسیاری عمرشان را به آن تخصیص دهند.

در حوزه های علمیۀ ما خبری از درس اخلاق هست، اما هنوز هم چنانکه باید رسمیت ندارد. و آنچه هست بر اساس «ارسال مسلم» است که لزوم و ضرورت اخلاق را به صورت

«مسلم» اما «مسلّمی که هرگز تبیین نشده»، فرض کرده و به محور فروعات آن حرف های موعظه ای گفته می شود؛ پند و اندرز داده می شود. گاهی هم آیه ای و حدیثی به عنوان موتور محرک پندها، قرائت می شود.

موعظهٔ محض، پند، اندرز نیز لازم و ضروری است بل واجب است، اما این مصداق امر به معروف و نهی از منکر است، نه علم اخلاق. آیا براستی به قدری عقب مانده ایم که فرق امر به معروف و نهی از منکر را با علم اخلاق ندانیم!؟!

ابتدا باید منشأ اخلاق را بر اساس آیه و حدیث مشخص کرد و ثابت کرد که اخلاق ریشه در ذات و کانون وجودی انسان دارد، و پیش از آن باید تعریفی درست از انسان داد، تعریفی قرآنی و اهل بیتی، و آن را تبیین کرد. و در این روند نیاز مبرم هست که نواقص و نادرستی اساسی تعریف غربیان از انسان، توضیح داده شود. والاّ سخن از اخلاق در این دورانِ مدرنیتهٔ کابالیسم، وسمه بر ابروی کور است.

اخلاقی که سرش بزرگتر از کرهٔ زمین است اما نه بدن دارد نه قلب: ما کاری با اخلاق کردیم و آن را به حدّی آماسانیدیم که سرش بزرگتر از کرهٔ زمین است اما نه بدن دارد و نه قلب؛ در آن دمیدیم و به صورت بادکنک بس بزرگ به هوا رهایش کردیم، که اگر (در برابر هجوم فرهنگ مبتنی بر علوم انسانی غربی) بادکنک ها مؤثر باشند، این اخلاق ما نیز مؤثر خواهد بود.

همهٔ آیات انسان شناسی قرآن و نیز همهٔ احادیث انسان شناسی اهل بیت (علیهم السلام) را بر این «اخلاق صرفاً اندرزی» تفسیر کردیم؛ هر دو را مهجور کردیم که امید است مصداق «یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»[(1)] نباشیم و نیستیم. در آن نامه ای که به شورای عالی حوزهٔ مقدسه علمیه قم نوشتم و در سایت بینش نو قرار گرفت و در اینترنت پخش شد، گفتم که همه تفسیرهائی که برادران سنی برای قرآن نوشته اند، متاسفانه به القائات کابالیست

1- آیهٔ 30 سورهٔ فرقان.

هائی مانند تمیم داری(1)

و کعب الاحبارها، مبتنی است. و تفسیرهائی که شیعیان نوشته اند شیعی است اما همگی بدون استثناء در همان بستر سنیان جاری شده اند. و همهٔ آیات و احادیث که به رشته های مختلف و متعدد علوم انسانی مربوط هستند را به «اخلاق اندرزی» تفسیر کرده اند و هیچ جائی و جایگاهی برای علوم انسانی باقی نگذاشته اند گوئی قرآن که «تبیان کلّ شیئ» است و پیامبر و اهل بیت که «تبیان این تبیان» هستند، هیچ حرفی در علوم متعدد و بسیارِ علوم انسانی ندارند!!! باز هم بگذریم که این درد ریشه دار است.

اما از بیان این نکته نباید گذشت: بزرگان گذشتهٔ ما در این باره (تفسیر قرآن و پرداختن به همهٔ علوم انسانی) معذور بودند، معذوریتی که از مظلومیت جانکاه شان ناشی است؛ قدرت 650 سالهٔ خلافت، آنهم در قالب امپراطوری بزرگ و بس قوی که اسلام و قرآن را به خدمت خود گرفته بود، همیشه شیعه را به صورت یک حزب قاچاق و محکوم به مرگ، در آورده بود؛ آنهمه قتل عام ها در همهٔ ممالک اسلامی، و نسل کشی های عظیم که تاریخ نمونه دیگر آن را به خود ندیده است. دانشمندان بزرگ شیعه دقیقاً مانند ائمه طاهرین شان، در آن مظلومیت جانفرسا، تنها توانستند یک فقه عظیم، همه جانبه، دقیق و نکته سنج برای ما بپرورانند که امروز محافل علمی (اعم از دوست و دشمن) به عظمت و همه بعدی بودن، و دقت و نکته سنج بودن آن اعتراف دارند.

باید پرسید: امروز که به هر صورت می توانیم تحقیق کنیم، مکتب را به طور تبیینی در همهٔ علوم؛ علوم تجربی و انسانی بررسی کنیم، چه کرده ایم و چه می کنیم؟؟ درست است حرکت هائی شروع شده لیکن مشکل این است که برخی از ماها در دانشگاه و حوزه توان خروج از تقلید غربیان را نداریم و بخش دیگرمان در همان دانشگاه و حوزه از تقلید متون تفسیری این چنینی، توان خروج نداریم. و شکستن این دو لاک خفه کننده همت بیشتری می طلبد. به امید آن روز.

بهترین متن اخلاقی ما «جامع السعادات» نوشته نراقی پدر، و «معراج السعاده» نوشتهٔ

1- تمیم داری را در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بشناسید، و نیز کعب الاحبار و همگنان شان را.

نراقی پسر است (رضوان الله علیهما) هر دو حق بزرگی بر گردن ما دارند و خداوند برای شان اجر جزیل عطا کند. اما جریان کارشان بر محور انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نمی چرخد، محورشان همان «نفس»؛ نفس ارسطوئی است. و اصل اساس اخلاق را نیز «ارسال مسلم» کرده اند و هیچ سخنی در منشأ اخلاق، یا واقعیت دار بودن و اعتباری بودن اخلاق، ندارند. در حالی که امروز مشکل ما و مشکل جهانی در همین اصول است.

و همین کمبودهای اساسی زمینه گشت که دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، معراج السعاده را تحت عنوان «روح بشر» بر اساس روان شناسی غربی تحریف و به نام خود، منتشر کند.

اصطلاح نادرست «خوش اخلاق»

در عرصهٔ فرهنگی ما- متاسفانه هم در فرهنگ عمومی و هم در فرهنگ اهل دانش- یک اصطلاح نادرست و غلط هست که رایج شده و کسی از دانشمندان نیز در اصلاح آن نمی کوشد؛ می گویند «فلانی خوش اخلاق است» و «فلانی بد اخلاق است» و سوگمندانه باید گفت هر دو جمله را درجائی به کار می برند که کاملاً ضد اخلاق است؛ به کسی خوش اخلاق می گویند که زبان چرب، تملق آمیز، ریا کارانه ای داشته باشد که واقعیتی در درونش نیست، و کسانی هستند که حتی سزاوار تعبیر «خوش برخورد» نیز نیستند. کسی که دروغ بگوید، چاپلوس باشد، ریا کند، قمار باز باشد، شرابخواری کند، سرقت مادی یا علمی بکند و... چنین شخصی از اصول اخلاق بی بهره است گرچه برخورد نرم و شیرین داشته باشد. بل خواهیم دید که از نظر قرآن بی اخلاق ترین و بداخلاق ترین موجود است. و نیز: به کسی بداخلاق می گویند که در شخصیت درونی اش، چیزی از تملّق، ریا، چاپلوسی، نیست. به چنین شخصی بداخلاق می گویند گرچه از هر رذیلتی منزه باشد. چرا در این دو اصطلاح، فضایل اخلاقی و رذایل اخلاقی، فدای «تملق» می گردد؟! گوئی ما دوست داریم که متملّقان بر سرمان کلاه بگذارند. بویژه وقتی که متملقان زبان به مداحی ما بگشایند، وه چه کیفی می کنیم!

درست است؛ در همین دعا خواهیم دید که «شکاسته الخلق» و «برخورد گزنده» یکی از

نواقص اخلاق است، و همچنین «برخورد بدون گزش» و خوشروئی از کمالات اخلاقی است به شرط عدم تملق، ریا و چرب زبانی.

و با بیان دیگر: خلاصه کردن اخلاق در «چگونگی برخورد» درست نیست. و خوش برخوردی متملقانه، نه تنها نیکو نیست بل ضد اخلاق است.

در بینش علمی بویژه در بینش مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، همان قدر که برخورد و رفتار غلیظ نکوهیده است، رفتارهای تملق آمیز از آن نکوهیده تر است. اینک در این باره به سراغ قرآن برویم؛ ابتدا رفتار و برخورد غلیظ: «فَبِما رَحْمَهٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلیظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ»(1): به (برکت) رحمت خدا در برابر مردم نرم و مهربان شدی، و اگر خشن و غلیظ القلب بودی از اطراف تو پراکنده می شدند.

قابل توجه مدیران که این آیه نرمخوئی و نرم دل بودن را از عوامل اساسی موفقیت رسول خدا، معرفی می کند. و همچنین است نکوهیدگی خشونت و غلظت قلب در همهٔ ابعاد زندگی. اما در مواردی نیز غلظت لازم است: «قاتِلُوا الَّذینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فیکُمْ غِلْظَهً»(2): با کافرانی که با شما سروکار دارند: بجنگید و باید آنان در شما شدّت و غلظت، احساس کنند.

از نظر قرآن خوش اخلاق و بد اخلاق کیست؟ در آیه 4 سورهٔ قلم- سوره ای که با سوگند به قلم و نوشتار، شروع می شود- پیامبرش را سمبل اعلای اخلاق قرار داده و می گوید: «إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ»(3) تو دارای اخلاق عظیم و برجسته ای هستی. باید ببینیم که روح و شخصیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) چه سجایائی داشته و از کدام خصیصه ها منزّه بوده است، و این برای ما معیار است.

سپس در آیهٔ 10 همان سوره سمبلی هم برای بد اخلاق ترین فرد می دهد، می فرماید: «وَ لا تُطِعْ کُلَّ حَلاَّفٍ مَهینٍ- هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمیمٍ- مَنَّاعٍ لِلْخَیْرِ مُعْتَدٍ أَثیمٍ- عُتُلٍّ بَعْدَ ذلِکَ زَنیمٍ- أَنْ کانَ ذا مالٍ وَ

ص: 225

1- آیهٔ 159 سورهٔ آل عمران.

2- آیهٔ 123 سورهٔ توبه.
3- آیهٔ 4 سورهٔ قلم.

بَنینَ»: و از کسی پیروی مکن که بسیار سوگند خورنده و نرمخو است- نیش زن و مخدوش کنندۀ شخصیت دیگران است و در سخن چینی فعال است- از خیرها جلوگیری می کند و حد نشناس و عیب شمارِ محکوم کننده است- بیهوده گو و پس از آن لئیم و پست است- که دارای ثروت و پسران است.

لغت: لا تطع: پیروی مکن: الگو و اسوه قرار نده.

مهین: معمولاً به معنی «پَست» و «دنی» به کار می رود، لیکن چون در آیه ما بعد کلمه «زنیم» به معنی پست است، در اینجا به معنی «نرمخو»- نرمخوئی منفی- است.

هماز: کسی شخصیت دیگران را مخدوش می کند: نیش زن- هَمزَه: عضّه: نیش زد او را.

نمیم: سخن چین و سخن چینی.

معتد: حریم شکن. آن که حریم دیگران را مراعات نکند. حقوق معنوی دیگران را رعایت نکند.

زنیم: لئیم و پست.

ان کان: که باشد: یعنی چنین شخصی را به خاطر این که دارای ثروت و پسران است الگو و اسوۀ خود قرار نده.

انسان شناسی و یک اصل منفی در انسان: معمولاً انسان ها در یک داوری اشتباه می کنند؛ معمولاً در تشخیص کریم از لئیم، در تشخیص فرد پست از فرد بزرگوار، داوری درستی ندارند. و این یکی از بزرگترین نکات ضعف بشر است. دو کس را به نظر بیاورید که هر دو در لئامت، دنائت و پستی با هم مساوی اند اما یکی ثروتمند و دارای افراد زیر فرمان- از پسران و دیگران- است، و دیگری فقیر و بی کس. در نظر مردم دنائت و لئامت آن فقیر کاملاً مشهود می شود و به او لقب دنی و پست، می دهند. اما کمتر می شود که به شخص لئیم و دنی ثروتمند که افرادی نیز تحت فرمان دارد، دنی یا پست و لئیم بگویند. زیرا در نظرشان، ثروت و مکنت او عیب های او را پوشش می دهد.

این آیه ها در مقام تذکّر این نکته و این «اصل منفی» و ضعف بشر است که اگر این

ضعف بر طرف نشود شخصیت جامعه دچار بیماری می گردد. و چون درمان نقص ها و مشکلات روانی، شناختن آنها است و نقص های روانی تنها با شناختن شان ترمیم می گردند، لذا قرآن در مقام شناسائی این نقص است. هشدار می دهد که مبادا ثروت و مکنت لئیمان پست، آنان را در نظر شما کریمان بزرگوار نشان دهد که چنین روحیه ای برای جامعۀ تان خطرناک است. و خصلت های اینگونه افراد را می شمارد:

1- حلاّف و بسیار سوگند خوار است. چون برای سخنش دلیل ندارد به سوگند متوسل می شود.

توضیح: قسم و سوگند، در اصل عیب نیست، می بینیم که خود قرآن و اهل بیت علیهم السلام نیز سوگند یاد می کنند، آنچه مذموم است «خصلت شدن آن در شخصیت انسان» است. و لذا با صیغۀ مبالغۀ «حلاّف» آمده.

2- نرمخو است.- اگر خشن باشد خطرش کمتر است زیرا مردم بی درنگ خطر خشونت را احساس کرده و آن را می شناسند.

3- همّاز و نیش زن است که گزندۀ شخصیت دیگران است.

4- امانتدار اسرار دیگران نیست بل بر عکس در عیبجوئی و انتقال عیوب اشخاص به دیگران فعال است.

5- افراد را به نیکوکاری و خیر تشویق نمی کند، بل بر عکس؛ آنان را از نیکوکاری باز می دارد.

6- هیچ حد و حدودی را دربارۀ شخصیت دیگران ملاحظه نمی کند.

7- لئیم است، کریم نیست. پست است، بزرگوار نیست.

کسی که این هفت خصلت در او باشد، مصداق بالاترین فرد بی اخلاق، و بالاترین فرد بد اخلاق، است. زیرا این خصلت ها همۀ خصایل بد دیگر را با خود دارند، و چنین شخصی از هیچ ناهنجاری پرهیز نمی کند از قبیل: دروغ، ریا، تملق، سرقت یا تصرف به ناحق در اموال دیگران، و... و... این خصلت ها «امّ المفاسد» هستند.

بنابراین چیزی بنام «خوش برخورد بودن» دو نوع است که دو نوع متضاد هستند که با همدیگر تضاد ماهیتی دارند: 1- خوش برخورد بودن بر اساس صحت و سلامت روانی که اخلاق حسنه است. 2- خوش برخورد بودن بر اساس خصایل منفی روانی که اخلاق سیّئه و خطرناک است.

متاسفانه در فرهنگ عمومی به هر دو عنوان «خوش برخورد» با معنی مثبت اطلاق می گردد.

ویژگی این خصائل هفتگانه: یک نگاه دوباره به خصلت های مذکور داشته باشید، می بینید که هیچکدام از آنها (معمولاً) هیچ نفع و سودی برای شخص ندارند و صرفاً بیماری روانی هستند.

اخلاق آفرینشی و اخلاق ارادی: انسان ها را نسبت به «اخلاق نیک» به دو گروه می توان تقسیم کرد (و با بیان دیگر: اخلاق نیکو دو قسم است): 1- کسی که خداوند او را (بر اساس) حکمتی، با خلُق نیکو آفریده است؛ این نعمت بزرگی است که خدا به برخی از بندگانش می دهد لیکن در مقایسه با قسم دوم اهمیتش کمتر می شود.

2- کسی که با ارادهٔ خود به اصول اخلاق نیک نائل می شود. چنین اخلاق نیکی مهم تر و ارجمندتر است. زیرا انسان برای ابتلاء، امتحان و تکامل ارادی و رفتار تعقلی آفریده شده. اجر اخروی نیز به اعمال ارادی و تعقلی داده می شود. اخلاق ارادی «عمل» است اما اخلاق آفرینشی نعمت است. همیشه «عمل نیک» برتر از «نعمت نیک» است.

هر نعمت را شکری واجب است، اما عمل نیک عین شکر است گرچه هر شکری نیز مستوجب شکر دیگر است(1).

امام صادق علیه السلام فرمود: «الْخُلُقُ خُلُقَانِ أَحَدُهُمَا نِيَّةٌ وَ الْآخَرُ سَجِيَّةٌ قِيلَ فَأَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَام النِّيَّةُ لِأَنَّ صَاحِبَ السَّجِيَّهِ مَجْبُولٌ عَلَى أَمْرٍ لَا يَسْتَطِيعُ غَيْرَهُ وَ صَاحِبَ النِّيَّهِ يَتَصَبَّرُ عَلَى

1- به شرحی که در شرح دعای هفتم گذشت که هر شکری را نیز شکری باید. و این تسلسل مبارک است.

الطَّاعَهِ تَصَبُّراً فَهَذَا أَفْضَلُ»(1): خلق (نیکو) دو نوع است: یکی نیّت (ارادی) است و دیگری سجیّه- در وجود انسان مکوّن- است. گفتند: پس کدام افضل است؟ فرمود: آنچه ارادی است، زیرا صاحب سجیّه این گونه خَلق شده و غیر از آن نمی تواند رفتار کند. اما صاحب خُلق ارادی با صبر و تحمل به آن می رسد، صبر و تحمل طاعتی، پس این افضل است.

امام سجاد علیه السلام در این دعا در مقام بیان بیماری های هفتگانۀ فوق نیست، و چون عنوان دعا «مکاره= نکوهیدگی ها» و «سیئ الاخلاق= اخلاق بد» بود، تعریف اخلاق ضرورت داشت. و برای توضیح آن «اشتباه عامّه در داوری»، این مقدمه لازم بود.

آسیب شناسی روان و شخصیت انسانی

امام علیه السلام در این دعا در مقام آسیب شناسی و شمارش آفت هائی که بر روان و شخصیت انسان عارض می شوند، است. و اگر با دقت نگریسته شود هیچ آسیب و آفتی نیست که، در این دعا معرفی نشده باشد. و هیچ آفتی نمانده که در این دعا معرفی نشده باشد، باصطلاح یک «استقراء جامع و مانع» است در عینیت واقعیت انسانی.

دقیقا 38 آسیب نام برده شده، اگر دقت شود آفت های دیگری که در انسان شناسی و روان شناسی هستند همگی فروعات این 38 آسیب می باشند.

بخش اول

اشاره

در این دعای هشتم، امام علیه السلام از شر 44 چیز به خداوند پناه می برد که 18 مورد آن به طور مستقیم ریشه در کانون وجودی انسان دارند و از اقتضاهای روح غریزه هستند که باید بوسیله روح فطرت مدیریت شوند والاّ ابتدا خطر هستند و سپس به خصلت فعال تبدیل شده خطرناک می شوند. یعنی منفی بالقوّه هستند که اگر مدیریت نشوند، منفی بالفعل

1- بحار، ج 75 ص 257.

می شوند این موارد هیجدهگانه را در بخش اول مشاهده کنیم که عبارتند از:

1- هیجان الحرص

حرص و طمع از غرایز انسان است و حکمت وجودی آن در وجود انسان، «حفظ خود» است. اگر انسان از اصل و اساس فاقد حرص باشد برای بقای خود فعالیت نمی کند. پس اصل وجود آن در انسان لازم است. و لذا امام علیه السلام از اصل وجود آن در انسان، به خدا پناه نمی برد، بل از هیجان آن پناه می برد: «اللَّهُمَّ إِنیِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَیَجَانِ الْحِرْص».

هیجان: تحرّک افراطی، تحرک طوفانی که قاعده مند نباشد. تحرّکی خارج از کنترل عقلانی.

2- وَ سَوْرَهِ الْغَضَبِ

اصل غضب نیز در وجود انسان هست، زیرا در صورت فقدان آن فاقد دفاع و دافعه می شود و در حفاظت خود و مکتبش کوشا نمی گردد. حضرت موسی علیه السلام وقتی که از گوساله پرستی خبر یافت، غضب کرد: «فَرَجَعَ مُوسی إِلی قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً»(1). و آنچه امام علیه السلام از آن به خدا پناه می برد، اصل غضب نیست، «سوران غضب» است.

سَوْرَهِ: فراز آمدن، بالا رفتن چیزی که چیزهای دیگر را (باصطلاح) تحت الشعاع خود قرار دهد. به قلعه نیز «سور» می گویند که دیوارش بالا رفته و محیطی را در تحت احاطهٔ خود قرار می دهد.

سورهٔ غضب، یعنی غضب فراز آید و نیروهائی از قبیل: بردباری، صبر و تعقل را تحت الشعاع خود قرار دهد.

امام صادق علیه السلام: «الْغَضَبُ مَمْحَقَهٌ لِقَلْبِ الْحَکِیمِ وَ مَنْ لَمْ یَمْلِکْ غَضَبَهُ لَمْ یَمْلِکْ عَقْلَه»(2): غضب عقل فرزانه را تباه می کند، و هر کس نتواند غضبش را کنترل کند، نمی تواند از عقلش بهرمند شود.

1- آيۀ 86 سورۀ طه.
2- بحار، ج 75 ص 255.

در این حدیث نیز کنترل غضب سفارش شده است، نه ریشه کن کردن آن از ذات انسان.

3- وَ غَلَبَهِ الْحَسَد

اصل حسد نیز در وجود انسان قرار داده شده تا همیشه در مسیر رقابت باشد. این غریزه نیز اگر بوسیله روح فطرت مدیریت شود در قالب «غبطه» عمل می کند، والاّ هم فاسد می شود و هم مفسد. امام علیه السلام از «غلبهٔ حسد» به خدا پناه می برد. مغلوب این غلبه چیست؟ حسد بر چه چیزی غالب می شود؟ بر روح فطرت. اگر حسد بر روح فطرت و اقتضاهای آن، غالب شود، بر آن عاصی شده و از تحت مدیریت آن خارج می گردد.

حدیث: کافی، ج 2، ص 131؛ امام سجاد علیه السلام در حدیثی که اولین گناهان صادره از شیطان و انسان را می شمارد می فرماید: «ثُمَّ الْحَسَدُ وَ هِیَ مَعْصِیَهُ ابْنِ آدَمَ حَیْثُ حَسَدَ أَخَاهُ فَقَتَلَهُ»: سوم حسد است که گناه پسر آدم (قابیل) است که بر برادرش (هابیل) حسادت ورزید و او را کشت.

و در صفحه 306، از امام باقر علیه السلام: «إِنَّ الرَّجُلَ لَیَأْتِی بِأَیِّ بَادِرَهٍ فَیَکْفُرُ وَ إِنَّ الْحَسَدَ لَیَأْکُلُ الْإِیمَانَ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»: انسان گاهی (در اثر غضب) سخن می گوید که کافر می شود، و حسد ایمان را می خورد چنانکه آتش هیزم را می خورد.

همان، ص 307: امام صادق علیه السلام: «آفَهُ الدِّینِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ»: آفت دین سه چیز است: حسد، عجب و فخر فروشی.

امام صادق علیه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ یَغْبِطُ وَ لَا یَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقُ یَحْسُدُ وَ لَا یَغْبِط»: مؤمن غبطه می خورد و حسد نمی کند، و منافق حسد می کند و غبطه نمی خورد.

همان ص 327، امام صادق علیه السلام: «یَقُولُ إِبْلِیسُ لِجُنُودِهِ أَلْقُوا بَیْنَهُمُ الْحَسَدَ وَ الْبَغْیَ فَإِنَّهُمَا یَعْدِلَانِ عِنْدَ اللَّهِ الشِّرْک»: ابلیس به جنود خود می گوید: حسد و بغی را در میان بنی آدم نفوذ دهید، زیرا این دو در نزد خدا معادل شرک هستند.

توضیح: بغی: خود را ذی حق دانستن در چیزی که حقی در آن ندارد.

همان، ص 463: «قَالَ رَسُولُ اللّهِ (صَلّی اللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) وُضِعَ عَنْ أمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَهُ وَ

ص: 231

الْوَسْوَسَهُ فِی التَّفَکُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ یُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَد»: نُه چیز از امت من برداشته شده است: خطاء، فراموشی، آنچه نمی دانند، آنچه طاقت آن را ندارند، آنچه بر آن ناچار شده اند، آنچه به زور به آن اجباراً وادار شوند، و خطور فال بد به ذهن، و وسوسه در افکار چگونگی رابطه خدا با خلق، و حسد مادامی که با زبان و دست به مرحلۀ عمل نرسد.

توضیح این حدیث که به «حدیث رفع» معروف است، شرح عناصر انسان شناختی و روان شناختی آن، نیازمند بحث طولانی است. آنچه به بحث ما مربوط است این است که می فرماید افراد امت من از حسد و حسادت معاف هستند، یعنی حسادت یک انگیزش غریزی است و اصل آن، گناه محسوب نمی شود مگر این که به مرحلۀ عمل برسد و با زبان یا دست عملی شود.

کافی، ج 8 (روضه) ص 94 ط دار الاضواء: امام صادق علیه السلام فرمود: «ثَلَاثَهٌ لَمْ یَنْجُ مِنْهَا نَبِیٌّ فَمَنْ دُونَهُ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْقِ وَ الطِّیَرَهُ وَ الْحَسَدُ إِلَّا أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یَسْتَعْمِلُ حَسَدَه»: سه چیز است که هیچ پیامبری از آنها فارغ نیست تا چه رسد به افراد پائین؛ تفکر در «وسوسه در خلقت»، چیزی را به فال بد گرفتن، و حسد. لیکن مؤمن حسدش را به مرحلۀ عمل نمی رساند.

لغت: طیره: تطیّر: چیزی را، حادثه ای را به فال بد گرفتن.- اصلش از طیران کلاغ گرفته شده.

تفأل: به فال نیک گرفتن.- معنی مقابل تطیّر.

با این احادیث کاملاً روشن می شود که حسد از انگیزش های غریزی انسان است و باید بوسیلۀ روح فطرت مدیریت شود و در بستر غبطه عمل کند والاّ هم برای خود فرد و هم برای جامعه خطرناک خواهد بود.

کلید طلائی: با این مباحث، چه قدر بدیهی و روشن می شود که اصل «تعدد روح» در وجود انسان، چگونه همۀ بن بست های علوم انسانی را باز می کند و چگونه همۀ مشکلات این علوم را حل می کند و چه معجزاتی می کند.

4- وَ ضَعْفِ الصَّبْر

امام سجاد علیه السلام می گوید: خدایا، از ضعف صبر به تو پناه

ص: 232

می برم. و در آخر بحث از عنوان این دعا، سخن امام صادق علیه السلام را دیدیم که فرمود: خُلق ارادی از خُلق آفرینشی افضل است زیرا «یَتَصَبَّرُ عَلَی الطَّاعَهِ تَصَبُّراً». سه مورد قبلی- یعنی هَیَجَانِ الْحِرْصِ، وَ سَوْرَهِ الْغَضَبِ، وَ غَلَبَهِ الْحَسَدِ- قابل کنترل نیستند. مگر با صبر و تحمل و مقاومت. و بدیهی است که اگر صبر قوی نباشد، دچار شدن به هر سه حتمی است.

قرآن: «وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ إِنَّ ذلِکَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»(1): و کسی که شکیبا باشد؛ صبر کرده و عفو کند، این است از کارهای ارزشمند. «الَّذِینَ صَبَرُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(2). «إِلاَّ الَّذِینَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِکَ لَهُمْ مَغْفِرَهٌ وَ أَجْرٌ کَبِیرٌ»(3). «وَ لَنَجْزِیَنَّ الَّذِینَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما کانُوا یَعْمَلُون»(4). و آیه های دیگر.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: «لَمْ یُقْسَمْ بَیْنَ الْعِبَادِ أَقَلُّ مِنْ خَمْسٍ الْیَقِینِ وَ الْقُنُوعِ وَ الصَّبْرِ وَ الشُّکْرِ وَ الَّذِی یَکْمُلُ لَهُ بِهِ هَذَا کُلُّهُ الْعَقْلُ»(5): در میان مردم آنچه کمتر از هر چیزی تقسیم شده، پنج چیز است: یقین، قانع بودن، صبر، و شکر، و آنچه این چهارتا با آن تکمیل

می شوند عقل است.

تعاطی: میان صبر و عقل تعاطی است: اگر عقل نباشد، صبر هم نیست. و اگر صبر نباشد، عقل هم نیست. و اگر عقل باشد، صبر هم می آید. و اگر صبر باشد، عقل هم می آید. و هر دو همدیگر را تقویت می کنند.

امیرالمومنین علیه السلام: «اطْرَحْ عَنْکَ وَارِدَاتِ الْأُمُورِ الهُمُومِ بِعَزَائِمِ الصَّبْر»(6):

و نیز فرمود: «الْإِیمَانُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَی الصَّبْرِ وَ الْیَقِینِ وَ الْعَدْلِ وَ التَّوْحِید»: ایمان بر چهار پایه استوار می شود: صبر، یقین، عدل و توحید. و احادیث فراوان دیگر.

1- آیۀ 43 سورۀ شوری.
2- آیۀ 42 سورۀ نحل.

3- آیهٔ 11 سورهٔ هود.
4- آیهٔ 96 سورهٔ نحل.
5- بحار، ج 66 ص 372.
6- نهج البلاغه، قصار الحکم 31.

آنچه معنای مقابل صبر است: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، معنی مخالف و ضد صبر، سه چیز است: 1- ناتوان شدن، مقاومت و تحمل را از دست دادن، و به کسالت و ناله و زاری افتادن؛ که باید این را ضعف شخصیت نامید که درجاتش فرق می کند و گاهی به بدترین بیماری شخصیتی تبدیل می شود. در این باره آیات و احادیث فراوان داریم و به تکرار یک حدیث که در این کتاب آمده بسنده می شود: امام کاظم علیه السلام فرمود: إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَرَ(1): دور باش از کسالت و زاری.

2- ناتوان شدن روح فطرت در برابر روح غریزه که نتیجهٔ آن تجاوز از حدود انسانی و پرداختن به محرمات و مراعات نکردن شریعت و قوانین جامعه است. تحملِ «نباید» های شریعت لازم است و این نیازمند صبر و تحمل است.

3- عجله: شتابزدگی در کار، یا شتابزدگی در رسیدن به آرزو و هدف: غریزه عجول است، و عجول آفریده شده: «خُلِقَ الْإِنْسانُ مِنْ عَجَلٍ»(2): انسان از عجله آفریده شده. و شدیداً به دنبال خیر خود است: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدیدٌ»(3). اینگونه آفریده شده که امکانات بقای خود را فراهم آورد. و «وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً»(4). اما باید روح فطرت، این عجله و عجول بودن را قاعده مند کند. نه این که آن را از بین ببرد، زیرا عجلهٔ عاقلانه و شتاب خرد ورزانه در مواردی ضرورت دارد.

نکته مهم: یک انسان سالم، با تعاطی سالم میان روح غریزه و روح فطرت نیز دارای «عجلهٔ مثبت» می شود. زیرا طعم و مزهٔ شیرین انسانیت و انسان بودن را می چشد و در پی رفتار نیک و کردار نیک عجله می کند، تا جائی که خداوند پیامبرش را از شدت این شتاب باز می دارد: «وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُقْضی إِلَیْکَ وَحْیُه»(5): و بر (تلاوت) قرآن عجله مکن

1- کافی، ج 5 ص 85.
2- آیهٔ 37 سورهٔ انبیاء.
3- آیهٔ 8 سورهٔ عادیات.
4- آیهٔ 11 سورهٔ اسراء- متاسفانه این قبیل آیات که به «انسان شناسی» مربوط هستند، به اخلاق محض اندرزی تفسیر شده اند.
5- آیهٔ 114 سورهٔ طه.

پیش از آنکه وحی آن بر تو تمام شود.

عجله اگر بر اساس اقتضاهای فطری و انسانی محض باشد، نیکو و از خصائل پیامبران است. عجلهٔ غریزی بر علیه اقتضاهای روح فطرت و بر علیه تعقل است، اما عجلهٔ فطری هرگز فارغ از عقل و تعقل نمی شود. و این که پیامبرش را نهی می کند از باب «طه- ما أَنْزَلْنا عَلَيْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى»(1): طه، ما قرآن را به تو نازل نکردیم که خودت را (اینهمه) به مشقت اندازی. و دربارهٔ حضرت موسی علیه السلام آمده: «وَ ما أَعْجَلَکَ عَنْ قَوْمِکَ يا مُوسى- قالَ هُمْ أُولاءِ عَلى أَثَرِی وَ عَجِلْتُ إِلَيْکَ رَبِّ لِتَرْضى»(2): و چه چیز سبب شد که عجله کنی و پیشتر از قومت برسی ای موسی- گفت: آنان در پی منند و من به سوی تو عجله کردم ای پروردگارم تا راضی شوی.

عجلهٔ فطری و ممدوح در احادیث نیز داریم، تنها به شعار معروف اسلام بسنده می شود: «عَجِّلُوا بِالصَّلَاه»: عجله کنید برای نماز. اما نفرموده است: «عَجِّلُوا فِی الصَّلَاه»: در نماز عجله کنید.

آنچه گفته اند- و درست نیز گفته اند: عجله کار شیطان است، عجلهٔ غریزی است که هم هدف از کار، سالم نیست و هم تحرک در متن کار. عجله فطری آن است که هم هدف از آن سالم باشد و هم عجله در متن کار نباشد. بل در زمان آن باشد یعنی کار خیر به تاخیر نیفتد. به تاخیر انداختن کار خیر و کار لازم، نه دلیل متانت است و نه دلیل خردورزی.

5- وَ قِلَّهِ الْقَنَاعَه

کلمهٔ قناعت در فارسی گاهی به معنی صرفه جوئی به کار می رود که معنی اصلی آن نیست، قناعت یعنی «قانع بودن= زیاده خواه نبودن». مراد از قانع بودن و زیاده خواه نبودن، چیست؟ این مسئله در دو محور قرار دارد:

الف: محور «رابطهٔ انسان با خدا»: قناعت در این محور یعنی به آنچه خدا داده راضی بودن. و- نعوذ بالله- خدا را متهم نکردن.

ب: محور اخلاق و حقوق: به حق خود راضی بودن و به حقوق مادی و معنوی دیگران

1- آیه های 1 و 2 سورهٔ طه.
2- آیه های 83 و 84 سورهٔ طه.

تجاوز نکردن= حلال و حرام را مراعات کردن.

قلّت قناعت: نکته ای در این جملۀ امام علیه السلام هست: انسان همیشه یا با طبیعت رو برو است و یا با جامعه، و یا گاهی با هر دو. و در هر سه مورد چاره ای جز قانع بودن ندارد. اسکندر قصد جهانگیری داشت از مقدونیه تا رود گنگ هند رفت، آنجا قانع شد و برگشت. و همچنین هر فرد غیر قانع. حریصترین فرد، توانمند ترین فرد در جمع اموال، بالاخره ناچار است چیزی نیز در دست دیگران باقی بگذارد و به مقدار معینی قانع شود. پس هر کس قهراً به نوعی قناعت دارد، زیرا «انسان موجودی محدود» است. و آنچه تعیین کننده و مهم است مقدار قانع بودن است. و آنچه خطرناک است قلّت قناعت است.

روح فطرت: معیار برای درجۀ کافی از قناعت چیست؟ معیار روح فطرت است؛ غریزه کور است و کور عمل می کند، درجه و حد نمی شناسد. اگر روح غریزه بر روح فطرت مسلط گردد، قانع بودن دچار قلّت می شود و انسان به موجود خطرناک تبدیل می گردد که اگر نتواند به طبیعت و جامعه صدمه و ضرر بزند، دستکم صدمه و لطمه به انسانیت خود سرجای خود هست. و این یک معیار طبیعی و آفرینشی در وجود انسان است.

اما معیار اجتماعی: در امور اجتماعی کسی که قانون شکنی می کند، حلال و حرام را رعایت نمی کند، دچار قلّت قناعت است، که برگشت این نیز به چگونگی تعامل روح غریزه و روح فطرت است.

قلّت قناعت نیز مدرّج است؛ پائین ترین درجۀ آن «زیاده خواهی ناآگاهانه» است و بالاترین حد آن «زیاده خواهی آگاهانه» است که به حدّ بیماری روانی و نقص شخصیتی رسیده است.

نکته: گفته شد پایینترین درجۀ قلّت قناعت «زیاده خواهی ناآگاهانه» است. همانطور که در ذیل «حرص» گفته شد، انسان موجودی است که حرص در وجودش قرار داده شده تا موجب تحرک و فعالیت او باشد، ممکن است گاهی به طور ناخود آگاه زیاده خواهی کند. اما نوع دیگر از «زیاده خواهی ناآگاهانه» هست که ربطی به طبیعت و آفرینش انسان ندارد،

بل از شدت حرص و آز و خود خواهی و تکبر است که در ضمیر ناخودآگاهش خود را مستحق همه چیز می داند و دیگران را فاقد هر نوع استحقاق می داند. این نوع زیاده خواهی شدید ترین بیماری شخصیتی است.

قانع= شاکر: شکر بر سه نوع است: شکر شفاهی، شکر عملی و شکر شفاهی و عملی هر دو با هم. شکر و قناعت لازم و ملزوم همدیگرند؛ کسی که قانع باشد حتماً شاکر هم هست گرچه به زبان شکر نگوید. و هر کس شاکر باشد (به هر کدام از شکرهای سه گانه) بی تردید قانع هم هست. و شخص قانعِ شاکر به حرام نمی افتد. دین سالم در روح و روان سالم. عقل سالم در شخصیت سالم.

چون به حیوان روح فطرت ندادند، لذا عقل هم ندادند. روح فطرت آشیانه عقل است و اگر سرکوب شود یا مورد سلطهٔ روح غریزه گردد، عقل یا پریده و می رود و یا به ابزاری در دست غریزه تبدیل می گردد.و عقل سالم در فطرت سالم. و قانع بودن از آثار سلامت روح فطرت است.

حدیث: کافی (اصول) ج 2 ص 56 عبد الله بن مسکان از امام صادق علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَصَّ رُسُلَهُ بِمَکَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَامْتَحِنُوا أَنْفُسَکُمْ فَإِنْ کَانَتْ فِیکُمْ فَاحْمَدُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ ذَلِکَ مِنْ خَیْرٍ وَ إِنْ لَا تَکُنْ فِیکُمْ فَاسْأَلُوا اللَّهَ وَ ارْغَبُوا إِلَیْهِ فِیهَا قَالَ فَذَکَرَهَا عَشَرَةً الْیَقِینَ وَ الْقَنَاعَةَ وَ الصَّبْرَ وَ الشُّکْرَ وَ الْحِلْمَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ السَّخَاءَ وَ الْغَیْرَةَ وَ الشَّجَاعَةَ وَ الْمُرُوءَةَ»: خداوند پیامبرانش را به مکارم اخلاقی گرامی داشت، پس خودتان را امتحان کنید اگر آن مکارم در شما بود پس خدای را حمد کنید و بدانید که داشتن آنها دلیل نیکی شماست. و اگر آنها در شما نباشد از خدا بخواهید و به سوی او بگروید برای به دست آوردن آنها. ابن مسکان می گوید: آنگاه امام علیه السلام مکارم اخلاق را در ده عنوان شمرد: یقین، قانع بودن، صبر، شکر، بردباری، حسن خلق، سخاوت، غیرت، شجاعت و مروّه.

توضیح: 1- همانطور که گفته شد، در این حدیث نیز «حُسن خلق» و خوشروئی یکی از مبانی اخلاق شمرده شده که مشروط است بر عدم تملّق، ریا و چرب زبانی.

2- همهٔ این ده خصلت لازم و ملزوم همدیگرند.

همان، ص 138، از امام صادق علیه السلام: «مَكْتُوبٌ فِی التَّوْرَاهِ ابْنَ آدَمَ كُنْ كَيْفَ شِئْتَ كَمَا تَدِينُ تُدَانُ مَنْ رَضِیَ مِنَ اللَّهِ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ الْيَسِيرَ مِنَ الْعَمَلِ وَ مَنْ رَضِیَ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْحَلَالِ خَفَّتْ مَئُونَتُهُ وَ زَكَتْ مَكْسَبَتُهُ وَ خَرَجَ مِنْ حَدِّ الْفُجُورِ»: فرمود: در تورات (اصلی نه تورات تحریفی) نوشته شده: ای فرزند آدم، آن چنان باش که می خواهی؛ همانطور که می کنی جزا داده می شوی؛ کسی که به کمی روزی قانع باشد، خداوند به اندکی از عمل، از او راضی می شود. و هر کس به اندکی که از راه حلال به دست می آید قانع باشد، گذران زندگی بر او آسان، کسب و کارش و نحوهٔ تحصیل مال برایش پاکیزه می شود و از حدّ و مرز معصیت بیرون می گردد.

یعنی قانع نبودن هم سبب می شود که انسان دچار سختی و مشقت در گذران زندگی گردد، و هم شغل و کارش آلوده به ناپاکی (گناه) شود و هم آخرت را از دست بدهد.- حدیث در این باره بسیار است.

6- وَ شَكَاسَهِ الْخُلُق

و (به تو پناه می برم) از شکاست برخورد.

لغت: شکاسه: خسیس بودن در برخورد- سختگیری بر دیگران: (البخل و العسر و الشُوم): کسی که از خوشروئی خست بورزد: حضورش برای دیگران نامبارک باشد: برخورد گزنده.

توضیح: در این جمله، مراد از «خلق»، حضور و برخورد با دیگران است، نه خلق به معنی اخلاق که «ساختار شخصیتی هر کس» است. این همان مطلبی است که در مقدمهٔ این مبحث گذشت و گفته شد که در فرهنگ عمومی مردمی همهٔ اخلاق در یک چیز خلاصه می شود و آن عبارت است از «چگونگی برخورد با دیگران» حتی به فردی که همهٔ رذایل را دارد اما با تملق و چرب زبانی برخورد می کند، می گویند اخلاقش خوب است. در حالی که برخورد خوب یا بد یکی از مولّفه های اخلاق است. و همانطور که می بینیم در بیان امام شکاسه الخلق یکی از نواقص اخلاقی است، و شکاسه نبودن خلق، یکی از کمالات اخلاقی است آنهم بشرط این که خالی از تملق و چرب زبانی و ریا باشد.

حديث: «قَالَ رَسُولُ اللّهِ (صَلّی اللّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه): یَا بَنِی عَبْدِ الْمُطّلِبِ إِنَّکُمْ لَنْ تَسَعُوا النَّاسَ

ص: 238

بِأَمْوَالِکُمْ فَالْقَوْهُمْ بِطَلَاقَهِ الْوَجْهِ وَ حُسْنِ الْبِشْرِ»(1): ای آل عبد المطلب، شما نمی توانید همهٔ مردم را با اموال تان بنوازید، پس با آنان با چهرهٔ باز و روی خوش برخورد کنید.

امام باقر علیه السلام: «أَتَی رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) رَجُلٌ فَقَالَ: یَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِی فَکَانَ فِیمَا أَوْصَاهُ أَنْ قَالَ الْقَ أَخَاکَ بِوَجْهٍ مُنْبَسِطٍ»(2): با برادر خود با روی باز برخورد کن.- با برادران دینی با روی بشّاش برخورد کن.

7- وَ إِلْحَاحِ الشَّهْوَه

و (به تو پناه می برم) از مبالغه در طلب لذات.

لذایذ بر دو نوع است: لذایذ غریزی، و لذایذ فطری. به لذایذ غریزی «شهوت» گفته می شود و از همین لفظ است اشتها بر غذا و بر دیگر لذایذ غریزی. و پیشتر گفته شد که در اسلام هیچ شهوت و لذتی «تابو» نیست، آنچه لازم است قاعده مند شدن اقتضاهای غریزی بوسیلهٔ روح فطرت است، و اگر این قاعده مندی نباشد، شهوت دچار افراط و الحاح می گردد که بیماری است.

قرآن: «وَ اللَّهُ یُریدُ أَنْ یَتُوبَ عَلَیْکُمْ وَ یُریدُ الَّذینَ یَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَمیلُوا مَیْلاً عَظیماً»(3): و خداوند می خواهد بر شما ببخشد، و آنان که به دنبال شهوات هستند می خواهند شما (از راه اعتدال و قاعده مندی) بکلّی منحرف شوید.

و: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاهَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوات»(4): نسل بعدی به جای ایشان جانشین شدند نماز را ضایع کرده و در پی شهوات رفتند.

حدیث: «طُوبَی لِمَنْ تَرَکَ شَهْوَهً حَاضِرَهً لِمَوْعُودٍ لَمْ یَرَه»(5): خوشا به حال کسی که شهوت حاضر را به خاطر وعده ای (بهشتی) که ندیده، ترک کند.

1- کافی، ج 2 ص 103.

2- همان.
3- آیۀ 27 سورۀ نساء.
4- آیۀ 59 سورۀ مریم.
5- بحار، ج 67 ص 74.

از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند: «أَیُّ سُلْطَانٍ أَغْلَبُ وَ أَقْوَی قَالَ الْهَوَی»(1): کدام مسلط شونده، مسلط شونده تر است؟ فرمود: هوای نفس.

و فرمود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود: «حُفَّتِ الْجَنَّهُ بِالْمَکَارِهِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَات»(2) بهشت در گرو زحمت ها، و دوزخ در گرو شهوت هاست.- و حدیث های فراوان در نکوهش پیروی از هوای نفس و غریزه.

8- وَ مَلَکَهِ الْحَمِیَّه

اشاره

و (به تو پناه می برم) از سلطهٔ تعصّب.

لغت: مَلَکَهَ: دو واژه و دو صیغهٔ مَلَکه با کاربرد کاملاً متفاوت داریم: 1- مَلَکه: صیغهٔ مصدر مانند «برکت» که به معنی سلطه، تملک کردن، مسلط شدن. در اینجا مراد همین معنی است.

2- ملکه: صیغهٔ صفت مشبهه، مانند «حسنه»، به معنی خصلتی که در روح انسان جای گرفته و به صورت «خصلت ثابت» در آمده است. و می توان گفت در سخن امام هر دو معنی مراد است؛ هم از سلطهٔ حمیه، به خدا پناه می برد و هم از خصلت ثابت شدن آن. لیکن نظر به این که گفته اند «استعمال یک لفظ و ارادهٔ دو معنی درست نیست»، پس امام علیه السلام نیز تنها یکی از این دو معنی را قصد کرده است. که همان معنی اول باشد.

دلیل تعیین معنی اول این است که: این دو معنی گرچه هر کدام کاربرد یک واژهٔ مستقل و یک صیغهٔ مستقل هستند، اما در این بیان امام علیه السلام هر دو لفظ با هر دو کاربردشان، به همدیگر می رسند. و مَلَکه به معنی خصلت با ملکه به معنی سلطه در کنار هم جای می گیرند و این از بدیعیات ادبیات اهل بیت علیهم السلام است. بدین شرح: نسبت میان این دو کاربرد «اعم و اخص مطلق» است؛ هر خصلت حمیت، سلطهٔ حمیت را نیز به همراه دارد. لیکن هر سلطهٔ حمیت، خصلت حمیت را لازم نگرفته است. زیرا ممکن است کسی که حمیت در روحیه و روان او خصلت نشده باز به طور موردی و اتفاقی دچار سلطهٔ حمیت

1- همان، ص 76.
2- همان، ص 78.

گردد. و اگر از هر سلطۀ حمیت به خدا پناه ببریم، در واقع از خصلت حمیت نیز پناه برده ایم، بمصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست».

تعصب

تعصب نیز بر دو نوع است: الف: تعصب غریزی مانند تعصب فامیلی، نژادی، خاکی و تعصب رنگ پوست؛ یعنی آنچه امروز «ناسیونالیسم» نامیده می شود. این نوع تعصب در اسلام نکوهیده و محکوم است. و از همین نوع است «تعصب به اعتقادات باطل». و این یکی از محورهائی است که روح غریزه بشدت در برابر روح فطرت مقاومت و عصیان می کند و از مدیریت آن سر باز می زند.

ب: تعصب فطری: انسان، انسان است و باید نسبت به انسانیت تعصب داشته باشد، والاّ انسان نیست. اگر روح فطرت نسبت به اصول و فروع انسانیت متعصب نباشد، همۀ آنها را به آسانی از دست خواهد داد.

تعصب، حصار حفاظت است؛ تعصب غریزی می خواهد بوسیله تعصب غرایز شهوات را از ورود روح فطرت، محفوظ بدارد. و تعصب فطری می خواهد اصول انسانیت را از هجوم ویرانگر غرایز محفوظ بدارد.

مدرنیتۀ کاپالیسم، واژۀ «تعصب» را حربه ای کرده و بر دین و مذهب هجوم می آورد که: تعصب بد است. اما روشن نمی کند که آنچه بد است کدام یک از این دو تعصب است؟ و چون در انسان شناسی تعریف صرفاً غریزی از انسان می دهند، و از وجود روح فطرت غافل هستند، لذا کاملاً در شعار «تعصب بد است» در تناقض هستند. اگر تعصب بد است چرا اینهمه نسبت به خودشان، کشورشان، علم شان، فرهنگ شان، تمدن شان، مدرنیتۀ شان، تعصب می ورزند؟ حتی بر خوی «همجنس گرائی شان» نیز بشدت تعصب می ورزند.

تعصب غریزی به طور محکم و مستحکم در جای خود هست، و محکوم کردن تعصب فقط روح فطرت را محکوم می کند و روح غریزه را آزاد می گذارد و در نتیجه، آنچه اقتضاهای روح فطرت است، تباه می گردد: خانواده از بین می رود، جامعه ماهیت وارونه پیدا می کند، تاریخ با ماهیت کاپالیستی می شود، اخلاق یک پدیده اعتباری و صرفاً قراردادی

می گردد. ایثار و نوع دوستی رفتار «غیر عقلانی» و ضد «خرد ورزی» می شود همان طور که جناب پاراتو ایتالیائی به آن تصریح می کند، و لازمهٔ حتمی جان علوم انسانی غربی همین است و آن عده از دانشمندان غربی که بر پاراتو ایراد می گیرند هیچ دلیلی ندارند. و خودشان در تناقض هستند.

غریزه بر علیه غریزه: جالب این که آئین ابلیس (کابالیسم) دربارهٔ خانواده و رابطه زن و شوهر، به محکوم کردن تعصب، قانع نمی شود واژهٔ «حسادت» را نیز به خدمت می گیرد؛ مردی را که نسبت به همسرش غیرت دارد حسود می داند، غیرتمندی بیماری ای می شود بنام «حسادت».

غیرتمندی نسبت به همسر، یک غریزهٔ بس ریشه دار است، کابالیست ها برای ترویج کابالیسم (علاوه بر فدا کردن روح فطرت) این غریزهٔ اصیل غیرت را نیز فدای غریزه می کنند تا نظام ابلیسی کاملاً پیاده شود. تناقضی که بزرگتر و فاحش تر از آن تناقضی وجود ندارد. و صد البته این تناقض بس جاهلانه، گاهی به نام علم و دانش نیز به خورد مغزهای جامعهٔ جهانی داده می شود. به طوری که در ناخودآگاه همهٔ مردم جهان جای داده اند که پایبندی و وفاداری به هر دین، مذهب و آئین، تعصب است غیر از لیبرالیسم.

حدیث: در سطرهای بالاتر که سخن از «قانع بودن» بود، دیدیم که امام صادق علیه السلام غیرت را از پایه های اصلی اخلاق شمرد. و اینک حدیث دیگر از آن امام: کافی (اصول) ج 2 ص 56 ابن بکیر از آنحضرت: «قَالَ: إِنَّا لَنُحِبُّ مَنْ کَانَ عَاقِلًا فَهِماً فَقِیهاً حَلِیماً مُدَارِیاً صَبُوراً صَدُوقاً وَفِیّاً إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَصَّ الْأَنْبِیَاءَ بِمَکَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَمَنْ کَانَتْ فِیهِ فَلْیَحْمَدِ اللَّهَ عَلَی ذَلِکَ وَ مَنْ لَمْ تَکُنْ فِیهِ فَلْیَتَضَرَّعْ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لْیَسْأَلْهُ إِیَّاهَا قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ وَ مَا هُنَّ قَالَ هُنَّ الْوَرَعُ وَ الْقَنَاعَةُ وَ الصَّبْرُ وَ الشُّکْرُ وَ الْحِلْمُ وَ الْحَیَاءُ وَ السَّخَاءُ وَ الشَّجَاعَةُ وَ الْغَیْرَةُ وَ الْبِرُّ وَ صِدْقُ الْحَدِیثِ وَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ»: فرمود: ما دوست داریم کسی را که عاقل، فهیم، دانشمند، پر حوصله، اهل مدارا، بردبار، راستگو، وفادار باشد، خداوند پیامبرانش را به مکارم اخلاق گرامی داشت؛ پس هر کس دارای این مکارم باشد خدای را حمد کند و هر کس فاقد آنها باشد بر خداوند عزّوجل تضرّع کند و آنها را بخواهد. ابن بکیر می گوید: گفتم: فدایت شوم

آن مکارم اخلاق چیستند؟ فرمود: آنها عبارتند از: تقوی، قانع بودن، صبر، شکر، پر حوصلگی، حیاء، سخاوت، شجاعت، غیرت، نیکی به دیگران، راستگوئی و اداء امانت.

نکتۀ مهم: می فرماید هر کس این خصائل را ندارد تضرع کرده و آنها را از خداوند بخواهد. اصلاح شخصیت درون و به دست آوردن خصایل نیکو، با تصرّع به خداوند چه آسان حاصل می شود.

و حدیث های دیگر.

فرق میان حمیّه و تعصب: امام علیه السلام، در این دعا با جملۀ «و ملکه الحمیه» از مسلط شدن حمیت به خداوند پناه می برد، و ما جریان بحث را به «تعصب» کشاندیم. آیا رابطه ای میان این دو واژه هست؟ نسبت میان شان در اصل «اعم و اخصّ مطلق» است؛ هر تعصب حمیت است اما هر حمیت تعصب نیست.

تعریف حمیت: حمیت عبارت است از یک انگیزش غریزی با انگیزۀ «اشتراک در منشأ» بدون لحاظ نفع و ضرر شخصی.

اشتراک در منشأ: یعنی مشترک بودن در جغرافی اجتماعی و جغرافی طبیعی؛ از قبیل: اشتراک در نسل، در نژاد، در زبان، در خاک و سرزمین.

تعریف تعصب: تعصب عبارت است از یک انگیزش غریزی با انگیزۀ «اشتراک در منشأ» با لحاظ نفع و ضرر شخصی اعم از سود و زیان مادی و معنوی.

هر دو غریزی هستند اما حمیت کاملاً به طور ناخودآگاه عمل می کند، لیکن در تعصب (در مقام عمل) عنصری از آگاهی هم نهفته است.

و اگر طرفداری از کسی و از چیزی به خاطر دفاع از «اشتراک» نباشد، بل فقط سود و زیان باشد، چنین طرفدرای ای نه حمیت است و نه تعصب. و یک رفتار کاملاً آگاهانه است برای جلب نفع و دفع زیان. و از قلمرو انسان شناسی و روان شناسی خارج است و به رفتارهای آگاهانه مربوط می گردد و انسان شناسی و روان شناسی، دو علم هستند که عرصۀ

شان مرحلهٔ پیش از آگاهی ها است(1). و امام علیه السلام در مقام انسان شناسی و روان شناسی است.

قرآن و حدیث دربارهٔ حمیت و تعصب: آیه 26 سورهٔ فتح: «إِذْ جَعَلَ الَّذینَ کَفَرُوا فی قُلُوبِهِمُ الْحَمِیَّهَ حَمِیَّهَ الْجاهِلِیَّهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَکینَتَهُ عَلی رَسُولِهِ وَ عَلَی الْمُؤْمِنینَ وَ أَلْزَمَهُمْ کَلِمَهَ التَّقْوی وَ کانُوا أَحَقَّ بِها وَ أَهْلَها وَ کانَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلیماً»: آنگاه که کافران در دل های شان حمیت را (محور) قرار دادند (آنهم) حمیت جاهلیت را، پس خداوند از ناحیهٔ خود بر پیامبرش و مؤمنان آرامش و وقار نازل کرد و آنان را بر (محور) تقوا قرار داد، و آنان بر کلمهٔ تقوا سزاوار بودند و اهلیت آن را داشتند. و خداوند به همه چیز دانا است.

توضیح: 1- موضوع بحث آیه تقابل میان قریش و پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که مسلمانان در فتح مکه پیروزمندانه وارد مکه شدند.

2- قریش با انگیزه حمیت قبیله ای و نژادی، با پیامبر خدا مخالفت می کردند، زیرا او به مدینه رفته و یک جامعهٔ ضد نژادی و ضد قبیله گرائی تشکیل داده بود. و نیز قریش با حمیت از بت پرستی موضع گیری سخت گرفته بود. نظام بت پرستی از یک جهت، محور اشتراک همهٔ قبایل بود که همگی بت پرست بودند، و از جهت دیگر عامل تفرقه بود زیرا هر قبیله ای (بل هر طایفه ای و گاهی هر خانواده ای) بت مخصوص خود را داشت(2). و بدین سان یک جامعهٔ صددرصد غریزی بود که قرآن آن را «جاهلیت» نامیده با پسوند «اولی»: که خطاب به همسران رسول الله می گوید: «وَ قَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّهِ الْأُولی»(3): و در خانه خودتان بمانید و مانند دوران جاهلیت اول، خود نمائی نکنید.

با آوردن لفظ «الاولی» اعلام کرده است که «جاهلیت دوم» نیز خواهد آمد که لیبرالیسم امروزی است، جامعهٔ عرب جاهلی و جامعهٔ لیبرالیسم هر دو جامعهٔ صرفاً غریزی هستند، و

1- رفتارهای آگاهانه معلول چگونگی شخصیت درون و روان انسان هستند.
2- در این باره رجوع کنید «جامعه شناسی کاربرد تک واژهٔ الرحمن در انهدام توتمیسم عرب».

3- آیهٔ 33 سورهٔ احزاب.

در هر دو روح فطرت سرکوب شده، لیکن این یکی با ادعای علمیت. و در جامعۀ لیبرالی بت هم نیست که به نوعی حافظ خانواده باشد، بت لیبرالیسم، شهوت است و از بین بردن غیرت.

در آیۀ حمیه نیز یک نکته هست: می فرماید کافران با انگیزۀ حمیت در مقابل اسلام مقاومت می کردند، سپس بلافاصله نوع این حمیت را مشخص می کند: «حمیه الجاهلیه»؛ یعنی حمیّتی از نوع جاهلی آن. و نشان می دهد که ممکن است حمیّتی باشد که از نوع جاهلی نبوده و مثبت باشد. این نکته نشان می دهد که اصل و اساس حمیت چیزی است که خداوند در نهاد انسان قرار داده است والاّ فاقد انگیزۀ حمایت از فرزند و خانواده در قبال حوادث طبیعی و هجوم حیوانات و... می گشت. اما این اقتضای روح غریزی باید بوسیله روح فطرت که علم گرا، جامعه گرا، مدنیت گرا و توسعه خواه است، مدیریت شود. و در این صورت آنچه از این حمیت می ماند «حفاظت از پایداری نهاد خانواده»، و صلۀ رحم و نوع دوستی است. و مکتب گرائی. و در این صورت جائی برای قبیله گرائی نمی ماند، زیرا قبیله گرائی مساوی است با «گلّه گرائی غریزی حیوان»، و همچنین است ناسیونالیسم ملّی گرائی.

غریزه کور است و کور عمل می کند. و این روح فطرت است که به آن جهت می دهد، و اگر غریزۀ حمیت در این جهت قرار بگیرد منشأ منافع انسانی می گردد.

امام صادق علیه السلام در حدیث معروف و نامدار «لشکر عقل و جهل» که حدود 78 مورد برای لشکر عقل و جهل می شمارد، «انصاف» را از جنود عقل، و «حمیّه» را ضد آن و از جنود جهل می شمارد(1).

این حدیث- که به موقع خود به شرح آن خواهیم پرداخت- همۀ غرایز و اقتضاهای غریزی و انگیزش های غریزی را که تحت مدیریت روح فطرت قرار نگیرند و در همان ماهیت حیوانی بمانند، از جنود جهل می شمارد. پس «زندگی غریزه مند» در نظر قرآن و اهل بیت، «زندگی جاهلیتی» است، و زندگی فطرت محور، زندگی عقلانی و خرد ورزانه است. و بدیهی است از این دیدگاه، و بر اساس این «انسان شناسی»، لیبرالیسم یک نسخۀ جاهلانه است

1- كافى (اصول) ج 1 ص 22 ط دار الاضواء.

که مدرنیته بر اساس آن است. خوشبختانه در این اواخر پرده ها افتاده و جهان لیبرالیسم اعتراف دارد که کابالیسم است و بر پایه اندیشۀ «قابیل» و ابلیس مبتنی است(1).

امیرالمومنین علیه السلام در ضمن حدیث مشروح می فرماید: «وَ النِّفَاقُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَی الْهَوَی وَ الْهُوَیْنَا وَ الْحَفِیظَهِ وَ الطَّمَعِ»: نفاق و دوروئی بر چهار پایه مبتنی است: هوس گرائی، نرمخوئی، خود محوری، و طمع.

سپس در شرح «خود محوری» می فرماید: «الْحَفِیظَهُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْکِبْرِ وَ الْفَخْرِ وَ الْحَمِیَّهِ وَ الْعَصَبِیَّهِ»: خود محوری چهار شعبه دارد- یعنی در چهار گونه بروز می یابد: تکبر، فخر و به خود بالیدن، حمیه، و تعصّب.

توضیح: «الهوینا»: صیغۀ مؤنث «اَهون»، به معنی: پست تر بودن، بی دافعه بودن، بی غیرتی، نرم تر بودن. و روی هم رفته به معنی «نرمخوئی». و در اصطلاح امروزی: لیبرالیسم.

الحفیظه: خود محوری، خود خواهی، همیشه و همه جا و در هر حالت خود را دیدن، و به منافع خود اندیشیدن، و همیشه حالت دفاع داشتن. حفیظه بیماری روانی است که از «ترس» ناشی می شود، و این ترس نیز از بدبینی به همه چیز و همه کس ناشی می گردد و شخص همیشه در حالت دفاع قرار می گیرد: گارد و فیگور تکبر به خود می گیرد، فخر فروشی می کند، حمیت (بالیدن به نسل و نژاد و خاک) می کند، نسبت به آنچه به او مربوط است تعصب می ورزد. تا دیگران به او با دیدۀ حقارت ننگرند. در یکی از مباحث پیشین حدیثی را خواندیم که «هیچ متکبری نیست مگر این که نقص و خلائی در شخصیت خود احساس می کند»(2)،

یعنی تکبر را پوششی برای نقص شخصیتی خود قرار می دهد.

تعصب: حمیّت اعم از تعصب است؛ هر تعصب حمیت است اما هر حمیت تعصب نیست. تعصب رابطه ای است میان شخص با افراد و اشیائی که به او مربوط هستند. اما حمیت رابطه ای است میان شخص با خودش و با افراد و اشیائی که به او

1- برای شرح بیشتر رجوع کنید به «کابالا و پایان تاریخش».
2- کافی، ج 2 ص 312.

مربوط هستند.

از امام صادق علیه السلام: «قَالَ مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تُعُصِّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِیمَانِ مِنْ عُنُقِهِ»(1): هر کس تعصب کند، یا برای او تعصب کنند، علقهٔ ایمان از گردنش خلع می شود.

همین حدیث توسط امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله، نیز نقل شده است(2).

دو حدیث از خود امام سجاد علیه السلام (که در این دعا می گوید «وَ مَلَکَهِ الْحَمِیَّه»: 1- از آنحضرت دربارهٔ عصبیه پرسیدند، فرمود: «الْعَصَبِیَّةُ الَّتِی یَأْثَمُ عَلَیْهَا صَاحِبُهَا أَنْ یَرَی الرَّجُلُ شِرَارَ قَوْمِهِ خَیْراً مِنْ خِیَارِ قَوْمٍ آخَرِینَ وَ لَیْسَ مِنَ الْعَصَبِیَّهِ أَنْ یُحِبَّ الرَّجُلُ قَوْمَهُ وَ لَکِنْ مِنَ الْعَصَبِیَّهِ أَنْ یُعِینَ قَوْمَهُ عَلَی الظُّلْم»(3): عصبیت آن است که صاحبش بر اساس گناه مرتکب آن شود که شخص اشرار قوم خود را بهتر از اخیار اقوام دیگر بداند. دوست داشتن شخص قوم خود را عصبیت نیست، لیکن اگر قوم خود را در ستمگری یاری کند، عصبیت است.

2- «عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ عَلَیْهِ السَّلَام قَالَ لَمْ یُدْخِلِ الْجَنَّهَ حَمِیَّهٌ غَیْرُ حَمِیَّهِ حَمْزَهَ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَ ذَلِکَ حِینَ أَسْلَمَ غَضَباً لِلنَّبِیِّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه فِی حَدِیثِ السَّلَی الَّذِی أُلْقِیَ عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه»(4): از امام سجاد علیه السلام، فرمود: هیچ حمیّتی داخل بهشت نمی شود مگر حمیت حمزه بن عبدالمطلب آنگاه که اسلام آورد؛ در ماجرای «سلا» که بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) انداخته بودند.

توضیح: 1- در این حدیث کلمهٔ حمیت به معنی اخصّ به کار رفته است که تعصب است.

2- ماجرای سلا: سلا یعنی «بچه دان» کیسه ای که جنین در آن قرار دارد. مراد آن داستان معروف است که حضرتش در حال نماز و سجده بود که کفار مکه بچه دان شتری را به

1- کافی، (اصول) ج 2 ص 307.

2- همان، ص 308.
3- همان.
4- همان.

پشت آنحضرت انداختند و حضرت حمزه خبردار شد و بر سر ابوجهل با کمان شکاریش کوبید.

3- از بیان امام علیه السلام پیدا است که این تعصب حضرت حمزه «تعصب غریزی» نبوده و «تعصب فطری» بوده که به شرح رفت. و تعصبی که بر اساس انگیزۀ فطری باشد، هم صحیح و هم لازم است. و کابالیست ها که این نوع تعصب را نیز محکوم می کنند و آن را حربه ای برای سرکوبی ادیان کرده اند، این کارشان از سیاست های ابلیس است که به آنان یاد داده است. و شرحش گذشت.

9- وَ مُتَابَعَهِ الْهَوَی

(خدایا به تو پناه می برم از) پیروی هوی.

لغت: هوی: اقتضای غریزی: انگیزه غریزی بدون مدیریت روح فطرت.

هوس: تحرکّ انگیزۀ غریزی بدون مدیریت روح فطرت.

نکته: 1- امام علیه السلام به دنبال «مَلَکَهِ الْحَمِیَّه» بلافاصله «مُتَابَعَهِ الْهَوَی» را آورده است و این همان ترتیبی است که در آیه 135 سورۀ نساء آمده است که در آن حمیت ابتدا نکوهش شده و سپس از مصادیق پیروی از هوی، نامیده شده: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلی أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبینَ إِنْ یَکُنْ غَنِیًّا أَوْ فَقیراً فَاللَّهُ أَوْلی بِهِما فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوی أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ کانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبیراً»: ای آنان که ایمان آورده اید، به طور جدّی عدالت را برپا دارید؛ برای خدا شهادت بدهید گرچه به ضرر خودتان، یا پدر و مادرتان و نزدیکان تان، باشد. و اگر آنان غنی یا فقیر باشند خداوند سزاوارتر است که به آنان عنایت کند. پس از هوی پیروی نکنید که از حق منحرف شوید. و اگر حق را تحریف کنید، یا از اظهار آن خودداری کنید، (بدانید) که خداوند به آنچه عمل می کنید آگاه است.

در این آیه، حمیت به هر دو نوعش ذکر شده؛ هم «حمیت برای خویشتن خویش» و هم برای خویشان نزدیک، و بدیهی است که خویشان دور، همشهریان، هموطنان، همزبانان، همنژادان نیز در این دایره هستند. زیرا وقتی که حمیت دربارۀ خود و نزدیکان محکوم گردد دربارۀ دیگران به طریق اولی محکوم می شود.

2- البته سخن امام علیه السلام هر نوع پیروی از هوی را شامل است نه فقط حمیت.

امیرالمومنین علیه السلام: «إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اثْنَتَيْنِ اتِّبَاعَ الْهَوَى وَ طُولَ الْأَمَلِ أَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَى فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ وَ أَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِى الْآخِرَةَ»(1): از دو چیز بر شما می ترسم: پیروی از هوی. و آرزوی دراز. پیروی از هوی انسان را از حق منحرف می کند. و آرزوی دراز موجب فراموشی آخرت می شود.

پیروی از هوی در دو محور، ممکن است: الف: پیروی از هوی در امور شخصی و فردی. مانند گناهانی که آثار آن ها در وجود و زندگی خود فرد، محدود می ماند.

ب: پیروی از هوی در امور اجتماعی و در محور «رابطهٔ فرد با افراد دیگر» و در محور «رابطهٔ فرد با شخصیت جامعه». که به محدوده خود فرد محدود نمی شود. و این خطرناکتر از نوع اول است. گرچه همان نوع اول در پدیدار گشتن نوع دوم علیّت دارد و هر گناه شخصی و فردی سرانجام به گناهان اجتماعی می کشاند. قرآن در هر دو نوع سخن گفته است، در آیه فوق دربارهٔ یکی از مصداق های پیروی از هوا که حمیّت باشد، بحث می کند. و همچنین در آیه 26 سورهٔ ص: «فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبيلِ اللَّه». بر اساس حق در میان مردم داوری کن، و از هوی پیروی مکن که تو را از راه خدا گمراه می کند.

امام صادق علیه السلام: «احْذَرُوا أَهْوَاءَكُمْ كَمَا تَحْذَرُونَ أَعْدَاءَكُمْ فَلَيْسَ بِشَیْ ءٍ أَعْدَى لِلرِّجَالِ مِنِ اتِّبَاعِ أَهْوَائِهِمْ وَ حَصَائِدِ أَلْسِنَتِهِم»(2): از هواهای نفس تان بر حذر باشید چنان که از دشمنان تان حذر می کنید، برای انسان ها چیزی دشمن تر از پیروی هواهای شان و ریخته های زبان شان نیست.

آیات و احادیث دربارهٔ اتباع نفس بسی فراوان است، رجوع کنید؛ بحار الانوار، ج 67 ص 73 باب ترک الشهوات و الاهواء.

10- وَ مُخَالَفَهِ الْهُدَى

اشاره

(خدایا، و به تو پناه می برم از) مخالفت هدایت.

1- بحار، ج 67 ص 88.
2- تفسیر نور الثقلین، ذیل آیهٔ 40 سورهٔ نازعات.

هدیا چیست؟ آیا همانطور که آن را به «هدایت» معنی کردیم، صرفاً یک معنی و مفهوم مصدری است؟ یا یک واقعیت است که در خارج از ذهن وجود دارد؟ مثلاً در آیه «ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتَّقین»(1)، کتاب یک واقعیت خارجی است که برای متقین هدی است. اما در آیهٔ «أُولئِکَ عَلی هُدیً مِنْ رَبِّهِم»(2)، به معنی محض مصدری است و شیئی از اشیاء خارج از ذهن نیست.

در بیان امام مخالفت با هدی، مخالفت با یک واقعیت خارجی است، زیرا در تقابل با «هوی» آمده و هوی یک واقعیت خارجی است همانطور که به شرح رفت. اگر هوی عبارت است از انگیزه ها و انگیزش های غریزی- که هست- پس هدی هم باید واقعیتی باشد بر ضد آن؛ یعنی هدی نیز باید عبارت باشد از انگیزه ها و انگیزش های فطری. والاّ باید یک مفهوم ذهنی در تقابل یک واقعیت خارجی قرار گیرد و این درست نیست. پس مراد امام از دو جملهٔ «مُتَابَعَهِ الْهَوَی، وَ مُخَالَفَهِ الْهُدَی»، پیروی از انگیزش های غریزی و مخالفت با انگیزش های فطری است.

عقل: اما در سبک و سلیقهٔ مفسرین معمولاً هوی را در تقابل با عقل قرار می دهند، و همچنین است شیوهٔ علمای اخلاق، که تنها «متابعت هوای نفس» و «متابعت عقل» را در مقابل هم قرار می دهند و عبور می کنند. این شیوه و این ادبیات موجب شده که همهٔ بحث های کلامی و اخلاقی، تنها در رفتارها، و اعمال و گزینش های آگاهانه، بررسی شوند و عرصهٔ عظیم و بسیار مهم «ضمیر ناآگاه» که اساس و پایه و خیزشگاه رفتارها است، کاملاً در علوم ما فراموش گردد. و این خلاء بزرگ در متون تفسیری و کلامی و اخلاقی به حدّی هست که سبب شده اساساً در علوم ما علمی بنام «انسان شناسی» حضور نداشته باشد.

دقت فرمائید: تقابل میان «متابعت هوی» و «متابعت عقل» درست است؛ در آینده بحث

1- آیهٔ 2 سورهٔ بقره.

2- آیۀ 5 سورۀ بقره.

مشروحی خواهیم داشت که: هوی ابزار و راهکار غریزه است، و عقل ابزار و راهکار فطرت است. پس این تقابل وجود دارد.

بحث در «متابعت» است؛ چرا یکی متابعت از هوی می کند و دیگر متابعت از عقل؟ هر کدام از این دو متابعت زمینۀ شخصیتی و روانی دارد که باید به آنها پرداخته شود و پس از تبیین عناصر دو زمینه، روشن می شود که پیروی از هوی، «جهل» است و اساساً نام دیگر هوی جهل است. پس هدی هم نام دیگر عقل است.

اما شیوۀ حضرات فقط به عرصۀ آگاهی ها محدود می شود گوئی رفتارها و کردارهای انسان هیچ ربطی به چگونگی شخصیت درون و عرصۀ ناخودآگاه ندارد.

پیش از مرحلۀ عقل و آگاهی، مرحله و عرصۀ گستردۀ انسان شناسی هست که عبور اینچنینی از روی آن، سبب شده که آیات و احادیث انسان شناسی را عموماً به «اخلاق» آنهم «اخلاق صرفاً اندرزی» معنی کنیم.

پرسش این است: آیا فرق حیوان و انسان فقط این است که به انسان عقل داده اند؟ یا اول زمینه و استعداد دریافت عقل را به او داده اند و سپس بر اساس آن، عقل را به او داده اند-؟ بدیهی است که حیوان استعداد دریافت عقل را ندارد و این انسان است که دارای یک روح دیگر است و به همین جهت استعداد دریافت عقل را پیدا کرده است.- روح فطرت آشیانۀ عقل است.

و لذا در متون حدیثی ما جهل دو کاربرد دارد: جهل در تقابل با علم، و جهل در تقابل با عقل؛ در اصطلاح دوم «عقل» در تقابل با «علم» قرار نگرفته، و همچنین «جهل» در تقابل با «علم» قرار نگرفته است، بل عقل در تقابل با جهل است. کافی را ببینید آورده است: «کتاب العقل و الجهل» نه «کتاب العلم و الجهل». ملاحظه می فرمائید که مسئله چقدر مهم است؟ کار، رفتار، پیشرفت، تمدن، فرهنگ، همگی می توانند بر اساس اقتضاهای صرفاً غریزی حاصل شوند چنانکه مدرنیتۀ کابالیسم چنین است. تمدن اما جاهلانه، پیشرفت لیکن جاهلانه. علم و دانش اما علم و دانش جاهلانه.

بلی این موضوعی خیلی بزرگ، هنگفت و تعیین کننده است، و یکی از اساسی ترین فرق انسان شناسی مکتب ما و انسان شناسی دیگران است. ممکن است یک فرد در هیچ علمی متخصص نباشد، اما عاقل باشد. و ممکن است فردی برترین متخصص در علم باشد اما عاقل نباشد. و لذا گفته اند: علم عقل نمی آورد اما عقل علم را می آورد.

انسان شناسی و روان شناسی دو علم هستند که موضوع شان ذات و درون ناخودآگاه انسان است، و وارد مرحلۀ خود آگاهی بشر نمی شوند، گرچه این دو، زمینه ساز اصلی مرحلۀ رفتارهای آگاهانه هستند. و بزرگترین اشتباه ما در علوم انسانی این است که نفس امّاره (غریزه) را به جای این که در تقابل با نفس لوّامه (فطرت) قرار دهیم، آن را در تقابل با عقل قرار می دهیم که بر خلاف روند حدیثی و مکتب ما است. با این روند نادرست از روی عرصۀ گستردۀ «ناخودآگاه» پرش می کنیم و بی مقدمه وارد مباحث عقل و آگاهی می شویم. و معلوم است که پرش از روی یک فضای به این گستردگی موجب سقوط و شکستن همه چیز انسان می گردد، و لذا قرن هاست اینگونه شکسته ایم که امروز اهل تحصیل و جوانان به دامن علوم انسانی غربی افتاده اند و چاره ای نیز نداشته اند.

شعارِ علم ما دین ما است، قرآن تبیان کل شیئ است، حتی در حوزه های علمیه نیز مشتری ندارد، نویسندگان ما همیشه تکرار می کنند: «علم دینی». گوئی علم دو نوع است: علم دینی و علم غیر دینی. زیرا به راستی با عبور از روی روح فطرت، علم را از دین جدا می کنند و تنها چیزی که برای دین می ماند (درست مانند مسیحیت) اخلاق موعظه ای غیر علمی است، و بدینگونه تلقی می شود که دین علوم انسانی ندارد فقط بر اساس یک سری تعبدیات به اندرز می پردازد.

و این روش است که سرنوشت دین ما را دچار همان سرنوشت «مسیحیت فاقد علم» کرده است.

خداوند مقامش محفوظ، پیامبران، قرآن و اهل بیت نیز به جای خود، در روز محشر تنها در برابر مردی بنام «محمد بن یعقوب کلینی» چه پاسخی داریم؟ اگر او بپرسد: چرا دربارۀ

عنوان «کتاب العقل و الجهل» که من عنوان کردم و آنهمه احادیث را تحت همین عنوان آوردم فکر نکردید؟ چرا ننشستید اندکی در چگونگی این عنوان بیندیشید که چرا اهل بیت علیهم السلام در این موضوع جهل را در برابر عقل گذاشته اند نه در مقابل علم-؟ پاسخی نداریم مگر این که بگوئیم ارسطوئیات و بودائیات بنام فلسفه و عرفان، ما را از درک این اصل عظیم بازداشتند. و دیگر در آنجا نمی توانیم مانند امروز در مداحی از باتلاق ارسطوئی و بودائی به توجیهات بپردازیم، ژست دانشمندانه بگیریم و قرآن و حدیث را «منقول» و بافته های یونانی و موهومات خیالی هندی را «معقول» بنامیم.

غریزه کور عمل می کند نه حساب و کتاب دارد، و نه درست و نادرست می شناسد و نه حلال و حرام. فطرت بیناست و عقل چشم اوست. غریزه در برابر فطرت همیشه در صدد راه فرار از قاعده مندی فطری است و لذا غریزه دشمن تعقل است و از آن نفرت دارد. هر دو بر سر تملک علم درگیر هستند؛ اگر علم در اختیار فطرت باشد نتیجه اش انسانیت می شود، و اگر غریزه آن را تملک کند نتیجه اش فرد کابالیست، جامعهٔ کابالیست و تمدن کابالیسم می گردد و در این صورت انسان خطرناکتر از حیوان می گردد و بمب اتم می سازد، و دزدی که با چراغ آید خطرناکتر می شود(1).

تکمیل بحث دربارهٔ عقل و چیستی عقل در آینده خواهد آمد انشاء الله.

11- وَ سِنَهِ الْغَفْلَه

(خدایا، به تو پناه می برم از) چُرت غفلت.

لغت: سِنَه: از ریشهٔ وَسَن یسنُ: خواب لحظه ای، چُرت.- چرت بر دو نوع است: چرت خواب و چرت غفلت که فرد کاملاً بیدار دچار آن می شود. پس چرت غفلت یعنی غفلت لحظه ای.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که برای لحظه ها ی غفلت حساس باشیم، تا چه رسد به غفلت ممتد. غفلت لحظه ای مانند بذر گیاه است که می روید و رشد می کند و در بستر منفی جاری می گردد. این در صورتی است که غفلت لحظه ای «بالقوه» باشد. اما همیشه

1- مَثَل معروف: دزدی که با چراغ آید گزیده تر برد کالا.

چنین نیست گاهی غفلت لحظه ای در همان لحظه ماهیت «بالفعل» دارد و کارش را می کند. و غفلت لحظه ای بالفعل، خطرناکتر از هر غفلت است. زیرا غفلت بالقوه ممکن است تا به مرحلهٔ فعلیت برسد، با آگاهی شخص، از بین برود. اکثر خسارت هائی که انسان با آنها رو برو شده است، تصمیم های نادرست آنی بوده است. ممکن است هر تصمیم نادرست که عملی شده، قابل جبران باشد. اما اکثر تصمیماتی که قابل جبران نبوده اند، اشتباهات آنی بوده اند که جز پشیمانی، حسرت و تباهی در پی نداشته اند.

قرآن: آیه های بسیاری دربارهٔ پرهیز از غفلت و «خود پائی» آمده است؛ علاوه بر آیاتی که در آنها واژه ای از «غَفَلَ» آمده، همهٔ آیه های تقوی نیز بر همین اصل ناظر هستند، زیرا تقوی یعنی «خود پائی» و مواظبت از خود که دچار غفلت نگردد.

حدیث: امّ المومنین امّ سلمه می گوید:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در دعایش می گفت «اللَّهُمَّ... وَ لَا تَكِلْنِی إِلَی نَفْسِی طَرْفَهَ عَيْنٍ أَبَداً»: خدایا مرا به یک چشم به هم زدن به خودم وانگذار.- به سر خودم رها مکن(1).

بدیهی است که «یک چشم به هم زدن» از «غفلت چرتی» نیز کوتاهتر است.

امام صادق علیه السلام: «النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَ كَمْ مِنْ نَظْرَهٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَهً طَوِيلَهً»(2): نگاه (شهوتی) تیری است از تیرهای ابلیس که مسموم است؛ ای بسا یک نگاه لحظه ای سبب حسرت طولانی شده است.

منشأ غفلت: امام علیه السلام به دنبال «مُتَابَعَهِ الْهَوَی» می گوید «وَ سِنَهِ الْغَفْلَه»، و این پیام آیهٔ قرآن است که می فرماید: «وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواه»(3): و پیروی مکن از کسی که قلبش را غافل کرده ایم و پیرو هوای خود شده است.

میان پیروی از هوی و غفلت تعاطی و دادوستد دو طرفه است؛ یعنی پیروی از هوی غفلت

ص: 254

1- بحار، ج 16 ص 217- 218.

2- کافی، ج 5 ص 559.

3- آیهٔ 28 سورهٔ کهف.

می آورد و غفلت نیز پیروی از هوی می آورد. و رابطه این دو مانند رابطهٔ فقر و جهل است که جهل فقر می آورد و فقر نیز جهل می آورد. با این تفاوت که این غفلت همیشه از پیروی هوی متولد می شود. این که می فرماید «أَغْفَلْنا قَلْبَه»، خداوند قلب چه کسی را غافل می کند غیر از کسی که از هوی پیروی کرده باشد. اما در فقر و جهل چنین نیست؛ ممکن است ابتدا در اثر عواملی فقر بیاید و سبب جهل شود. و بالعکس.

پس منشأ غفلت پیروی از هوی است.

امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «أَ قَوْلًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ غَفْلَةً مِنْ غَيْرِ وَرَعٍ وَ طَمَعاً فِی غَيْرِ حَق»(1): آیا (سزاوار است) گفتار بدون علم-؟ و غفلت به جهت عدم ورع-؟ و طمع در غیر حق-؟

یعنی غفلت از «عدم خود پائی»- عدم ورع- ناشی می شود. و عدم ورع یعنی پیروی هوی.

در برخی نسخه ها جملهٔ اخیر به صورت «و طمعاً من غیر عفّه»(2) آمده است که به معنی: و طمع که از نداشتن عفت ناشی می شود. بنابراین منشأ غفلت و طمع هر دو، پیروی هوی و اقتضاهای غریزی است.

12- وَ تَعَاطِی الْکُلْفَه

(خدایا، به تو پناه می برم از) تعاطی میل شدید.

لغت: تعاطی: مصدر از باب تفاعل که دو کاربرد دارد: 1- دادوستد دو طرفه؛ یعنی این به آن اعطا کند و بدهد، آن نیز به این اعطا کند و بدهد.

2- تداوم تسلسلی داشتن: مانند «تمادی» یعنی به طور متسلسل ادامه داشتن.- در این کاربرد مراد چیزی است که مرحلهٔ ماقبل آن علت وجودی مرحلهٔ بعدیش باشد؛ چیزی که مرحلهٔ قبلیش مرحلهٔ بعدی خودش را به وجود آورد. مثلاً گفته اند «سخن، سخن را می آورد و خواب خواب را». برخی چیزها خودشان، خودشان را تداوم می بخشند. کلفت نیز از این قبیل است. و مراد در سخن امام علیه السلام نیز همین کاربرد دوم است.

1- نهج البلاغه، خطبهٔ 29.
2- رجوع کنید، «معجم نهج البلاغه- دشتی و محمدی» ذیل واژه غفلت.

کلفت: از کَلِف، به معنی «میل شدید کرد». کلفت یعنی در اثر میل شدید خود را به مشقت اندازد. پس کلفت عبارت است از مشقتی که بر میل شدید، سوار است.

کلفت دو نوع است: الف: میل شدید به یک چیز داشتن و به دست آوردن آن با مشقت، و دیگر تمام. این نیز بر دو نوع است: اول: میل شدید غریزی محض و بر علیه فطرت باشد، می شود غیر انسانی. دوم: میل شدید فطری محض باشد و یا غریزی قاعده مند بوسیله فطرت باشد، می شود انسانی و مشروع.

ب: میل شدید به یک چیز داشتن و به دست آوردن آن با مشقت که در بستر تسلسل بیفتد. مثلاً شهوت گرائی جنسی به طور تعاطی و متسلسل ایجاد میل شدید می کند و هر چه بیشتر به خواستهٔ شهوتی برسد بیشتر می خواهد. و یا مال اندوزی که هر چه بیشتر تشنهٔ مال می شود. و این است معنای «تعاطی کلفه» که بیماری روانی است.

برخی گمان کرده اند که کلفت در هر صورت و با هر ماهیت، نکوهیده است. و این اشتباه است، زیرا «تکلیف» نیز از همین مادّه است که هر تکلیفی با زحمت و مشقت همراه است. حتی اهل و عیال را نیز کلفت گفته اند چون زحمت تامین زندگی آنان بر سرپرست خانواده است. آنچه نکوهیده است «تکلف» است نه کلفت. تکلّف نیز بر سه نوع است: اول: خود را بیهوده به زحمت انداختن. دوم: خود را به چیزی مکلف کردن که تکلیف نبوده و نیست: «قُلْ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفين»(1): بگو از شما برای رسالتم اجری نمی خواهم و من از متکلفین نیستم. سوم: کاری را به عهده گرفتن که خارج از توان باشد: «لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها»(2): هیچ نفسی مکلف نمی شود مگر به قدر توانش. و آیه های دیگر.

آنچه در فقه گفته شده که عسر، حرج و مشقت، تکلیف را ساقط می کند، وقتی است که یک تکلیف شرعی در وضعیتی باشد که از توان شخص خارج باشد یا لازمه اش سختی و

1- آیهٔ 86 سورهٔ ص.

2- آیۀ 233 سورۀ بقره.

مشقتی باشد که عرفاً از حدّ معمول خارج باشد. والاّ هر کاری با زحمت و مشقت ملازم است بویژه کارهای پر ارزش و (باصطلاح) «معالی الامور». و فرمود: «الْجَنَّهُ مَحْفُوفَهٌ بِالْمَکَارِه»(1).

پس کلفت نکوهیده نیست، آنچه نکوهیده است «تعاطی کلفه» است، که یک بیماری خطرناک است. و سخن امام علیه السلام در انسان شناسی و روان شناسی است. و نمی گوید «اللهم اعوذ بک من الکلفه». کلفت لازمۀ زندگی انسانی انسان است. و لذا آسایش به معنی فراغت از کار و کلفت را بر پیامبرش حرام کرده است: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً- إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً- فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَب»(2) با عسر است یسر (هر یسری از عسر زائیده می شود)- واقعاً هر یسری با عسر است- پس هرگاه فارغ و بی کار شدی خود را به زحمت و فشار وادار.

13- وَ إِیثَارِ الْبَاطِلِ عَلَی الْحَق

اشاره

(خدایا، به تو پناه می برم از) ترجیح دادن باطل بر حق.

گفته شد غریزه کور عمل می کند، نه حساب و کتاب دارد و نه درست و نادرست و نه حق و ناحق، و اگر مطابق اقتضاهای او عمل شود باطل بر حق ترجیح داده خواهد شد. عمل به حق خوشایند روح غریزه نیست و می کوشد به زیر بار قاعده مند شدن نرود.

ایثار: انسان موجود گزینشگر و انتخاب کننده است، یعنی موجود «ترجیح دهنده» است. و هر موجود حیاتمند به نوعی گزینش و انتخاب دارد و یکی از آثار مهم حیات، گزینش است. یک صخره سنگ یا قلوه سنگ هیچ گزینشی ندارد اما گیاه و درخت مطابق استعداد حیاتی خود گزینش دارد. درخت همیشه به جانبی متمایل می شود که تابش نور آفتاب است. یک بوته گیاه وقتی که احساس می کند در اثر بی آبی عمرش کوتاه خواهد بود زودتر گل می دهد که پیش از مرگش به تداوم نسل خود اقدام کرده باشد. گرچه فاقد فکر و عقل است.

گزینش در میان دو گزینش

حیوان نیز گزینشگر و انتخاب کننده است. انسان چون هم دارای روح غریزه (همان روحی که حیوان دارد) است و هم دارای روح فطرت،

1- بحار، ج 68 ص 72.
2- آیه های 5، 6 و 7 سورهٔ شرح.

بنابراین دو نوع گزینش دارد: گزینش غریزی و گزینش فطری. و همیشه بر سر دو راهی است که این گزینش را گزینش کند یا آن گزینش را. پس باید ابتدا تکلیف خود را در اصل گزینش میان دو گزینش، روشن کند که کدام را بر دیگری ترجیح دهد.

حیوان فقط زندگی دنیوی دارد، و این انسان است که آخرت و معاد را در پیش رو دارد. گزینش اقتضاهای غریزی اولاً انسان را حیوان می کند، ثانیاً او را از آخرت محروم می کند. اگر انسان راه و مسیر غریزه را برگزیند روح فطرت را سرکوب کرده و به زیست دنیوی که همان زیست حیوانی است قانع شده است: «فَأَمَّا مَنْ طَغی- وَ آثَرَ الْحَیاةَ الدُّنْیا- فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوی»(1): پس اما آن کسی که طغیان کند- و زیست دنیوی را ترجیح دهد- پس دوزخ سرانجام او خواهد بود. و به دنبال آن می فرماید: «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی- فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوی» و اما کسی که از مقام خدایش پروا داشته باشد و نفس (اماره= غریزه) را از هوی و هوس باز دارد- پس بهشت است سرانجام او.

طغیان: سرپیچی و تمرد روح غریزه در برابر روح فطرت و سرکوب کردن آن.

14- وَ الْإِصْرَارِ عَلَی الْمَأْثَمِ

و (به تو پناه می برم) از اصرار بر گناه کردن.

لغت: مأثم: مصدر میمی: گناه کردن.

اصرار: فعلی را تکرار کردن یا ادامه دادن.

انسان درگیرودار دو روح غریزه و فطرت، بی تردید گاهی دچار گناه خواهد شد. تنها معصومین هستند که از این ورطه در امان هستند. و قرار نیست که هرگز انسان گناه نکند، قرار بر این است که اولاً: در حدی گناه نکند که به نصاب «ایثار الباطل علی الحق» و ترجیح دادن راه باطل بر راه حق، برسد. ثانیاً: هر گناهی را که مرتکب می شود تصمیم نگیرد که آن را تکرار کرده و یا ادامه خواهد داد که مصداق اصرار باشد. ثالثاً: در عمل نیز آن را تکرار نکند و ادامه هم ندهد. و راه نجات از اصرار، توبه در نیّت، و توبه در عمل است.

1- آیه های 37- 38 و 39 سورهٔ نازعات.

نیّت و تصمیم بر ادامۀ یک گناه یا بر تکرار آن، بی تردید بیماری روانی است. اما اگر توبه کند و هر دو توبه را بشکند، باز توبه کند باز از سلامت روانی و شخصیتی برخوردار است. مگر این که توبه شکنی برایش عادت شود که باز مصداق بیماری می گردد.

شرح بیشتر در مبحث توبه که در جای خود خواهد آمد ان شاء الله.

15- وَ اسْتِصْغَارِ الْمَعْصِيَه

و (خدایا به تو پناه می برم) از کوچک شمردن گناه.

کوچک انگاشتن و غیر مهم دانستن گناه بر سه نوع است: 1- گناهی که واقعاً کوچک است. نباید چنین گناهی را نیز کوچک شمرد. زیرا هیچ عملی (اعم از گناه و ثواب) عقیم و ایستا نیست، بل زایا و سرایت کننده است؛ هر کرداری در زمینه سازی کردار دیگر موثّر است. پس، از این دیدگاه حتی گناه کوچک را نیز نباید کوچک شمرد. و همچنین ثواب را.

2- گناهی که در واقع کوچک نیست، عامل آن به دلیل عدم تشخیص، آن را کوچک می شمارد. و این عدم تشخیص گاهی از کودن بودن فرد ناشی می شود و گاهی از «عادت به گناه» که بیماری روانی است.

3- بی تردید، معیار بزرگی و کوچکی گناه، در نظر انسان با نظر خداوند فرق دارد؛ گاهی عملی هست که انسان آن را کوچک می داند اما در نظر خدا بزرگ است. فرق این مورد با مورد بالا در این است که در این مورد، سخن در انسان دانا و دارای تشخیص است که با همۀ دانائی و تشخیصش در بزرگی و کوچکی گناه، در آثار آن در نزد خدا، غافل باشد. زیرا گاهی یک گناه واقعاً کوچک لوازم و آویزه هائی با خود دارد که به نظر نمی آیند، اما خداوند به آن آویزه ها نیز عالم است و در معیار الهی بس سنگین هستند. حتی گاهی یکی از آن آویزه ها از خود آن گناه به مراتب سنگینتر می شوند.

با بیان دیگر: نظر به این که علم انسان محدود است و در کوچک و بزرگی گناه تنها ظاهر آن را درک می کند و از آویزه های آن غافل می شود، پس باید هیچ گناهی را کوچک نشمارد، به هر صورت و در هر شرایط.

این سخن امام علیه السلام رابطه ای با اصطلاح «گناه صغیره و گناه کبیره» ندارد. مطلق گناه را در نظر دارد و باید هر چه که گناه است، کوچک شمرده نشود. و در ادامهٔ دعا با

ص: 259

جملهٔ «وَ احْتِقَارِ الصَّغِیرَه» مسئله صغیره و کبیره را مطرح خواهد کرد.

16- وَ اسْتِکْبَارِ الطَّاعَه

اشاره

و (خدایا به تو پناه می برم) از بزرگ شمردن طاعت.

این نیز به همان سه نوع است که در بالا به شرح رفت. پس باید هیچ عمل خیر و ثواب را بزرگ نشمرد.

و در این جا یک نوع چهارم نیز هست که عبارت است از «شناخت جایگاه انسان در برابر خداوند»؛ انسان اشرف موجودات است، اما در برابر خدا و- نعوذ بالله- در مقایسه با خدا، خودش، وجودش، کرهٔ زمینش، چیز با اهمیتی نیست تا چه رسد به اعمالش.

استکبار طاعت و بزرگ انگاشتن عمل نیک سبب می شود که انسان دچار «عُجب» یعنی «خود پسندی» گردد که نتیجه اش خود پرستی و تکبر است. و در این حالت است که اعمال خیر او به بدترین اعمال تبدیل می شود؛ چنین شخصی با شخصی که عمل خیر نکرده و در اثر اعمال بد دچار کبر شده است، فرقی نمی کند. بل که بدتر و زیانکارتر و خاسرتر از او می گردد. اعمالش گناه است در پوشش عمل نیک: «هَلْ أَتَیکَ حَدِیثُ الْغَاشِیَه»: آیا ماجرای پوشش دهنده برایت رسیده؟ برایت روشن شده است مسئلهٔ پوشش دهنده؟ «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ خاشِعَه»: در آن روز قیامت، چهره هائی خاشع و ذلت بار می شوند. زیرا که «عامِلَهٌ ناصِبَه»(1) هستند، اعمال نیک انجام داده اند اما تنها زحمت آن اعمال برای شان مانده است. چون آن اعمال شان در قالب و پوشش نیکو بود، اما ثمره اش خود پسندی، خود بینی و کبر بود.

متاسفانه در برخی متون تفسیری «غاشیه» به عنوان صفتی از صفات روز قیامت معنی شده است، در حالی که روز قیامت «یَوْمَ تُبْلَی السَّرائِر»(2) است روزی است که در آن هر پرده و پوششی برداشته می شود. این اشتباه از برداشتی دربارهٔ «یومئذ» ناشی شده است، و خواسته اند مشارالیه آن را تعیین کنند. در حالی که در این صورت نیز مشارالیه مقدّر

می شود؛ باید چنین تقدیر شود «هَلْ أتَیکَ حَدِیثُ الْغَاشِیَهِ هِیَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ خاشِعَهٌ». پس چه بهتر است که به

1- آیه های اول سورهٔ غاشیه.
2- آیهٔ 9 سورهٔ طارق.

جای تقدیر «هِیَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ» که یک جملهٔ تمام است، مشارالیه را معهود میان گوینده و مخاطب بدانیم. آن روز: یعنی همان روزی که هم در نظر گوینده معلوم است و هم در نظر مخاطب که روز قیامت است.

و دلیل دیگر این که: هیچ کدام از اسامی و صفات روز قیامت، بر لفظ «حدیث» مضاف الیه، نشده اند، چه سببی موجب شده که در این جا لفظ حدیث بر یکی از صفات قیامت، اضافه شود؟ و چه نکته ای در این اضافه نهفته است؟ پس روشن می شود که لفظ «غاشیه» در این آیه از اسامی و صفات روز قیامت نیست، بل یک مسئلهٔ ویژه ای است که به عنوان یک «اصل» عنوان می شود تا انسان ها این لغزشگاه را نیز بشناسند، لغزشگاهی که شناختنش بس مهم است.

ممکن است کسی مانند حاتم طائی مشرک اعمال خیری انجام دهد، لیکن چون مشرک بودنش مانع نیّت صحیح است، اعمالش قبول نشود. خاسرتر از آن کسی است که حتی اعمالش با نیت درست هم انجام یافته اما به دلیل «استکبار طاعت» و بزرگ شمردن اعمالش، نتیجهٔ معکوس بدهد. و این یک اصل بس بزرگ و پر اهمیت است که حتی با وجود درستی نیت نیز گاهی عمل تباه می شود بل مضر می گردد.

دلیل سوم: به یک حدیث توجه کنید: از امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه نقل شده که فرمود: «الَّذِینَ یَغْشَوْنَ الْإِمَام»(1): مراد کسانی هستند که امام را پوشش می دهند.- یعنی امام را از مدیریت جامعه کنار می زنند و گوشه نشین می کنند. اکنون نکاتی در این حدیث:

1- این حدیث در مقام بیان بطنی از بطون آیه است و معنی ظاهری آیه را نفی نمی کند.

2- این حدیث، آیه را به روز قیامت تفسیر نمی کند. یعنی «غاشیه» را مشارالیه «یومئذٍ» قرار نمی دهد. و مشارالیه را معهود میان گوینده و مخاطب، قرار می دهد. همانطور که گذشت.

3- سند این حدیث مرفوع است، اما مرفوع بودنش و حتی مردود بودنش در بحث ما

1- بحار، ج 24 ص 364.

فرقی نمی کند. زیرا این بحث ادبی است؛ کسی که این حدیث را (فرضاً) جعل کرده باشد، باز به زبان عربی سخن گفته است و ادبیاتش دستکم در حد شعر یک شاعر، دلیل ادبی می شود.

نوع ویژه از استکبار طاعت

مصداق اتم بزرگ شمردن طاعت، در روحیه و بینش ناصبیان هست. ناصبی یعنی کسی که مسلمان اما دشمن اهل بیت است. چنین کسی که عملاً آیه تطهیر، آیه مودّت و دیگر آیه ها و آنهمه احادیث مورد اجماع عموم مسلمانان از قبیل حدیث ثقلین، حدیث منزلت، حدیث طیر، حدیث خاصف النعل، و... را دور افکنده و ناصبی می شود، با چه امیدی خودش را پیرو قرآن و اسلام می داند مگر با تکیه بر اعمال خود. عبادت های خود را به حدّی بزرگ و کارساز می داند که آنها را جبران کنندۀ پایمال کردن قرآن و راهنمائی های پیامبر می داند. این است که امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خطر بزرگ انگاشتن اعمال نیک خود، به خداوند پناه ببریم. و بدانیم که این یک اصل بزرگ در رابطۀ انسان و خدا است.

مراد این نیست که «نصب» در آیه هم به معنی «زحمت» آمده و هم به معنی «کینه و عداوت»، که استعمال یک لفظ (در استعمال واحد) در دو معنی، غلط است. در آیه فقط به معنی زحمت است که برای چنین عمل کننده ای می ماند. اتفاقاً معنی دوم نصب، در تاریخ اسلام با پیدایش فرقۀ ناصبیه، مصداق اتم معنی آیه شده است. و احادیث متعددی نیز به این رخ داد اتفاقی، توجه داده اند. و مرحوم ابن جمعه در تفسیر نور الثقلین ذیل همین آیه، و نیز دیگران در متون دیگر، حدیث ها را آورده اند.

17- وَ مُبَاهَاهِ الْمُکْثِرِین

اشاره

و به تو پناه می برم از رقابت و چشم همچشمی زیاده طلبان.

یعنی: خدایا مرا از این که با زیاده طلبان چشم همچشمی کرده و در زیاده طلبی با آنان رقابت کنم، حفظ کن.

لغت: مباهات: به خود بالیدن و به خود نازیدن در برابر دیگران. که ناشی از زیاده طلبی و رقابت در زیاده خواهی می گردد- مباهات از باب مفاعله و معنایش امکان ندارد مگر میان دو فرد یا افراد- مباهات یعنی چشم همچشمی و رقابت در به خود بالیدن و تفاخر در

ص: 262

داشته ها.

المکثرین: زیاده طلبان.- برخی از شارحین این لفظ را به معنی «ثروتمندان» یا «ثروت اندوزان» معنی کرده اند. در حالی که این کلمه در این جا مطلق است و شامل هر نوع زیاده گرائی در هر چیز می شود؛ قدرت، ریاست، شهوت و امور جنسی و... در همهٔ امور غریزی. درست است: معمولاً هر نوع زیاده خواهی به زیاده خواهی در ثروت، منتهی می شود.

چشم همچشمی بیماری روانی است که هم فرد را تباه می کند و هم جامعه را. قرآن: «لا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ إِلی ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ وَ لا تَحْزَنْ عَلَیْهِم»(1): و هرگز چشم خود را به آنچه جفت، جفت به آنان دادیم نیفکن و به خاطر دارائی آنان غمگین مباش.

توضیح: 1- خطاب به پیامبرش می کند، اما کل امّت، بل کل انسان را در نظر دارد.

2- ازواجاً: جفت، جفت: مثلاً دو خانه، دو خودرو، دو باغ و...

3- لاتمدنّ عینیک: چشم هایت را خیره مکن: در مسیر چشم همچشمی قرار نگیر.

4- غم و اندوه لازمهٔ حتمی چشم همچشمی است و زندگی را تلخ و روح را بیمار می کند و همیشه حسرت را با خود دارد.

تفوّق طلبی و مباهات بر تفوّق ها، غریزه ای است که اگر مدیریت شود در جهت «مسابقه در خیرات» جاری می شود: «وَ لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیها فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرات»(2): و هر کدام جهتگیری ای دارند، پس بر همدیگر سبقت گیرید در خیرات.

متاسفانه نظر به این که این آیه در میان آیه های مربوط به قبله است، لفظ «وجهه» را به قبله معنی کرده اند. و صد البتّه تناسب میان این آیه با آیه های قبله این است که نقش قبله باید در همه رفتارها و کردارها تعیین کننده باشد و همهٔ جهت گیری ها را مشخص کند، نه فقط در برخی اعمال.

ص: 263

1- آیۀ 88 سورۀ حجر.
2- آیۀ 148 سورۀ بقره.

و: «سابِقُوا إِلی مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُم»(1): بر همدیگر سبقت بگیرید به سوی مغفرت پروردگارتان.

و: «فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرات»(2): سبقت بگیرید در خیرات.

موتور محرک تاریخ

سبقت جوئی انگیزه و عامل تکامل و پیشرفت است، رقابت لازم است، لیکن رقابت در خواسته های غریزی، انسان را از انسانیت باز می دارد و هرگز بدون غم و غصه و حسرت نمی شود همانطور که در آیه با تعبیر «لا تحزن» رابطهٔ مستقیم و مستحکم اندوه را با چشم همچشمی تذکر می دهد. اما سبقت جوئی و رقابت در خیرات (که رقابت فطری است) موتور محرک تاریخ انسانی است.

در مباحث پیشین اشاره شد که جامعه و تاریخ، پدیدهٔ اعتباری و قرار دادی نیستند و منشأشان کانون درون انسان و روح فطرت است. و چون در انسان شناسی غربی تعریف غلط از انسان می دهند، لذا ماهیت جامعه و تاریخ را قراردادی می دانند، زیرا وقتی که انسان حیوان باشد، بی تردید باید جامعه اش نیز قراردادی باشد. زیرا غریزه بر علیه جامعه و بر علیه نظام و بر علیه حقوق جامعه است. اما روح فطرت خواستار خیرات است و جامعه یکی از بزرگترین خیرها است. فطرت برای ایجاد این «خیر» انسان را به رقابت می انگیزاند. پس رقابت در خیرات، عامل اساسی در «جامعه سازی» و موتور محرّک تاریخ است. بنابراین آن تفوّق طلبی و برتری جوئی غریزی، باید تحت مدیریت روح فطرت، قاعده مند شود و به این موتور مبارک تبدیل گردد. همهٔ غرایز و اقتضاهای غریزی لازم و ضروری هستند، بشرط «جهت گیری فطری» و جهت گیری است که بس مهم است، و هیچکس بدون جهتگیری نیست و نمی تواند باشد، لیکن آنچه مهم است جهتِ این جهتگیری است که: «لِکُلٍّ وِجْهَهٌ هُوَ مُوَلِّیها فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرات»(3): هر کسی جهتگیری دارد پس شما به سوی خیرات جهتگیری کنید تا هم تک تک افرادتان سالم باشد و هم جامعهٔ تان سالم و جامعهٔ انسانی به معنای کامل باشد.

1- آیهٔ 21 سورهٔ حدید.
2- آیهٔ 48 سورهٔ مائده.
3- آیهٔ 148 سورهٔ بقره.

18- وَ الْإِزْرَاءِ بِالْمُقِلِّين

اشاره

و (خدایا به تو پناه می برم از) حقیر شمردن «اندک طلبان».

لغت: الازراء: حقیر شمردن، حقیر دانستن- اَزری بالشیئ: هاونه: آن را بی ارزش دانست.

المقلّین: اندک طلبان، در مقابل معنای «زیاده طلبان».- این کلمه را در این سخن امام علیه السلام به «فقیران» تفسیر کرده اند، لیکن «مقلّ» اسم فاعل است به معنی «اندک کننده»، و حاکی از یک اراده و تصمیم و فعل، است. و مقلّین در این کلام امام، ممدوح هستند، در حالی که «فقر ارادی» و «فقر عمدی» مذموم است. پس مراد در این جا کسانی هستند که اهل قانع بودن هستند و به آنچه از راه حلال به دست می آید قانع و راضی هستند. به شرحی که درباره جملهٔ «وَ قِلَّهِ الْقَنَاعَه» گذشت. درست است که مقلّ بودن در ثروت، مقل بودن در خواسته های دیگر را نیز لازم گرفته است.

زیاده خواهان و افزون طلبان، افراد قانع را به عدم توان، عدم استعداد، متهم کرده و تحقیرشان می کنند. عوام الناس غریزی اندیش، می گفتند معاویه از علی هوشمندتر و سیاستمدارتر است. می فرمود: «وَ اللَّهِ مَا مُعَاوِیَهُ بِأَدْهَی مِنِّی وَ لَکِنَّهُ یَغْدِرُ وَ یَفْجُرُ وَ لَوْ لَا کَرَاهِیَهُ الْغَدْرِ لَکُنْتُ مِنْ أَدْهَی النَّاسِ»(1): به خدا سوگند معاویه از من هوشمندتر نیست لیکن او مکر و حیله و عهد شکنی می کند، و اگر نبود بدی غدر، هوشمندترین مردم می شدم.

دربارهٔ «اکثار المکثرین» که مقابل آن «اقلال المقلّین» است، به سخنی از امیرالمومنین علیه السلام گوش دهیم، و پیش از آن به چند نکته به عنوان مقدمه توجه کنیم: 1- دنیا و دنیا گرائی در قرآن و احادیث بشدت نکوهش شده است؛ مراد از اینهمه نکوهیدگی، دنیای غریزی است. اما دنیای فطرت ستوده و ممدوح است، زیرا راه رسیدن به زندگی راحت در دنیا و سعادت در آخرت است.

2- متاع الدنیا (که آنهمه در قرآن و احادیث نکوهش شده): متاع یعنی «وسیلهٔ بر خورداری»، «امکانات برخورداری». نه فقط برخورداری مالی و ثروتی، گرچه معمولاً اکثر برخورداری های دنیوی به مال و ثروت بر می گردد. و به همین جهت در اصطلاح «متاع» به

ص: 265

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید خطبهٔ 193 فیض191.

معنی «کالا» و مال، معنی شده است. پس مراد از متاع الدنیا هر نوع برخورداری صرفاً غریزی است.

3- عبارت «حُطَامٌ مُوبِئ» در سخن آن حضرت آمده، لازم است پیشاپیش به معنی آن توجه شود: در آغاز فصل بهار گیاهی شبیه چمن، می روید که در برخی جاها به آن «شبه چمن» می گویند، رنگی سبز دل انگیز دارد، برگ هایش کمی سوزنی تر از برگ چمن است. این گیاه دل انگیز عمر کوتاهی دارد، می گویند موسم آن بیش از چهل روز نیست. عرب ها به آن «حطام» و ترک ها «قرخ یاشار= چهل زی» می گویند. به زودی موسمش به پایان می رسد و می خشکد. خشک شدۀ آن تُرد ترین حالت را دارد که گاهی به پودر تبدیل شده و از بین می رود.

حطام موبئ: گیاه شبه چمن خشکیدۀ خرد شده.

اینک با این مقدمه می شنویم کلام آنحضرت را:

مکثرین در بیان امیرالمومنین: می فرماید: أَیُّهَا النَّاسُ مَتَاعُ الدُّنْیَا حُطَامٌ مُوبِئٌ فَتَجَنَّبُوا مَرْعَاهً قُلْعَتُهَا أَحْظَی مِنْ طُمَأْنِینَتِهَا وَ بُلْغَتُهَا أَزْکَی مِنْ ثَرْوَتِهَا حُکِمَ عَلَی مُکْثِرِیهَا بِالْفَاقَهِ وَ أَغْنِیَ مَنْ غَنِیَ عَنْهَا بِالرَّاحَهِ مَنْ رَاقَهُ زِبْرِجُهَا أَعْقَبَتْ نَاظِرَیْهِ کَمَهاً وَ مَنِ اسْتَشْعَرَ الشَّغَفَ بِهَا مَلَأَتْ ضَمِیرَهُ أَشْجَاناً لَهُنَّ رَقْصٌ عَلَی سُوَیْدَاءِ قَلْبِهِ هَمٌّ یَشْغَلُهُ وَ غَمٌّ یَحْزُنُهُ حَتَّی یُؤْخَذَ بِکَظَمِهِ فَیُلْقَی بِالْفَضَاءِ مُنْقَطِعاً أَبْهَرَاهُ هَیِّناً عَلَی اللَّهِ فَنَاؤُهُ وَ عَلَی الْإِخْوَانِ إِلْقَاؤُه(1): ای مردم وسایل برخورداری دنیوی، مانند گیاه «حطام موبئ» است. پس دور باشید از چراگاهی که ترک کردن آن سودمندتر از دلبستن به آن است. و (دور باشید از دنیائی که) اندک آن پاکیزه تر از ثروت آن است. مکثر و زیاده طلب آن محکوم به فقر است.- هر چه بیشتر اندوزد بیشتر احساس نیاز می کند و در واقع اغنیاء فقیرتر از فقرا هستند- و هر کس به آن احساس بی نیازی کند با آسودگی یاوری شده است (کسی که دنیا پرست نباشد نه تنها روح و جانش آسوده است بل آسودگی یار و یاور سلامتی شخصیتی اوست). و کسی که زینت و آرایش آن او را به شگفت آورده هر دو چشمش کور مادر زاد

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 373، فیض 359.

می شود. و هر کس که دوستی آن را روش خود نماید خاطرش را پر از اندوه ها کند؛ اندوه هائی که در اندرون قلب او می رقصند؛ همّی مشغول و گرفتارش می کند، و همت دیگر غمگینش. و همچنین (در کشاکش اندوه ها و گرفتاری ها به سر می برد) تا راه نفسش گرفته شده و (بی جان) در فضا افتاده باشد. در حالی که هر دو شاهرگش از کار افتاده، و نابود شدنش در نظر خدا بی اهمیت، و دور انداختنش بر برادران و دوستان آسان باشد.

و چکیدۀ فرمایش آنحضرت این است که فرد دنیاگرا هیچ آسودگی ای ندارد. زیرا درون قلبش عرصۀ رقص اندوه های رقصان است.

و مقلّین در نظر امیرالمومنین: در ادامه می فرماید: «إِنَّمَا يَنْظُرُ الْمُؤْمِنُ إِلَى الدُّنْيَا بِعَيْنِ الِاعْتِبَارِ وَ يَقْتَاتُ مِنْهَا بِبَطْنِ الِاضْطِرَارِ وَ يَسْمَعُ فِيهَا بِأُذُنِ الْمَقْتِ وَ الْإِبْغَاضِ إِنْ قِيلَ أَثْرَى قِيلَ أَكْدَى وَ إِنْ فُرِحَ لَهُ بِالْبَقَاءِ حُزِنَ لَهُ بِالْفَنَاءِ هَذَا وَ لَمْ يَأْتِهِمْ يَوْمٌ هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ»: مومن با دیدۀ عبرت به دنیا می نگرد، و بر می گیرد از دنیا به قدری که برای شکم ضرورت دارد، و می شنود در (بارۀ) دنیا با گوش خشم و دشمنی. اگر گفته شود او ثروتمند شد، گفته می شود: او فقیر گشت. و اگر به بقاء او شاد شوند، به فناء و نیستی اش اندوهگین گردند. این چنین است (حال انسان در دنیا) در حالی که هنوز نیامده آن روزی که در آن غمگین می شوند.

توضیح: 1- با دیدۀ عبرت بر دنیا می نگرد: مراد دنیائی است که غریزه آن را می طلبد، نه دنیائی که روح فطرت طالب آن است.

2- عبرت: تحلیل ماجراها و حوادث که معطوف به نتایج آنها باشد از جهت خیر وشر.

عبرت کار عقل و خرد است و خرد ابزار دست فطرت است، گفته شد که غریزه کور عمل می کند و عقل چشم فطرت است.

3- یقتات من الدنیا: از مال و امکانات دنیا تحصیل می کند، به دست می آورد، تهیه می کند.

4- ببطن الاضطرار: بر اساس نیاز ضروری. نه نیاز هوسی.- مراد از شکم در این سخن، همۀ نیازها است و مطابق عرف مردمی، شکم سمبل

نیازهای مادی قرار گرفته، همانطور که قلب سمبل نیازهای معنوی گرفته می شود. و چکیدۀ کلام این است که مومن برای نیازهای

ص: 267

غریزی با دیدۀ «ابزار» می نگرد، و ابزار هم همیشه به قدر ضرورت لازم است نه بیشتر. و لذا می فرماید: اگر روزی گفته شود فلانی ثروتمند شد، روز دیگر گفته می شود که بی چیز شد. زیرا ابزار برای مصرف است و او مصرف می کند نه ذخیره روی ذخیره.

5- بدیهی است که این نگرش عبرت آمیز، در زندگی فردی است. اما جامعه به عنوان «جامعۀ مومن» باید ذخایر داشته باشد. زیرا جامعه علاوه بر نیازهای خود به عنوان «دولت» مسؤل فقراء، ایتام، مسکینان، و ورشکستگان، نیز هست.

و این بود معنای مکثر و مقلّ. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از «ازراء المقلّین» به خداوند پناه ببریم.

آیا مقلّین همان فقیران هستند؟ پاسخ منفی است. زیرا همانطور که دیدیم آن شخص، مقلّ ممدوح است که با شرایط زیر باشد:

1- با تعقل و خردورزی مقلّ باشد. نه به دلیل تنبلی یا تسامح و سرسری گرفتن امور زندگی.

2- دارایی اش کمتر از نیازهای ضروری نباشد.

فقر

گروهی از حدیث ها داریم که فقر را بشدت مدح و تمجید می کنند که می رسد به مرتبه «الفقر فخری»(1): فقیر بودن افتخار من است. و گروهی از حدیث ها داریم که بشدت فقر را نکوهش کرده و منفور می دانند تا می رسد به حدّ «کَادَ الْفَقْرُ أَنْ یَکُونَ کُفْراً»(2): فقر در شُرف کفر است. پس معیار چیست؟ نه هر معیار، و نه معیار اندرزی. معیار علمی چیست؟ معیاری که بر اصول علمی «دانش انسان شناسی» مبتنی باشد، چیست؟ معیار در یک کلام این است: فقر غریزی محکوم است و فقر فطری (که میزان دارایی پائین از نیازهای ضروری نمی شود) ممدوح است.

و همچنین است دارائی: دارائی غریزی محکوم است و دارائی فطری ممدوح است. رفاه

1- حدیث از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) بحار، ج 69 ص 30 و 32.
2- حدیث از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) کافی، ج 2 ص 307.

غریزی محکوم و رفاه فطری ممدوح. آسایش غریزی محکوم و آسایش فطری ممدوح. و صد البته آسایش غریزی اساساً امکان ندارد گرچه شخص مالک کل جهان باشد که در بیان امیرالمومنین علیه السلام دیدیم که عرصهٔ قلب ثروتمند غریزی، میدان رقص همّ ها و غم ها است.

تحقیر

تحقیر بر دو نوع است: تحقیر نظری، و تحقیر عملی؛ تحقیر نظری آن است که شخصی بر اساس جهان بینی خود یک شیئ را حقیر بداند، یا بر اساس انسان شناسی خودش کسی را حقیر بداند. و مراد امام علیه السلام در جملهٔ «وازراء المقلّین» همین تحقیر نظری است که یک داوری و بینش قلبی است و از رفتارهای عملی نیست.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، پیروانش را طوری تربیت می کند که هیچ مخلوقی از مخلوقات (حتی یک مورچه یا حشره ای) را حقیر ندانند، هیچ موجودی در این کائنات نیست مگر این که نقش بزرگی دارد؛ اگر میکروب نبود، حیات هم نبود، و اگر (بر فرض) حیات بود کرهٔ زمین در اثر نبود میکروب زیر زباله ها مدفون می گشت و ده ها نقش اساسی که میکروب دارد. و همچنین است هر چیز دیگر اعم از جماد و جاندار.

قرآن: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- تَبارَکَ الَّذی بِیَدِهِ الْمُلْکُ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیرٌ- الَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَ هُوَ الْعَزیزُ الْغَفُورُ- الَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ- ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ کَرَّتَیْنِ یَنْقَلِبْ إِلَیْکَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسیرٌ(1): بنام خداوند بخشندهٔ بخشایشگر- مبارک و همایون است خدائی که حکومت جهان هستی به دست اوست، و او بر هر چیز توانا است- او که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام تان بهتر عمل می کنید، و او شکست ناپذیر و آمرزنده است- او که هفت آسمان بر فراز یکدیگر آفرید، در آفریده ها (در جهان آفرینش) هیچ کاستی ای و زیادتی نمی بینی، پس بگردان چشم را آیا سستی و خللی مشاهده می کنی- سپس دوباره بگردان چشم را (و جهان هستی را بررسی کن) به طور تکرار دوگانه، بر می گردد بر خودت چشمت در

1- آیات اول سورۀ ملک.

حالی که (در یافتن عیب و نقص، کاستی و زیادتی) خسته و ناتوان است.

ای انسان با همهٔ توان فکری، علمی، تجربی، نظری بر جهان هستی بنگر ببین می توانی یک موجود ریز یا درشت که فاقد نقش عظیم باشد، بیابی؟ آیا می توانی موجودی را به نظر بیاوری که باید آفریده می شد و نشده-؟ آیا می توانی موجودی را پیدا کنی که نباید آفریده می شد و شده-؟ او «سبحان» است یعنی از هر عیب و نقص منزه است و در افعالش نیز هیچ عیب و نقصی نیست. هر چه دانشمندانه تر به بررسی جهان بپردازی، بیشتر به عظمت و کمال جهان پی می بری. او مبارک و همایون است؛ مبارک مطلق، و از مبارک مطلق فعل معیوب و ناقص صادر نمی شود. او خالق خیر و شر است و آفریدن شر نیز بر اساس حکمت است که: «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً»(1)، اگر شر را نمی آفرید (مثلاً: اگر مرگ را نمی آفرید) نقصی بود بر آفرینش، و لذا در آغاز سخن می فرماید «الَّذى خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَياةَ».

مراد از این «حقیر ندیدن» این نیست که موجودات و اشیاء در نقش و اهمیت شان، همه با هم مساوی اند، مراد این است که حقیرترین شان نیز خیلی مهم است.

هیچ موجودی حقیر و بی نقش نیست، تا چه رسد بر انسان، و تا چه رسد بر انسانی که زندگیش در بستر و جهت غرایز نیست، زندگی فطرتی دارد و مقلّ است.

تحقیر صرفا عملی: یعنی کسی در فکر و نظر چیزی و یا کسی را حقیر نمی داند، لیکن در عمل آن را تحقیر می کند. چنین شخصی با هر انگیزه ای تحقیر کرده باشد، بیمار است.

تحقیر نظری و عملی: این نیز بر سه نوع است: 1- تحقیر رفتاری: این تحقیر خواه حضوری باشد و یا غیابی، دربارهٔ هر مقلّ- خواه مقلّ غریزی باشد و خواه مقلّ فطری- حرام است و نباید با کسی به دلیل عدم ثروت، رفتار تحقیر آمیز داشت. کسی که به دلیل تنبلی یا اسراف فقیر شده است او گرفتار است، بیمار است، بیمار را نباید تحقیر کرد. و باید به خدا پناه برد و از او شاکر باشد که این گرفتاری و بیماری به سراغش نیامده است.

2- تحقیر علمی و تحلیلی غریزه گرائی انسان: این نیز بر دو نوع است: الف: می بینیم که

1- آیهٔ 7 سورهٔ هود.

قرآن و احادیث، زندگی و «زیست غریزی» را تحقیر می کنند، آیات و احادیث فراوان در این باره آمده اند. این «حقیر دیدن» لازم و ضروری است، کسی که این بینش و تحلیل را نداشته باشد، اساساً عقل ندارد. این نوع تحقیر، تحقیر شخص معین نیست، تحقیر «غریزه گرائی» است، و باید باشد.

ب: حقیر دیدن جامعهٔ غریزی بدون مکتب: چنین جامعه ای در نظر قرآن هم حقیر است و هم تحقیر شده است و همچنین در نظر احادیث. جامعه ای که اساس آن مبتنی بر غریزه باشد گرچه توسعه یافته و پیشرفته باشد، حقیر است. زیرا جامعهٔ حیوانی است، بل بدتر از حیوان، زیرا در اثر زیست اجتماعی به ابزار و امکانات ضد انسانی مجهز شده و به طور محض مصداق «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماء»(1) می گردد؛ «إِنْ هُمْ إِلاَّ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبیلاً»(2) و «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُون»(3). که جامعهٔ مدرنیتهٔ امروزی مجهز به همهٔ امکانات غریزی و پشت کرده به روح فطرت، مصداق اتمّ آن است. و اگر با دیدهٔ انسانی نگریسته شود واقعاً حقیر، پست و در نهایت دنائت است. و با دیدهٔ غریزی بس زیبا، چشمگیر و تقلید آفرین است.

3- تحقیر دشمنان مکتب: این نوع عبارت است از «جهاد». در عصر جاهلی عرب ها در میدان جنگ رجز می خواندند؛ رجز یعنی ستایش خود و جبههٔ خودی و تحقیر طرف مقابل. اسلام آمد و خودستائی را به هر معنی بشدت تحریم کرد، اما در میدان نبرد، رجز و خودستائی را با شرایط زیر جایز، بل لازم دانست:

1- ستایش شجاعت و یا زور بازوی خویش برای به کارگیری در دفاع از مکتب.

2- ستایش جبهه و جامعهٔ خودی برای بیان و معرفی مکتب حق، نه ستایش قبیله و نژاد.

و به حدی به رجز با دو شرط بالا اهمیت داد که گاهی رجز خوانی یک فرد در میان دو

1- آیۀ 30 سورۀ بقره.
2- آیۀ 44 سورۀ فرقان.
3- آیۀ 179 سورۀ اعراف.

لشکر، از نظر اقتصادی و مالی هزینۀ زیادی را مصرف می کرد، روز و روزهای دو لشکر به رجز خوانی می گذشت با آنهمه هزینه که یک لشکر داشت. رجز خوانی علاوه بر تحقیر جبهۀ ضد مکتب، در تربیت و تقویت روح مردانگی بس مؤثر بود. زیرا رزم و جنگ نیز دو نوع است رزم مردانه، و رزم مخنّث لیبرالیزۀ لیبرال ها. رزم کابالیستی که بنیانگذارشان قابیل، هابیل را درخواب بکشد(1).

و یا بنیانگذار دیگرشان ابلیس برای دچار کردن مردم شهر لوط به همجنس گرائی، خود به صورت پسر اَمرد مجسم شده و خود را در اختیار افراد بگذارد(2). و یا امروز وزیر خارجۀ مؤنث اسرائیل رسماً اعلام کند که از جنسیت خود برای پیشبرد اهداف سیاسی صهیونیسم عملاً استفاده کرده است.

جامعۀ غریزی مدرنیته، سرکوبی حس مردانگی را یکی از رسالت های خود می داند و بشدت به آن عمل می کند.

امام حسین علیه السلام خطاب به آن سی هزار نفر که با انگیزه های منافع غریزی برای کشتن امام (امام فطرت) در آنجا جمع شده بودند، فرمود: «يَا شِيعَةَ آلِ أَبِی سُفْيَانَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَ كُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أَحْرَاراً فِی دُنْيَاكُم»(3): اگر دین ندارید و از معاد نمی ترسید، لااقل در دنیای تان مردانه باشید.- اگر ممکن نبود که یک جامعۀ غریزی در عین غریزی بودن مردانه باشد، امام علیه السلام این سخن را به آنان نمی گفت.

مراد از «احرار» و حریت در این سخن امام حسین علیه السلام، مردانگی است نه «آزاد مردی» و نه «جوانمردی». زیرا در مباحث آینده خواهد آمد که افراد هر جامعۀ غریزه گرا هرگز آزاد نمی شوند و از حریت بهره ندارند. اما ابلیس می کوشد حتی مردانگی و غیرت را نیز در هر جامعه ای از بین ببرد؛ جامعۀ شهر لوط و جامعۀ عرب جاهلی هر دو بر اساس غریزه گرائی بودند، در اوّلی مردانگی نیز از بین رفته بود لیکن در دومی غیرت و مردانگی تا

1- کابالا و پایان تاریخش، بخش اول.

2- همان، بخش تاريخ قوم لوط.
3- بحار، ج 45 ص 51.

حدودی ارزش داشت.

در هر جامعه ای جای خالی مردانگی را رذالت های پست پر می کند؛ و سرانجام می رسد به: هدف وسیله را توجیه می کند. توجیه از «وجاهت» به معنی «زیبائی». یعنی هدف هر وسیلۀ نازیبا را زیبا می کند. و بدین سان «درک زیبائی» و «زیبا خواهی» که از اقتضاهای روح فطرت است و فقط انسان به آن نایل شده و از مفاخر این موجود است، در قربانگاه غریزه ذبح می گردد.

خدا هم در شرایطی برخی چیزها را تحقیر کرده و همچنین پیامبرش. امیرالمومنین علیه السلام دربارۀ پیامبر (صلّی الله علیه و آله) می گوید: «عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَبْغَضَ شَيْئاً فَأَبْغَضَهُ وَ حَقَّرَ شَيْئاً فَحَقَّرَهُ وَ صَغَّرَ شَيْئاً فَصَغَّرَه»(1): می دانست که خداوند چیزی را مبغوض داشته او نیز مبغوض می داشت. و چیزی را تحقیر کرده او نیز تحقیر می کرد. و چیزی را کوچک شمرده او نیز کوچک می شمرد.

خداوند جامعه غریزی را تحقیر می کند؛ توسعه و امکانات آن را نه تنها امتیاز نمی داند، بل دلیل حقارت و حیوانیت آن می داند. اگر کسی (مثلاً) به حقارت های جامعۀ کابالیسم امروزی توجه کند دچار تقلید از آن، نمی گردد والاّ میمون وار تقلید خواهد کرد و در مقابل فرهنگ آن متعبدانه تسلیم خواهد شد. بنابراین، «تحقیر آنچه خدا تحقیر کرده» یک اصل و عامل اساسی استقلال فکری و فرهنگی هر فرد و هر جامعه است. و لذا امیرالمومنین علیه السلام در شمارش اساسی ترین اصول بینش و شخصیت رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) این اصل را فراز می کند.

1- نهج البلاغه، خطبه 161، ابن ابی الحدید، 159 فیض.

اشاره

در آغاز بحث از این دعا گفته شد که امام علیه السلام در این دعا از 43 چیز به خداوند پناه می برد؛ 18 مورد از آنها به طور مستقیم ریشه در کانون وجودی انسانی دارند و از غرایز آفرینشی بشر هستند که اگر بوسیله روح فطرت قاعده مند نشوند خطرناک می گردند، که به شرح رفت. اینک از این به بعد مواردی عنوان می شود که به طور مستقیم ریشه در کانون وجودی انسان ندارند.

اندکی در این باره درنگ کنیم: هیجده مورد قبلی، غریزه های فردی خود هر کس است، و سخنان امام علیه السلام به محور «خود انسان با خویشتن خویش» است. و از این به بعد مواردی هستند که به محور «رفتارهای صادر شده از انسان» است. و با بیان دیگر: اقتضاهای غریزی را در سه مرحله می توان در نظر گرفت: 1- مرحلهٔ بالقوّه، که هیجده موضوع مذکور به طور بالقوه در هر انسانی هستند. 2- مرحلهٔ بالفعل؛ که اقتضاهای غریزی به تحرک می افتند. 3- مرحلهٔ فعال بودن، که غریزه اقتضاهای خود را در محیط خارج به وجود می آورد. آنچه می آید به محور سوم است. که باز به دو قسم تقسیم می شود؛ 6 مورد آن رفتارهائی هستند که فاصلهٔ زیادی با خود اقتضاهای غریزی ندارند، و موارد باقی رفتارهائی هستند که اقتضاهای غریزی به «خصلت» تبدیل شده و آنها را صادر می کنند. به شرح زیر:

19- وَ سُوءِ الْوِلَایَهِ لِمَنْ تَحْتَ أَیْدِینَا

و (خدایا به تو پناه می بریم از) سوء مدیریت نسبت به کسانی که تحت مدیریت ما هستند.

لغت: ولایت، سرپرستی.- به هر مدیریتی ولایت گفته نمی شود. مثلاً مدیریت یک شرکت، یا مدیریت یک بنگاه با صدها کارمند و کارگر، یا مدیریت یک پادگان نظامی مرسوم امروزی، مدیریت است اما ولایت نیست. ولایت آن مدیریتی است که «امّی» هم

باشد، یعنی شامل یک عنصر قوی از «تربیت» و «پرورش» نیز باشد. ولیّ یعنی مدیر و سرپرستی که تربیت و پرورش هم می کند. نه فقط تربیت و پرورش حرفه ای، بل تربیت و پرورش همه جانبه.

پدر در یک خانواده، ولیّ است، در پدریت هر پدری باید عنصری از مادریت هم باشد، والاّ او پدر نیست بل یک فرمانده نظامی برای گروه است. اگر رابطهٔ پدر با اعضای خانواده یک رابطهٔ صرفاً قانونمندانه خشک باشد، او ولیّ نیست. و همینطور است مادر که باید عنصری از پدریت نیز در او باشد والاّ کودکان را طوری بار می آورد که تحمل هیچ قانونی را نداشته باشند.

در نظام شاهنشاهی ادعا می شود که شاه سمت پدری دارد؛ سمت صرفاً پدری. در نظام جمهوری ادعا می شود که رئیس جمهور سمت صرفاً مدیریت دارد. و در نظام تشیع شخص حاکم «امام» نامیده می شود. امام یعنی پدری که در رابطه اش با مردم عنصری از مادریت را هم دارد (واژهٔ امام از «امّ» مشتق شده است) و باید تربیت و پرورش مردم و جامعه را بیش از مدیریت صرفاً اجتماعی، در مسئولیت خود قرار دهد. و یکی از واژه های مشتق از «امّ»، «اَمّ» به معنی آهنگ است، برای پدر هماهنگ کردن اعضای خانواده در همهٔ جوانب زندگی لازم است و این آهنگ باید به صورت یک عنصر قوی در مسئولیت امام باشد. امامت و ولایت این چنین دارای ابعاد و همه بعدی است.

و سخن امام علیه السلام در این فراز که می گوید: «وَ سُوءِ الْوِلَایَهِ لِمَنْ تَحْتَ أَیْدِینَا»، شامل هر نوع مدیریت ولایتی است از یک خانودهٔ کوچک تا یک مجموعهٔ بزرگ و تا برسد به جامعه و امّت.

20- وَ تَرْکِ الشُّکْرِ لِمَنِ اصْطَنَعَ الْعَارِفَهَ عِنْدَنَا

و (خدایا به تو پناه می برم از) ترک تشکر از کسی که برای ما نیکی کرده باشد.

لغت: عارفه: معروف.- همان معروف که در مقابل منکر قرار دارد.

پیشتر تعریف معروف و منکر بیان شد که: معروف آن چیز یا آن رفتار است که

روح فطرت آن را امضاء کرده و می پذیرد.

و منکر آن شیئ یا آن رفتار است که روح فطرت از آن مشمئز و منزجر می شود و آن را محکوم می کند.

«حس تملک» و حس تشکر: غریزه شاکر نیست، هیچ حیوانی در برابر نیکوئی های دیگران تشکر نمی کند. و این نکته بس دقیق است: گاهی از حیواناتی از قبیل سگ، اسب رفتارهائی مشاهده می شود که شبیه تشکر است، مثلاً وفای سگ یا حمایت اسب هوشمند از صاحبش در موارد خطر، بشدت به تشکر و قدردانی شبیه است اما با یک دقّت روشن می گردد این رفتار «تملّک» است نه تشکر. اسب هوشمند همانطور که یک بسته علف را ملک خود می داند و از آن دفاع می کند، صاحبش را نیز ملک خود می داند و از او حمایت می کند. و همچنین است سگ، والاّ او همنوع و همسنخ برادرانش است که گرگ نامیده می شوند و بقول جک لندن گاهی هم گرگ بودن شان گل می کند و همه چیز را فراموش می کنند.

آنچه سبب می شود میان حس تملک حیوان با حس تشکر اشتباه شود، حضور و رفتار انسان های منحرف است، در مباحث گذشته به طور مکرر بیان شد که اگر انسان فطرتش را سرکوب کند بدتر از حیوان می شود. و در این صورت است که رابطهٔ اسب و سگ با صاحبش، چنان اهمیتی از ظرافت می یابد که اشتباهاً در عنوان «وفا» جای می گیرد. و در کنار «حس تملک» حس دیگری نیز بر این مشتبه شدن می افزاید و آن «انس» است. حیوان نیز انگیزهٔ شدید برای انس و انیس دارد. و لذا انسان های غریزی (مثلاً ستمگران معروف) بشدت نیازمند انس و جلسات شب نشینی بوده و همیشه از تنهائی هراس داشته و دارند، و نسبت به برخی افراد طوری انس پیدا می کنند که ساعتی دوری آنان را تحمل نمی کنند. اما انسان های فطری با همهٔ جامعه گرائی شان هیچ وحشتی از تنهائی ندارند و اگر با کسی انس پیدا می کنند انس ارادی است نه قهری غریزی.

در میان حیوانات سگ و اسب هوشمند، در انس گیری قوی تر هستند؛ مملوکی هستند

ص: 276

که مملوک بودن خودشان را مالکیت می دانند.

در طول تاریخ، گاهی دیده می شود که یک کنیز برده و خریداری شده از بازار، با طنازی و تنازی خود، چنان عقل و دل از اربابش ربوده و با تحریک غریزهٔ شهوت او بر او و بر ارادهٔ او، مالک شده که همهٔ تصمیمات او مطابق میل کنیز گشته است. چه حوادث تاریخی بزرگ از این تملک غریزی و رابطهٔ غریزی، رخ داده است. و این عکس حس تملک حیوان است؛ ارباب خودش را مالک کنیز می داند در حالی که مملوک اوست. همانطور که شهوت می تواند مالک را در جایگاه مملوک قرار دهد، انس نیز می تواند به مملوک حس مالکیت بدهد.

شکر، بر خلاف اقتضاهای غریزی است، زیرا غریزه خود خواه است. شکر از اقتضاهای روح فطرت است، لیکن وقتی محقق می شود که به صورت رفتار در خارج از ضمیر درون، ظاهر شود. و لذا گفته شد که این 18 مورد دوم در مرحله سوم قرار دارند. یعنی قدردانی از نیکی دیگران اگر تنها در قلب و درون ضمیر بماند و اثری از آن در خارج نباشد، شکر نیست، گرچه به نوعی از مصادیق «حسن سریره» است، و چنین شخصی بهتر و سالمتر از کسی است که حتی در درون خود نیز نیکی دیگران را نمی داند.

نقش شکر در فرد سازی و جامعه سازی: تشکر از نیکی دیگران موجب می شود که شخص نیکوکار به انجام اعمال نیک تشویق شود. شکر یکی از قوی ترین عوامل ایجاد انگیزه به نیکی ها است. بدیهی است هر چه انگیزه بر نیکی ها افزوده شود، از انگیزه به بدی ها کاسته خواهد شد. بدین سان با مختصر دقت حسابگرانه، نقش عظیم شکر را در می یابیم. این تاثیر در افراد و در عرصهٔ فرد سازی، نقش عظیمتری در جامعه سازی دارد، در هر جامعه ای به همان مقدارکه شکر رواج داشته باشد، به همان مقدار بر نیکی ها افزوده شده و از بدی ها کاسته می شود. به خاطر همین کاربرد بی نظیر شکر است که در اسلام شکر از نیکوکاران هم وزن شکر از خدا گشته است:

حدیث: از امام سجاد صاحب صحیفهٔ سجادیّه علیه السلام آمده است: «أَشْكَرُكُمْ لِلَّهِ

أَشْكَرُكُمْ لِلنَّاسِ»(1): شکرگزارترین شما بر خداوند، شکرگزارترین شما است بر مردم. و از امام رضا علیه السلام: «قَالَ: مَنْ لَمْ یَشْکُرِ الْمُنْعِمَ مِنَ الْمَخْلُوقِینَ لَمْ یَشْکُرِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ»(2): کسی که از نیکوکاران مخلوق، شکر نکند خدا را شکر نکرده است. امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلّی الله علیه و آله، نقل می کند که فرمود: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِیهِ الْمُسْلِمِ کُتِبَ لَهُ الْجَنَّهُ الْبَتَّهَ وَ مَنْ أُتِیَ إِلَیْهِ مَعْرُوفٌ فَلْیُکَافِئْ فَإِنْ عَجَزَ فَلْیُثْنِ بِهِ فَإِنْ لَمْ یَفْعَلْ فَقَدْ کَفَرَ النِّعْمَه»(3): هر کس از آبرو و حیثیت برادر مسلمانش دفاع کند، بهشت برایش نوشته می شود قطعاً. و کسی که برایش نیکی کرده اند پس باید عوض آن را تکافؤ کند- و باصطلاح ماها: جبران کند) و اگر از تکافؤ عاجز باشد باید خوبی او را به زبان گوید، و اگر این را نیز نکند پس کفران نعمت کرده است.

خدا نیز از نیکوکاران، شاکر است: «فَإِنَّ اللَّهَ شاکِرٌ عَلیمٌ»(4)، «وَ کانَ اللَّهُ شاکِراً عَلیماً»(5)، «إِنَّهُ غَفُورٌ شَکُورٌ»(6) و چندین آیهٔ دیگر.

21- أَوْ أَنْ نَعْضُدَ ظَالِماً

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) ستمگری را کمک کنیم.

انسان به طور ناخودآگاه «کمک به ستمگر» را از «خود ستم»، کوچکتر می شمارد، و به همین جهت کمک به ستمگر بیش از خود ستم، از زمینهٔ روانی غریزی بر خوردار است، زیرا هر آنچه عنصر ناخودآگاه در آن قوی باشد جنبهٔ روانی و شخصیتی آن قوی تر است. و لذا امام علیه السلام این موضوع را در قسم اول مرحلهٔ سوم آورده و در قسم دوم که رفتارهای عملی آگاهانه را می شمارد و (مثلاً) می گوید «نَعُوذُ بِکَ أَنْ نَنْطَوِیَ عَلَی غِشٍّ أَحَدٍ» نیاورده است. چون عمل غِشّ و کلاه گذاشتن بر سر دیگران رفتار آگاهانه است، گرچه هر

1- کافی، ج 2 ص 99- بحار، ج 68 ص 38.
2- بحار، ج 68 ص 44.
3- همان، ص 47.
4- آیهٔ 158 سورهٔ بقره.
5- آیهٔ 147 سورهٔ نساء.

6- آيۀ 30 سورۀ فاطر.

گناهی مبتنی بر غرایز است.

اگر انسان با اندکی آگاهی به «کمک بر ستمگر» بنگرد، درمی یابد که هیچ ستمی در جامعه رایج نمی شود مگر یا در اثر کمک به ستمگر است، و یا در اثر «خذلان ملهوف»- خودداری از کمک به مظلوم- است که شرحش در زیر خواهد آمد.

نکته: وقتی که امام علیه السلام، تشکر از نیکی دیگران را به عنوان یک اصل می شمارد و به دنبال آن نکوهش کمک به ستمگر را یک اصل دیگر می آورد، آن را با حرف «اَو» عطف می کند، بر خلاف ردیف های قبلی که با حرف «و» عطف کرده است. می دانیم که حرف «اَو» به معنی «یا» است. سبب این تغییر شیوه و عدول از «و» به «اَو» چیست؟

با این تغییر شیوهٔ بیان، می خواهد به ما بفهماند که: شخصیت انسان، از یکی از دو حالت خارج نیست؛ یا روحیّهٔ شاکر (نسبت به دیگران) دارد، و یا یاور ستمگران خواهد بود. و این یک اصل مهم و شگفت علمی است؛ انسانی که نیکی دیگران در نظرش ارزش ندارد، نیکی و بدی افراد نسبت به همدیگر، در نظرش مساوی خواهد بود. و نتیجهٔ آن به چهار صورت تجسّم خواهد یافت: یا به صورت کمک به ستمگر، یا به صورت عدم کمک به مظلوم، یا به صورت چشم دوختن به داشته های دیگران، و یا به صورت نسخه دادن و پیشنهاد دادن سرسری و بدون تخصص. که شرحش در زیر می آید.

و چکیدهٔ سخن امام این است: انسان یا قدر نیکی های دیگران را می داند و از آنها تشکر می کند، و یا نمی داند. در صورت دوم به یکی از چهار رفتار نکوهیده دچار خواهد شد، و ممکن است به هر چهار تا یکجا دچار شود.

22- أَوْ نَخْذُلَ مَلْهُوفاً

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) به یاری درمانده ای که یاری می طلبد نشتابیم- او را خوار و مخذول بگذاریم.

لغت: ملهوف: مظلوم= مظلومی که کمک می طلبد یا نیازمند کمک است.

23- أَوْ نَرُومَ مَا لَيْسَ لَنَا بِحَق

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) چشم بدوزیم به چیزی که حق ما نیست.

ص: 279

لغت: رامَ الشیئ: اَراده: اراده کرد آن را- خواست آن را به دست آورد. و در موضوع بحث ما می شود «چشم دوختن».

اصطلاح دیگر این مفهوم، «بغی» است؛ یعنی کسی از چیزی که حق ندارد، «سهم خواهی» کند. بویژه در امور اجتماعی و سمت ها و مقام های اجتماعی، به کسی که به ناحق خواستار مقام و سمت است می گویند: باغی. که مصداق اتم آن معاویه است.

نمونه هائی از آیات و احادیث دربارهٔ کمک به ظالم، خذلا ملهوف، خواستن چیزی به ناحق (بغی):

قرآن: 1- «وَ ما لَکُمْ لا تُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفین»(1): و چه شده است بر شما که در راه خدا و در راه مظلومان، نمی جنگید!؟!

2- «وَ الَّذینَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْیُ هُمْ یَنْتَصِرُونَ»(2): مومنان کسانی هستند وقتی که ستمی بر آنها رسد به یاری همدیگر می شتابند.

3- «فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتَّی تَفی ءَ إِلی أَمْرِ اللَّه»(3): و بجنگید با گروهی که به ناحق «سهم طلب» است، تا گردن نهد به امر خدا.

حقی که فقط به ملهوف داده شده: «لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِم»(4): خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود بدی ها (ی دیگران) را اظهار کند، مگر آن کس که مورد ستم واقع شده باشد.- ملهوف حق دارد که با صدای بلند از ستم ستمگر فریاد بکشد.

حدیث: امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «مِنْ کَفَّارَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَهُ الْمَلْهُوفِ»(5): فریاد رسی ملهوفان، از کفّاره های گناهان بزرگ است.

پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «مَنْ شَهِدَ رَجُلًا یُنَادِی یَا لَلْمُسْلِمِینَ فَلَمْ یُجِبْهُ فَلَیْسَ

1- آیهٔ 75 سورهٔ نساء.

2- آیهٔ 39 سورهٔ شوری.

3- آیهٔ 9 سورهٔ حجرات.
4- آیهٔ 148 سورهٔ نساء.
5- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 24، فیض 23.

مِنَ الْمُسْلِمِین»(1): هر کس فریاد کسی را بشنود که از مسلمانان کمک می خواهد، و به او کمک نکند، از مسلمین نیست.

پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «مَنْ تَوَلَّی خُصُومَهَ ظَالِمٍ أَوْ أَعَانَ عَلَیْهَا ثُمَّ نَزَلَ بِهِ مَلَکُ الْمَوْتِ قَالَ لَهُ أَبْشِرْ بِلَعْنَهِ اللَّهِ وَ نَارِ جَهَنَّمَ وَ بِئْسَ الْمَصِیر»(2): هر کس در محاکمه دفاع از ظالم را به عهده بگیرد- مانند وکالت- یا به آن کمک کند، سپس ملک موت به سراغش بیاید به او می گوید: مژده باد به تو لعنت خدا و آتش دوزخ، و چه سرانجام بدی است(3).

امیرالمومنین (علیه السلام) در نامه ای به معاویه: «فَإِنَّ الْبَغْیَ وَ الزُّورَ یُوتِغَانِ الْمَرْءَ فِی دِینِهِ وَ دُنْیَاهُ.... وَ قَدْ رَامَ أَقْوَامٌ أَمْراً بِغَیْرِ الْحَقِّ فَتَأَلَّوْا عَلَی اللَّهِ فَأَکْذَبَهُمْ»(4): سهم خواهی به ناحق، و انحراف از حق، دین و دنیای شخص را تباه می کند. ....و گروه هائی به ناحق خواستار چیزی شدند و اوامر خدا را تأویل کردند، و خدا تاویل شان را تکذیب کرد.

24- أَوْ نَقُولَ فِی الْعِلْمِ بِغَیْرِ عِلْم

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) در علم، بدون علم اظهار نظر کنیم.

قرآن: آیه 15 سورۀ نور: «وَ تَقُولُونَ بِأَفْواهِکُمْ ما لَیْسَ لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَیِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظیمٌ»: و می گوئید به دهان های تان چیزی را که به آن علم ندارید، و این عمل تان را آسان تلقی می کنید، در حالی که آن در نزد خدا (گناه) عظیمی است.

آیۀ 20 سورۀ لقمان: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یُجادِلُ فِی اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدیً وَ لا کِتابٍ مُنیرٍ»: و از مردم کسانی هستند که بدون علم و هدایت و کتاب روشنگری، دربارۀ خدا مجادله می کنند.

علم خارج از دو عرصه نیست؛ یا هستی شناسی است و یا علوم اجتماعی. اظهار نظر در هر دو عرصه، نسبت دادن یک چیز است به خداوند که اگر درست نباشد، مصداق «افتراء به

1- بحار، ج 72 ص 21.
2- بحار، ج 101 ص 293.
3- قابل توجه وکلای دادگستری.
4- نهج البلاغه، نامه 48.

خداوند» می شود. از باب مثال: «صدور» و «صادر اول» و «عقول عشره» و «کیهان شناسی ارسطوئی» که مبانی فرضی فرضیّه ارسطوئی هستند- و متاسفانه فلسفه نامیده شده اند- همگی افتراهائی هستند که به آفرینندگی و فعل خدا نسبت داده شده اند. و همچنین تعریف صرفاً غریزی از انسان و انکار روح فطرت، در علوم انسانی روز.

و در عرصۀ علوم اجتماعی، عنوان کردن اریستوکراسی سقیفه، یا دمکراسی به جای امامت و ولایت، یا قرار دادن همجنس گرائی از حقوق بشر، و... همگی بهتان و افترائاتی هستند که به خداوند نسبت داده می شوند:

آیۀ 17 سورۀ یونس: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً أَوْ کَذَّبَ بِآیاتِهِ إِنَّهُ لا یُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ»: چه کسی ستمکار تر است از کسی که بر خدا افترا می بندد یا آیات او را تکذیب می کند؟! این مجرمان (افتراگر) رستگار نخواهند شد.

توضیح: آیات هم به پدیده های آفرینش اطلاق می شود و هم به آیه های قرآن.

آیه 33 سورۀ اعراف: «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِکُوا بِاللَّهِ ما لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُون»: بگو: خداوند اعمال زشت را چه آشکار باشد چه پنهان، حرام کرده است، و نیز بغی ناحق (سهم خواهی ناحق) و گناه را، و این که چیزی را که خداوند دلیل بر آن نازل نکرده شریک او قرار دهید و به خدا چیزی را نسبت دهید که علم به آن ندارید.

حدیث: امیرالمومنین علیه السلام: «أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تُفْتُوا النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُون»(1): ای مردم بترسید از خدا و آنچه را که نمی دانید به مردم فتوا ندهید.

زراره می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ عَلَیْهِ السَّلَام: مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَی الْعِبَادِ قَالَ أَنْ یَقُولُوا مَا یَعْلَمُونَ وَ یَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا یَعْلَمُون»(2): از امام باقر علیه السلام پرسیدم: حق خداوند بر بندگانش

1- بحار، ج 2 ص 113.
2- همان.

چیست؟ فرمود: آنچه می دانند بگویند، و در آنچه نمی دانند توقف کنند.

امیرالمومنین علیه السلام: «لَا یَرْجُوَنَّ أَحَدُکُمْ إِلَّا بِرَبِّهِ وَ لَا یَخَافُ إِلَّا ذَنْبَهُ وَ لَا یَسْتَحْیِی أَنْ یَتَعَلَّمَ مَا لَمْ یَعْلَمْ وَ لَا یَسْتَحْیِی إِذَا سُئِلَ عَمَّا لَا یَعْلَمُ أَنْ یَقُولَ لَا أَعْلَمُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِیمَانِ بِمَنْزِلَهِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَد»(1): و آیات و احادیث دیگر.

بخش سوم

اشاره

در این بخش رفتارهای منفی ای عنوان شده اند که در اثر غلبۀ روح غریزه بر روح فطرت و تبدیل غرایز به «خصلت»، پدید می شوند. و لذا عبارت «و نعوذ بک» دوباره آمده تا این «خصلت شدن» را نشان دهد:

25- وَ نَعُوذُ بِکَ أَنْ نَنْطَوِیَ عَلَی غِشٍّ أَحَدٍ

اشاره

و پناه می بریم به تو که مخفی کارانه بر کسی غشّ کنیم- بر سر کسی کلاه بگذاریم. و باصطلاح مردمی: بر کسی کلک بزنیم.

لغت: نَنْطَوِیَ: از انطویا ینطوی: کاری را مخفیانه انجام دادن.- وقتی که با غِشّ همراه می شود به معنی دسیسۀ مخفیانه و نیز کلک در اصطلاح مردمی، می باشد.

غشّ: غَشّهُ: اَظهر له خلافَ ما اَضمره وزیّن لَه غیر المصلحه: آنچه در دل داشت خلاف آن را به طرف اظهار کرد، و آرایش داد به او چیزی را که صلاح نبود.- زیبا جلوه دادن نازیبا.

غش هم ممکن است در علم و دانش باشد و هم در کسب و معاملات، و هم در پیمان ها مثل ازدواج، و هم در امور اجتماعی و سیاسی و هم... و انسان وقتی به غش اقدام می کند که به نهایت غریزه گرائی رسیده و روح فطرت را سرکوب کرده باشد. غش کردن وقیح ترین خصلت در انسان است.

غش یک عمل صرفاً غریزی نیست، بل برای انجام آن توان و نیروی روح فطرت نیز به

ص: 283

1- همان.

خدمت غریزه گرفته می شود. یعنی قضیه کاملاً معکوس می شود؛ به جای این که غریزه در خدمت فطرت باشد، فطرت در خدمت غریزه قرار گرفته؛ فکر، عقل، طرّاحی و نقشه کشی که همگی از توان های فطرت هستند برای نیل به هدف غشّی به کار گرفته می شوند.

حیوان که یک موجود غریزی است، از غشّ کردن عاجز است. زیرا او فاقد روح فطرت است و برای رفتارهایش از فطرت سوء استفاده نمی کند.

قرآن: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ»(1): وای بر سبکفروشان- کمفروشان که در کار ترازو غش می کنند.

و: «فَأَوْفُوا الْکَیْلَ وَ الْمیزانَ وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْیاءَهُمْ وَ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْض»(2): حق پیمانه و ترازو را ادا کنید و از اشیاء مردم چیزی نکاهید و در روی زمین فساد نکنید. و جملهٔ «لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْیاءَهُمْ» در آیه های دیگر نیز آمده است.

حدیث: امام رضا علیه السلام: «لَیْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِماً أَوْ ضَرَّهُ أَوْ مَاکَرَهُ»(3): از ما نیست کسی که بر مسلمانی غش کند، یا ضرر بزند، یا مکر کند.

و از رسول خدا (صلّی الله علیه و آله): «لَیْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِماً وَ لَیْسَ مِنَّا مَنْ خَانَ مُسْلِماً»(4): از ما نیست کسی که بر مسلمانی غش کند و نیست از ما کسی که بر مسلمانی خیانت کند.

و حدیث های بسیار دیگر.

جامعه شناسی غش

امیرالمومنین علیه السلام: «إِنَّ أَعْظَمَ الْخِیَانَهِ خِیَانَهُ الْأُمَّهِ وَ أَفْظَعَ الْغِشِّ غِشُّ الْأَئِمَّهِ»(5): بزرگترین خیانت، خیانت به امّت است، و شدیدترین «هول انگیزترین» غشّ، غش بر امامان است.

ص: 284

1- اول سورهٔ مطففّین.

2- آیهٔ 85 سورهٔ اعراف.
3- بحار، ج 72 ص 285.
4- همان، ص 284.
5- نهج البلاغه، کتب، 26.

و نیز فرمود: «فَأَعِینُونِی بِمُنَاصَحَهٍ خَلِیَّهٍ مِنَ الْغِش»(1): به من کمک کنید با دلسوزی و خیر خواهی خالی از غشّ.

لغت: فَضَعَ فلانٌ مِن الامر: هاله- فضیع: شدید و هول انگیز- افظع: شدیدترین و هول انگیزترین.

آنچه جامعه را از هم می پاشد و ساقط می کند، حوادثی است که در سه محور رخ می دهند. الف: رابطهٔ امت و امام (رابطه جامعه و حاکمیت): در این محور غش مردم بر حاکمیت، موجب سقوط جامعه می گردد. و آنچه امامت و حاکمیت سخت به آن نیازمند است «دلسوزی بدون غش» جامعه نسبت به حاکمیت است. می فرماید این غش برای جامعه هولناکترین است، یعنی هم افراد جامعه و هم شخصیت جامعه را گیج و سرآسیمه می کند و هیچ راه علاجی برایش نمی ماند و سقوطش حتمی است.

ب: رابطهٔ افراد جامعه با شخصیت جامعه(2):

در این محور نیز خیانت افراد بر شخصیت جامعه، خطر عظیم و اعظم دارد. این محور جامعه را گیج و سرآسیمه نمی کند لیکن به سقوط تدریجی می کشاند و در یک نصاب معین آن را ساقط می کند.

ج: رابطهٔ افراد جامعه با همدیگر: در این محور نیز اگر افراد جامعه نسبت به همدیگر غش کنند و این بیماری شایع و رایج شود، باز عامل سقوط جامعه خواهد شد. قرآن ماجرای حضرت شعیب و جامعهٔ شهر مدین را نمونه ای برای این اصل مهم جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی، آورده است.

تاریخ گواه است که سرعت سقوط در اثر این سه نوع از غش، به همین ترتیب است، یعنی غش بر حاکمیت سریعترین و غش بر شخصیت جامعه سریعتر و غش افراد بر همدیگر (اگر رایج شود) سریع است. و همچنین دلسوزی بدون غش نسبت به حاکمیت، عامل پایداری

1- نهج البلاغه، خطبهٔ 117.

2- پیشتر نیز اشاره شد که از نظر اسلام جامعه شخصیت دارد، لیکن در اصالت جامعه یا اصالت فرد می گوید: نه آن و نه این بل امر بین امرین.

جامعه و توسعۀ آن است و همین طور است دو نوع دوم و سوم.

حاکمیت عالمترین و عادلترین فرد تاریخ یعنی امیرالمومنین علیه السلام، دچار ضعف نگشت مگر در اثر غش. و ای بسا حاکمان نالایق و فاقد عقل با داشتن دلسوزی بدون غش از ناحیه مردمش دوام داشته و پیش رفته است؛ کم نیستند کودکانی که بر سلطنت انتخاب شده و با دلسوزی مردم موفق شده اند. و می توان ادعا کرد هیچ جامعه ای در دوران نظام های شاهنشاهی سقوط نکرده مگر در اثر غش سران قبایل- خان ها و فئودال ها- و یا در اثر نوع دوم و سوم از غش، کمتر نمونه ای می توان یافت که سقوط در اثر مستقیم غش نباشد؛ مثلاً سقوط جامعۀ ایرانی در حملۀ مغول؛ درست است که در اثر غلبه و سلطۀ روحیۀ تصوف ساقط شد، لیکن با اندکی تامّل روشن می شود که فقدان دافعه در روحیۀ تصوف، بیماری ای بود که به حلقۀ غشّ و بی اعتنائی به سرنوشت حاکمیت رسیده، از همین حلقه عبور کرده و سقوط را نتیجه داده است. و همین طور است سقوط جامعۀ پیشرفتۀ ایران به دست محمود افغان که قدرت صفوی از گرایش از تصوف بر تشیع به وجود آمد، و با گرایش از تشیع به تصوف سقوط کرد.

در سقوط ایران هخامنشی به دست اسکندر رد پای هر سه عامل را یکجا مشاهده می کنیم که سپاه 400،000 نفری داریوش- گرچه شاید مبالغه آمیز باشد- دوبار در برابر اسکندر با فضاحت تمام شکست خورد. و همچنین در سقوط ایران به دست سپاه اسلام. ممکن است شکست نیروی نظامی یک جامعه در مواردی اسباب و ادّلۀ دیگر (مثلاً) عوامل صرفاً نظامی باشد. اما بحث ما در «سقوط جامعه» است که هرگز در اثر عوامل خارجی نبوده و همیشه عوامل داخلی داشته است. گاهی در تاریخ، یک جامعۀ کوچک به دلیل کوچکی در برابر هجوم یک جامعۀ بزرگ و قدرتمند ساقط شده است، این نیز عامل داخلی است که عبارت است از فقدان کمیت، گرچه بیماری ای نباشد. و سقوط به دلیل فقدان کمیت، مسئله ای روشن و بدیهی است که جنبۀ علمیت ندارد تا برای تحلیل گر جامعه شناسی یا برای یک متخصص روان شناسی اجتماعی، موضوع کار علمی باشد. آنچه کار علمی

و نیازمند اندیشه است سقوط های کیفی است.

در این بحث یک محور چهارم نیز هست و آن غش شخص حاکم بر مردم و جامعه است، و امیرالمومنین علیه السلام در دو حدیث بالا هیچ اشاره ای به این محور نکرده است. زیرا سخن او در حاکمیت ولائی و امامت است و امام هرگز بر امت خود غش نمی کند. و چون نظام های دیگر را از اصل و اساس باطل می داند دربارۀ آنها سخنی نگفته است. همانطور که قرآن اساس حکومت های غیر ولائی را مبتنی بر غش می داند؛ در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» مطابق آیات و احادیث و نیز تجربۀ تاریخی بیان شده است که: قرار است تاریخ بشر از آغاز تا سرانجام، در دو دوران به پایان برسد: دوران غلبه و دولت ابلیس (کابالیسم)، و دوران غلبه و حاکمیت حق. حق در دوران کابالیسم مانند یک رگه ای ضعیف در درون جریان باطل خواهد بود، و در دوران غلبه و حاکمیت حق که با ظهور موعود (عجل الله تعالی فرجه) خواهد بود، جریان باطل در آن میان مانند یک رگه ضعیف خواهد بود. در دوران کابالیسم فقط یک نمونه ای از حاکمیت ولائی به وجود آمده که حکومت حضرت داود است که با مرگ پسرش سلیمان به پایان رسید. گویا حدیث زیر تذکری به داود است که بداند این حکومت او نیز دولت مستعجل و کوتاه مدت است و در اثر غشّ به پایان خواهد رسید:

امام صادق علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامِ أَنَّ الْعِبَادَ تَحَابُّوا بِالْأَلْسُنِ وَ تَبَاغَضُوا بِالْقُلُوبِ وَ أَظْهَرُوا الْعَمَلَ لِلدُّنْيَا وَ أَبْطَنُوا الْغِشَّ وَ الدَّغَلَ»(1): خداوند بر داود وحی کرد که: این مردم (مردم تحت حاکمیت داود) در زبان های شان همدیگر را دوست دارند، و در قلب های شان با همدیگر دشمن هستند، و ظاهراً دنیا گرا و باطناً اهل غش و دغل هستند.

توضیح: 1- حرف «ال-» در «العباد» دلالت دارد که مراد مردم و جامعه تحت حکومت داود است. العباد: این مردم.

2- نمی گوید: ظاهراً دین گرا هستند و باطناً بی دین. پس در این حدیث موضوع اصلی دین

1- بحار، ج 14 ص 37.

داری و بی دینی نیست. می گوید: ظاهراً فقط بی دین هستند اما باطناً اهل غش هم هستند. زیرا ممکن است یک جامعه بی دین باشد اما پایدار هم بماند، لیکن غش نتیجه ای جز سقوط ندارد.

امام سجاد علیه السلام با عبارت «وَ نَعُوذُ بِکَ أَنْ نَنْطَوِیَ عَلَی غِشٍّ أَحَدٍ» با مطلق آوردن کلمهٔ «احد» هر سه نوع غش را اراده کرده است یعنی بر علیه هیچکس نباید غش کرد خواه به افراد جامعه و خواه به شخصیت جامعه و خواه به امام جامعه.

26- وَ أَنْ نُعْجِبَ بِأَعْمَالِنَا

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) به عمل های خود با دیدهٔ عُجب بنگریم.

لغت: اعجاب: از باب اِفعال، به معنی «از خود راضی بودن»، «به خود بالیدن»، «عیبی در خود ندیدن». و در این جا مراد؛ عیبی در اعمال خود ندیدن و به اعمال خود بالیدن است، که هم خود یک بیماری است و هم منشأ تکبر است که بیماری بدتر است.

غریزه، خود خواه و خود محور است، هر چیزی را که از آنِ خود بداند، آن را نیکو و زیبا می بیند. کودک خود را زیباتر از هر کودکی، آهنگ صدای خود را زیباتر از هر آهنگی، مغز خود را درّاکتر از هر مغزی و... می داند. اگر اندک سخاوتی کرده باشد آن را بس عظیم می داند و اگر اندک عبادتی کرده باشد خود را مومن الدهر گمان می کند. و اگر روح فطرت او را مدیریت نکند، «خود پرست» می گردد. روح فطرت «روح نقّاد» است نقّاد خویشتن خویش که نام دیگرش «نفس لوّامه»(1)

است.

عُجب به معنی «خود بیش بینی» بیماری روانی است همانطور که «خود کم بینی» نیز بیماری است، شخصیت سالم آن است که در حدّ اعتدال باشد و از هر دو منزّه باشد. و این است دشواری انسان سالم بودن. امیرالمومنین فرمود: «لَا وَحْدَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْب»(2): هیچ تنهائی وحشتناکتر از عجب نیست. یعنی فرد از خود راضی بدون دوست، همدم، بدون یار و

1- آیۀ 2 سورۀ قیامت.

2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 18 ص 276 ط دار الحیاء التراث العربی.

یاور، بی کس و تنها می ماند. زیرا این نوع تنهائی یک حادثه یا یک پیش آمد نیست که موقتی باشد. یک تنهائی همیشگی است، و شخص را در یک تعاطی دوجانبهٔ شدید قرار می دهد؛ از طرفی خودش دیگران را نمی پسندد و نسبت به آنان دافعه دارد، و از جانب دیگر، دیگران نیز از او متنفر می شوند. لازمهٔ قهری عجب بر خود، تحقیر دیگران است و برای هیچ کس خوش آیند نیست که با شخص تحقیرکننده دوست باشد. و کسی که اینگونه دچار تنهائی همیشگی گردد نه فقط همیشه در وحشت است بل خودش به یک وحشی تبدیل می گردد.

و عجب به معنی اعمال نیک و عبادات خود را مهم دیدن، بیماری دیگری است که از نقص خداشناسی شخص ناشی می شود. خدا در نظر چنین شخصی- نعوذ بالله- بس کوچک است که عبادت های خود را بزرگ و بس ارزشمند می داند. منشأ این بیماری نیز سلطهٔ غریزه بر فطرت است. زیرا همان طور که فرد غریزی کوچکترین سخاوت خود را خیلی عظیم می بیند، در نظرش وقت، زحمت و هر هزینه ای که برای عبادت صرف می کند را بس سنگین می بیند و دچار عجب شده و به عبادتش می نازد. اگر شخصیتش فطری بود خدا در نظرش کوچک نمی بود زیرا فطرت با عقل و علم کار می کند و عظمت خدا را (در حد توان انسان) درک می کند و به حقارت اعمال نیک خود در برابر خداوند پی می برد.

امام رضا علیه السلام می فرماید: «إِنَّ رَجُلًا كَانَ فِی بَنِی إِسْرَائِیلَ عَبَدَ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَرْبَعِینَ سَنَةً فَلَمْ یَقْبَلْ مِنْهُ فَقَالَ لِنَفْسِهِ مَا أُتِیتُ إِلَّا مِنْکِ وَ لَا أَکْدَیْتُ إِلَّا لَکِ فَأَوْحَی اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی إِلَیْهِ ذَمُّکَ نَفْسَکَ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ أَرْبَعِینَ سَنَةً»(1) در میان بنی اسرائیل مردی بود که چهل سال خدا را عبادت کرد، لیکن عبادتش پذیرفته نشد. شروع کرد به ملامت نفس خود و گفت: این گرفتاری بر من نرسید مگر از جانب تو، و محروم نشدم مگر به خاطر تو. پس خداوند به او وحی کرد که: این ملامت نفس خود، افضل است از عباده چهل سال.

در طول آن چهل سال در خط و جهت غریزه عمل می کرده، فطرت لوّامه به جنبش در

1- بحار، ج 68 ص 228.

آمده و غریزه گرائیش را ملامت کرد، و ارزش این یک لحظه فطرت گرائی بیش از ارزش عبادت چهل ساله با بینش غریزه گرائی است.

27- وَ نَمُدَّ فِی آمَالِنَا

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) آرزوهای مان را دراز گردانیم.

انسان شناسی و روان شناسی: آرزو هم خوب است و هم لازم و ضروری و لذا انسان غریزتاً یک موجود آرزومند آفریده شده، پیامبر (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِأُمَّتِی وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَةٌ وَلَدَهَا وَ لَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَراً»(1): آرزو رحمت خدا است بر امّت من، اگر آرزو نباشد نه مادری کودکش را شیر می دهد و نه کسی درختی را می کارد، و فرمود: «لَوْ لَا الْأَمَلُ عَلِمَ الْإِنْسَانُ حَسَبَ مَا هُوَ فِیهِ وَ لَوْ عَلِمَ حَسَبَ مَا هُوَ فِیهِ مَاتَ خُفَاتاً مِنَ الْهَوْلِ وَ الْوَجَلِ»(2): اگر آرزو نباشد انسان محاسبۀ آنچه در آن است را می شناسد (اهل حساب می شود) و وقتی که محاسبه گر شد، در اثر هول و ترس از زندگی، سکته کرده می میرد.

آنچه مذموم و خطرناک است فعال شدن حس آرزو بدون مدیریت فطرت است که «طول الامل= طولانی شدن آرزو» نامیده می شود، یعنی آرزو در این صورت از میزان انسانی تجاوز می کند، با هیچ قاعده ای قاعده مند نمی شود، حتی انسان را دربارۀ عمر خود نیز دچار فراموشی می کند، گمان می کند که تا ابد زنده خواهد بود. انسان را به بیماری «عدم اشباع» دچار می کند که با به دست آوردن همه چیز باز سیر نمی شود خواه در ثروت و خواه در مقام و ریاست و خواه در شهوت.

امام صادق می فرماید: «لَا تَدَعِ النَّفْسَ وَ هَوَاهَا فَإِنَّ هَوَاهَا فِی رَدَاهَا وَ تَرْکُ النَّفْسِ وَ مَا تَهْوَى أَذَاهَا وَ كَفُّ النَّفْسِ عَمَّا تَهْوَى دَوَاهَا»(3): نفس (امّاره) را به امیالش وامگذار، زیرا امیالش در سقوطش است، و واگذاشتن نفس با هوس هایش بیماری آن است. و باز داشتن نفس از هوس

1- بحار، ج 74 ص 173.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 394- بحار، ج 74 ص 173.
3- کافی (اصول) ج 2 ص 366.

هایش درمان آن است.

اساساً مشکلات انسان، و سختی های انسان شدن، چیست غیر از پیروی از غرایز و پرداختن به خواسته های غریزه بدون قاعده مندی بوسیله فطرت. امیرالمومنین می فرماید: «إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اثْنَتَيْنِ اتِّبَاعَ الْهَوَى وَ طُولَ الْأَمَل»(1): فقط از دو چیز بر شما می ترسم: پیروی از نفس امّاره و آرزوی طویل.

پرسش: مگر «طول امل» پیروی از نفس نیست، چرا امام به دنبال «اتباع الهوی» دوباره «طول الامل» را آورده است.

پاسخ: این نکتهٔ بس مهمی است و یک اصل را به ما یاد می دهد: کسی که شخصیتش غریزه گرا نیست و یک شخصیت فطرت گرا دارد. چنین شخصی در معرض آفت ها است که او را به غریزه گرائی دچار کنند. موثّرترین آفت عبارت است از طولانی شدن آرزو.

درست است؛ وقتی که فرمود «اتباع الهوی» طول آرزو هم در آن هست، اما امام دربارهٔ دو شخصیت سخن می گوید: شخصیت غریزی که طول امل هم دارد. و شخصیت سالم فطری که باید مواظب باشد دچار آفت طول امل نگردد.

از همین جا یک نکته (بل یک اصل) دیگر را شناسائی می کنیم و آن این است که اولین آفت برای شخصیت سالم و معتدل، طول امل است نه گناهان جسته و گریخته. زیرا انسان معصوم نیست و بی تردید گناه خواهد کرد. آنچه خطرناکتر است طول امل است.

و نیز از واژهٔ «انّما» که به معنی «فقط» است- برای شما فقط از دو چیز می ترسم- نکته و اصل دیگر را یاد می گیریم که: طول امل دروازهٔ آفت های دیگر است و اگر آن نباشد آفت های دیگر راه نفوذ پیدا نمی کنند. و این اصل بس ظریف، دقیق و مهم در انسان شناسی و روان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است که دست اندرکاران علوم انسانی غربی از آن غافل هستند.

آرزوی دراز قهراً و جبراً به حدی می رسد که از توان شخصی خارج و تحقق آن غیر

ص: 291

1- همان.

ممکن می گردد، و در این صورت اولین نتیجهٔ آن، بیماری افسردگی می شود و بیماری های رفتاری فردی و اجتماعی دیگر را در پی می آورد. و به خاطر همین اهمیت، ظرافت و دقیق بودن مسئله است که امام سجاد علیه السلام آن را فراز کرده و می گوید: خدایا به تو پناه می بریم از این که «نمدّ فی اما لنا». درست است دچار شدن به طول امل دروازهٔ آفت های شخصیتی و روانی است که عقل و تفکر را نیز از کار می اندازد.

و انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: «یشیب ابن آدم و یشبّ فیه خصلتان: الحرص و طول الأمل»(1): آدمیزاد پیر می شود در حالی که دو حس در او جوان می گردد: آزمندی و آرزوی دراز.

بخش چهارم

اشاره

در این بخش با تکرار «نعوذ بک» رفتارها و خصلت های منفی را بیان می کند که حتی ریشه در غریزه نیز ندارند و منشأ شان بیماری شخصیتی است که از سرکوب شدن روح فطرت ناشی شده است. مثلاً از «سریره» بحث می کند که در حیوان نیز وجود ندارد. یا ناچیز شمردن گناه صغیره سخن می گوید که اساساً حیوان چیزی را گناه نمی داند. و یا سخن از اغوای شیطان است نه از جاذبهٔ غریزی- گرچه جاذبه های غریزی ابزار دست شیطان هستند- و یا سخن از جبرهای منفی جامعه است.

و با بیان دیگر: در این بخش رفتارهائی مطرح می شوند که کاملاً آگاهانه عمل می شوند؛ خواه با اختیار کامل و خواه در اثر جبرهای اجتماعی.

28- وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ سُوءِ السَّرِیرَه

و (خدایا به تو پناه می بریم از) بدی سریره.

لغت: سریره: از مادّهٔ «سرّ» به معنی پنهان- و گاهی به شخصیت درونی گفته می شود. و

1- كشف الالتباس ص 16- وافى، ج 5 ص 890- مرآت العقول، ج 10 ص 229.

گاهی به نیّت قلبی. و این هر دو معنی اصطلاحی هستند. و معنی لغوی آن «چیزی که پنهان شده» می باشد که فعیل به معنی مفعول است.

مقصود امام علیه السلام در این جا همین معنی لغوی است، زیرا در مقام شمارش آفات شخصیت درونی است نه در مقام سخن از خود شخصیت درونی. متاسفانه شارحان آن را در این کلام امام نیز به معنی «سرشت» و شخصیت درونی گرفته اند.

سریره (آنچه انسان در قلبش پنهان می کند و به دیگران اظهار نمی کند) بر دو نوع است: 1- پنهان کرده هائی که طبیعی هستند و پنهان کردن شان عقلانی و خردورزی است. و لذا روح فطرت انسان «لباس خواه»(1)

است و بطور فطری از آشکار کردن برخی از اعضای بدن خودداری می کند. و بسیار است اسرار خردورزانهٔ انسانی، و نیات خوب پنهانی و اعمال نیک پنهانی. این نوع را باید «سریرهٔ حسن» نامید.

2- پنهان کرده هائی که طبیعی نیستند؛ خوها یا خصلت ها و یا نیت های منفی هستند که شخص آنها را در دل خود پنهان می کند. این ها «سریرهٔ سوء» می باشند که امام علیه السلام با جملهٔ «وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ سُوءِ السَّرِیرَه» از آنها به خداوند پناه می برد.

قرآن: «یَوْمَ تُبْلَی السَّرائِر»(2): آن روز (قیامت) سریره ها آشکار می شوند- خواه سریره های نیک و خواه سریره های منفی.

حدیث: در «دعای اخلاص» آمده است: «وَ أَسْتَغْفِرُکَ اللَّهُمَّ مِمَّا اطَّلَعْتَ عَلَیْهِ مِنِّی مِنْ سُوءِ السَّرِیرَهِ وَ خُبْثِ الطَّوِیَّه»(3): و از تو آمرزش می طلبم از سوء سریره که در من دیده ای، و از نیّت پوشیدهٔ فاسد که در من بوده است.

سریره، خوب یا بد، چیزی است که انسان به طور کاملاً آگاهانه در دل دارد و آن را پنهان و مخفی کرده است.

1- در مباحث گذشته اشاره شد و شرحش خواهد آمد که «منشأ لباس خواهی» روح فطرت است.

2- آیه 9 سورۀ طارق.
3- بحار، ج 93 ص 436.

29- وَ احْتِقَارِ الصَّغِيرَهِ

و (خدایا به تو پناه می بریم از) نا چیز شمردن گناه صغیره.

و لذا «اصرار بر صغیره» و تداوم در گناهان صغیره، خود گناه کبیره است. و در تعریف عدالت افراد گفته شده که: عادل کسی است که از گناه کبیره پرهیز کند و بر گناهان صغیره نیز اصرار نورزد. و در بخش اول همین دعا در ذیل «اسْتِصْغَارِ الْمَعْصِیَه» به شرح رفت که اساساً ناچیز شمردن گناه (خواه صغیره و خواه کبیره) خطرناک است. با این فرق که در آنجا بحث در آن «ناچیز شمردن» بود که در اثر اقتضاهای غریزی باشد و در این جا ناچیز شمردنی مورد نظر است که کاملاً آگاهانه باشد که بر یک منطق تحلیلی غلط مبتنی است: چه می شود بگذار این گناه کوچک را مرتکب شویم خدا بخشاینده است.

جملۀ «اسْتِصْغَارِ الْمَعْصِیَه» در بخش اول، و جملۀ «احْتِقَارِ الصَّغِیرَهِ» در این بخش، تکرار یک مطلب نیست، آن در مرحلۀ انگیزش های غریزی است که به هر صورت خالی از عنصر ناآگاهی نیست. و این در مرحلۀ ارادی محض و آگاهانه است، و لذا دومی در نظر خدا مبغوض تر است. اوّلی یک انگیزه است که منشأ گناه می شود، دومی از مرحله انگیزۀ غریزی و نیز از خصلت غریزی عبور کرده و خود آن منطق تخیلی غلط، یک «عمل» است تا چه رسد رفتاری که از آن ناشی می شود.

30- وَ أَنْ یَسْتَحْوِذَ عَلَیْنَا الشَّیْطَان

و (خدایا به تو پناه می بریم) از این که شیطان بر ما دست یابد.

شیطان: ابلیس هیچ راه نفوذ یا سلطه ای بر انسان ندارد، مگر این که خود انسان به او اذن ورود بدهد. حتی ارتکاب گناه به طور «اشتباه محض» نیز راه را برای شیطان باز نمی کند. آنچه به او اذن ورود می دهد، گناهانی است که یا درجه ای از عنصر اراده دارند، یا درجاتی و یا کاملاً ارادی هستند. بسته به آن عنصر است، عنصر کوچک راه کوچک را برای شیطان باز می کند و عنصر بزرگ راه بزرگ برای او باز می کند.

و چون در این بخش سخن از گناهانی است که کاملاً ارادی هستند، سخن از شیطان آمده و در بخش های پیش نامی از او نیامده است.

قرآن: خطاب به ابلیس می گوید: «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوین»(1): نیست بر بندگان من برای تو سلطه ای مگر آنان که از تو پیروی کنند که بی راهه روندگانند.

و نیز می فرماید: «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»(2).

و خود ابلیس در روز قیامت خواهد گفت: «ما کانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی»(3): من بر شما تسلطی نداشتم جز این که دعوتتان کردم و شما دعوت مرا پذیرفتید.

31- أَوْ یَنْکُبَنَا الزَّمَان

اشاره

و (خدایا به تو پناه می بریم از این که) روزگار با قهر خود ما را منحرف کند.- منکوب کند؛ به گزینش اجباری وادارد.

لغت: نَکَبَ یَنکبُ، هم لازم آمده و هم متعدی. و در این سخن امام علیه السلام، متعدی است.- نَکَبَ الدّهر فلاناً: اصابه بنکبه: روزگار فلانی را دچار نکبت کرد.- نکب فلان: عدل: از راه درست منحرف شد.

فرق بلاء و نکبت: بلاء اعم است و شامل گرفتاری ها و پیش آمدهای تلخ طبیعی و قضائی می شود، و نیز شامل گرفتاری ها و پیش آمدهای تلخی می شود که خود انسان نیز در آن دخالت دارد. اما نکبت بلائی است که خود انسان تا حدودی یا کاملاً در به وجود آمدن آن دخیل است. گاهی به حدی می رسد که اصل وجود خود انسان نکبت می شود.

«یَنْکُبَنَا الزَّمَان» یعنی شرایط روزگار ما را به انحراف وادارکند، به طوری که چاره ای جز انحراف از راه درست نداشته باشیم. از باب مثال: در این عصر مدرنیته، هیچ کسی نمی تواند ادعا کند که ربا وارد زندگیش نشده، و غبار آن به زندگیش نرسیده. چنانکه حدیث می فرماید.

و این که سران عربستان یا هر کس دیگر، در صدد تاسیس «البنک اللاّ ربوی= بانک

1- آیهٔ 42 سورهٔ حجر.
2- آیهٔ 64 سورهٔ اسراء.
3- آیهٔ 22 سورهٔ ابراهیم.

بدون ربا» هستند، هم بی هوده است و هم غیر صادقانه. زیرا ربا پایگاه اصلی نظام اقتصادی مدرنیته است و تا جامعهٔ مبتنی بر اصول کابالیسم از پایه و اساس درهم نریزد و متلاشی شده و از بین نرود، نجات بشر از ربا محال است.

زمان و جبرهایش

لفظ زمان در قرآن نیامده، نه به معنی لغوی حقیقی که عبارت باشد از «یک برداشت کلّی از تغییرات جهان و پدیده های جهان)، و نه به معنی «روزگار». و به جای آن واژه «دهر» آمده است. و چون ائمّهٔ طاهرین مفسر قرآن هستند، در مقام تبیین دین از لفظ زمان نیز استفاده کرده اند. در نهج البلاغه حدود 33 مورد از واژه های زمان آمده است، که اکثرشان به معنی «روزگار» است: از آن جمله می فرماید: «الصَّبْرُ یُنَاضِلُ الْحِدْثَانَ وَ الْجَزَعُ مِنْ أَعْوَانِ الزَّمَان»(1): صبر بر سختی ها فائق می شود، و بی تابی از همدستان روزگار بر علیه انسان می گردد.

این «روزگار»- زمان، دهر- همان است که در اصطلاح علوم انسانی گاهی «تاریخ» و گاهی «جامعه» نامیده می شود، در یک نگاه به تاریخ با صرفنظر از تحرک و تغیر آن، می شود «جامعه». و در یک نگاه به جامعه با عطف توجه به تغییرات و جریان آن، می شود «تاریخ».

هگل، انسان را اسیر دست تاریخ می داند. به همان معنی که گاهی افرادی آه کشیده و می گویند: آخ روزگار. به نظر هگل انسان هیچ اختیاری ندارد و هر چه را که اختیار کند، تحمیل از طرف تاریخ است. در دانشکده برای روشن شدن فلسفهٔ هگل در ذهن دانشجو می گفتم: هگل از این آقا که آمده و دانشجو شده می پرسد: خودت با اراده و اختیار خودت دانشجو شدن را اختیار کرده ای؟ دانشجو می گوید: بلی کاملاً با اراده و اختیار خودم این انتخاب را کرده ام. هگل می گوید: اشتباه می کنی، اگر فرزند یک میلیاردر بودی اکنون شرکت سرمایه داری پدر را اداره می کردی، اگر راه دیگری داشتی می رفتی، روزگار راه های دیگر را برایت بست، دیدی که این راه بهتر است، شرایط جامعه و تاریخ این گزینه را

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار، 207. فیض 202.

بر تو تحمیل کرده و یک انتخاب اجباری را کرده ای. پس یک امر اجباری را اختیار می نامی.

اما مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام انسان را نه در «رابطهٔ انسان با خدا» و نه در «رابطهٔ انسان با جامعه و تاریخ»، مجبور نمی داند و می گوید: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن. انسان در دستان قهار جامعه و تاریخ، مجبور نیست، لیکن جبرهای تاریخ نیز واقعیت هستند، همانطور که محیط و ژن نیز تاثیر و نقش مهم دارند. انسان موجود مختار است مگر این که منکوب جامعه، محیط و ژن گردد. و لذا جملهٔ «وَ نَعُوذُ بِکَ أَن... أَوْ یَنْکُبَنَا الزَّمَان» در کلام امام علیه السلام دارای دو ویژگی است: 1- با کلمهٔ «نعوذ» به خدا پناه می برد. در یک چیز جبری و حتمی جائی برای پناه بردن نمی ماند. مثلاً دربارهٔ مرگ که برای هر انسانی جبری است و حتماً روزی فرا خواهد رسید، معنی ندارد که کسی با استعاذه بخواهد که هرگز مرگ به سراغش نیاید. 2- کلمهٔ «ینکبنا» نشان می دهد که انسان می تواند منکوب تاریخ نباشد. آنچه هگل می گوید وقتی است که انسان در برابر جبرهای جامعه شکست بخورد و منکوب شود. پس وقتی جامعه و تاریخ به طور جبّارانه و قهّارانه بر شخص مسلط می شود که او را منکوب کرده باشد.

با بیان دیگر: آنچه هگل می گوید، در مواردی امکان دارد. لیکن یک قانون کلّی آفرینشی نیست. و اگر انسان در برابر جامعه و شرایط زمان مقاومت کند اختیارش را از دست نمی دهد.

این بینش که پایه اصلی فلسفهٔ هگل است، در واقع «مصادره به مطلوب» است؛ اگر چیزی بنام شرایط جامعه و تاریخ نبود، زمینه ای برای «اختیار» و «انتخاب» نمی بود. اختیار و ارادهٔ انسانی در حدّ اراده و اختیار آهوان وحشی می گشت.

باز با عبارت دیگر: درخت که نه جامعه دارد و نه تاریخ، هیچ اراده ای و اختیاری هم ندارد. پس این جامعه و تاریخ است که در پیش روی انسان راه های متعدد می گذارد و انسان از میان آنها راهی را بر می گزیند. بنابراین جامعه و تاریخ نه تنها از بین برندهٔ اختیار نیستند

بل زمینۀ اختیار را به وجود می آورند، گرچه از طرف دیگر تحمیلاتی بر انسان نیز دارند.

و به همین جهت است که قرآن اینهمه به «صبر» و مقاومت، توصیه می کند که در حدود 102 بار در قرآن آمده است. صبر و مقاومت معنائی ندارد مگر مقاومت در برابر تحمیلات جامعه، تاریخ و زمان. و امام علیه السلام برای این مقاومت از خداوند یاری می طلبد: «أَوْ یَنْکُبَنَا الزَّمَان». چه زیبا است مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام که امام باقر علیه السلام به دو دانشمند معاصر خود؛ سلمه بن کهیل و حکم بن عیینه، فرمود: «شَرِّقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِیحاً إِلَّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَیْت»(1): به شرق بروید، به غرب بروید، هیچ علم صحیحی نمی یابید مگر آنچه از نزد ما اهل بیت صادر شده باشد.

32- أَوْ یَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَان

و (خدایا پناه می بریم به تو از این که) سلطان ما را در هم بشکند.- اراده و اختیار ما را سرکوب کند، آزادی ما را سلب کند.

لغت: تَهضَّمَ: اذلّه و کسره: او را ذلیل کرد و در هم شکست.- از مادّه معروف «هضم» است.

اکثر شارحان آن را به معنی «ستم» گرفته اند که نه با سیاق کلام امام سازگار است و نه امام در مقام سخن از ستم است، در مقام شمارش آفات و آسیب شناسی اختیار و اراده است، گرچه «تهضّم سلطان» نیز ستم است. اما با لفظ ستم فرق دارد. زیرا ستمی است که همۀ ستم ها را در بردارد. و اگر مراد امام «ستم» بود، می گفت «ان یظلمنا السلطان»، پس مراد یک معنائی است که با معنای لفظ «ظلم» فرق دارد. گزینش الفاظ در شیوه و ادبیات اهل بیت علیهم السلام بی حکمت نیست.

و با بیان دیگر: تهضّم سلطان، یک «ستم موردی» نیست، بل «جامعه سازی مطابق دلخواه سلطان» است، که بقول قرآن «غاسق واقب» است؛ همه جائی و همه گیر است حتی فرعی ترین زوایای زندگی افراد و خانوده ها و جامعه را فرا می گیرد؛ فرهنگ تحمیلی است گرچه در ظاهر با هیچ زور و شلاقی نیز همراه نباشد و با زبان نرم رسانه ای و تبلیغی تهضّم

1- کافی، ج 1 ص 399، ط دار الکتب اسلامیه، تهران.

کند.

و این که امام علیه السلام خطاب به خداوند می گوید «وَ تَعُوذُ بِک.... أَوْ یَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَانِ»، پاسخ عملی است به فرمان خداوند که می فرماید: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ- مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ- وَ مِنْ شَرِّ غاسِقٍ إِذا وَقَبَ»(1). و مصداقی از «فرهنگ نفوذ کننده به همه جای جامعه» را معرفی می کند که تهضم سلطان است. در یکی از مباحث گذشته شرحی در تفسیر غاسق واقب، بیان شد.

بخش پنجم

اشاره

امام علیه السلام در این دعا، از ریشه ای ترین غرایز شروع کرده؛ از مرحله ناآگاه انسان (که به محور «ناآگاهِ انسان» و موضوع دو دانش انسان شناسی و روان شناسی است) عبور کرده، به مرحله دانشِ «رفتار شناسی» رسیده، در این مرحله نیز از نزدیکترین رفتارها به غرایز شروع کرده و در این بخش دو آسیب را معرفی می کند که دورترین رفتارند نسبت به غرایز.

مراد از نزدیک و دور، را در بیان دیگر مشاهده کنیم: رفتارهای انسان همیشه عنصری از «ناآگاهی» دارد و عنصری از «آگاهی». آن رفتاری که عنصر ناآگاهی آن بر عنصر آگاهیش می چربد، رفتاری است که به اصل غریزه نزدیکتر است. و رفتاری که عنصر آگاهی آن بر عنصر ناآگاهش می چربد، رفتاری است که از اصل غریزه دورتر است. در این بخش دو رفتار معرفی شده است:

33- وَ تَعُوذُ بِکَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسرَاف

و پناه می بریم به تو از اقدام به اسراف.

اسراف از غرایز نیست، منشأ اسراف بیماری است. حیوان که یک موجود صرفاً غریزی

1- آیهٔ 1 تا 3 سورهٔ فلق.

است هرگز اسرافکاری نمی کند. این که گاهی افراد اسرافکار را به حیوان تشبیه می کنند، اشتباه است. آنچه در رفتار حیوان است بی قاعدگی و «قاعده مند نبودن» است، نه اسراف. رابطهٔ حیوان با «مصرف»، نظاممند نیست. و این با اسراف فرق دارد. اسراف یک عمل آگاهانه است با هدفی معین و انگیزهٔ آن «عقده» و بیماری روانی است؛ «ترمیم کمبود روانی» است. و این چیزی است که حیوان از آن آسوده است.

قرآن: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی كَبَد»(1): ما انسان را در «تنگنا و درگیری» آفریدیم.- در درگیری تنگاتنگ روح غریزه و روح فطرت، انسان موجودی است که به طور مداوم و همیشه در این درگیری قرار دارد.

مفسرین واژهٔ «کبد» را به «مشقت» معنی کرده اند. و مراد از آن را زندگی مشقت آمیز انسان در ارتباط با محیط و جهان دانسته اند، در حالی که اولاً: این نوع، ویژهٔ انسان نیست، حیوان هم این مشقت را دارد بل مشقّتش شدیدتر است. و آیه در مقام معرّفی یکی از ویژگی های انسان است. ثانیا: سخن و بحث آیه در «آفرینش» انسان است که در آفرینشش و در ماهیت وجودیش بهمراه تنگنا و درگیری آفریده شده، نه در زندگی پس از آفرینشش. ثالثاً: اگر مرادش مشقت در ارتباط انسان با محیط بود، چرا با لفظ «مشقت» نیامده و لفظ «کبد» به کار رفته است؟ لفظی که غریب است، هم در این کاربرد در زبان و محاورات و متون عربی غریب است و هم در خود قرآن نیز غریب است وفقط همین کلمهٔ واحده است.

در علم «معانی بیان» به ما یاد داده اند که به کارگیری لفظ غریب، مخلّ بر فصاحت و بلاغت است. و بنده در برخی نوشته ها و نیز در همین شرح صحیفه سجادیه عرض کرده ام که این قاعده دو استثناء دارد:

استثنای اول: این قاعده دربارهٔ بنده و شما و همهٔ انسان های معمولی درست است. اما سرآمد ادب و ادبیات، کسی است که هم لفظ غریب را به کار ببرد و هم لطمه ای به

1- آیهٔ 4 سورهٔ بلد.

فصاحت و بلاغتش نخورد. قرآن و اهل بیت چنین هستند؛ الفاظ غریب در قرآن کم نیستند. و دست اندرکاران علم معانی و بیان، بیهوده می کوشند که ثابت کنند الفاظ غریب در قرآن نیست، براستی واقعیات محسوس و مسلّم را انکار می کنند.

استثنای دوم: وقتی مراد و مقصود گوینده، یک معنی غریب و عجیب و استثنائی باشد، باید آن را با لفظ غریب و استثنائی، ادا کند. و اگر می فرمود: «لقد خلقنا الانسان فی المشقه»، آن مراد و معنای خاص را نمی داد. و لذا حتی با حرف «ال-» نیاورده و «الکبد» نگفته، با تنوین تنکیر وحدت آورده تا بفهماند که این کبد، یک کبد خاص و ویژه است و فهمیدن آن نیازمند تعمق و دقت است.

شیوهٔ قرآن این است که نکات حساس و اصول اساسی دقیق و ظریف را با الفاظ غریب می آورد تا مخاطب آن را به معنی ای که عامه می فهمند، و پیش پا افتاده است، معنی نکند. در یکی از مباحث گذشته دربارهٔ لفظ «امشاج» نیز این موضوع بیان شد.

رابعاً: واژهٔ کبد، به هر صورت و لاجرم، با کبد که عضو درونی انسان است، ارتباط معنائی دارد. و اشاره است به ماهیت درونی انسان، و به ما می فهماند که آن را به روابط بیرونی انسان با محیط، جهان و جامعه، تفسیر نکنیم(1).

برگردیم به اصل مطلب: پس از آنکه به درگیری انسان میان روح غریزه و روح فطرتش اشاره می کند، دربارهٔ کسی که سمبل اسرافکاری است می فرماید: «أَ یَحْسَبُ أَنْ لَنْ یَقْدِرَ عَلَیْهِ أَحَد»(2): آیا گمان می کند که هرگز کسی (به شناختن ماهیت رفتاری) او قادر نیست-؟ «یَقُولُ أَهْلَکْتُ مالاً لُبَداً»: که (با افتخار) می گوید مال هنگفتی را تلف کرده ام. «أَ یَحْسَبُ أَنْ لَمْ یَرَهُ أَحَدٌ»: آیا گمان می کند (ماهیت رفتار) او را کسی ندیده (و نشناخته) است؟

توضیح:

1- دربارۀ این آیه ها حدیث هائی آمده است- رجوع کنید به تفسیر «نور الثقلین»، هیچ حدیثی کبد را به مشقت زندگی در ارتباط با محیط، معنی نکرده است.
2- آیۀ 5 سورۀ بلد.

ا- کسی که به ریخت و پاش مال هنگفت افتخار کند بی تردید بیمار است.

2- همیشه اینگونه افراد خیال می کنند که کسی به انگیزه ناسالم او توجه ندارد.

3- ممکن است کسانی، اسرافکاری کسی را دلیل عظمت شخصیت او بدانند. اما کم نیستند افراد هوشمند که پی می برند این آقا با رفتار اسراف آمیز خود، عقده گشائی می کند و یک بیماری روانی او را به این کار غیر عقلانی وادار می کند.

عقدۀ روانی: غریزه و غرایز آن است که در آفرینش انسان در وجود او گذاشته شده اند، اما عقده پدیده ای است که پس از آفرینش و در دوره زندگی پدید می آید. منشأ عقده لطمه ای است که بر روح فطرت وارد می شود، و مشکل دیگری است که بر مشکل «کبد» افزوده می شود.

علاج و درمان عقده: عقده ها انواع و اقسام متعدد دارند، این عقدۀ ویژه که موضوع بحث آیه ها و موضوع بحث امام علیه السلام است از عقده های خطرناک و گیج کننده است که فرد را دچار «خیال باطل» می کند و دیدیم که عبارت «أَ یَحْسَبُ» دو بار دربارۀ خیال چنین شخصی تکرار شده است. علاج و درمان این عقده که انگیزۀ اسراف است، «ترمیم روح فطرت» است. نه اسراف که انگیزش غریزی دارد.

و به عبارت دیگر: این لطمه که بر شخصیت فرد وارد شده، یا باید با اقدامات غریزه گرایانه ترمیم شود و یا با اقدامات فطرت گرایانه. اگر بخواهد آن را مطابق انگیزه های غریزی ترمیم کند، بدتر خواهد شد. زیرا غرایز شبیه آتش هستند هر چه بر هیزم شان افزوده شود بر شعله شان افزوده خواهد شد. و یا شبیه باتلاق است که هر چه بیشتر دست و پا بزنند بیشتر فرو خواهد رفت. پس باید این لطمه را از طریق رفتارهای فطری ترمیم کند. به آیه های بعدی توجه کنید:

«فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَه»: پس او از گردنه نگذشته است.

«وَ ما أَدْراکَ مَا الْعَقَبَهُ»: و چه بیانی (ای انسان) تو را به ماهیت این گردنه آشنا می کند.- یعنی شناخت این گردنه نیازمند دقت بیشتر است.

«فَکُّ رَقَبَهٍ- أَوْ إِطْعامٌ فی یَوْمٍ ذی مَسْغَبَهٍ»: عبور از این گردنه آزاد کردن برده است- یا غذا دادن در روزگار گرسنگی.

غذا دادن به چه کسانی؟ «یَتیماً ذا مَقْرَبَهٍ- أَوْ مِسْکیناً ذا مَتْرَبَهٍ»: به یتیمی که خویشاوند است یا مستمندی که خاک نشین است.

راه ترمیم این خلاء شخصیتی، و راه گشودن این عقده، اسراف نیست، بل هزینه کردن مال در خیرات است.

پرسش: در مصرف کردن مال در امور خیر، نیت قربهً الی الله لازم است، در حالی که مطابق بحث بالا، به نیت درمان شخصیت خود، مصرف می کند، این عمل چگونه می تواند مورد تایید قرآن باشد؟

پاسخ: همانطور که نیکی کردن به دیگران با نیت الهی پذیرفته می شود، نیکی کردن به خود نیز با نیت الهی مصداق خیر می شود. در یکی از مباحث گذشته بیان شد که همهٔ زحمات و هزینه های زندگی اگر با نیت الهی و قربهً الی الله انجام داده شوند، همگی عبادت محسوب می شوند؛ خورد و خوراک خود و خانواده، هزینه کفش و لباس، دارو و درمان و... و... همگی را می توان (بل باید) با نیت الهی انجام داد. از جملهٔ آنها درمان شخصیت و روان خود است.

خداوند رحیم و رحمان است؛ مهربان و مهربانتر است، هر عمل خردورزانه را دوست دارد و اگر با نیت الهی باشد اجر و ثواب هم می دهد، چه مهربانی بیشتر از این که راه درمان عقده بویژه این عقدهٔ مورد بحث را با اینهمه مهربانی نشان می دهد.

به دنبال همین شخص درمان شده، در جامعه: تا این جا سخن در وضعیت شخصی و فردی این شخص بیمار و درمان او بود اینک سلامت خود را باز یافته، نقش او در جامعه چگونه باید باشد؟ می فرماید:

«ثُمَّ کانَ مِنَ الَّذینَ آمَنُوا وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَواصَوْا بِالْمَرْحَمَهِ»: سپس باشد از کسانی که ایمان دارند و یکدیگر را به صبر و مهربانی توصیه می کنند.

نبض سلامت جامعه: سلامت جامعه به سلامت افرادش وابسته است، لیکن سالم بودن جامعه را از چه چیز بفهمیم؟ سلامت بدن به سلامت اعضایش وابسته است اما «نبض» نقطه ای از بدن است که سلامت و عدم سلامت آن را نشان می دهد، نبض جامعه چیست؟ نبض جامعه عبارت است از «توصیه به صبر» و «توصیه به مهربانی». اگر این دو عامل مبارک در جامعه ای وجود داشته باشند، بی تردید آن جامعه سالم است و بقا و دوام آن تضمین شده است: «أُولئِکَ أَصْحابُ الْمَیْمَنَهِ»: آنان هستند که اهل مبارکی و همایونی هستند(1).

و به هر نسبتی که این دو در جامعه ضعیف باشند، آن جامعه به همان نسبت دچار «شُومی» است و در خطر متلاشی شدن و سقوط است: «وَ الَّذینَ کَفَرُوا بِآیاتِنا هُمْ أَصْحابُ الْمَشْأَمَهِ»: و کسانی که به آیه های ما (از جمله همین آیه های سورۀ بلد) کافر شوند افراد شُوم هستند.- یعنی وجود شان مضر و نشانۀ نکبت و آیندۀ بد است. «عَلَیْهِمْ نارٌ مُؤْصَدَه»: بر آنان آتشی است فرو پوشنده که راه فراری از آن نیست.

افراد نابردبار و غیر صبور، به هر عملی اقدام می کنند، جامعه را فدای فردیت خود می کنند. و افراد نا مهربان، جامعه را دچار «اسپنسریسم» و «تنازع بقاء» می کنند. و تنازع بقاء قوی ترین عامل براندازی جامعه است.

بخش ششم

اشاره

در این بخش دو رفتار عنوان شده که هر دو می توانند منشأ دوگانه داشته باشند؛ اسرافکاری، و عدم کفاف:

1- اسرافکاری: اسراف دو نوع است: الف: اسرافی که ناشی نقص شخصیتی و عقده

1- متاسفانه برخی مفسرین کلمۀ «میمنه» را به «سمت راست» معنی کرده اند، در حالی که کلمۀ «مشئمه» شاهد است که مراد مبارک بودن است.

روانی شخص باشد. ب: اسرافی که ناشی از نقص شخصیتی جامعه باشد و در این صورت افراد سالم جامعه نیز دچار آن می شوند. بهترین مثال برای این موضوع پدیدهٔ- باصطلاح- «نان خشکی» عصر ما است که فقط در جامعهٔ ما هست و در هیچ جامعهٔ دیگر مشاهده نشده است؛ جریان اجتماعی دربارهٔ نان طوری است که هر فرد سالم و ناسالم دچار این رفتار اسرافی شده است(1).

2- عدم کفاف: یعنی فقدان امکانات زندگی در حدّی که به خط فقر برسد؛ این نیز بر دو نوع است: الف: عدم کفاف ناشی از تقصیر خود فرد باشد خواه از مشکلات شخصیتی ناشی شود و خواه از اشتباه. ب: عدم کفاف که منشأ و علت آن خارج از خود شخص باشد و این نیز سه نوع است: اول: علت آن فرد یا افراد دیگر باشند. دوم: علت آن عامل منفی ای باشد که در شخصیت جامعه باشد. سوم: علت آن اشتباه حاکمیت یا نقص در روند کاری حاکمیت باشد.

و چون این دو پدیده (اسرافکاری و عدم کفاف) از نظر منشأ و علت، می توانند ناشی از چگونگی شخصیت خود شخص باشند، و هم می توانند از خارج بر او تحمیل شوند، لذا با تکرار «نعوذ» به صورت یک بخش مستقل آمده اند.

پرسش: در بخش قبلی نیز که سخن از «نفوذ شیطان»، «منکوب کردن زمان» و «سلطهٔ سلطان» بود هر سه، علت و عامل خارجی داشتند، پس فرق شان با این دو فقره چیست؟

پاسخ: فرق میان شان عبارت است از: اولا: منشأ و علت، در آن سه موضوع منحصر به عامل خارجی است، اما در این دو موضوع گاهی عامل درونی است و گاهی عامل خارجی. ثانیا: منشأ و علت در آن سه موضوع، یا در طبیعت اولیه است و یا در طبیعت ثانویه. لیکن در این دو موضوع نه به طبیعت اولیه ربط دارد و نه به طبیعت ثانویه.

1- این پدیده اخیراً در اثر هدفمند کردن یارانه ها در شرف از بین رفتن است، اگر شیطنت یا حماقت برخی از مسؤلین مانع برنامه نشود.

طبیعت اولیه: دربارۀ «نفوذ شیطان»، هم شیطان یک وجود و واقعیت آفرینشی است و هم امکان نفوذ او بر انسان در آفرینش انسان هست.

طبیعت ثانویه: جبرهای اجتماعی و منکوب شدن فرد در زیر چرخ های زمان، اگر بیش از عوامل طبیعی آفرینش نیرومند نباشد، کمتر از آن نیست؛ جبرهای اجتماعی شبیه جبرهای فیزیکی هستند، یعنی جبرهای اجتماعی به حدی واقعیت می یابند گوئی عوامل طبیعی و آفرینشی هستند. و «سلطۀ سلطان» یکی از مصداق های جبر اجتماعی است زیرا استبداد سلطان و یا دیکتاتوری حاکمیت خود معلول شرایط اجتماعی است.

پدیدار شدن یک خصلت یا جریان منفی در جامعه، وقتی که به حد «جبر اجتماعی» می رسد و در روند رفتاری افراد قرار گیرد، عرصۀ «تقصیر» را به عرصۀ «قصور» تبدیل می کند. و انسان در آن رفتار، دیگر مقصر نیست بل فقط قاصر است.

اما دربارۀ اسراف حتی اگر علت آن از جانب افراد دیگر یا حاکمیت باشد، بدیهی است که آن افراد دیگر یا حاکمیت مقصر هستند؛ مثلاً پدیدۀ «نان خشکی» در ایران یک پدیدۀ جبری اجتماعی نیست؛ منشأ و علت آن کاملاً آگاهانه بوده، هم حاکمیت می تواند زمینۀ آن را از بین ببرد و هم تک تک افراد می توانند به نوعی از آن دوری گزینند. یعنی در این پدیده عنصر ناآگاهانه، علیت ندارد، نه از مسائل روان شناسی فردی است و نه از مسائل روان شناسی اجتماعی است. زیرا رفتارهای آگاهانه از موضوع این دو علم خارج هستند.

و همچنین عدم کفاف که عامل آن علت خارجی باشد. زیرا این عامل خارجی اگر فرد باشد- مثلاً یک فرد ستمگر اموال او را ستمگرانه بگیرد و او را دچار عدم کفاف کند- این حادثه نه از انگیزه های ناآگاه فرد مظلوم است و نه از رفتارهای ناآگاه فرد ستمگر. و نیز اگر علت آن ستم حاکمیت یا اشتباه حاکمیت باشد، هر دو در دایرۀ رفتارهای آگاهانه قرار دارند.

و در بیان مختصر: چون اسرافکاری و عدم کفاف، در مواردی از دایرۀ روان شناسی فردی و روان شناسی اجتماعی خارج می شوند، لذا به طور مجزا و مستقل میان دو عبارتِ «نعوذ»

قرار گرفته اند که ذهن ما ها از این ویژگی غافل نباشد.

اینک این دو فقره از سخن امام علیه السلام:

33- وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسرَافِ

و به تو پناه می بریم از تناول اسراف.

لغت: تناول: گرفتن.

این واژه وقتی که به واژهٔ دیگر اضافه می شود، دو صورت دارد: یا معلوم است که مضاف الیه آن «گیرنده» است مانند «تناول زید پول را»، روشن است که گیرنده زید است. و مانند «تناول معدهٔ انسان غذا را». و یا ترکیب کلام طوری است که گیرنده و گرفته شده معلوم نمی شود مگر با توضیح یا با قرینه. مانند «تناول اسراف»؛ آیا مراد این است که اسراف و اسرافکاری ما را فرا بگیرد یا ما اسراف را برنامهٔ عملی خود بگیریم؟-؟ کلام امام علیه السلام را به هر دو معنی می توان تفسیر کرد.

آیا (به اصطلاح ادبی) می توان گفت با این یک «استعمال واحد» هر دو معنی اراده شده است؟ قاعدهٔ مسلّم ادبی این است که در استعمال واحد یک لفظ، ارادهٔ دو معنی، امکان ندارد و نادرست است. اما بحث ما در استعمال یک لفظ نیست، در اضافه و انتساب یک لفظ است، بحث در استعمال دو لفظ مضاف و مضاف الیه است که شبیه استعمال یک جمله می باشد. آیا استعمال یک جملهٔ واحد و اراده دو معنی امکان دارد و درست می شود؟ پاسخ مثبت است و «ایهام» که از زیبائی ها و بدیعیات سخن است چیزی نیست مگر استعمال کلام به طوری که هر دو معنی را بدهد هم گوینده هر دو را اراده کرده باشد و هم مخاطب هر دو را برداشت کند. اما امام علیه السلام در اینجا در مقام ایهام نیست بل دقیقاً در مقام تبیین است. پس باید مرادش تنها یکی از دو معنی باشد.

و نظر به این که قبلاً با جملهٔ «وَ مُبَاهَاهِ الْمُکْثِرِین» «زیاده طلبی مسابقه آمیز» را آورده و یکی از تجلّی های «مباهات زیاده طلبان» زیاده طلبی در مصرف است که بیماری چشم هم چشمی و تفاخر، در مصرف زیاد و اسراف متجلّی شود. پس در آنجا «تناول انسان اسراف را» گفته است و به نظر می رسد در این جا «تناول اسراف انسان را» مورد نظرش باشد. همان

ص: 307

طور که در پدیدۀ «نان خشکی»، اسراف ما را تناول کرده و برگرفته است و خودش را بر ما تحمیل کرده است. همگی می دانیم که اسراف می کنیم اما نه سیلوی گندم و آرد خودش را مسؤل می داند و نه نانوائی و نه مصرف کننده و نه آن که نان های خشک را جمع می کند و نه دامداری که آنها را خریده و غذای دامش می کند. بلاهای این چنینی کم نیستند این یکی برای مثال ذکر شد.

اسراف از نظر انگیزه، سه نوع است:

1- اسراف با انگیزۀ رفع عقدۀ روانی و ترمیم خلاء شخصیتی.- این نوع اسرافکاری حتی در حالت تنهائی و دور از چشم دیگران نیز بروز می کند.

2- اسراف با انگیزۀ مباهات و مسابقه مکثرین- این نوع تنها در انظار دیگران عملی می گردد گرچه در ترمیم خلاء شخصیتی و رفع عقده با ردیف بالا مشترک است.

3- اسراف بدون انگیزۀ خودی، بل تحمیل.- مصرف کننده می گوید: چه کنم بخشی از این نان خمیر است و من را مریض می کند ناچارم آن را به جمع کنندگان زواید نان بفروشم. که صد البته ناچاری به معنی جبر اجتماعی در این مسئله وجود ندارد، یعنی حتی به مرز «امر بین امرین» نیز نمی رسد و رفتاری است کاملاً آگاهانه و راه فرار از اسراف نیز دارد که همان خمیرها را به صورت غذاهای دیگر مصرف کند.

حقوق اولیۀ افراد در ذمّۀ دولت: امام سجاد علیه السلام، از فقر به خدا پناه می برد و سخن را با صیغۀ جمع «نعوذ= پناه می بریم» می آورد که ما هم همگی از فقر به خدا پناه ببریم. زیرا اولاً: فقر، جهل را می آورد. جامعۀ فقیر جامعۀ نادان می گردد. ثانیاً: رعایت قوانین و حقوق برای شخص فقیر بس مشکل است به ویژه برای افراد جوان، جوانی که از جوانی چیزی ندارد غیر از نیروی جسمی، اگر دچار فقر شود، رعایت قانون و حقوق برایش سخت می گردد. و لذا در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، پنج چیز از حقوق اولیۀ انسان است: 1- لباس و پوشش. 2- داشتن مسکن. 3- ازدواج. 4- سیری شکم. 5- ابزار کار. و از وظایف حاکمیت است که این پنج امر را برای هر فردی تامین کند. مگر حکومتی که

ناتوان باشد و در ناتوانیش نیز دارای عذر باشد و مقصّر نباشد.

حکومت که نماینده جامعه است حق ندارد دست هر دزد را قطع کند، حتی اگر همهٔ شرایط قطع را (که در فقه مذکور است) داشته باشد، مگر پس از اثبات «عدم اضطرارِ» سارق. هیچ کسی نمی تواند سارق مضطر را مجازات کند. و اگر سارق مضطر بتواند اثبات کند که نیاز اضطراری خود را به اطلاع حاکمیت رسانیده، این حاکمیت است که باید مجازات شود. و همچنین است در هر پنج حق مذکور.

و در بیان خلاصه: فقدان این پنج چیز، یا به دلیل تقصیر خود فرد است و یا به دلیل تقصیر حاکمیت. ابتدا باید مقصّر شناخته شود آنگاه به مجازات برسد.

تلویزیون جوان دستگیر شده ای را نشان می داد که کیف قاپی کرده بود. خبرنگار پرسید: چرا این کار را کردی؟ گفت: مادرم مریض بود چاره ای نداشتم. پرسید: سابقه هم داری؟ گفت: هرگز.

اگر این جوان بتواند ادعای ناچار بودنش را ثابت کند، حکومت نمی تواند او را مجازات کند. و هر لطمهٔ مالی، حیثیتی، یا روحی مانند ترس، به صاحب کیف برسد، بر عهدهٔ حکومت است که آن را جبران کند. اما جوان فقیر چگونه اضطرار خود را اثبات کند در حالی که «الْفَقْرُ یُخْرِسُ الْفَطِنَ عَنْ حُجَّتِهِ»(1): فقر آدم هوشمند را از اثبات سخنش گنگ می کند.

امیرالمومنین علیه السلام در عهدنامهٔ معروف مالک اشتر، می فرماید: «ثُمَّ الطَّبَقَهُ السُّفْلَی مِنْ أَهْلِ الْحَاجَهِ وَ الْمَسْکَنَهِ الَّذِینَ یَحِقُّ رِفْدُهُمْ وَ مَعُونَتُهُم»: سپس طبقهٔ پائین که اهل نیاز و واماندگی هستند؛ کسانی که رفدشان و یاری شان حق است.

لغت: رَفَدَ الحائط: اَسنَدَه: دیوار را بر پا داشت- دیواری که مشرف به سقوط بود آن را با تعمیر و ترمیم محکم کرده و بر پا داشت.

آنگاه پس از سفارشات اصول کلّی حکومت و کشور داری، دوباره برگشته و فقرا را

1- نهج البلاغه، قصار، 3 فیض. و 260 ابن ابی الحدید.

سفارش کرده و مالک را مکلّف می کند که بخشی از بیت المال و نیز بخشی از غلاّت «اراضی خالصۀ حکومت» در هر شهر را برای فقراء قرار دهد. و نیز او را مکلّف می کند که در جستجوی آنان باشد و آنان را بیابد و مشکل شان را حل کند: «ثُمَّ اللَّهَ اللَّهَ فِی الطَّبَقَهِ السُّفْلَی مِنَ الَّذِینَ لَا حِیلَهَ لَهُمْ مِنَ الْمَسَاکِینِ وَ الْمُحْتَاجِینَ وَ أَهْلِ الْبُؤْسَی وَ الزَّمْنَی فَإِنَّ فِی هَذِهِ الطَّبَقَهِ قَانِعاً وَ مُعْتَرّاً وَ احْفَظِ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَکَ مِنْ حَقِّهِ فِیهِمْ وَ اجْعَلْ لَهُمْ قِسْماً مِنْ بَیْتِ مَالِکِ وَ قِسْماً مِنْ غَلَّاتِ صَوَافِی الْإِسْلَامِ فِی کُلِّ بَلَدٍ فَإِنَّ لِلْأَقْصَی مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِی لِلْأَدْنَی وَ کُلٌّ قَدِ اسْتُرْعِیتَ حَقَّهُ وَ لَا یَشْغَلَنَّکَ عَنْهُمْ بَطَرٌ فَإِنَّکَ لَا تُعْذَرُ بِتَضْیِیعِکَ التَّافِهَ لِإِحْکَامِکَ الْکَثِیرَ الْمُهِمَّ فَلَا تُشْخِصْ هَمَّکَ عَنْهُمْ وَ لَا تُصَعِّرْ خَدَّکَ لَهُمْ وَ تَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لَا یَصِلُ إِلَیْکَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُیُونُ وَ تَحْقِرُهُ الرِّجَالُ فَفَرِّغْ لِأُولَئِکَ ثِقَتَکَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْیَهِ وَ التَّوَاضُعِ فَلْیَرْفَعْ إِلَیْکَ أُمُورَهُمْ ثُمَّ اعْمَلْ فِیهِمْ بِالْإِعْذَارِ إِلَی اللَّهِ یَوْمَ تَلْقَاهُ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ مِنْ بَیْنِ الرَّعِیَّهِ أَحْوَجُ إِلَی الْإِنْصَافِ مِنْ غَیْرِهِمْ»: سپس از خدا بترس، از خدا بترس دربارۀ طبقۀ پائین. آنان که چاره ای ندارند؛ از مستمندان و نیازمندان، درماندگان و ناتوانان. در این طبقه افرادی هستند قانع (و اظهار فقر نمی کنند) و افرادی هستند که خواستار کمک می شوند. حقّ خدا را که عبارت است از رعایت حق آنان، رعایت کن، و قرارده برای آنان بخشی از بیت المال را، و نیز بخشی از غلاّت املاک خالصۀ حکومت اسلام در هر شهری را. زیرا دورترین آنان (به مرکز حکومت) همان حقی را دارند که نزدیکان دارند. و همۀ شان کسانی هستند که رعایت حقوق شان را بر عهده گرفته ای، پس «خود خواهی»، تو را از آنان مشغول نکند. زیرا نمی توانی پرداختن به تحکیم امور مهم بسیار را عذری برای ضایع کردن امور کوچک گردانی. پس همت خود را از آنان باز ندار، و از روی گردنکشی از آنان روی بر مگردان. و درباب امور کسی از آنان را که دسترسی به تو ندارد؛ کسانی که چشم ها (ی مردم) از روی آنان عبور می کند- آنها را نمی بینند و به حساب نمی آورند- و مردم آنان را کوچک می شمارند. پس شخصی که مورد وثوق تو باشد و اهل تقوی و تواضع باشد برای (امور) آنان بگمار، تا امورشان را به تو برساند. آنگاه دربارۀشان کوشش کن تا در روز قیامت در پیش خدا معذور باشی. زیرا اینان در میان مردم تحت حکومت تو محتاج ترند به انصاف.

34- وَ مِنْ فِقْدَانِ الْکَفَاف

و (خدایا به تو پناه می بریم) از نداشتن امکانات کافی برای زندگی.

لغت: کفاف: در اصطلاح امروزی یعنی بالاتر از «خط فقر» بودن. و عدم کفاف یعنی در خط فقر و پائین تر از آن بودن.

امام سجاد علیه السلام در اینجا از فقر و عدم کفاف به خداوند پناه می برد، امیرالمومنین نیز از فقر به خداوند پناه می برد: «اللَّهُمَّ إِنِّی أَعُوذُ بِکَ أَنْ أَفْتَقِرَ فِی غِنَاک»(1): خدایا به تو پناه می برم که با وجود غنای تو دچار فقر شوم. و نیز می گوید: «یَا بُنَیَّ إِنِّی أَخَافُ عَلَیْکَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنْقَصَهٌ لِلدِّینِ مَدْهَشَهٌ لِلْعَقْلِ دَاعِیَهٌ لِلْمَقْت»(2): ای فرزندم، من بر تو می ترسم از فقر، زیرا فقر موجب شکستگی در دین می شود، و عقل را مضطرب می کند، باعث نفرت دیگران می گردد. و فرمود: «الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَکْبَر»(3): فقر مرگ بزرگ است.

پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «کَادَ الْفَقْرُ أَنْ یَکُونَ کُفْراً»(4). و عین همین سخن از امام صادق علیه السلام نیز آمده است(5).

بخش هفتم

اشاره

امام علیه السلام در این بخش چهار عامل خارجی(6)

معرفی می کند که بر شخصیت و روح و روان آدمی لطمه می زنند، و از آنها به خداوند پناه می برد و به ما یاد می دهد که مواظب باشیم حتی الامکان بهانه به آنها ندهیم و زمینه را برای آنها فراهم نکنیم:

1- نهج البلاغه، خطبه 208، ابن ابی الحدید. 206 فیض.
2- همان، قصار، ابن ابی الحدید 325. فیض 311.
3- همان، قصار، ابن ابی الحدید 165. فیض 154.
4- کافی (اصول) ج 1 ص 307.
5- بحار، ج 69 ص 29. قبلاً دربارۀ «الفقر فخری» که مراد فقر مثبت است، شرحی گذشت.
6- مراد از خارجی؛ یعنی عاملی که خارج از وجود خود انسان است که از ناحیه افراد دیگر و یا از ناحیه شخصیت جامعه وارد می شود.

35- وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ شَمَاتَهِ الْأَعْدَاءِ

اشاره

و پناه می بریم به تو از شماتت دشمنان.

لغت: شماته: سرزنش کردن دشمن همراه با شادی- گرفتاری ای پیش بیاید که دشمن با شادمانی آن را «سرکوفت» کند.

شماتت و رابطهٔ آن با غریزه و فطرت

عوامل خارجی که بر شخصیت درونی انسان لطمه بزنند، بسیارند. چرا از آن میان، شماتت در اول آنها قرار گرفته است و در نظر امام علیه السلام این قدر مهم است-؟؟ شماتت عاملی است که هم روح غریزه را در هم می شکند و هم روح فطرت را. ردیف های بیست و چهارگانه که تا اینجا بحث شدند، علل پیدایش همگی آنها یا برای لذایذ غریزی بوده و یا به نحوی با غریزه گرائی مربوط بوده است از باب مثال؛ فقری که از تنبلی و یا اسراف پدید آید، منشأش غریزه گرائی است. اما شماتت رفتار غریزی دیگران است بر علیه غریزه و فطرت انسان. گفته شد که غریزه خودخواه و تفوّق طلب است، شماتت با این اقتضای اساسی غریزه نیز در تضاد است. فطرت نیز آبرو طلب، و حیثیت خواه است. پس شماتت هر دو روح انسان را سرکوب می کند و شدیدترین لطمه است. پس باید همصدا با امام سجاد علیه السلام گفت: «وَ نَعُوذُ بِکَ مِنْ شَمَاتَهِ الْأَعْدَاءِ».

قرآن: حضرت موسی علیه السلام، برای گفتگو با خدایش به طور رفته بود، وحی آمد که قوم تو در غیابت گوساله پرست شدند. با عصبانیت شدید به میان مردم آمده، چه کند که مؤثرترین رفتار نسبت به مردمش باشد، ریش برادرش هارون را گرفت و می کشید که چرا مانع بت پرستی مردم نشدی. مردم رفتار او با برادرش را دیدند و فهمیدند که چه اشتباه بزرگی را مرتکب شده اند. اما عده ای در آن میان بودند که تحت تاثیر هیچ گفتار و رفتاری هدایت نمی شدند، دشمن موسی و هارون و دین بودند.

حضرت هارون می دانست که برادرش کار درستی برای هدف درست می کند، قصدش اهانت به او نیست، زیرا پیامبران کار ناشایست انجام نمی

دهند، اما شماتت به حدی دشوار و

غیر قابل تحمل است، به برادر یاد آوری کرد: «فَلا تُشْمِتْ بِیَ الْأَعْداء»(1). این دشمنان را نیز در نظر بگیر و زمینهٔ شماتت آنان بر من را فراهم نکن.

امام صادق علیه السلام: «قِیلَ لِأَیُّوبَ (عَلَیْهِ السَّلَام) بَعْدَ مَا عَافَاهُ اللَّهُ تَعَالَی أَیُّ شَیْ ءٍ أَشَدُّ مَا مَرَّ عَلَیْکَ قَالَ شَمَاتَهُ الْأَعْدَاء»(2): پس از آنکه ایوب شفا یافت، به او گفتند: کدامیک از بلاهائی که بر تو گذشت شدیدتر بود؟ گفت: شماتت دشمنان.

و نیز از آنحضرت نقل است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی ابْتَلَی أَیُّوبَ ع بِلَا ذَنْبٍ فَصَبَرَ حَتَّی عُیِّرَ وَ إِنَّ الْأَنْبِیَاءَ لَا یَصْبِرُونَ عَلَی التَّعْیِیر»(3): خداوند تبارک و تعالی ایوب (علیه السلام) را برای آزمایش مبتلا کرد، و او صبر و تحمل کرد تا وقتی که شماتتش کردند. و انبیاء شماتت را تحمل نمی کنند.

شماتت به حدّی برای شخصیت انسانی سنگین است که صبر ایوب را نیز درهم می شکند. هم غریزهٔ طبیعی و هم غریزهٔ قاعده مند شده، هم فطرت طبیعی و هم فطرت بالنده و شکوفا؛ همهٔ دار و ندار انسان زیر لطمات شماتت درهم می شکند. اکنون؛ حال، نقش، جایگاه و شخصیت درونی شخص شماتت کننده چیست؟

تربیت

یکی از اصولی که باید در تربیت کاملاً و دقیقاً و بشدت مراعات شود، پرهیز از شماتت است؛ مربّی باید بکوشد و مواظبت کند که فرد تحت تربیت خود را شماتت نکند. والاّ نه تنها بی تاثیر می شود، بل اثر معکوس خواهد داد. و همین طور است هدایت کردن کسی. و نیز همین طور است دلسوزی کردن برای کسی. شماتت در همهٔ اینها مصداق «نقض غرض» است.

پس دوستان نیز نباید شماتت کنند. این که امام لفظ «اعداء» را آورده به دلیل خطرناکتر بودن آن است، نه برای جواز «شماتت الاحبّاء».

1- آیهٔ 150 سورهٔ اعراف.

2- بحار، ج 12 ص 352.
3- همان، ص 347.

انتقاد

در انتقاد دو اصل ضروری است: نیت اصلاح و پرهیز از شماتت.

36- وَ مِنَ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاء

و (خدایا به تو پناه می بریم) از نیازمند شدن به همانندان خود.

لغت: اکفاء: جمع کفؤ: همگنان، همتایان، همانندان.- از ریشهٔ «کفاء»، نه «کفو» و نه از «کفی».

شرح: در ردیف 34 با عبارت «وَ مِنْ فِقْدَانِ الْكَفَاف»، از فقر به خداوند پناه برد. در آنجا سخن از فقر مالی و مستمندی بود. در اینجا سخن از هر نیاز است اعم از مالی و غیر مالی. و اعم از این که شخص نیازمند از فقرا باشد یا از اغنیاء.

امام علیه السلام «نیاز به همتایان» را در مرتبهٔ پس از «شماتت اعدا» آورده است، و این نشان می دهد که تحمل این نیاز آسانتر از شماتت اعداء است. لیکن سنگینی این نیز دستکم هموزن «شماته الاحبّاء» می گردد.

وحشت از نیاز و «نیاز گریزی انسان» یک اصل غریزی است. و این از غریزهٔ ریشه ای دیگر ناشی می شود که اصل «کمال جوئی ناخودآگاه غریزی» است که در حیوان نیز هست. حتی- به طور تکوینی محض، نه غریزی- در گیاه هم هست، و حتی ماده و انرژی جهان نیز در پی آن می رود. لیکن این غریزه در انسان چون مورد امضا و تایید روح فطرت هم هست، ارجمندتر می گردد.

بنابراین، حس نیاز گریزی هم از اقتضاهای غریزی است و هم از اقتضاهای فطری، و در این ویژگی با «شماتت گریزی» شریک می شود. و لذا امام علیه السلام این را بلافاصله به دنبال شماتت گریزی، می آورد.

و مراد امام در این عبارت، «نیاز» به معنی مطلق نیست و شامل نیازهای طبیعی، و نیازهای معمولی اجتماعی نمی گردد، خواه این نیازها به اکفاء باشد یا به غیر اکفاء. زیرا به هر صورت انسان موجود نیازمند است و چون

جامعه ساز و «اجتماعی زیست» است بیش از موجودات دیگر نیازمند می شود. علم، آموزش، تربیت، ادب و هنر، تصرف در طبیعت؛

ص: 314

کشاورزی و صنعت، مدنیت و فرهنگ، او را بیش از پیش نیازمندتر می کند.

و نیز: در میان اکفاء هم آنچه مورد نظر امام است «نیاز غیر متقابل» است که از آن به خدا پناه می برد. مراد از «نیاز غیر متقابل» نیازی است که مجانی باشد و شخص نیازمند نتواند در مقابل آن یک کار جبرانی انجام دهد؛ یا به دلیل این که شخص مقابل بهیچوجه نیازی به او ندارد، و یا شخص نیازمند بهیچوجه توان جبران آن را ندارد. و یا اساساً آن امر مورد نیاز، ماهیتاً قابل جبران نباشد.

حدیث: از امام سجاد علیه السلام: «قَالَ بِحَضْرَتِهِ رَجُلٌ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَام لَیْسَ هَکَذَا إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ لَکِنْ قُلِ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ شِرَارِ خَلْقِکَ»(1): مردی در حضور آنحضرت گفت: خدایا مرا از مردم بی نیاز گردان. امام فرمود: اینگونه (درست) نیست، زیرا که امور مردم بوسیلۀ مردم می گذرد. بگو: خدایا مرا از افراد شرور مردم بی نیاز کن.

و مانند همین حدیث در کافی (ج 2 ص 266 ط دار الاضواء) از امام صادق علیه السلام آمده است.

مراد از «إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاس» نیازهای طبیعی و اجتماعی و تعاونی ذاتی انسان است که باید از خداوند خواست تا در اینگونه تعاطی های طبیعی و اجتماعی، نیازها را توسط افراد غیر شرور، برآورده کند و ما را دچار افراد شرور نکند.

بدهکاری و روان آدمی: در میان عشایر عرب، کُرد و ترک، یک «اصل» روانی هست، می گویند (مثلاً): آقای الف به آقای ب به حدی نیکی کرد که ب گفت: من نمی توانم نیکی تو را جبران کنم مگر این که تو را بکشم. این گفتار «انسان طبیعی» است و هر چه جامعه رو به توسعه می رود و فاصلۀ انسان با طبیعت خود بیشتر می شود، این گفتار نیز به تدریج از بین می رود. و جای خود را به گفتاری از فرهنگ حسابگرانه می دهد که در غرب رواج بیشتری دارد، می گویند: هیچکس در نظر بدهکاران خود قهرمان نیست. مراد از

1- بحار، ج 75 ص 135.

«بدهکار» وام و دین نیست مراد نیکوکارها است.

تحلیل این دو گفتار چنین است که: بدهکاری طوری بر فرد بدهکار فشار می آورد که وجود و زندگی خود را بس حقیر و بیهوده احساس می کند. این احساس حقارت و بیهودگی با یکی از دو طریق، سبکتر می گردد.

1- اگر فرد نیکوکار بمیرد از فشار این احساس کاسته می شود و فرد بدهکار می تواند آن را در گوشۀ ذهن خود دفن کند، لیکن اصل آن از ذهن او نمی رود و همیشه آزار دهنده است. مرگ طلبکار آرزوی غریزی ضمیر ناخودآگاه شخص بدهکار است، و این واقعیت را روانکاری و کاوش در ضمیر ناخودآگاه انسان بدهکار، مسلّم می دارد.

2- اگر بدهکار یک انسان باشد که در جامعۀ صنعتی و پیچیدۀ حسابگر، زندگی می کند و روحیّۀ حسابگرانه دارد، ضمیر ناخودآگاهش به تحقیر فرد نیکوکار می پردازد، با شناسائی نکات ضعف او، و نیز با بزرگ کردن آن نکات، و حتی با توسل به «ضعف تراشی» برای او، می کوشد شخصیت او را در نظر خودش حقیر بداند. زیرا هر چه از شخصیت او کاسته شود از فشار بر خودش کاسته می شود.

اسلام: مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، این هر دو طریق غریزی را با یک برنامۀ فطری از عرصۀ روانی انسان برطرف کرده و سلامت روان را صیانت می کند؛ می گوید: اولاً: انسان باید بکوشد که دچار این نوع بدهکاری نگردد که از امام علیه السلام در این دعا می شنویم: «وَ مِنَ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاء»: و خدایا به تو پناه می بریم از نیازی که اینگونه بدهکارمان کند. این بیان امام یک اخطار و یک هشدار است تا افراد پیش از آن که به اینگونه بدهکاری تن در دهند بدانند که چه کار خطرناکی انجام می دهند.

ثانیاً: این مکتب یک «اصل» را در میان «اصول صیانت روان» قرار داده تا هم آن احساس غریزی عشایری را از بین ببرد و هم آن احساس انسان حسابگر را، که عبارت است از اصل «ذوی الحقوق».

این مکتب می گوید: در این مسئله، از تقابل با نیکوکار خارج شو، و در کنار او قرار بگیر. با او موازی باش نه متقابل؛ تو هم می توانی به او نیکی کنی، و بدان که لازم نیست هر

نیکی را با همسنخ آن جبران کنی، نیکی مادی را می توان با نیکی معنوی جبران کرد؛ برای او در غیابش دعا کن، دو رکعت نماز بخوان و ثوابش را به آن شخص هدیه کن، یک تسبیح ذکر بگو و به او هدیه کن. و هیچ لزومی ندارد که او از این نیکی های تو با خبر باشد. مهم این است که این کار تو هم تو را از زجر جانکاه احساس بدهکاری آسوده می کند و هم واقعاً عندالله و در نزد خودت نیکی او را جبران کرده ای.

حدیث: در همین دعا خواندیم که امام علیه السلام با جملهٔ «الشُّكْرِ لِمَنِ اصْطَنَعَ الْعَارِفَهَ عِنْدَنَا»، به ما یاد داد که اگر جبران نیکی دیگران را بطور مثل به مثل نمی توانیم انجام دهیم، و از تشکر عملی ناتوان هستیم، با تشکر شفاهی آن را جبران کنیم. و هر چه تشکر مکرر و بیشتر باشد به همان میزان تحمل نیکی دیگران دربارهٔ این احساس غریزی و فطری، آسان تر می گردد. و در «رسالهٔ حقوق» می فرماید: «وَ أَمَّا حَقُّ ذِی الْمَعْرُوفِ عَلَیْکَ فَأَنْ تَشْکُرَهُ وَ تَذْکُرَ مَعْرُوفَهُ وَ تَکْسِبَهُ الْمَقَالَهَ الْحَسَنَهَ وَ تُخْلِصَ لَهُ الدُّعَاءَ فِیمَا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِکَ کُنْتَ قَدْ شَکَرْتَهُ سِرّاً وَ عَلَانِیَهً ثُمَّ إِنْ قَدَرْتَ عَلَی مُکَافَاتِهِ یَوْماً کَافَأْتَه»(1): و اما حق کسی که بر تو نیکی کرده است؛ پس بر تو است که از او تشکر کنی و نیکی او را به زبان آوری و برایش نکونامی فراهم کنی، و در میان خود و خدایت برایش خالصانه دعا کنی، وقتی که این کار را کردی تشکر از او را هم علنی و هم پنهانی به جای آورده ای. سپس اگر روزی به جبران مثل به مثل آن قادر شدی، جبران کنی.

امیرالمومنین علیه السلام در دعای روز بیستم هر ماه به ما یاد می دهد که بگوئیم: «وَ مَنْ أَوْجَبْتَ حَقَّهُ عَلَیْنَا الْأَحْیَاءَ مِنْهُمْ وَ الْأَمْوَات»(2). و از این سخن می فهمیم که (بر خلاف آن بینش عشایر) سنگینی نیکوئی دیگران- در رابطه با حس غریزی و فطری مذکور- با مرگ فرد نیکوکار نیز از بین نمی رود. پس اگر به وظیفهٔ انسانی خود عمل کنیم هم حق او را ادا کرده ایم و هم پاسخ درست به آن حس داده ایم و چموشی آن حس را به آرامش روحی تبدیل

1- بحار، ج 71 ص 7.

2- بحار، ج 94 ص 212.

کرده ایم.

کافی (ج 2 ص 507) امام صادق علیه السلام: «دُعَاءُ الْمَرْءِ لِأَخِیهِ بِظَهْرِ الْغَیْبِ یُدِرُّ الرِّزْقَ وَ یَدْفَعُ الْمَکْرُوه»: پشت سر برادر دینی دعا کردن روزی را فراوان و ناخوشایندی ها را برطرف می کند.

بلی: سعادت دنیا و آخرت در صحیفهٔ سجادیه است. همان طور که امیرالمومنین علیه السلام گفت: پیامبر و آلش «طَبِیبٌ دَوَّارٌ بِطِبِّهِ»(1) طبیبی که طبّش را در میان مردم منتشر می کند، هستند.

با این مقدمه معنی «الاکفاء» را می فهمیم، و پاسخ این پرسش را در می یابیم: چرا امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از «نیاز به همگنان» به خدا پناه ببریم. و چرا نمی گوید از نیاز به هر کسی اعم از همگنان و دیگران، پناه ببریم؟؟ برای این که آن فشار روانی که منشأ آن گفتار غریزی عشایری و یا منشأ آن گفتار انسان حسابگر، می شود، از «سنجش بین الاکفاء» ناشی می گردد. فرد بدهکار، خود را با فرد نیکوکار مقایسه می کند او را همگون و همتای خود می یابد و لذا به نکوهش خود می پردازد که چرا به جای این که مانند او طلبکار شود، بدهکار شده است. اما اگر شخص نیکوکار را همتای خود نداند و او را برتر از خود بداند، تحت چنین فشار سنگینی قرار نمی گیرد، گرچه هر نوع بدهکاری شخصیتی، سخت است اما آنچه باید از آن استعاذه کرد نیاز به همگنان است. زیرا این نیاز خطرناک است از آن خطرناک ها که در ردیف خطر شیطان قرار می گیرد و قابل استعاذه می شود: نعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

والاّ؛ هر نوع نیاز به دیگران (غیر از نیازهای طبیعی و نیازهای اجتماعی معمول، که در حدیث از امام سجاد علیه السلام دیدیم) نکوهیده و منفور است، خواه نیاز به همگنان باشد و خواه به غیر همگنان، که در دعای «وتر» می خوانیم: «اللَّهُم... وَ أَغْنِنِی بِفَضْلِکَ عَلَیَّ فَضْلَ مَنْ

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، و فیض، خطبهٔ 107.

سِوَاک»(1): خدایا، مرا با تفضّل خود بر من، از فضل غیر از خودت بی نیاز کن.

فضل: فضل خدا آن است که از کرم خود بالاتر از عدل رفتار کند. و فضل بندگان دو نوع می تواند باشد: الف: کسی از آنچه دارد و خود نیازمند آن است، به دیگران بدهد. این نوع را «ایثار» می نامند یعنی ترجیح دیگران بر خود.

ب: از آنچه بیش از نیاز خود دارد، به دیگری بدهد.

در جملهٔ مذکور از دعای وتر، از خدا می خواهد که از هر دو نوع آن بی نیازش کند.

نیاز انسان به خدا و نیز تفضّل خداوند به انسان، نه تنها فشاری بر روان انسانی نمی آورد، بل شادی آفرین و فرح آور، لذتبخش و پرورندهٔ روح و روان است. و از این سنخ است تفضّل استاد به شاگردش در آموزش، و تفضّل امامت بر امّت.

نان شوهر: یکی از حکمت های حکم آیه «الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ»(2)، این است که خود زنان می گویند: «نان شوهر بی منّت است». یعنی نان برادر، خواهر، مادر و حتی پدر با نوعی منت همراه است اما نان شوهر با هیچ منتی همراه نیست. و این حس غریزی و فطری بشر است.

بحث در عرصهٔ حقوق نیست، بحث در عرصهٔ روانی و تلقیات روحی است. زنی که هزینه زندگیش به عهدهٔ پدر است احساس منّت می کند اما زنی که هزینه اش از مال شوهر است هرگز چنین احساسی ندارد. حتی در جامعهٔ غربی که رگه های فطری خانواده از هم گسیخته و یا دستکم ضعیف شده است دردناکی روانی و ارتزاق زن از درآمد مرد، کمتر از دردناکی ارتزاق مرد از درآمد زن است. این واقعیت را در جامعهٔ سوئد، انگلیس و سوئیس به طور حضوری و میدانی تحقیق کرده ام.

این مثال را آوردم تا آن «احساس از نیکی همگنان» را قدری روشن کرده باشم؛ نیاز به

1- بحار، ج 84 ص 214.
2- آيۀ 34 سورۀ نساء.

غیر همگن، مانند شوهر تحملش از همهٔ همگنان حتی پدر و مادر، آسان تر بل گوارا است تا چه رسد به دیگران.

این بود بحث مختصر- بلی: مختصر- دربارهٔ یک جملهٔ امام سجاد علیه السلام در دعای هشتم صحیفه سجادیّه.

بخش هشتم

اشاره

امام علیه السلام در این بخش به دو موضوع مهم توجه می کند:

الف: در پایان شمارش آفات شخصیت و روان، و شرح موارد آسیب شناسی شخصیت انسان، در یک نگاه کلّی به یک «زندگی آسیب مند و ناسالم» می گوید: «وَ مِنْ مَعِیشَهٍ فِی شِدَّهٍ»: خدایا به تو پناه می بریم از یک زندگی که سرتاسر در سختی و فشار باشد. که شرحش در زیر خواهد آمد.

ب: آنگاه مطابق اصل اساسی اسلامی، زندگی دنیوی را به زندگی اخروی پیوند داده و می گوید: «وَ مِیتَهٍ عَلَی غَیْرِ عُدَّهٍ»: خدایا به تو پناه می بریم از مرگ بدون آمادگی. یعنی برای وقت فرا رسیدن مرگ و آغاز زندگی اخروی چیزی را فراهم نکرده باشیم.

و پس از این دو موضوع، در بخش بعدی به محشر و معاد می پردازد. اینک شرح دو موضوع مذکور:

37- وَ مِنْ مَعِیشَهٍ فِی شِدَّهٍ

اشاره

و (خدایا به تو پناه می بریم) از زیستن در تنگنا و سختی.

شرح

اشاره

شدت و سختی زندگی در اثر فقر، نیاز، اسراف، و دیگر عوامل روانی و نیز مادی را در فقرات قبلی این دعا برای ما بیان فرمود. اینک در اینجا سختی دیگر را معرفی می کند که در اثر عامل و عوامل دیگر سخت می شود. یعنی این جمله نه تکراری از جمله های پیش است و نه «عطف کل بر جزء» و نه «عطف جز بر کل»، بل موضوع ویژهٔ دیگری را بیان

ص: 320

می کند که در قرآن آمده است. و همانطور که در مباحث گذشته نیز گفته شد امام علیه السلام هر جمله ای را که در صحیفهٔ سجادیّه آورده ترجمان آیه یا آیه هائی از قرآن است.

قرآن: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنْكاً»(1): و هر کس از یاد کردن من رویگردان شود، زندگی برای او تنگ و سخت خواهد بود.

لغت: الضّنک: الضّیق.- عیشٌ ضَنک: ضیّق.

اقرب الموارد: ضَنُکَ الرجل: ضَعُفَ فی رَأیِهِ و جِسْمِهِ و نَفْسِهِ و عَقْلِهِ: شخص در بینش، جسم، جان و روان، و عقل، دچار ضعف گشت.

آیه نمی گوید هر کس از ذکر من رویگردان شود دچار زندگی فقیرانه می گردد. اگر مراد این بود با لفظ غیر رایج و غیر مشهور «ضنک» نمی آمد. در بخش پنجم از همین دعا به شرح رفت که قرآن دربارهٔ معانی غریب و دقیق، الفاظ غریب به کار می برد، و اگر چنین نمی کرد خلاف بلاغت می گشت و آن مطلب دقیق و غریب به مخاطب منتقل نمی شد. و در اینجا گرچه واژهٔ «ضنک» چندان غریب نیست، لیکن خالی از عنصر استثنائی و ویژه، نیست. مراد از ضنک، ضیق و تنگی روحی و روانی است. زندگی حیوان در چشم انداز محدود و افق نزدیک است. زیرا کاربرد غریزه کوتاه است. و انسان غریزی با وجود ثروت و امکانات نیز در معیشتِ تنگ است. اساساً زندگی ای که او می شناسد، نصف عرصهٔ وسیع زندگی است، آنهم اگر دچار بیماری ها و خلاءها و نواقص روانی نگردد، والاّ در همان «نصف عرصه» نیز با تنگناهای بشدت پرس کننده همراه خواهد بود.

آیه دقیقاً در تنگی بینشی و مضیقهٔ معنوی و روانی زیست دنیوی، سخن می گوید. سپس در ادامه به زندگی اخروی می پردازد و می گوید: «وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمى»(2). و نصّ ترین آیه است در این که «ذکر الله» زندگی را شیرین، معنی دار، با افق و عرصهٔ وسیع و زیبا، می کند. زندگی در نظر انسان غریزی یک ماهیت و معنی دارد، و در نظر انسان فطری یک ماهیت و

1- آیهٔ 124 سورهٔ طه.

2- آیهٔ 124 سورهٔ طه.

معنی دیگر:

مثال: اگر به اروپا رفته اید به طور حضوری دیده و شنیده اید، و اگر نرفته اید در فیلم های اروپائی به کرات شنیده اید که می گویند «باید کاری کرد که زندگی قابل تحمل باشد». اندکی در این سخن تأمل کنید؛ زندگی در نظر گویندۀ این سخن، یک «بار» است بار سنگین که باید کاری کرد تا این بار سنگین قابل تحمل باشد. و این سخن به طور کاملاً صریح اعلام می کند که بشر باید خودش را گول بزند، خود فریبی کند تا زندگی کند والاّ راهی جز خودکشی ندارد.

وقتی که مردم جامعه های شرقی (از جمله افراد جامعۀ ما) این گفتار را می شنیدند، تعجب می کردند که این چه سخنی است مگر زندگی بلاء است!؟! این تعجب در نسل اخیر ما نیز به تدریج ضعیف می شود با همان نسبتی که غربزده می شویم. و آمار خودکشی در جوامع شرقی نیز تا حدودی بالا می رود.

جوامع غربی تا حدود زیادی پذیرفته اند که «زندگی یک واقعیت ضنک» است. این موضوع در میان آنان یک نسبت دقیق با «ذکر خدا» دارد؛ فردی که هیچ سروکاری با راز و نیاز با خدا ندارد کاملاً ایمان دارد که زندگی ضنک است، یعنی مسئله برایش از عرصۀ ناخودآگاه عبور کرده و به یک موضوع آگاهانه و معلوم و کاملاً «باور شده» رسیده است. و افراد دیگر نیز به نسبتی که رابطۀ شان با خداوند ضعیف است به همان نسبت به ضنک بودن زندگی اعتقاد دارند.

در اینجا من هم اجازه می خواهم مانند آنان که صحیفۀ سجادیّه را به «اخلاق اندرزی محض» تفسیر کرده اند به اندرز گوئی بپردازم: مردمان مسلمان باید بدانند نعمت های عظیم بسیاری داریم که برای مان مجهول است، زیرا آنها را نه پیگیری اجتماعی کرده ایم و نه پیگیری علمی. باید قدر این نعمت ها را بدانیم و از اینهمه غرب زدگی بپرهیزیم و باور کنیم که در دنیای کابالیسم خبری نیست، غیر از ظاهری فریبا و اغواء کننده.

در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، زندگی یک «حقیقت مشروط» و یک

«واقعیت مشروط» است؛ زندگی بشرط ایمان و راز و نیاز با خداوند، نعمت است، و بدون ایمان و بدون رابطه با خداوند، نقمت و بلائی است که شخص آن را تحمل می کند.

قرآن: قرآن برای این مسئله به دلیل اهمیت موضوع، یک سوره آورده است: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم- وَ الْعَصْرِ- إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ- إِلاَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ: بنام خداوند بخشنده و بخشایشگر- سوگند به عصر- که انسان (بودنش، وجودش و زندگیش) در خسران است- مگر آنان که ایمان آورده و اعمال صالح انجام دهند؛ همدیگر را به حق سفارش کرده و همدیگر را به بردباری و استقامت توصیه کنند.

توضیح: عصر به معنی فشار، تاریخ و زمان، و بخش آخر روز، آمده است. قرآن به قوانین عام شمول جهان هستی سوگند یاد کرده است همانطور که در مباحث گذشته دربارهٔ «والفجر» گذشت و از قانون عمومی فلق و فجر بحث شد. بر این اساس می توانید عصر را به معنی فشار که یک قانون عمومی جهان هستی است بگیرید. در کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» توضیح داده ام که آنچه جهان را اداره می کند جاذبه نیست بل دافعه و فشار است.

و می توانید آن را به معنی تاریخ (= جامعهٔ جاری) بگیرید و نیز می توانید به معنی بخش آخر روز معنی کنید.

نبض سلامت زندگی

در بخش پنجم از همین دعا درباره «نبض سلامت جامعه» بحث شد و گفته شد آن عبارت است از «توصیه به صبر» و «توصیه به مهربانی»، و در اینجا «نبض سلامت زندگی» موضوع بحث است که عبارت است از «توصیه به صبر» و «توصیه به حق». هر زندگی این دو را داشته باشد، نعمت است و اگر فاقد این دو باشد، بار سنگینی است که خسران است.

امام علیه السلام با جملهٔ «وَ مِنْ مَعِیشَهٍ فِی شِدَّه»، از زندگی ضنک و خسران، به خداوند پناه می برد. و مرادش فقر یا آفات دیگر نیست، زیرا که آنها را قبلاً شمرده است. و رابطهٔ معنائی «عصر» در معنی فشار، با «شدت»، روشن است. و نیز با معنی تاریخ و جامعه، زیرا

ص: 323

جامعه با همهٔ خوبی ها و نعمت بودنش، فشاری است بر فرد(1) که با وجود ایمان، این فشار به نیکی ها تبدیل می گردد.

و در سورهٔ لیل زندگی ضنکی و غریزی را، و نیز زندگی فطری را در برابر هم قرار داده آن را «عُسر» یعنی شدت و مشقت نامیده و این را «یُسر» یعنی آسانی، سهولت و دلچسب نامیده است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ: بنام خداوند بخشنده و مهربان.

وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشی: سوگند به شب آنگاه که فرا می پوشاند.

وَ النَّهارِ إِذا تَجَلَّی: و سوگند به روز هنگامی که تجلّی می کند.

وَ ما خَلَقَ الذَّکَرَ وَ الْأُنْثی: و سوگند به آن که مذکر و مؤنث را آفرید.

إِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتَّی: که رفتارهای شما مختلف است.

فَأَمَّا مَنْ أَعْطی وَ اتَّقی- وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنی: اما آن کس که (در راه خدا) انفاق کرد و خودش را پائید، و «نیکی» را درک کرد.

فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْری: او را برای (زندگی) راحت آماده می کنیم- زندگی او را راحت و شیرین می کنیم.

وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنی- وَ کَذَّبَ بِالْحُسْنی: و اما کسی که خسیس بوده و بخل ورزد، و نسبت به دیگران احساس بی نیازی کند. و «نیکی» را نفی کند- نیکی را درک نکند.

فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسْری: او را برای زندگی سخت آماده می کنیم- زندگی او را سخت و دشوار قرار می دهیم.

توضیح: می فرماید: 1- این جهان، جهان تعارض ها و تضادها است؛ جهانِ مثبت و منفی، جهان شب و روز، جهان مذکر و مؤنّث است.

2- رفتارهای انسان ها مختلف است هیچ انسانی نیست که رفتارهایش با رفتارهای انسان دیگر کاملاً مساوی باشد. پس نیازمند یک «معیار کلی» هستید تا بدانید چه کسی شخصیت

1- چنانکه در مباحث گذشته به شرح رفت.

سالم و زندگی سالم دارد و چه کسی شخصیت ناسالم و زندگی ناسالم دارد.

3- برای این موضوع کلی، معیار عبارت است از کلیاتی که صرفاً غریزی هستند، و کلیاتی که فطری هستند:

کلیات فطری: همه اقتضاهای فطری در سه عنوان جمع می شوند:

1- اعطاء: بخشیدن مال به دیگران، یا برای دیگران، و یا در راه دیگران. و سرانجام شان می شود «جامعه گرائی» که از اقتضاهای فطرت است و روح فطرت منشأ جامعه خواهی انسان است.

2- تقوی: خودپائی، مواظبت از خود که از راه انسانیت خارج نشود.

3- «تصدیق حسنی» تصدیق خوب بودن خوبی ها، ابتدا باید خوبی و لزوم خوبی ها را درک کند تا به تصدیق آن برسد.

بنابراین هر فرد که این سه ویژگی را داشته باشد، او زندگی سالم، «یسر»، آسان و دلچسب دارد و شخصیتش نیز سالم است. و نیز هر جامعه ای که این سه ویژگی در آن رواج داشته باشد، آن جامعه سالم و انسانی است.

کلیات غریزی: همهٔ اقتضاهای صرفاً غریزی در دو عنوان جمع می شوند:

1- خسّت و بخل ورزیدن: زیرا غریزه خود محور، خود خواه و بی اعتنا به حال دیگران و جامعه است.

2- استغناء: این صیغه از باب استفعال که یکی از کاربرد آن «احساس درونی» است مانند «استعظم الامر الفلانی»: فلان چیز را بزرگ دانست- فلان ماجرا برایش سنگین آمد.

استغناء یعنی خود را بی نیاز دیدن، احساس بی نیازی نسبت به دیگران و جامعه.

چنین شخصی بیمار و یک فرد غریزی است که زندگی اش سخت، شدید، ضنک و عُسر خواهد بود.

این که افراد بی ایمان زندگی شیرینی ندارند (حتی اگر ثروت کل دنیا را داشته باشند) یک واقعیت است، لیکن ابلیس با تحریک غرایز، انسان را از درک این واقعیت باز می دارد.

ص: 325

38- وَ مِيتَهٍ عَلَى غَيْرِ عُدَّهٍ

و (خدايا به تو پناه می بريم) از مرگ بدون آمادگی.

لغت: عُدّه: آمادگی، داشتن امكانات لازم، سامان.- و در اينجا مراد اعمال صالحه است كه انسان برای آخرتش فراهم می كند.

شرح

به دنبال «شدّت معيشه» و زندگی ضنک، جملۀ «مِيتَهٍ عَلَى غَيْرِ عُدَّهٍ» آمده، زيرا اين دو لازم و ملزوم همديگرند؛ فردی كه از ياد خدا اعراض كرده و سر برتافته است بديهی است كه هيچ عملی را برای آخرتش فراهم نكرده است.

بخش نهم

اشاره

محشر و معاد

زندگی شيرين و سالم دنيوی زندگی شيرين و سالم اخروی را در پی دارد. و زندگی تلخ و پر از «ضنک و شِقی»، زندگی تلخ و پر از عذاب اُخروی را در پی دارد.

در بينش عاميانه گمان می شود كه زندگی دنيوی هرچه تلختر باشد، به همان ميزان زندگی اخروی شيرين تر می شود. همان طور كه اين بينش يک اصل مسلّم در مسيحيت پولسی (مسيحيت پس از مسيح) است. و اين همان اصل اول كاباليسم است كه ابليس از زمان قابيل در ذهن انسان ها كاشته است.

مهم اين است كه «زندگی شيرين» چيست؟ و مراد از «شيرين بودن» چيست؟ امام عليه السلام از آغاز اين دعا در صدد است به ما بفهماند كه عالمانه و محققانه به بررسی ماهيت زندگی شيرين، بنگريم و بدانيم كه انسان حيوان نيست و زندگی غريزی برای انسان شيرين نيست، بل «سراب» است؛ بل «ضنک» (1) است. اين ما هستيم كه كودكانه به ظواهر

این سراب مشعوف می شویم. سی و شش آفت، عیب و نقص را شمرد که همگی در آن زندگی غریزی به

1- در بخش قبلی معنای ضنک به شرح رفت.

ظاهر شیرین و فریبنده وجود دارند، گرچه شخص همۀ ثروت دنیا و وسایل عیاشی را داشته باشد. آفت، عیب و نقص هائی که هر کدام برای انسان، جانکاه و درون سوز، هستند و به زندگی «ماهیت ضنکی» می دهند.

آن کدام دانشمند انسان شناس است که بتواند یکی از این آفات سی و شش گانه را انکار کند. کما این که آن کدام دانشمند انسان شناسی است که می توانست اینگونه ماهیت زندگی بشر را بشکافد و آن را آسیب شناسی کند و آفت هایش را بشمارد. و یا بتواند یک آفت دیگر نام ببرد که در بیان امام علیه السلام نیامده است. آن کیست که ماهیت زیست بشری را بدینگونه بشکافد، تبیین کند، شرح دهد که یک مورد بیش و کم نباشد.

دنیائی که نکوهیده است دنیای غریزی است نه دنیای فطری. دنیای فطری شیرین، دلچسب، لذتبخش و فارغ از «ضنک» است؛ بهشت دنیوی است که بهشت اخروی را در پی دارد. دنیای فطری «یُسْر»(1)، آسانی، سهولت و خوشگوار است، گرچه از «عُسر»(2)- عسر رهائی از غریزه گرائی محض- زائیده می شود.

و سوگمندتر این که اکثریت ما (مثلاً) مومنین، صحیفۀ سجادیه و هر دعای دیگر را نیز به خدمت دنیای غریزی می گیریم، الفاظ دعا را پشت سر هم در زبان و حتی در قلب مان ردیف می کنیم و حتی با حضور قلب و از ته دل، محتواهای دعاها را از خداوند می خواهیم که مثلاً این 36 آفت را از ما دور کند تا به راحتی به خواسته های غریزی برسیم. و هرگز به هوش نمی آئیم که امام علیه السلام آن چوپان نیست که بر روی رودخانه خروشان خطرناک با چند تیر و تخته پل موقت بسازد و گوسفندان را از روی آن عبور دهد و گوسفندان پس از عبور همان گوسفند باشند که نه از رابطۀ چوب با تخته، و نه از چگونگی رابطۀ پل با طوفان و نه از جزئیات این فن و فرمول های آن، اطلاعی داشته باشند. امام راعی

1- آیه 5 سورۀ شرح.
2- همان.

و چوپان انسان هاست، هم عبور می دهد و هم همهٔ این امور را تبیین می کند.

صحیفهٔ سجادیه از خطرها عبور می دهد زیرا که دعا است. و انسان شناسی، روان شناسی، آسیب شناسی می کند زیرا که به قول یحیی بن زید «علم» است و امام صادق علیه السلام نیز دو بار عملاً سخن او را تایید کرده است که صحیفه علم است(1). دعاها فقط پل نیستند که ماها گوسفند وار از آن بگذریم، دعاها در صدد هستند که ما پل ساز باشیم و پل را بسازیم و از روی ساخته شدهٔ آن عبور کنیم.

امام علیه السلام انسان و زندگی را می شکافد، تبیین می کند، آفت و آسیب های آن را می شناساند و می رسد به سرانجام زندگی و آن را به زندگی اخروی پیوند می دهد که بدانیم ماهیت زندگی اخروی همین است که در این دنیای مان جاری است اگر شیرین است شیرین خواهد بود و اگر «ضنک» است ضنک خواهد بود. با این فرق که زندگی دنیوی یسری است که از عسر متولد می شود، اما در زندگی اخروی هیچ عسری نخواهد بود زیرا جریان عسر با مرگ تمام می شود. و اگر زندگی دنیوی ضنک باشد، با فرا رسیدن مرگ یسری وجود نخواهد داشت، زیرا ماهیت ضنکی زندگی، یسر را از بین برده است(2). با این مقدمه برویم به متن دعا:

39- وَ نَعُوذُ بِکَ مِنَ الْحَسْرَهِ الْعُظْمَی

و به تو پناه می بریم از بزرگترین حسرت.

قرآن: «وَ أَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْحَسْرَه»(3): و اخطار بده به آنان روز حسرت (قیامت) را.- آنان را از روز قیامت که روز حسرت است برای بدکاران، بترسان.- در این آیه روز قیامت «یَوْمَ الْحَسْرَه» نامیده شده، و لذا در فرهنگ اسلام یکی از اسامی معروف قیامت گشته است.

و: «قَدْ خَسِرَ الَّذینَ کَذَّبُوا بِلِقاءِ اللَّهِ حَتَّی إِذا جاءَتْهُمُ السَّاعَهُ بَغْتَهً قالُوا یا حَسْرَتَنا عَلی ما فَرَّطْنا فیها»(4): مسلّماً در خسارت هستند آنان که لقای خداوند را تکذیب کردند تا هنگامی که قیامت به

1- در مقدمه مجلد اول این کتاب به شرح رفت.
2- رجوع کنید، «تجسم عمل» به قلم آیت الله محمد امین رضوی.
3- آیۀ 39 سورۀ مریم.
4- آیۀ 31 سورۀ انعام.

طور ناگهانی به سراغشان بیاید، می گویند: ای افسوس بر ما که در زندگی دنیا (همه چیز آخرت را) از بین بردیم.- و آیه های دیگر.

40- وَ الْمُصِیبَهِ الْکُبْرَی

و (خدایا به تو پناه می بریم از) بزرگترین مصیبت.- دوزخ بزرگترین مصیبت است.

حدیث: از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند: «فَأَیُّ الْمَصَائِبِ أَشَدُّ قَالَ الْمُصِیبَهُ بِالدِّین»(1): کدام مصیبت شدیدتر است؟ فرمود: مصیبت در دین. امام صادق علیه السلام: «أَنَّهُ رَأَی رَجُلًا قَدِ اشْتَدَّ جَزَعُهُ عَلَی وَلَدِهِ فَقَالَ یَا هَذَا جَزِعْتَ لِلْمُصِیبَهِ الصُّغْرَی وَ غَفَلْتَ عَنِ الْمُصِیبَهِ الْکُبْرَی لَوْ کُنْتَ لِمَا صَارَ إِلَیْهِ وَلَدُکَ مُسْتَعِدّاً لَمَا اشْتَدَّ عَلَیْهِ جَزَعُکَ فَمُصَابُکَ بِتَرْکِکَ الِاسْتِعْدَادَ أَعْظَمُ مِنْ مُصَابِکَ بِوَلَدِکَ»(2): مردی را دید که برای مرگ فرزندش بی تابی می کرد، فرمود: ای آقا، برای مصیبت کوچک بی تابی می کنی و از مصیبت بزرگ غافل هستی، اگر به آنچه فرزندت رفته (مرگ) آمادگی داشتی این قدر بی تابی نمی کردی. پس مصیبت تو بر آنچه ترک کرده ای بزرگتر از مصیبت فرزندت است.

41- وَ أَشْقَی الشَّقَاءِ

اشاره

و (خدایا به تو پناه می بریم از) بدترین بدبختی ها.

شقاوت: بدبختی گونه های مختلف دارد، شقاوت آن بدبختی است که در اثر خیره سری و کودنی، و حساس نبودن، ناشی شود، و اتفاقاً افراد شقی و خیره سر، معمولاً خود را روشنفکر و هوشمند می نامند، و این از هنرهای ابلیس است که بدین وسیله آنان را اغوا می کند. اینان افراد سعادت طلب را سفیه می نامند: «وَ إِذا قیلَ لَهُمْ آمِنُوا کَما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أَ نُؤْمِنُ کَما آمَنَ السُّفَهاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ وَ لکِنْ لا یَعْلَمُون»(3): و چون به آنان گفته شود که ایمان بیاورید همانگونه که مردم ایمان آورده اند، می گویند ایمان بیاوریم آن طور که سفیهان ایمان آورده اند!؟ بدانید که آنان هستند که سفیه هستند لیکن نمی فهمند.

و شگفت تر این که این قبیل افراد خودشان را اصلاحگر و دیگران را اهل فساد می دانند:

ص: 329

1- من لا یحضره الفقیه، ج 4 ص 274 ط دار الاضواء.
2- وسائل الشیعه، ج 2 ص 436 ح 2573.
3- آیهٔ 13 سورهٔ بقره.

«وَ إِذا قیلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ- أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لکِنْ لا یَشْعُرُون»(1): وقتی که به آنان گفته شود در زمین تباهی و فساد نکنید، گویند ما فقط اصلاحگریم، بدانید که آنان، آنان هستند فسادگر و تباهگر، لیکن احساس نمی کنند.

لغت: شعر یعنی احساس درونی- شعور یعنی توان احساس کردن.

احساس: انگیزش درونی که پس از آن به مرحلۀ «درک» می رسد و در مرحله سوم به «فکر» و در مرحله چهام نوبت به تعقل می رسد.

آیه می گوید این قبیل افراد، حتی در مرحلۀ احساس لنگ هستند تا چه رسد به مرحله عقل و خرد ورزی. که گفته اند «همیشه سفیهان مدعی بالاترین عقل هستند و عاقلان همیشه در خود تردید کرده اند».

اما در آخرت به آنان گفته می شود: «أَ لَمْ تَکُنْ آیاتی تُتْلی عَلَیْکُمْ فَکُنْتُمْ بِها تُکَذِّبُونَ- قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَیْنا شِقْوَتُنا وَ کُنَّا قَوْماً ضالِّینَ»(2): مگر آیه های من بر شما قرائت نمی شد؟ پس آیه ها را تکذیب کردید- می گویند: پروردگارا شقاوت ما بر ما غالب گشت و بودیم گروهی گمراه.

سعادت و شقاوت: سعادتگرائی و لذتگرائی

در علوم انسانی روز، این بحث مطرح است که هدف انسان از زندگی، باید لذتگرائی باشد یا سعادتگرائی؟-؟ و هنوز هم این بحث به جائی نرسیده است و همچنان مورد اختلاف دست اندرکاران علوم انسانی است گرچه عملاً طرفداران لذتگرائی حرف خود را به کرسی نشانده اند. و بنابر تعریفی که غربیان از انسان دارند و انسان را حیوان و موجود صرفاً غریزی می دانند، حق با لذتگرایان است. سعادتگرایان هیچ دلیلی بر مدعای خود ندارند و نظریه شان

1- همان، آیه های 11 و 12.
2- آیه های 105 و 106 سورۀ مومنون.

غیر علمی است. و اگر انسان حیوان است پس غیر از لذت چیزی در ذات و وجود و هدف او راه ندارد. پس، باز هم مشکل بر می گردد به تعریف انسان.

اولین مفهومی که از واژهٔ «سعادت» به ذهن می رسد «فدا کردن برخی از لذایذ و صرفنظر کردن از لذایذ» است، لیکن فدا کردن چرا و صرفنظر برای چه؟؟ مطابق تعریف غریزی از انسان، این فدا کردن و صرفنظر کردن، غیر از حماقت معنائی ندارد. اما مطابق تعریف مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام که انسان علاوه بر روح غریزی دارای روح فطرت هم هست، مسئله کاملاً روشن می شود و این اصل اساسی به صورت «قاعده مند شدن غرایز توسط روح فطرت» پایه و اساس علوم انسانی می گردد. و نتیجهٔ قاعده مند شدن غرایز، همان سعادت است.

نکته: مطابق اقتضای تعریف غریزی از انسان، لذت و سعادت، با همدیگر «ضدّان» هستند، و «الضدّان لا یجتمعان و قد یرتفعان»: دو ضد با هم جمع نمی شوند لیکن ممکن است هر دو هم نباشند. اما لذتگرائی و سعادتگرائی «نقیضان» هستند، و «النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان»: دو نقیض با هم جمع نمی شوند و هر دو هم مرتفع نمی شوند و باید یکی از آن دو باشد؛ ممکن است یک انسان هم از لذت محروم باشد و هم از سعادت. اما امکان ندارد که یک انسان نه لذتگرا باشد و نه سعادتگرا. مگر انسان بیمار و ناقص که از موضوع بحث خارج است.

بنابر این مطابق علوم انسانی غربی انسان راهی ندارد غیر از این که یا باید لذتگرا باشد و یا سعادتگرا. و در هر صورت باید یکی را بر دیگری فدا کند؛ یا راهب تارک دنیای صومعه و کلیسا باشد و یا غرق در لذایذ غریزی گردد.

اما مطابق تعریف قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان موجودی می شود که در عالَم زندگانی او، نه لذت و سعادت با همدیگر ضد می شوند، و نه گرایش به آن دو، نقیض همدیگر می شوند؛ نه لذت فدای سعادت می شود و نه سعادت فدای لذت، و قابل جمع می شوند و لذا فقط اسلام است که بر اساس تعریف خود از انسان، می تواند بگوید: «وَ ابْتَغِ

فیما آتاکَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَهَ وَ لا تَنْسَ نَصیبَکَ مِنَ الدُّنْیا»(1): در آنچه خداوند به تو داده آخرت گرا باش و بهرهٔ (لذت) دنیوی را نیز فراموش نکن.

یهودیت، مسیحیت، بودائیت و... هیچکدام نمی توانند بگویند: آخرت گرا و سعادتگرا باش و نصیب خود را از لذایذ دنیوی نیز داشته باش.

به واژهٔ «نصیب» در این آیه توجه کنید؛ آنچه برای انسان لازم است دو «سهم» است؛ دو نصیب است. و این دو گانگی نصیب، برای دوگانه بودن روح است: روح غریزه و روح فطرت. و باید بهرمندی از زندگی نیز دو نصیب باشد و سهم هر کدام از دو روح به طور معتدل داده شود. و هیچکدام سرکوب نشوند تنها اقتضاهای غریزی به وسیله فطرت قاعده مند شوند.

پرسش: چرا برعکس نشوند و اقتضاهای فطری توسط غریزه قاعده مند نشوند؟

پاسخ: برای این که روح فطرت در اصل آفرینش خود، قاعده خواه، قانونگرا و قاعده مند است، و این غریزه است که سخت نیازمند قاعده مندی است. مکرر گفته شده- و در َآینده به طور مشروح خواهد آمد- که عقل در اختیار فطرت است و غریزه کور عمل می کند و هیچ نیازی به خردورزی ندارد، و «قاعده» یعنی فرمول عقلی. غرایز همیشه کار می کنند مثلاً غریزه غذا خواهی خود به خود کار می کند خواه در موجود عاقل مثل انسان، و خواه در حیوان و حشره. غریزه همیشه بیدار و در کار است و می کوشد که عقل را بخواباند، غرایز (باصطلاح) دائماً لا لا می گویند تا عقل به خواب فرو رود و چنین هم می شود «الْهَوَی یَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِم»(2): هوس نفس امّاره همیشه بیدار است و عقل در خواب است و نیازمند تحرّک و بیداری است که اگر روح فطرت تضعیف نگردد عقل را به تحرک آورده و بیدار می کند.

استدراک: آن دوگانگی که در بالا گفته شد، با اصطلاح علوم انسانی غربی فرق دارد؛ غربیان اصطلاح «دوگانگی شخصیت» را دربارهٔ بیماران روانی به کار می برند که به جای خود درست است. اما ربطی به دوگانگی بار منفی یا نقش منفی ندارد، اتفاقاً جهان و آفرینش

1- آیۀ 77 سورۀ قصص.
2- بحار، ج 75 ص 228.

بر اساس دوگانگی است آتم- پروتون، الکترون، و...- و همه چیز بر اساس دوگانگی به وجود آمده و بر اساس دوگانگی کار می کنند. و آنچه قرآن و حدیث «ابتلاء» نامیده اند و می گویند انسان موجود مبتلاء است، مراد همین درگیر بودنش میان این دوگانگی است.

جهان آفرینش سرتاسر «درگیری» است؛ درگیری است که جهان و پدیده های جهان را در جهت تکامل پیش می برد. و انسان که اشرف مخلوقات است، باید اَشدّ درگیری را داشته باشد و دارد. حیوان از این شدّت درگیری محروم است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیه»(1): ما انسان را از نطفه ای که آمیخته ها(2)

است آفریدیم و او را درگیر کردیم. و آیه های دیگر.

و هر چه انسان در انسانیت بالاتر باشد، با ابتلای شدید روبه رو می شود: «وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً»(3): آنگاه که خداوند ابراهیم را به مسائلی درگیر کرد و او از عهدهٔ آن درگیری برآمد، گفت من تو را به رهبری مردم برمی گزینم.

سعادت: آنچه با هم درگیر می شوند، سعادت و لذت نیست، روح غریزه و روح فطرت است. و این درگیری اگر به نفع غریزه تمام شود، نتیجه اش لذّت نیست، بل «معیشت ضنک» است (که در همین برگ های قبلی به شرح رفت) زیرا انسان حیوان نیست، انسان از لذّت واقعی محروم است مگر با قاعده مند شدن غریزه. حتی بینش و فرهنگ عامّهٔ غیر متخصص مردم نیز این حقیقت را دربارهٔ انسان تأیید می کند؛ مردم به کسی که بیشتر به ماهیت حیوانی نزدیک است و چندان فرقی با حیوان ندارد، می گویند: ببین مثل خر کیف می کند.

اما انسان به هر صورت و در هر شرایط، انسان است نمی تواند مانند حیوان کیف کند، دچار «زندگی ضنکی» می گردد. و بر اساس این انسان شناسی اسلام، انسان هرگز به آن

1- آیهٔ 2 سورهٔ انسان.

2- در یکی از مباحث گذشته بحث شد که چون دانۀ نطفه از عناصر بسیاری از کروموزوم ها است، «آمیخته ها» گفته است.
3- آیۀ 124 سورۀ بقره.

لذتگرائی (که اکثر دست اندرکاران علوم انسانی طرفدار آن هستند) نمی تواند دست یابد؛ به دنبال هر عمل غریزی، غم و اندوه به سراغش خواهد آمد، چیزی که حیوان از آن در آسایش است.

پس، مطابق نظر اسلام (مکتب قرآن و اهل بیت) دست یافتن انسان به لذت نیز در دست یافتن او به سعادت است و بس. و در این مکتب، مقابل سعادت، لذت نیست، بل «شقاوت» است؛ انسان یا سعید است و یا شقی، و این درست نیست که بگوئیم: انسان یا لذتگرا است و یا سعادتگرا.

قرآن: «فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعیدٌ»(1).

و سعید را نیز معنی کرده است که سعید آن است با خدای خود راز و نیاز داشته باشد: «وَ جَعَلَنی مُبارَكاً أَیْنَ ما كُنْتُ وَ أَوْصانی بِالصَّلاهِ وَ الزَّكاهِ ما دُمْتُ حَیًّا- وَ بَرًّا بِوالِدَتی وَ لَمْ یَجْعَلْنی جَبَّاراً شَقِیًّا»(2).

و شقی را نیز معنی می کند؛ یکی از نشانه های شقاوت این است که اگر در وجود شخصی رسوخ کند، او با هیچ تذکّری به خود نمی آید: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْری- سَیَذَّكَّرُ مَنْ یَخْشی- وَ یَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَی»(3): پس تذکر بده اگر تذکر مفید باشد- کسی که اهل خشیت است به آسانی متذکر می شود- و کسی که شقی تر است (به هر تذکری) پهلو نشان می دهد.- بی اعتنائی متکبرانه می کند.

بنابر این، آنچه در علوم انسانی غربی، سعادت در برابر لذت، و لذتگرائی در مقابل سعادتگرائی، قرار داده می شود، اساساً یک شیوۀ غیر علمی است از چند جهت:

1- لذت و سعادت دربارۀ انسان «ضدان» هستند، اما از سنخ «ضدان لا یجتمعان» نیستند.

1- آیۀ 105 سورۀ هود.
2- آیه های 31 و 32 سورۀ مریم.
3- آیه های 9، 10 و 11 سورۀ اعلی.

زیرا آن قاعده که گفته اند دو ضد با هم جمع نمی شوند «ضدیت در ماهیت» است نه «ضدیت در عمل و تعامل». و جهان آفرینش بر اساس تعامل اضداد استوار است.

2- لذتگرائی و سعادتگرائی، «نقیضان» نیستند که قابل جمع نباشند، می توانند هر دو با هم در کنار هم باشند. و حتی با اندکی دقت روشن می شود که این دو (در واقعیت انسانی) در طول هم هستند نه در عرض هم. یعنی اگر روح غریزه و روح فطرت، مطابق آفرینش انسان به طور سالم و خردورزانه کار کنند، تعارضی در میان شان نمی ماند. و با بیان دیگر: باید در طول هم باشند نه در عرض هم.

3- لذتگرائی ای که در تقابل با سعادت باشد، اساساً برای انسان امکان ندارد و غیر از «معیشت ضنک» چیزی نمی شود. آن لذت را فقط به حیوان داده اند. دانشمندان زیست شناسی بهتر می دانند که:

دید

آن مرد خرد در کوه و بر

لاکپشت

ماده را با جفت نر

-

-گفت:

کی

رسد انسان به حظّ لاکپشت

وه

چه لذت می برد این گوژپشت

لذت

حیوان ز روح دیگر است

لذت

انسان ز نوع برتر است

آنکه

نه انسان وَ نه وحشی بود

برزخ

است و خاسر و خنثی بود

هم

ز آن ماند و هم زین چیرگی

کی

سرابی کرده رفع تشنگی

انسان لذتگرا- به معنی مورد نظر دانشمندان علوم انسانی غربی- یا همیشه تشنه است و یا خسته. مثلاً؛ شهوت حیوان موسمی و زمان تحرک شهوی آن به موسم معین محدود است. اما انسان محدود به موسم نیست، و هر چه به دنبال شهوت باشد، تشنه تر می شود و هرگز سیراب نخواهد شد. و تا زمانی که توان دارد در تشنگی مضاعف به سر خواهد برد. در وقت ناتوانی نیز خسته، آنهم خسته ای که گوئی همۀ زندگی را باخته است.

انسان یا باید از چیزی به نام «لذت» صرفنظر کند و راه رهبانیت و مرتاضی را برگزیند،

و یا اگر خواهان لذت است باید مؤمن به معنای اسلامی باشد. و انسان غیر مومن نه به لذت غریزی (چنانکه باید) می تواند برسد و نه به لذت فطری.

قرآن: «وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَهٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّی إِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً»(1): آنانکه کافرند رفتارهای شان همچون سرابی است در کویر که شخص تشنه آن را آب می پندارد وقتی که به آن می رسد چیزی دریافت نمی کند.

بالاخره و به هر صورت، انسان، انسان است و هر چه روح فطرت در او سرکوب شود باز به لذایذ حیوانی نمی رسد، او که روح فطرت را فدای رسیدن به غرایز می کند از هر دو محروم می گردد. قرآن خطاب به غیر مومنان می گوید: «کَالَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّهً وَ أَکْثَرَ أَمْوالاً وَ أَوْلاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاقِکُمْ کَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ بِخَلاقِهِمْ وَ خُضْتُمْ کَالَّذی خاضُوا أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُون»(2): مانند کسانی که قبل از شما بودند، آنان از شما توانمندتر و ثروت و اولادشان بیشتر بود، مطابق خِلاق (ساختار درونی و شخصیت)شان به لذتگرائی پرداختند. شما نیز مطابق خِلاق تان لذتگرائی می کنید همانطور که آن پیشینیان کردند، و فرو رفتید در لذتگرائی همان گونه که آنان رفتند. آنان کسانی هستند که اعمال شان هم در دنیا پوک است و هم در آخرت، و آنان خاسر و زیانکار هستند.

یعنی انسان منحرف که آخرت را فدای لذایذ دنیوی می کند، در دنیا نیز از لذت محروم و اعمال لذتگرائی او پوک و فاقد لذت و مصداق سراب است که هم لذایذ اخروی را از دست می دهند و هم لذایذ دنیوی را، چیزی از زندگی ندارد مگر خسارت.

و خلاصه این که: انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می گوید: لذایذ غریزی را نیز انسان مؤمن به طور واقعی درک می کند. و لذایذ غریزی برای انسان غیر مومن سراب است. گرچه دیگر غریزه گرایان او را خوشبخت و برخوردار بدانند: «فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ فی زینَتِهِ قالَ الَّذینَ یُریدُونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا یا لَیْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِیَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظیمٍ»(3): قارون با تمام زینت

1- آیهٔ 39 سورهٔ نور.
2- آیهٔ 69 سورهٔ توبه.
3- آیهٔ 79 سورهٔ قصص.

و آرایش خود در برابر مردمش ظاهر شد، آنان که خواهان زندگی دنیوی (غریزی) بودند گفتند ای کاش همانند آنچه به قارون رسیده ما نیز داشتیم براستی که او بهره مندی عظیمی دارد.

پیشتر نیز دربارهٔ شقاوت و سعادت و نیز شهوت، بحثی شده بود.

42- وَ سُوءِ الْمَآب

و (خدایا به تو پناه می بریم از) سرانجام بد.

مأب: منزلگاه، جایگاه- جائی که شخص هر کجا برود بالاخره به آنجا بر می گردد.- یکی از اسامی قیامت «یوم المآب» است. اما باید گفت مراد امام علیه السلام معنی صیغهٔ اسم مکان این لفظ نیست، مقصودش معنی صیغه «مصدر میمی» است. یعنی «برگشتن بد»؛ سرانجام بد. و می توان گفت: آغاز و پایان یک قطعه از زمان نیز «مقولهٔ مکانی» هستند؛ مثلاً جائی از زمان که ماه رمضان شروع می شود و جائی از زمان که ماه رمضان تمام می شود. و با اصطلاح مردمی: سروته یک زمان معینی را می توان مفهوم مکانی تلقی کرد همانطور که در «سرانجام» است.

در قرآن در 5 آیه «حسن مآب» برای مؤمنین آمده است. و در یک آیه «اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ مَآباً»، و در دو آیه نیز دوزخ به عنوان مآب طاغیان آمده است: «إِنَّ جَهَنَّمَ کانَتْ مِرْصاداً- لِلطَّاغینَ مَآباً»(1): برگشتگاه و سرانجام طاغیان جهنم است. و: «إِنَّ لِلطَّاغینَ لَشَرَّ مَآبٍ»(2): برای طغیانگران بدترین بازگشتگاه و سرانجام است.

43- وَ حِرْمَانِ الثَّوَاب

و (خدایا به تو پناه می بریم از) محرومیت از ثواب.

لغت: حرمان: بی بهره بودن، ناکام شدن، محروم بودن و محروم شدن.

ثواب: نتیجهٔ یک برنامه، نتیجهٔ یک رفتار.

ثواب بر دو نوع است: الف: ثواب قراردادی و اعتباری، که می شود «اَجر»، «مزد» و جزاء. مانند دستمزد کارگر و کارمند و طبیب.

1- آیه های 21 و 22 سورهٔ نباء.
2- آیهٔ 55 سورهٔ ص.

ب: ثواب طبیعی و تکوینی؛ که می شود نتیجۀ طبیعی و تکوینی یک چیز، یا نتیجۀ یک عمل و رفتار. مانند میوه ای که یک کشاورز از کاشت و داشت یک درخت به دست می آورد.

ثواب آخرتی و معادی به صورت هر دو معنی یکجا است؛ هم بر اساس معنی اول است و هم بر اساس «تجسم عمل» به معنی دوم است. اما ثواب دنیوی عمل؛ اگر عمل با نیت قربه الی الله باشد می تواند هر دو ثواب را یکجا و با هم داشته باشد. مثلاً یک پزشک که برای طبابتش پول می گیرد اگر عملش توام با نیت باشد هم پول قراردادی را می گیرد و هم به لذت روحی و روانی می رسد. و اگر نیتی در میان نباشد، غیر از مزدوری، نقشی ندارد. و لذا فرد غریزه گرا نه ثواب دنیوی دارد و نه ثواب اخروی.

قرآن: دربارۀ مومنان می گوید: «فَآتاهُمُ اللَّهُ ثَوابَ الدُّنْیا وَ حُسْنَ ثَوابِ الْآخِرَهِ وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنین»(1): خداوند ثواب دنیوی و نیز بهترین ثواب آخرت را به آنان می دهد و خداوند نیکوکاران را دوست می دارد.

آیا مراد امام علیه السلام در جملۀ «و حرمان الثواب»، تنها محروم شدن از ثواب اخروی است؟ یا مرادش هم محروم شدن از ثواب دنیوی و هم محروم شدن از ثواب اخروی (هر دو) است؟ به دلیل ما قبل و ما بعد این جمله بدیهی است که امام علیه السلام در این بخش اخیر از دعا، مرادش محض ثواب اخروی است.

پرسش: آیا فرد غریزه گرا (دنیا گرا) از ثواب دنیوی نیز محروم است؟

پاسخ: از ثواب دنیوی محروم نمی شود و به آن می رسد: «وَ مَنْ یُرِدْ ثَوابَ الدُّنْیا نُؤْتِهِ مِنْها»(2): و هر کس در صدد ثواب دنیوی باشد، به او از آن می دهیم. اما ثواب دنیوی بر دو نوع است: الف: در مثال پزشک که در بالا آمد، هم پول ویزیت او و هم لذت روحی و روانی که از نیت خوبش حاصل می شود، ثواب دنیوی اوست و چون نیتش خوب است ثواب اُخروی

1- آیۀ 148 سورۀ آل عمران.
2- آیۀ 145 سورۀ آل عمران.

قراردادی و تجسم عملی، نیز دارد. فرد غریزه گرا از این نوع ثواب روحی و روانی دنیوی بهره ای ندارد و محروم است.

ب: اما فرد غریزه گرا به طور کلی از ثواب دنیوی محروم نیست، همانطور که در آیه آمده، او نیز به بهره ای از خواستهٔ خود می رسد، لیکن «ثواب صرفاً دنیوی»، سراب است، زیرا انسان موجود صرفاً غریزی نیست که با آسودگی تمام از لذت غریزه بهره مند شود. به شرحی که در جملهٔ قبلی امام علیه السلام به طور مشروح گذشت. به عبارت «نُؤْتِهِ مِنْها» دقت کنید؛ می گوید- «از»- از آنچه می خواهد برایش می دهیم، نه آنچه می خواهد را برایش می دهیم، زیرا آنچه در ذهن اوست، در این دنیا برای حیوان هست اما برای انسان نیست. به شرحی که گذشت.

و این چنین است سنّت خداوند «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدیلاً»(1) و «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْویلاً». این سنّت خداوند است دربارهٔ انسان و هرگز نه به روند دیگر تبدیل می شود و نه به صورت دیگر تحول می یابد. به حدی به این سنت اهمیت داده شده که آیه اول در سه سوره تکرار شده است.

44- وَ حُلُولِ الْعِقَاب

و از فرا رسیدن عذاب.

خداوند همانطور که «واسع الرحمه» است و رحمتش «وَسِعَتْ كُلَّ شَیْ ءٍ»(2) و خودش می گوید «وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ كُلَّ شَیْ ءٍ»(3). و اینهمه آیه ها که رحیم، رحمان و دیگر واژه های مشتق از رحمت، بویژه 114 بسم الله الرحمن الرحیم(4)،

که در قرآن آمده، در مقابلش در چندین آیه نیز عبارت «أَنَّ اللَّهَ شَدیدُ الْعِقاب» آمده است. مطابق سنّت مذکور در بالا، آتش را آفریده که اولین نعمت است در به وجود آمدن صنعت و مدنیت، اما در مواردی عذاب شدید می شود. برق را آفریده که نعمت بزرگی است لیکن گاهی بلای جان انسان می شود، و همین

1- آیه های 27 کهف، 62 سورهٔ احزاب، و 43 سورهٔ فاطر.

2- آیهٔ 165 سورهٔ اعراف.
3- آیهٔ 156 سورهٔ اعراف.
4- رجوع کنید، کتاب «جامعه شناسی کاربرد تک واژهٔ الرحمن در انهدام توتمیسم عرب».

طور هر چیز دیگر، پس همهٔ امور بسته به انتخاب در رفتار است. و «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدیلاً».

بخش دهم

بخش پایانی: امام علیه السلام این دعای هشتم را با عبارت زیر به پایان می برد:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعِذْنِی مِنْ کُلِّ ذَلِکَ بِرَحْمَتِکَ وَ جَمِیعَ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و من را از همهٔ این آفات و آسیب های سی و هشتگانه و از سرانجامی که همراه می شود با این حالات ششگانه، حفظ کن و پناه ده با رحمت خودت، و نیز همهٔ مومنین و مومنات را از آنها حفظ کن و پناه ده، ای مهربانترین مهربانان.

نکته: تا اینجای کلامش، همه جا با صیغه جمع «نعوذ= پناه می بریم» آورده لیکن در اینجا به ناگهان ضمیر مفرد «ی» در «اعذنی» را به کار برده و تنها خودش را ذکر کرده است. سپس برگشته و برای همهٔ مومنین و مومنات دعا کرده است. زیرا:

اولاً: با این شیوه اعلام می کند که این امور به حدّی مهم است که پیش از دیگران به نیازمندی خودش به لطف خدا، توجه دارد.

ثانیاً: نشان می دهد که امام علیه السلام پندگوی بی پند نیست که خودش را از مردم جدا کرده و تنها برای مردم برنامه بدهد؛ می گوید خودم قبل از شما به گفته هایم عمل می کنم.

ثالثاً: ادبیات پیامبران و ائمّه طاهرین (سلام الله علیهم اجمعین) در استعاذه، هدایت خواهی، علم خواهی، مصونیت خواهی در برابر ابلیس، این چنین است که اول خودشان را عنوان می کنند سپس برای دیگران دعا می کنند. و به ما می فهمانند که اصلاح را از خودمان شروع کنیم.

ص: 340

قرآن: از زبان حضرت ابراهیم: «رَبِّ اجْعَلْنی مُقیمَ الصَّلاهِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاءِ- رَبَّنَا اغْفِرْ لی وَ لِوالِدَیَّ وَ لِلْمُؤْمِنینَ یَوْمَ یَقُومُ الْحِسابُ»(1). و: «رَبِّ هَبْ لی حُکْماً وَ أَلْحِقْنی بِالصَّالِحینَ»(2). و: «رَبِّ هَبْ لی مِنَ الصَّالِحینَ»(3). و آیات و دعاهای دیگر.

نکته دوم: این که گفته شد انبیاء و ائمه به ما می فهمانند که «اصلاح را از خودمان شروع کنیم»، به این معنی نیست که به خود مشغول باشیم تا برسیم به حدّ عصمت سپس به اصلاح در جامعه بپردازیم. زیرا چنین برنامه ای برای انسان محال است. مراد از «شروع کنیم» تقسیم عمر به دو بخش نیست. والاّ فریضۀ امر به معروف و نهی از منکر تعطیل می گردد.

صلوات: در مباحث گذشته به شرح رفت که اگر دعاها را با صلوات همراه کنیم مستجاب می شود، زیرا صلوات حتماً قبول است و خداوند کریمتر از آن است که بخشی از دعا را بپذیرد و بخش دیگر آن را رد کند.

1- آیه های 40 و 41 سورۀ ابراهیم.
2- آیۀ 83 سورۀ شعراء.
3- آیۀ 100 سورۀ صافات.

دعای نهم

اشاره

ص: 343

دعای نهم

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الِاشْتِيَاقِ

إِلَی طَلَبِ الْمَغْفِرَهِ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ

(1) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صَيِّرْنَا إِلَی مَحْبُوبِکَ مِنَ التَّوْبَهِ، و أَزِلْنَا عَنْ مَكْرُوهِکَ مِنَ الْإِصْرَارِ (2) اللَّهُمَّ وَ مَتَی وَقَفْنَا بَيْنَ نَقْصَيْنِ فِی دِينٍ أَوْ دُنْيَا، فَأَوْقِعِ النَّقْصَ بِأَسْرَعِهِمَا فَنَاءً، وَ اجْعَلِ التَّوْبَهَ فِی أَطْوَلِهِمَا بَقَاءً (3) وَ إِذَا هَمَمْنَا بِهَمَّيْنِ يُرْضِيکَ أَحَدُهُمَا عَنَّا، وَ يُسْخِطُکَ الْآخَرُ عَلَيْنَا، فَمِلْ بِنَا إِلَی مَا يُرْضِيکَ عَنَّا، وَ أَوْهِنْ قُوَّتَنَا عَمَّا يُسْخِطُکَ عَلَيْنَا (4) وَ لَا تُخَلِّ فِی ذَلِکَ بَيْنَ نُفُوسِنَا وَ اخْتِيَارِهَا، فَإِنَّهَا مُخْتَارَهٌ لِلْبَاطِلِ إِلَّا مَا وَفَّقْتَ، أَمَّارَهٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْتَ (5) اللَّهُمَّ وَ إِنَّکَ مِنَ الضُّعْفِ خَلَقْتَنَا، وَ عَلَی الْوَهْنِ بَنَيْتَنَا، وَ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا، فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِکَ، وَ لَا قُوَّهَ لَنَا إِلَّا بِعَوْنِکَ (6) فَأَيِّدْنَا بِتَوْفِيقِکَ، وَ سَدِّدْنَا بِتَسْدِيدِکَ، وَ أَعْمِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَکَ، وَ لَا تَجْعَلْ لِشَیْ ءٍ مِنْ جَوَارِحِنَا نُفُوذاً فِی مَعْصِيَتِکَ (7) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ هَمَسَاتِ قُلُوبِنَا، وَ حَرَكَاتِ أَعْضَائِنَا وَ لَمَحَاتِ أَعْيُنِنَا، وَ لَهَجَاتِ أَلْسِنَتِنَا فِی مُوجِبَاتِ ثَوَابِکَ حَتَّی لَا تَفُوتَنَا حَسَنَهٌ نَسْتَحِقُّ بِهَا جَزَاءَکَ، وَ لَا تَبْقَی لَنَا سَيِّئَهٌ نَسْتَوْجِبُ بِهَا عِقَابَکَ.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی الِاشْتِيَاقِ إِلَی طَلَبِ الْمَغْفِرَهِ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ:

و از دعاهای امام علیه السلام است برای فراهم شدن زمینهٔ شوق بر طلب آمرزش از خداوند جلّ جلاله.

ص: 345

لغت: اشتیاق مصدر باب افتعال از شوق- اشتاق الیه: نزعت نفسه الیه: نفسش به سوی آن کنده شد.

یعنی توجه نفس از اشیاء و امور دیگر به سوی یک شیئ یا یک امر منحرف شود.

نمی فرماید: «فی التشویق الی طلب المغفره» یا: «فی الشّوق الی طلب المغفره»، با لفظ «اشتیاق» آورده است و در این لفظ عنصر معنائی «مطاوعه» هست. و مطاوعه دربارهٔ موجود حیاتمند بویژه انسان، به معنی «تحت تاثیر قرار گرفتن» و «پذیرش یک حالت» است. پس این دعا حالت هائی از احوال درون انسان را تبیین می کند که اگر آنها فراهم شوند، شوق بر آمرزش حاصل می شود.

و با بیان دیگر: چه کار کنیم که جان و روان مان مشتاق آمرزش و آمرزش خواهی شود؟ امام علیه السلام پاسخ این پرسش را با سبک تبیینی بیان می کند. و به ما یاد می دهد که اگر می خواهید چنین شوقی در وجودتان حاصل شود این خواسته ها را از خداوند بخواهید وقتی که اینها را خواستید و گرفتید شوق آمرزش خواهی در شما ایجاد می شود.

اکنون که «شوق آمرزش» خواستهٔ شماست این خواسته منوط است به چند خواستهٔ دیگر که باید قبلاً آنها را بخواهید.

خواسته: آرزوی رسیدن به یک چیز، شوق نامیده می شود. و شوق بر دو نوع است.

1- شوق بدوی: این شوق از یک سری علل و مقدمات ناشی می شود که آن علل و مقدمات آن را به وجود می آورند.

2- شوق ناشی از شوق: یعنی شوقی که علت به وجود آمدن آن شوق دیگر است؛ این شوق معلول شوق بدوی است.

شوق، خواه شوق بدوی باشد و خواه شوق ناشی از شوق دیگر، باز بر دو نوع است: شوق هوسی (غریزی)، و شوق خرد ورزانه. بدیهی است که امام علیه السلام در مقام ایجاد زمینهٔ شوق خردورزانه است و این نیازمند «شناخت» است شناخت انسان و شناخت خود.

امام علیه السلام به ما می فهماند که شوق بر آمرزش، شوق بدوی نیست، باید برای ایجاد

این شوق، پیشاپیش شوق یا شوق های دیگر باشد. مستقیماً به سراغ شوق آمرزش نروید، پیش از آن خود شناسی و انسان شناسی داشته باشید؛ نفس تان را از برخی چیزها بریده و کَنده به سوی برخی دیگر مشتاق کنید تا به شوق آمرزش برسید. و در این روش، دو گونه خود شناسی و انسان شناسی در پیش روی ما می گذارد: انسان شناسی کلی، و انسان شناسی با عطف نظر به چگونگی آفرینش انسان.

بخش اول

تعیین موضوع و خواستهٔ مورد نظر

رابطهٔ انسان با اشیاء دیگر بر سه نوع است: یا از آن شیئ متنفر است، یا نسبت به آن بی تفاوت است، و یا آن را دوست دارد. دوست داشتن مدرّج است. دعا و خواستن یک چیز از خدا، نشان می دهد که شخص آن چیز را در بالاترین درجه دوست دارد. بدیهی است که چیزهای منفی را نمی توان در قالب دعا از خداوند خواست، پس ابتدا لازم است که مثبت را از منفی تشخیص دهیم و با پیروی از عقل و خرد مثبت ها را دوست داشته باشیم در حدی که با جدّ تمام آن ها را از خداوند بخواهیم.

در این بخش ابتدا با صلوات، توسل به پیامبر و آل کرده و خواسته را تعیین و مشخص می کند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست.

در مباحث گذشته به شرح رفت که اگر دعا با توسّل به پیامبر و اهل بیت (صلوات الله علیهم) باشد، زود تر و بهتر مستجاب می شود.

وَ صَیِّرْنَا إِلَی مَحْبُوبِکَ مِنَ التَّوْبَه: و حال درونی ما را به سوی توبه که محبوب تو است بگردان.

پس، خواسته عبارت از «توبه گرائی» و آمرزش خواهی است. و توبه و آمرزش خواهی

محبوب خداوند است، این حقیقتی است که عقل و خرد آن را شناخت می کند. و امام علیه السلام از خداوند می خواهد که ما را در عمل به این حکم عقل یاری کند.

و أَزِلْنَا عَنْ مَکْرُوهِکَ مِنَ الْإِصْرَارِ: و ما را از اصرار (بر گناه) که در نزد تو نکوهیده است، دور کن.

این جمله، روی دیگر سکّه است؛ توفیق توبه، همان توفیق دور شدن از اصرار بر گناه است.

بخش دوم

انسان در میان اضداد

انسان شناسی کلّی: انسان همیشه در میان اضداد و مثبت و منفی قرار دارد، هر لحظه در مقام گزینش و انتخاب است. نباید از روی این واقعیت به سهولت و تسامح عبور کرد؛ جمادات هیچ سروکاری با گزینش ندارند، گیاه (خواه خزنده و خواه عمود رونده) نوعی گزینش در مسیر خود دارد اما در پشت آن هیچ اراده ای وجود ندارد. حیوان گزینش ارادی دارد اما گزینش صرفاً غریزی که عقل و خرد دخالتی در آن ندارد. و فرشته گزینش ارادی دارد لیکن گزینش میان خوب و خوبتر نه گزینش میان مثبت و منفی، و این گزینش هم از ضروریات و مقوّمات سرنوشت او نیست، یعنی فرشته در این مقام نیست که گزینشش یکی از سعادت و شقاوت را نتیجه دهد. زیرا فرشته معصوم است.

و این انسان است که هر لحظه در میان سعادت و شقاوت قرار دارد(1)، یا در کاستن از دین است و یا در کاستن از دنیا:

اللَّهُمَّ وَ مَتَی وَقَفْنَا بَیْنَ نَقْصَیْنِ فِی دِینٍ أَوْ دُنْیَا: خدایا هرگاه میان دو کاهش؛ کاستن از دین یا

1- بحثی دربارۀ سعادت و شقاوت، در شرح دعای هشتم گذشت.

کاستن از دنیا قرار گرفتیم.

این جمله می توانست به صورت «متی وقفنا بین فضلین فی دین او دنیا= هرگاه میان دو برتری؛ برتری دادن به دین یا برتری دادن به دنیا: بیاید. چرا امام جانب مثبت این تضاد را واگذاشته و جانب منفی آن را آورده است؟ برای این که انسان پیش از آن که نفع طلب باشد، ضرر گریز است. و لذا کسی که برای به دست آوردن نفعی اندکی جسارت نشان دهد می گویند کارش همراه با ریسک است. و این خطر گریزی انسان هم غریزی است و هم فطری.

دنیا: پیشتر به شرح رفت که مراد از دنیا در این اصطلاح دنیای غریزی است نه دنیای فطری. و حکمت این که به «زیست غریزی» دنیا گفته اند این است که لفظ دنیا از «دنیّ= پست» است، و زیست غریزی در مقایسه با زیست انسانی پست است.

فَأَوْقِعِ النَّقْصَ بِأَسْرَعِهِمَا فَنَاءً: پس (خدایا) چنان کن که کاهش در آن طرف باشد که زود گذر است.

خدایا بر ما توفیق بده که در گزینش میان این دو ضد، جهان باقی را بر جهان فانی ترجیح دهیم.

وَ اجْعَلِ التَّوْبَةَ فِی أَطْوَلِهِمَا بَقَاءً: و قرار ده که رویکرد ما به سوی آن باشد که بقایش طولانی است.

توضیح: واژهٔ توبه در این جمله به معنی لغوی است نه به معنی اصطلاحی. وقتی که انسان میان دو ضد قرار می گیرد قهراً به یکی پشت کرده و به دیگری رو می آورد. در این جمله یعنی به آنچه زود گذر است پشت کرده و به آنچه باقی است رو کنیم.

و این است بزرگ مشکل بشر که مؤجّل را بر معجّل ترجیح دهد و انگیزهٔ فطرت را بر انگیزهٔ غریزه چیره کند. و لذا سخت نیازمند یاری خداوند است.

وَ إِذَا هَمَمْنَا بِهَمَّیْنِ یُرْضِیکَ أَحَدُهُمَا عَنَّا، وَ یُسْخِطُکَ الْآخَرُ عَلَیْنَا، فَمِلْ بِنَا إِلَی مَا یُرْضِیکَ عَنَّا: و هر گاه میان دو انگیزه قرار گرفتیم که یکی تو را از ما راضی می کند و دیگری تو را از ما

به خشم می آورد، پس ما را به آن طرف گرایش ده که تو را از ما راضی می کند.

لغت: هممنا از خانوادۀ اهتمام است که کاربردهای مختلف دارد از قبیل: آهنگ، قصد، کوشش، همّت به خرج دادن و انگیزش. در این جا به معنی اخیر است. و البته که «انگیزش» در همۀ این معانی متعدد حضور دارد اما در این جمله «محض انگیزش» مورد نظر است.

برخی از شارحان صحیفه، این کلمه را به معنی «قصد» گرفته اند و خود را گرفتار کرده اند؛ زیرا در این صورت سخن امام دلالت دارد بر این که «محض قصد» نیز موضوعی برای ثواب و عذاب می گردد، مسئله را وارد عرصۀ علم کلام و علم اصول فقه کرده اند که آیا کسی که قصد گناه کرده اما آن گناه را انجام نداده- مثلاً کار لازمتری پیش آمده و به سوی آن شتافته و گناه را مرتکب نشده- آیا به خاطر همین قصد محض، معاقب و معذب خواهد شد یا نه؟-؟(1)

درحالی که اساساً مراد امام علیه السلام قصد نیست تا جائی برای این بحث ها باشد، مرادش انگیزش است که هنوز به سرحد قصد نرسیده است تا چه رسد به «تجرّی»(2).

و این گونه است که یک اصل بزرگ انسان شناسی به یک مسئلۀ فرعی کلامی یا فرعی تر فقهی تبدیل می شود.

و تقدیر کلام امام این است: هرگاه میان دو انگیزش قرار گرفتیم که نتیجۀ یکی رضایت تو و نتیجۀ دیگری خشم تو است ما را به آن انگیزش گرایش ده که رضایت تو در آن است.

وَ أَوْهِنْ قُوَّتَنَا عَمَّا يُسْخِطُکَ عَلَيْنَا: و (خدایا) نیروی ما را نسبت به آنچه موجب خشم تو است، سست گردان.

در جمله های بعدی نیز روشن خواهد شد که آن نیروئی که باید سستی آن را از خداوند بخواهیم نه نیروی فطرت است و نه نیروی غریزه برای نیل به غرایز، بل سستی نیروی غریزه در درگیری با نیروی فطرت است. یعنی خدایا نیروی غریزه را بر نیروی فطرت چیره نکن. والاّ مسئله از رهبانیت مسیحی و یا از مرتاضیگری هندی سر در می آورد. و اساساً نیروهائی

1- رجوع کنید؛ «ریاض السالکین» در شرح صحیفۀ سجادیه از سید علیخان شیرازی.
2- رجوع کنید؛ متون علم اصول فقه، مبحث تجزّی.

که خداوند در وجود انسان قرار داده است همگی لازم است و سستی هر کدام از آنها مصداق بیماری است پس مراد سست شدن هیچکدام از نیروهای وجود انسان نیست، مراد سست بودن و کوتاه آمدن غریزه در برابر فطرت است.

وَ لَا تُخَلِّ فِی ذَلِکَ بَیْنَ نُفُوسِنَا وَ اخْتِیَارِهَا: و در آن (حالت میان دو نقص) نفس های (امّارهٔ) ما را در اختیار خودشان مگذار.

فَإِنَّهَا مُخْتَارَةٌ لِلْبَاطِلِ إِلَّا مَا وَفَّقْت: زیرا آن باطل را اختیار می کند مگر آنچه تو توفیق دهی.

أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْت: امّاره است بر بدی ها مگر آنچه تو رحمت کنی.

توضیح: 1- و لاتخلّ: خالی نگذار میان نفس امّاره و خواسته هایش را تا هر چه می خواهد بکند. این «خالی نگذاشتن» به دو صورت می شود: الف: با حائل کردن روح فطرت میان روح غریزه و خواسته هایش. یعنی خداوند به ما توفیق دهد که روح فطرت مان خواسته های روح غریزه را مدیریت کند. این می شود فعل قدری خداوند= فعل خلقی(1)=

با اسباب= فعل در بستر جریان علت و معلول.

ب: خداوند خودش غریزه را کنترل کند. یعنی با خواست و فعل قضائی خودش ما را از خودسری غریزه حفظ کند= فعل اَمری= فعل بدون اسباب= فعل خارج از جریان علت و معلول.

نظر به جملهٔ «إِلَّا مَا وَفَّقْت» که از خداوند توفیق می خواهد نه اصل کنترل را، باید گفت مراد معنی اول است. زیرا امام علیه السلام از خداوند نمی خواهد که مستقیماً و بدون سبب و اسباب، این حفاظت را از ما بکند، می خواهد که توفیق بدهد تا سبب (روح فطرت) بتواند نقش خودش را ایفاء کند. و نیز؛ قرآن و اهل بیت علیهم السلام همیشه خواسته اند ما را طوری تربیت کنند که همواره خواسته های مان خواستهٔ قدری و از طریق «اسباب و

1- خداوند دو نوع فعل دارد: فعل قضائی که نام دیگرش فعل امری است، و فعل قدری که نام دیگرش فعل خلقی است. «له الخلق و الامر». و در آیۀ دیگر از این دو فعل با دو دست تعبیر شده است «خلفته بیدیّ». رجوع کنید؛ کتاب «دو دست خدا».

مسبّبات» باشد. قرآن می فرماید «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً»(1): چرا توقع وقار از خداوند ندارید؟ چرا می خواهید همه چیز را به طور ناگهانی و خارج از بستر علت و معلول و بدون روند اسباب و مسببات، انجام دهد؟ و حدیث هم فرموده است: «أَبَی اللَّهُ أَنْ یُجْرِیَ الْأَشْیَاءَ إِلَّا بِأَسْبَاب»(2): خداوند نخواسته است که امور جاری شوند مگر به وسیلۀ اسباب شان. پس امام علیه السلام از خداوند می خواهد که ما را از سرکشی و چموشی غریزه، بوسیله و به سبب روح فطرت، حفظ کند.

2- توفیق: توفیق «فضل» است. فضل یعنی لطف خداوند که مافوق «عدل» باشد. خداوند در آفرینش و طبیعت انسان، اعتدال را قرار داده که اگر انگیزش های غریزی بوسیله روح فطرت قاعده مند باشد، شخصیت انسان سالم و سعادت او تامین می گردد. و اگر توفیق هم بدهد این اعتدال محفوظ مانده و کارش را می کند. و اگر توفیق ندهد انسان را در حال اعتدال آفرینشی خود، عادلانه واگذاشته است تا خودش این اعتدال را عملاً حفظ کند.

3- نفس: این لفظ کاربردهای متعددی دارد؛ نفس امّاره- همان طور که در این بیان امام آمده- یعنی روح غریزه، نفس لوّامه= روح فطرت، نفس به معنی «خود». وقتی که نفس به معنی «خود» به کار می رود شامل همه چیز آدمی می شود اعم از روح غریزه، روح فطرت، بدن و اعضاء، فکر و عقل.

4- انسان در حالت سلامت و اعتدال کامل نیز، در معرض خطر است، زیرا تا آخرین لحظۀ زندگی امکان از بین رفتن اعتدال، وجود دارد. و لذا همیشه باید خود را در زیر چتر حمایتی توفیقی خداوند قرار دهد و در درگیری میان روح غریزه و فطرت از خداوند یاری طلبد که «رَبِّ لَا تَکِلْنِی إِلَی نَفْسِی طَرْفَةَ عَیْنٍ أَبَداً»(3): خدایا من را به سرخودم وامگذار حتی به مقدار یک چشم برهم زدن. نفس در این حدیث به معنی «خود» است و «نفسی» یعنی خودم.

1- آیۀ 13 سورۀ نوح.
2- کافی، ج 1 ص 183.
3- حدیث معروف و مشهور نبوی.- کافی ج 2 ص 581.

که در بالا بیان شد. زیرا رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) همیشه در کمال اعتدال بود با اینهمه از خداوند می خواهد که مرا به سر خودم وامگذار.

5- در شرح دعای هفتم در مبحث «سعادت و شقاوت» به شرح رفت که بر خلاف بینش عدّه ای که اصل به وجود آمدن انسان و زندگی انسان را بلاء و نقمت می دانند، و نیز بر خلاف آنان که اصل به وجود آمدن انسان و زندگی انسان را نعمت می دانند، اسلام انسان و زندگی انسان را مشروط می داند که به شرط ایمان و حفظ اعتدال میان غریزه و فطرت، نعمت است و بدون آن نقمت است. و این اعتدال همیشه در خطر است مگر انسان مشمول لطف و رحمت خداوند باشد؛ «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّٰارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاّٰ ما رَحِمَ رَبِّی»(1). اگر خداوند رحمت کند غریزه بر بدی ها وادار نمی کند و پیرو روح فطرت کار می کند و اگر این رحمت را نکند و انسان را در همان اعتدال آفرینشی واگذارد، از خطر مصون نمی گردد.

پس این سخن امام «أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْتَ»، به محور همین آیه است و بنابراین مراد از «إِلَّا مَا وَفَّقْتَ» و توفیق نیز همین رحمت است. یعنی دو جملۀ امام «عطف تفسیر» هستند و به یک معنی می باشند.

رابطۀ انسان و خداوند: با این مقدمات می رسیم بر این که: اعطاء و دِهش خداوند به انسان، فقط دادن وجود، دادن اعتدال در آفرینش، و دادن نعمت ها نیست. بل چیز دوّمی نیز می دهد که آن توفیق بهره مندی از این داده ها است. و با بیان دیگر: دهش و دادن خداوند و رابطۀ او با انسان یک لولۀ تنگ و محدود به دادن نعمت ها نیست، بل وسیعتر و فراخ تر از آن است: «فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ واسِعَةٍ»(2) پس بگو خدای تان دارای رحمت واسعه است.

مهم این است که این رحمت و توفیق که علاوه بر اعتدال در آفرینش انسان است، منوط

1- آیۀ 35 سورۀ یوسف.
2- آیۀ 147 سورۀ انعام.

به دعا و خواستن انسان است. آنچه در خلقت و آفرینش به ما داده، بدون دعا و خواستن ما بوده است، اما اعطای توفیق و رحمت را در بستر دعا قرار داده است؛ «وَ سْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِه»(1): پس بخواهید از خداوند از «فضل»ش. یعنی از او بخواهید که علاوه بر آنچه در خلقت برای تان داده، از فضلش هم بدهد. و صحیفهٔ سجادیه هر دو محور را به ما یاد می دهد زیرا محتوای آن علم است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم. هم محور رابطهٔ خلقی انسان با خدا را تبیین می کند و هم محور فضل و دعا را. همه چیز با دعا حل می شود، چه مهربانانه می فرماید «وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنِّی فَإِنِّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ»(2): اگر بندگانم از تو دربارهٔ من بپرسند بگو: من نزدیک آنان هستم و دعای آنان را اجابت می کنم وقتی که من را بخوانند.

خداوند تنها یک دعا را دوست ندارد و آن این است که از خداوند بخواهیم که وظایف انسانی ما را نیز خداوند به عهده بگیرد و- نعوذ بالله- انسان بخواهد خدا را در کارهای خودش استخدام کند؛ حضرت موسی به بنی اسرائیل گفت آماده باشید تا به جهاد برویم. گفتند: تو که توانستی فرعون را در خلیج قلزم- خلیج سوئز- غرق کنی و ما را نجات دهی، اکنون نیز خودت با همان یاری خدا برو و جهاد کن «إِنَّا هاهُنا قاعِدُون»(3) ما در همین جا بنشینیم و به زندگی خودمان بپردازیم. و قرآن به امت اسلام می گوید: «أَمْ تُریدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَکُمْ کَما سُئِلَ مُوسی»(4). نکند شما هم از پیامبرتان بخواهید همانطور که بنی اسرائیل از موسی خواستند.

1- آیهٔ 32 سورهٔ نساء.
2- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 24 سورهٔ مائده.
4- آیهٔ 108 سورهٔ بقره.

بخش سوم

انسان شناسی با تبیین برخی از اصول

گفته شد بخش اول این دعا، تعیین موضوع است، و بخش دوم بر اساس کلیاتی از انسان شناسی است، اینک بخش سوم که مبتنی بر تبیین برخی از اصول انسان شناسی است:

اللَّهُمَّ وَ إِنَّکَ مِنَ الضُّعْفِ خَلَقْتَنَا: خدایا، و تو ما را از «ضعف» آفریدی.

لغت: ضُعف (با ضمّهٔ حرف ض): ضعف در بینش، عقل- الضُّعف فی العقل و الرأی.

در نسخه های صحیفه به همین صورت اعراب گذاری شده است. اما همانطور که مکرراً بیان شده، سخنان امام علیه السلام همگی با قرآن پیوند دارند، و در قرآن سخن از ضَعف انسان در خلقتش بویژه در خلقت جسمی او آمده، اما سخنی در ضَعف عقل او نیامده است. بل برعکس؛ عقل انسان ستوده شده و در احادیث نیز عقل بالاترین و ارجمندترین نعمت دانسته شده که خداوند به انسان داده است. از این دیدگاه به نظر می رسد «ضَعف»- با فتحهٔ حرف ض- درست باشد و در نسخه برداری ها اشتباهی رخ داده است.

قرآن: «اللَّهُ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَیْبَةً»(1): خداوند آن است که شما را از ضعف آفرید سپس قرار داد بعد از ضعف قوتی را، پس بعد از قوّتی دوباره ضعف و پیری را قرار داد.

نکته: به لفظ «قوّه» توجه کنید که با تنوین وحدت و تنکیر آمده است. یعنی پس از آفریدن از ضعف، یک قوّتی- قوّت اندکی- به شما داد. و این تنوین نشان می دهد که انسان در آن حال قوت نیز چیز مهمی از قوت ندارد، از ضعف آفریده شده و همیشه هم ضعیف است.

1- آیهٔ 54 سورهٔ روم.

و نیز می فرماید: «وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً»(1).

قرآن «تبیان» است و مطابق آیۀ «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِم»(2) پیامبر و آل (علیهم السلام)، تبیان این تبیان هستند. و نمی دانم این نقش تبیانی امام و نسبت میان کلام امام با قرآن را چرا باید فدای یک «ضمّه» کنیم!؟! که بی تردید صحت آن قابل تردید است.

اتفاقاً قضیه کاملاً برعکس است؛ انسان از نظر بینش و عقل قوی ترین موجود است و از نظر جسمی ضعیفترین موجود. بویژه چیزی بنام «لباس»- در جای خود خواهد آمد که منشأ آن درک زیبائی و زیبا شناسی و زیبا خواهی انسان است(3)- جسم انسان را از هر جاندار دیگر آسیب پذیرتر کرده است، کمتر حیوانی در اثر سرما خوردگی یا گرما زدگی میمیرد اما انسان به دلیل استفاده از لباس ظریفتر و آسیب پذیرتر شده است و بسیاری از مرگ و میر هایش از همین جهت است و مراد قرآن و امام علیه السلام نیز همین ضعف جسمی است.

ممکن است کسی گمان کرده که: اگر انسان از نظر رأی و عقل ضعیف نبود، هرگز منحرف نمی شد و مانند فرشتگان از هر گناهی پرهیز می کرد، و لذا فتحه را به ضمّه تبدیل کرده است. این برداشت شخصی دو اشکال دارد:

ا- تکالیف و راه و روشی که خداوند از انسان می خواهد، بیش از توان و قوت آن نیست «لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها». پس عقل و خرد انسان نسبت به تکلیف ها و نسبت به طریقی که خدا می خواهد، قوت کافی تشخیص و تعقل را دارد.

2- اگر نیروی فطری و عقلی انسان ضعیف تر از آن بود که تکالیف را به جای آورد، عدل الهی- نعوذ بالله- به زیر سؤال می رود.

پس مراد از این ضَعف چیست؟ مراد آسیب پذیری جسمی انسان است که همۀ غرایز برای حفاظت از این آسیب پذیری در کالبد او قرار داده شده اند. انسان در مقابل گرسنگی،

1- آیهٔ 28 سورهٔ نساء.
2- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.
3- و نیز رجوع کنید به کتاب «انسان و چیستی زیبائی».

تشنگی، شکستگی اعضاء، فقدان مسکن، هجوم حیوانات و میکروب ها، بیماری ها، فقدان پوشش و لباس، فقدان مونس و همدم و همسر، سرما و گرما، آسیب پذیرترین موجود است. اگر آفات هر موجود را شمارش کنیم آفاتی که انسان را تهدید می کنند از همه بیشتر است(1)

که انسان با تشخیص عقل با آن ها مبارزه می کند و این عقل است که عمر انسان را از اکثر موجودات بیشتر کرده است.

سخن در این است: انسان در مقابله با این آفات و در ترمیم این ضعف ها بوسیلهٔ عقل، کدامیک از دو راه را برگزیند؟ کار غرایز دفاع در برابر آفت ها است اگر انسان فقط دارای دفاع های غریزی بود، بی تردید شکست می خورد، توان لاکپشت در حفاظت غریزی و نیز توان کلاغ بیش از انسان است. پس آنچه انسان را توانا کرده عقل است که به کمک غریزه می آید. اما انسان این کمک را به دو نحو می تواند عملی کند:

1- سلطهٔ غریزه بر فطرت و مصادرهٔ عقل از دست فطرت: در این صورت، عقل که قرار بود در برابر آفات مبارزه کند، همین کار را می کند لیکن زمینهٔ آفات دیگر را نیز فراهم می کند که در طبع طبیعت وجود نداشته اند و عقل آنها را به وجود می آورد؛ مانند انواع اسلحه ها و بمب اتم که به بهانه حفاظت، و نیز در اثر برتری جوئی و خود خواهی غریزه توسط عقل ساخته می شوند و آفت جان انسان می گردند. و مانند انواع بیمارهائی که در اصل طبیعت وجود نداشته اند و انسان با فکر خود در فراهم کردن زمینهٔ شهوات و لذتجوئی آنها را به وجود می آورد. و همچنین از بین بردن محیط زیست.

2- یاری جوئی غریزه از عقل تحت مدیریت فطرت: در این صورت، عقل فقط در جهت دفاع از آفت ها و تامین نیازهای جسمی و غریزی به طور درست و سالم و قاعده مند، قرار می گیرد و ابزار تولید هیچ آفتی نیز نمی شود.

امام علیه السلام خطاب به خدای خود می گوید: تو خود بهتر می دانی که ما را از ضعف آفریده ای- ضعیفتر از لاکپشت و کلاغ و...- و ما به عنوان موجود ضعیف باید از فکر و عقل

1- لاکپشت صحرائی بیش از دویست سال عمر می کند، کلاغ نیز بیش از انسان عمر دارد.

مان استفاده کنیم، پس به ما توفیق بده که این راه مبارزه با آفات را درست انتخاب کنیم، خودمان را از آفات حفظ کنیم، نه این که آفات دیگر را ایجاد کنیم که وجودمان و تفکرمان منشأ آفات دیگر باشد. و می گوید:

وَ عَلَی الْوَهْنِ بَنَیْتَنَا

و بر سستی، ما را بنا کرده ای- بنیان ما را برسستی نهاده ای. حتی سستی بنیان ما از بنیان حیوانات سستتر است.

وَ مِنْ مَاءٍ مَهِینٍ ابْتَدَأْتَنَا

و از آب پست (ناتوان و فاقد دفاع) آغازمان کرده ای.- و در این جهت بنیان ما از فرشتگان سستر است.

فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِکَ، وَ لَا قُوَّهَ لَنَا إِلَّا بِعَوْنِک

پس برای ما «حول» نیست مگر به قوت تو، و برای ما قوّتی نیست مگر با کمک تو.

لغت: حول: تغییر از حالتی به حالت دیگر.

قرار است انسان در برابر آفات مبارزه کند و خود را از حالت ضعف به حالت قوت در بیاورد و در وجود و زندگی خود تحول ایجاد کند. اگر این تحول با مصادرۀ عقل توسط غریزه باشد مصداق از چاله در آمدن و به چاه افتادن، می گردد؛ انسان اگر از برخی آفات طبیعی برهد آفات دیگری ایجاد می کند. و بدتر از همه خود انسان به «آفت انسان بر انسان» تبدیل می گردد و به کشتار دستجمعی همدیگر می پردازد. امام می گوید: تشخیص و تعیین راه درست و استفاده از عقل برای ما سخت و مشکل است مگر با قوت تو، و ما در این مشکل به یاری تو سخت نیازمندیم.

نتیجه: رای، بینش و عقل انسان ضعیف نیست خواه در اختیار فطرت باشد که حقیقت همین است، و خواه در اختیار غریزه باشد. در هر دو صورت کار بزرگی انجام می دهد که در عینیت تمدن غریزی و کابالیستی مدرنیته مشاهده می کنیم. و آنچه ضعیف است جسم انسان است که در گزینش راه کمک به این جسم ضعیف، اشتباه رخ می دهد. و برای نجات از این اشتباه سخت نیازمند لطف الهی هستیم.

پرسش: اگر عقل ضعیف نبود، هرگز تحت سیطرهٔ غریزه قرار نمی گرفت.

ص: 358

پاسخ: مرحلۀ تعیین یکی از دو راه، پیش از مرحله به کارگیری عقل است و نبوت ها برای روشن کردن همین «مرحلۀ تعیین» آمده اند تا در تعیین مسیر عقل و تعیین فرمانده عقل، کار کنند. و انسان را راهنمائی کنند که عقل را از اختیار فطرت نگیرد و در اختیار غریزه قرار ندهد. و لذا می گوئیم که: عقل تنها برای مدیریت فردی و اجتماعی بشر کافی نیست. و به آسانی در سلطۀ غریزه قرار می گیرد. و این ضعف عقل نیست بل جایگاه و ماهیت عقل است، عقل در مرحله تعیین، فعالیتی ندارد تا قوی باشد یا ضعیف.

و چه بهتر و لازمتر که در بهره جوئی و پیروی از نبوت ها نیز از خداوند یاری بطلبیم:

فَأَیِّدْنَا بِتَوْفِیقِکَ، وَ سَدِّدْنَا بِتَسْدِیدِک: پس ما را با توفیق خود یاری کن و با پایدار کردنت ما را پایدار کن.

اصول: در این بخش هفت اصل از اصول انسان شناسی را از بیان امام علیه السلام شناختیم:

1- انسان در میان جانداران ظریفتر است بویژه در اثر درک زیبائی و زیبا خواهی که او را موجود لباسمند کرده است.

2- انسان ضعیف است و از آسیب پذیرترین ها است.

3- غریزۀ انسان در دفاع از آسیب ها و آفات، ضعیفتر از اکثر موجودات است.

4- ضعف غریزه در برابر آفات، قوّت غریزه است در برابر فطرت؛ غریزۀ انسان به بهانۀ این که نمی تواند در مقابل آفات دفاع کافی را داشته باشد در صدد سلطۀ کامل بر ابزاری بنام عقل می آید که آن را از دست فطرت بگیرد و حتی می کوشد که خود فطرت نیز در خدمت او باشد. و این بزرگ مشکل بشر است.

5- اگر ابزار عقل در سلطۀ کامل غریزه باشد، از یک جهت در دفع و رفع آفات کمک شایانی به غریزه می کند، اما از جهت دیگر خود منشأ آفات به مراتب خطرناکتر از آفات طبیعی می گردد.

6- در مقابل بهانه جوئی غریزه، باید از خداوند یاری طلبید، گرچه انسان مکلف است که بدون این «یاری فضلی»، راه راست را برگزیند. زیرا خداوند با دادن روح فطرت به او

ص: 359

امکان مقاومت در راه درست را به او داده است. و این توفیق یک فضل است که فوق عدالت است.

7- چون تهاجم غریزه بر فطرت برای گرفتن عقل از دست او، در مرحلهٔ پیش از فعالیت عقل است، لذا انسان نیازمند نبوت و نبوت ها است. و اگر انسان به فکر و عقل خود بسنده کند نتیجه اش زیست غریزی و تمدن غریزی مانند مدرنیته خواهد بود.

توضیح: مراد از «مرحلهٔ پیش از فعالیت عقل» مراحل عمر بشر مثلاً کودکی، جوانی و پیری نیست، بل مراد در هر وقت است که غریزه و فطرت دربارهٔ یک اقدام و عمل با همدیگر تضاد یافته و درگیر می شوند.

بحثی دربارهٔ حول و قوّت: ابتدا به دو اصل معروف در اعتقادات نگاه مجدد داشته باشیم: «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّه» و: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُد».

آنگاه نگاهی به دو جمله از امام رضا علیه السلام که در ضمن دعائی می گوید: «اللَّهُمَّ... لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِکَ- ...- اللَّهُمَّ لَکَ الْخَلْقُ وَ مِنْکَ الرِّزْق» (1) بنگریم.

رزق که به دست انسان می رسد از طریق دو جریان تنیده بر همدیگر حاصل می گردد:

1- جریان قَدَری: انسان فکر می کند، سلسله ای از علل و اسباب را در نظر می گیرد و برای تنظیم آنها در کارش کار می کند تا به آن رزق مورد نظر برسد و باید هم چنین کند که: ابی الله ان یجری الامور الاّ باسبابها.

2- جریان قضائی: انسان در تنظیم علل و اسباب و طی این طریق، به یکی از این پنج نتیجه می رسد: الف: به هدف مورد نظر خود می رسد. ب: به هدف مورد نظر خود نمی رسد. ج: به بالاتر از هدف می رسد. د: به هدف که نمی رسد بل ضرر هم می بیند. ه: به درصدی از هدف می رسد.

و فرض این است که این شخص در حدّ توان بشری، برنامه و کار خود را درست انجام داده است. پرسش این است: وقتی که کسی در تنظیم و چینش علل و اسباب اشتباه نکرده و

1- بحار، ج 25 ص 343.

کارش را درست انجام داده چرا باید به نتیجۀ حتمی نرسد و در پنج راهی احتمالات باشد؟

پاسخ: درست است جریان و تنظیم علل و اسباب در اختیار شخص است، لیکن هیچ فرآیندی تنها با علل و اسباب طبیعی، حاصل نمی شود. و چنین نیست که علل و اسباب به طور لوله کشی شده حتماً به نتیجۀ مورد نظر برسد. و آنچه در اختیار انسان است تنها همین لوله است. تنظیم سلسلۀ علل و اسباب شرط لازم است اما شرط کافی نیست. باور به کافی بودن جریان علل و اسباب، «جبر قَدَری» نامیده می شود. که «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن». یعنی جریان علل و اسباب نیز به سرخود رها نشده است تا قطعاً به نتیجه برسد. تفویض یعنی به سرخود رها شدن.

همراه با جریان علل و اسباب (جریان قَدَرها)، جریان قضائی نیز هست؛ دو جریان به طور تنیده برهم کار می کنند. قضاء یعنی «خواست خداوند». بسته به هماهنگی دو جریان است و چگونگی این هماهنگی است که به یکی از پنج صورت مذکور می رساند.

انسان این حقیقت را به طور فطری درک می کند و می گوید: ما کارمان را درست انجام بدهیم تا خدا چه بخواهد. یعنی هیچ انسان سالمی که از سلامت شخصیت درونی برخوردار باشد، به جبر قَدَری معتقد نیست و جریان قَدَری را کافی و حتمی نمی داند.

حول یعنی تحّول و تغیّر و حالت گرفتن جریان قَدَری در اثر قضاء که کدامیک از پنج صورت مذکور، قوت بگیرد.

این حول و قوت فقط در اختیار خداوند است و انسان هیچ نوع دسترسی به آن ندارد. لذا با حرف «لاء نافیه للجنس» می گوید «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»: هیچ حولی و هیچ قوّتی نیست مگر از خدا.

و از جانب دیگر؛ اگر کسی بنشیند و هیچ کاری نکند یعنی به وظیفۀ خود در چینش و تنظیم علل و اسباب نکوشد فقط به قضاء چشم بدوزد، چنین شخصی به «جبر قضائی» معتقد است که باز باید بداند «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن». زیرا رابطۀ خداوند با انسان فقط به قضاء محدود نیست أبی الله أن یجری الامور الاّ باسبابها. حتی اگر جریان قضاء با آن

تنظیم علل و اسباب که انسان می کند هماهنگ نباشد باز از طریق علل و اسباب دیگر در آن تاثیر می گذارد.

رابطهٔ خدا با انسان نه بر اساس جبر قَدَری است و نه بر اساس جبر قضائی، چیزی است میان آن دو. اینجا از جاهائی است که دوآلیسم در آنها غلط است؛ راه سومی، چیز سومی هست که نه آن است و نه این(1).

پس از ماجرای جنگ جمل از عایشه می پرسیدند: چگونه مادر مومنین بودی که فرزندانت را به جان هم انداختی آنهمه همدیگر را کشتند؟ می گفت: فرزندم قضا و قدر خدا را چگونه می بینی(2).

یعنی این مسئلهٔ بزرگ را به حساب قضا و قدر می گذاشت. این منطق او همه جا شایع شد و چون به نفع خیلی از سیاستمداران آن روز بود، بشدت تبلیغ می شد. امیرالمومنین علیه السلام در برابر آن، اصل «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُد» را در نمازش قرار داد. یعنی درست است همه چیز با حول و قوت خداوند است لیکن با حول و قوّت خداوند این من هستم که بر می خیزم و می نشینم. گزینش برخاستن و نشستن چیزی است که خداوند در اختیار من قرار داده است.

انسان بی اراده و بی اختیار نیست که موجود مجبور باشد و همه چیز را به حساب جبر قضائی یا جبر قَدَری بگذارد. و نیز انسان «مفوّض» و به سرخود رها شده نیست که همه چیز را به حساب «من» و خودش بگذارد. انسان «بین الامرین»ی کار می کند و در قیامت نیز بین الامرینی محاسبه خواهد شد.

امام سجاد علیه السلام در این دعا در حضور خدایش می گوید: «فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِکَ، وَ لَا قُوَّةَ لَنَا إِلَّا بِعَوْنِک» و در این بیان ما را به یک رابطه ای میان حول و قوّت، رهنمون می شود. یعنی خدایا حول فقط از آن تو است و هیچ حولی در اختیار ما نیست مگر اینکه خودت قوت آن را به ما بدهی. و هیچ قوّتی در اختیار ما نیست مگر اینکه آن را با حول خودت به

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا». سایت بینش نو www.binesheno.com

2- رجوع کنید به همان کتاب.

ما بدهی.

برای این که دچار اشتباه نشویم و گمان نکنیم که این سخن مصداق «دور» است با «بعونک» تعبیر کرده است؛ یعنی در مقام اعطای قوت به انسان، حول «عون» می شود.

امام علیه السلام در این دعا پس از آنکه آسیب ها و آفات شخصیت انسان و نیز ضعف انسان در برابر آنها را بیان می کند- علل و اسباب سلامت و بیماری شخصیت انسان را شرح می دهد و نحوۀ چینش علل و اسباب برای بهداشت و درمان روحی را به ما می آموزد- تذکر می دهد که جنبۀ قضائی مسئله را نیز از خداوند ملتمسانه بخواهیم.

و بالاتر از آن، به ما یاد می دهد که در همان تنظیم و چینش علل و اسباب نیز از خداوند یاری طلبیم که می گوید:

وَ أَعْمِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَک: و (خدایا) دیدۀ دل های مان را از آنچه خلاف محبّت تو است نابینا گردان.

یعنی آن بخش از غرایز ما که ما را به خلاف وادار می کنند، آنها را بی تحرک و بی انگیزش کن، تا بتوانیم آنها را کنترل کنیم.

وَ لَا تَجْعَلْ لِشَیْ ءٍ مِنْ جَوَارِحِنَا نُفُوذاً فِی مَعْصِیَتِک: و به هیچکدام از اعضای ما میدان نفوذ بر گناه قرار نده.

یعنی اگر در مرحلۀ قاعده مند کردن غرایز موفّق نشدیم، در آغاز شروع به عمل بد، ما را ناتوان کن.

کسانی هستند (مثلاً) به ناحق تصمیم به قتل کسی می گیرند اما وقتی که می خواهند ماشۀ اسلحه را بکشند، دست شان می لرزد و منصرف می شوند. این یک «حول» و تحوّلی است که خداوند با «عون» و کمک خود، در دل و دست او ایجاد می کند.

ص: 363

بخش چهارم

جمع بندی خواسته ها در یک بیان کلّی

در این بخش همهٔ آسیب ها و آفت ها را در چهار عنوان کلّی جمع کرده و برای بهداشت از آنها از خداوند یاری می طلبد. و چون این بخش را از نو با صلوات شروع کرده بهتر است ابتدا چند سطری دربارهٔ صلوات داشته باشیم سپس به آن چهار عنوان کلّی بپردازیم: می گوید:

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِه: خدایا، پس درود فرست بر محمد و آلش.

باز هم یاد آوری می کند که دعا را با صلوات شروع کنیم و به پیامبر و آلش متوسّل شویم. به حرف «ف-» در «فصلّ» توجه کنید؛ یعنی خدایا اکنون که ما در برابر غرایز موجود ضعیف هستیم پس درود فرست بر محمد و آلش. این «پس» که صلوات را بر ضعف انسان تفریع می کند، برای این است که اولاً: جایگاه پیامبر و آل را بهتر بشناسیم که تا چه حد توانستند در مسیر این درگیری ضعف ها، آسیب ها و آفت ها، به سلامت عبور کرده و به درجات عالیه برسند. ثانیاً: به ما امید می دهد که خداوند «ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیم» است، مهربان و دهنده است؛ نمونه اش آنهمه توفیقات است که به پیامبر و آلش داده است، پس ما نیز باید مأیوس نباشیم در عطا و لطف او طمع کرده و بخواهیم تا چیزی نیز به ما بدهد. ثالثاً: با تقدیر از آنان که راه خدا و صراط سلامت را به ما نشان داده اند، راه دعا را باز کنیم که به اجابت برسد. رابعاً: با یاد نام آنان مشخص می کنیم که خواستهٔ مان از سنخ همان چیزها است که به آنان داده است. خامساً: به پیرو بودن خودمان بر آنان، از نو تقریر کرده باشیم. و این حرف «ف.=.پس» صلوات را بر «تشهد» تبدیل می کند؛ تشهد بر نبوت و تشهد بر امامت: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ وَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِیّاً وَ أَوْلَادِهِ الْمَعْصُومِین حُجَجُ اللَّه و أَوْلِیَائِه.

و اینک آن چهار عنوان کلّی که همهٔ آفات و آسیب ها را در آنها جمع کرده است:

وَ اجْعَلْ هَمَسَاتِ قُلُوبِنَا ، وَ حَرَكَاتِ أَعْضَائِنَا وَ لَمَحَاتِ أَعْيُنِنَا، وَ لَهَجَاتِ أَلْسِنَتِنَا فِی مُوجِبَاتِ

ثَوَابِک: و (خدایا) قرار ده: 1- انگیزش های دل های ما را، 2- تحرکات اعضای (درونی و بیرونی) ما را، 3- و لمحه های چشمان ما را، 4- و نحوه های گفتاری زبان های ما را در موجبات ثواب تو، تا حتی هیچ نیکی را که ما را سزاوار پاداش تو می کند، از دست ندهیم.

لغت: همسات: جمع همسه: سّر درون: تحرکات درونی: انگیزه و انگیزش های درونی.- در کلام امام علیه السلام که «همسات» در برابر «حرکات» آمده، مراد انگیزش ها است که حرکات را به وجود می آورند.

و یکی از معانی همس، با خود سخن گفتن، و نیز پچ پچ کردن است که در آیه 108 سورهٔ طه آمده است: «یَوْمَئِذٍ یَتَّبِعُونَ الدَّاعِیَ لا عِوَجَ لَهُ وَ خَشَعَتِ الْأَصْواتُ لِلرَّحْمنِ فَلا تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْساً»: آن روز روز محشر همه در برابر دعوت کنندهٔ الهی اطاعت خواهند کرد و امکان عدول از آن نخواهند داشت و همهٔ صداها در برابر خداوند رحمان، خاضع می شوند، و جز سخن گفتن با خود و پچ پچ چیزی نمی شنوی.

و یکی دیگر از معانی همس، وسوسهٔ شیطان است که در قلب انسان می کند.

و چون در کلام امام علیه السلام سخن از همسی است که در درون انسان می گذرد، به معنی انگیزش درونی می شود.

لمحات: جمع لمحه: یک چشم برهم زدن.- لمحات: چشم برهم زدن ها.- انسان دو نوع نگاه دارد؛ نگاه لمحه ای و نگاه ممتد. اما در سخن امام مراد این نیست که خدایا لمحه ها و چشم برهم زدن های ما را در راه درست قرار بده، به این معنی که نگاه های ممتد مشمول سخن نباشند.

امروز معنی این سخن امام به راحتی برای ما بهتر روشن می شود. زیرا نگاه های ممتد نیز از لمحه ها و چشم بر هم زدن ها، تشکیل می گردد. انسان در نگاه ممتد نیز پی در پی پلک می زند، پلک زدنی که هیچ اشکالی در ممتد بودن نگاه ایجاد نمی کند. مانند دوربین فیلم برداری که هر لحظه چندین بار باز و بسته می شود و اشکالی در روند ممتد فیلم ایجاد نمی کند.

مراد امام علیه السلام، هم شامل نگاه «تک لمحه ای» می شود و هم شامل لمحه هائی که نگاه ممتد را تشکیل می دهند. و هر دو نگاه گاهی خطر می آفرینند؛ امام صادق علیه السلام دربارهٔ نگاه تک لمحه ای فرمود: «کَمْ مِنْ نَظْرَهٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَهً طَوِیلَه»(1): بسا نگاه لمحه ای که حسرت طولانی را در پی می آورد.

لغت: نظره- با «ه» که حرف وحدت و حرف «کرهّ» است- به معنی یک نگاه آنی و لحظه ای است.

لَهجات: جمع لهجه- لهجه چند کاربرد دارد: کنارهٔ زبان، لغزانیدن کلمه یا کلام، شیوهٔ گفتار که با شیوه های دیگر فرق داشته باشد، تکّه ها و بخش های کلام. در این سخن امام همهٔ این معانی بویژه معنی اَخیر اراده شده اند.

گاهی محتوای یک سخن سالم و درست است اما نحوهٔ ادای آن با زبان- کش دادن به یک حرف یا یک کلمه، لغزانیدن زبان در حرف و کلمه یا لغزانیدن همهٔ کلام- ناسالم و نادرست و نا مشروع می گردد، ای بسا اهانت ها و القاء مفاهیم بد بوسیلهٔ همین شیوه ها عملی می شود.

وَ لَا تَبْقَی لَنَا سَیِّئَهٌ نَسْتَوْجِبُ بِهَا عِقَابَک: و (خدایا، در این چهار عنوان رفتاری لطف کن که) هیچ نکوهیدگی در رفتار ما باقی نماند تا سزاوار عذاب تو باشیم.

دیگران را نمی دانم، من هر چه فکر کردم که یک عمل ثواب یا یک عمل نا ثواب، پیدا کنم که خارج از این چهار عنوان باشد چیزی نیافتم. اینجاست که به آن فرمایش امیرالمومنین علیه السلام می رسیم که فرمود: «إِنَّا لَأُمَرَاءُ الْکَلَامِ وَ فِینَا تَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ وَ عَلَیْنَا تَهَدَّلَتْ غُصُونُهُ»(2): ما (خاندان رسالت) امیرانِ سخن هستیم و ریشه های سخن در جان ما بالنده است و شاخه های آن بر (درون) ما فرو رفته است- هم ریشه های کلام و هم شاخه های آن (هم منبع و منابع علمی آن و هم رشته بندی و تفکیک علوم و هم جمعبندی آنها) همگی در جان و درون ما هستند که به صورت سخن صادر می شوند.

1- کافی، ج 5 ص 559.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبه 228، فیض 224.

دعای دهم

اشاره

ص: 367

دعای دهم

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فِى اللَّجَإِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

(1) اللَّهُمَّ إِنْ تَشَأْ تَعْفُ عَنَّا فَبِفَضْلِكَ، وَ إِنْ تَشَأْ تُعَذِّبْنَا فَبِعَدْلِكَ (2) فَسَهِّلْ لَنَا عَفْوَكَ بِمَنِّكَ، وَ أَجِرْنَا مِنْ عَذَابِكَ بِتَجَاوُزِكَ، فَإِنَّهُ لَا طَاقَةَ لَنَا بِعَدْلِكَ، وَ لَا نَجَاةَ لِأَحَدٍ مِنَّا دُونَ عَفْوِكَ (3) يَا غَنِيَّ الْأَغْنِيَاءِ، هَا، نَحْنُ عِبَادُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوُسْعِكَ، وَ لَا تَقْطَعْ رَجَاءَنَا بِمَنْعِكَ، فَتَكُونَ قَدْ أَشْقَيْتَ مَنِ اسْتَسْعَدَ بِكَ، وَ حَرَمْتَ مَنِ اسْتَرْفَدَ فَضْلَكَ (4) فَإِلَى مَنْ حِينَئِذٍ مُنْقَلَبُنَا عَنْكَ، وَ إِلَى أَيْنَ مَذْهَبُنَا عَنْ بَابِكَ، سُبْحَانَكَ نَحْنُ الْمُضْطَرُّونَ الَّذِينَ أَوْجَبْتَ إِجَابَتَهُمْ، وَ أَهْلُ السُّوءِ الَّذِينَ وَعَدْتَ الْكَشْفَ عَنْهُمْ (5) وَ أَشْبَهُ الْأَشْيَاءِ بِمَشِيَّتِكَ، وَ أَوْلَى الْأُمُورِ بِكَ فِى عَظَمَتِكَ رَحْمَةُ مَنِ اسْتَرْحَمَكَ، وَ غَوْثُ مَنِ اسْتَغَاثَ بِكَ، فَارْحَمْ تَضَرُّعَنَا إِلَيْكَ، وَ أَغْنِنَا إِذْ طَرَحْنَا أَنْفُسَنَا بَيْنَ يَدَيْكَ (6) اللَّهُمَّ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ شَمِتَ بِنَا إِذْ شَايَعْنَاهُ عَلَى مَعْصِيَتِكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُشْمِتْهُ بِنَا بَعْدَ تَرْكِنَا إِيَّاهُ لَكَ، وَ رَغْبَتِنَا عَنْهُ إِلَيْكَ.

عنوان دعا

اشاره

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِى اللَّجَإِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى: از دعاهای امام علیه السلام است در پناه بردن به خداوند متعال.

در دعای نهم محور سخن در شناسائی آسیب ها و آفت ها بود، انسان در برابر آنهمه آفات احساس تنهائی می کند. و این احساس به طور ناخود آگاه در کانون وجودی او هست و این یک درک غریزی است، و نیز در مرحلۀ فطرت هم یک درک فطری و در مرحلۀ تعقل و آگاهی هم یک درک آگاهانه است. یعنی در هر مرحله از مراحل وجودی انسان، هست. بنابر این، انسان هم با انگیزش غریزی و هم با انگیزش فطری (هر دو به طور نا آگاه) و هم در مرحله آگاهی در صدد رفع این تنهائی است.

برخی غرایز در مرحلۀ فطرت در تعارض قرار می گیرند مثلاً غریزه خود خواه است اما فطرت دگرگرا، غریزه حسود است لیکن فطرت خیر خواه دیگران. غریزه تفوّق طلب و خواستار سلطه بر دیگران است ولی فطرت تعاون خواه و خواستار عدالت است. این گونه انگیزش ها و خواسته های غریزه در تعارض با همدیگر هستند. اما دربارۀ «احساس تنهائی» هر دو موافق همدیگرند و مهم این که در مرحلۀ آگاهی، عقل نیز با آن دو موافق است. و این ویژگی ای است که حسِ احساس تنهائی دارد.

با همۀ همنوائی و هماهنگی میان غریزه و فطرت دربارۀ احساس تنهائی، باز تامین این نیاز هم محتاج قاعده مندی است که فطرت و عقل باید راه و طریق تامین آن را تعیین کنند.

در اسلام هیچکدام از غرایز سرکوب نمی شوند حتی غریزۀ حسد. سرچشمۀ حسد هدایت می شود که در مسیر غبطه جاری شود. زیرا هر نوع سرکوبی غرایز، رهبانیت است و «لَا رَهْبَانِیَّةَ فِی الْإِسْلَام». تا چه رسد به احساس تنهائی که یک حسّ فطری هم هست.

ویژگی دوم احساس تنهائی: هر انگیزش غریزی اگر توسط فطرت قاعده مند نشود، هرچه برخوردارتر شود، و هر چه به آن پاسخ عملی داده شود، شعله ورتر می گردد، مانند حس شهوت، حس ثروت طلبی، حس ریاست و... و اگر بوسیله فطرت قاعده مند شود از بیماری اشتعال مصون می ماند. اما احساس تنهائی- نیاز به یار و مددکار- وقتی که توسط فطرت قاعده مند می شود مشتعل می گردد، اشتعالی که بیماری نیست.

با بیان دیگر: پاسخ مثبت به غرایز آن طور که غریزه می خواهد، اشتعالی را می

ص: 370

آورد که بیماری است، و پاسخ مثبت به خواسته های فطری آن طور که فطرت می خواهد، اشتعالی را می آورد که بیماری نیست. و این یک قاعدهٔ کلی است. اشتعال فطری در مسیر کمال جهتمند است، اشتیاق و اشتعال برای کمال، خود یک کمال است. پس انسان هر قدر به مدارج کمال می رود به همان مقدار به کمالجوئیش افزوده می شود. در این وقت است که عقل به او می گوید تنها قاعده مند کردن غرایز بوسیله فطرت گرچه برای انسان بودن انسان کافی است اما برای نیل به درجات بالای کمال کافی نیست، باید بالاتر رفت. اینجاست که نیاز به کمک خداوند در رتبهٔ «فضل» در نظر انسان عاقل، بیشتر شناخته می شود.

فضل: در مباحث گذشته اشاره ای به معنی «فضل» شد، اینک در تکمیل آن: خداوند در تکوین انسان او را معتدل آفریده است؛ هم غریزه به او داده و هم فطرت، و فطرتش را نیز به عقل مجهّز کرده است؛ «الَّذی خَلَقَکَ فَسَوَّاکَ فَعَدَلَک»(1): آن خدائی که تو را آفرید و تسویه و متعادل کرد.

(تسویه یعنی هماهنگ کردن هر آنچه به انسان داده اعم از اعضای جسمانی و روح های چهارگانه که در وجود او هست).

عدل و اعتدال را در آفرینش به انسان داده است، و این که راه دعا را باز گذاشته (که از این طریق نیز چیزهائی به انسان بدهد) یک فضل است یعنی بالاتر از عدل است.

انسان هر مقدار که انسانتر می شود (آگاهتر می شود)، درجات بالاتر کمال را شناسائی می کند، در فضل خدا بیشتر طمع می کند و بیشتر می خواهد. این طمع، فطری و ناشی از کمالجوئی فطرت است و مذموم نیست بل در نهایت مدح ممدوح است. آنچه مذموم است طمع غریزی است. که امیرالمومنین علیه السلام می گوید:

1- آیهٔ 7 سورهٔ انفطار.

إِلَهِی فَلَا تَقْطَعْ رَجَائِی

وَ لَا تُزِغْ

فُؤَادِی فَلِی فِی سَیْبِ

جُودِکَ مَطْمَع(1)

در دعای وداع ماه رمضان، از امام صادق علیه السلام آمده است: «أَدْعُوکَ یَا رَبِّ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ رَهْبَةً»(2). و از امام رضا علیه السلام در دعاهای نماز شب آمده است: «أَدْعُوکَ رَهَباً وَ رَغَباً وَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ إِلْحَاحاً»(3).

آن روی سکّه: هر چه انسان کمال را بهتر و بیشتر شناسائی می کند، به درجات آن نگاه می کند و خود را بس مسکین و در درجهٔ پائین می بیند. و لذا به طور مسکینانه به تضرع افتاده و طمع ورزانه از فضل خدا می خواهد.

و با بیان دیگر: انسان هر چه داناتر و آگاهتر، به همان مقدار بر نقص خود و پائین بودن درجهٔ کمال خود آگاهتر می شود. اینجاست که ائمّه معصومین علیهم السلام خود را ناقص، و به شدّت نیازمند خدا می بینند و نسبت گناه به خود می دهند.

گناه و معصیت، در معنی لغوی و در معنی اصطلاحی: چون جهان هستی، جهان نسبیت ها است (از آن جمله خود انسان و رفتارهای انسان) معنی لغوی گناهکاری و معصیت، یعنی ناقص بودن و رفتارهای ناقص را انجام دادن. این معنای لغوی عاصی بودن و معصیت کردن است.

در این معنی هیچ موجودی معصوم نیست حتی فرشتگان. زیرا کاملترین مخلوق نیز ناقص است و هیچ مخلوقی «مطلق» نیست، مطلق فقط خداوند است. هر مخلوقی هم ناقص است و هم همهٔ رفتارهایش ناقص است و مخلوق هیچ رفتار کامل مطلق ندارد. زیرا فعل کامل به این معنی نیز فقط فعل خداوند است.

معنی اصطلاحی: رفتارهای انسان را از بهترین رفتار تا بدترین، به طور عمودی در زیر هم ردیف کنید، سپس با یک خط افقی آن ردیف عمودی را بر دو بخش تقسیم کنید؛ آنچه در

1- زاد المعاد، ص 428- ديوان منسوب ص 265.
2- تهذيب، ج 3 ص 125 ط دار الاضواء.- بحار، ج 95 ص 180.
3- بحار، ج 84 ص 257.

زیر خط افقی است رفتارهای ضد انسانیت است و آنچه در بالای خط قرار دارد رفتارهای انسانی هستند. گناهکار بودن و معصیت کردن، یعنی رفتارهای زیر خط را مرتکب شدن.

در این معنی، فرشتگان، انبیاء و ائمه طاهرین، معصوم هستند. آنهمه تضرّع، خشوع، التماس و طلب عفو و آمرزش که در دعاهای رسول خدا، امیرالمومنین، امام سجاد و دیگر ائمه می بینید، همگی در عرصۀ معنی لغوی است. پس می توان فرمول زیر را نوشت:

میزان احساس تنهائی= میزان احساس نیاز به یار و کمک= میزان آگاهی و شناخت خود در جهان هستی= میزان کمال شناسی= میزان نقص شناسی= میزان دعا، تضرع و خشوع.

این مقدمه برای بیان معنی یک جملۀ امام سجاد علیه السلام در این دعا بود که می گوید: «وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْک»: خدایا، من فقیرترین نیازمندترین نیازمندان بر تو هستم.

همگان حتی افراد غیر مسلمان، حتی دشمنان امام سجاد نیز می دانند که آنحضرت از بهترین های بشریت است، پس معنی این سخن چیست؟ آیا او باصطلاح تعارف می کند، تواضع تعارض می کند؟ مانند برخی خشک مقدسان در عین حال که خود را برتر از همه می دانند قیافۀ تواضع می گیرند، مقدس بازی در می آورد؟ نه. بل او عین واقعیت را می گوید و براستی افقر الفقراء به رحمت خداوند است.

عکس قضیّه نیز همینطور است؛ کسی که غرق در غریزۀ شهوت جنسی است بیش از افراد معتدل نیازمند جنس مخالف است و هر چه بیشتر پیش برود بیشتر نیازمند می شود و می رسد به حد اَفر الفقراء در شهوت رانی.

التجاء: با مقدمۀ بالا به معنی آن جملۀ امام علیه السلام رسیدیم، و اینک در مرحلۀ دوم می رسیم به معنی «التجاء» که در عنوان دعا هست؛ پناه بردن به خداوند نیز بر دو نوع است: الف: پناه بردن و کمک خواستن از خداوند در برابر آسیب ها و آفت ها، که در شرح دعای نهم گذشت. ب: پناه بردن به خداوند و یاری خواستن از او، برای نیل به درجات کمال. این نوع به میزان نقص شناسی و کمال شناسی شخص بستگی دارد. و به مقدار شناخت خود از آفاق کمال، نیازمند التجاء و پناه بردن به خداوند می شود.

ابلیس: در پایان دعا به ما می فهماند که یکی از مواردی که همه و همه اعم از افراد معمولی و افراد کاملتر و اکملتر باید از آن به خداوند پناه ببریم، شیطان است. این عامل خطرناک آسیب رسانند، را در دعای نهم عنوان نکرد. زیرا در آنجا در مقام شرح و شمارش آسیب ها و آفاتی بود که در دایرهٔ وجودی خود انسان، انسان را تهدید می کنند. شیطان آسیب رساننده از خارج است. و التجاء باید آسیب های دایرهٔ وجودی و آسیب های خارجی (هر دو) را شامل بشود. و لذا لفظ «التجاء» در عنوان دعای نهم نبود.

بخش اول

اشاره

انسان شناسی

قضا و قَدَر- امر و خلق- عفو الهی- حق جوار- عدل الهی

رابطهٔ انسان با خدا- پذیرش توبه بر خداوند واجب است؟- حکمت الهی- عدل الهی

اللَّهُمَّ إِنْ تَشَأْ تَعْفُ عَنَّا فَبِفَضْلِکَ، وَ إِنْ تَشَأْ تُعَذِّبْنَا فَبِعَدْلِک: خدایا اگر بخواهی ما را ببخشی پس به «فضل» خود عمل کرده ای، و اگر بخواهی ما را کیفر دهی پس به «عدل» خود عمل کرده ای.

توضیح: معنی «فضل» و نسبت آن با «عدل» در سطرهای قبل گذشت.

شرح

اشاره

این عبارت را به یکی از دو معنی می توان تفسیر کرد: الف: انسان موجودی است با وجود این که خداوند او را با «تسویه» و «اعتدال» آفریده- یعنی نه جانب و کفهٔ شقاوت را در او

سنگین کرده و نه جانب و کفۀ سعادت را، و انتخاب یکی از این دو راه در اختیارش گذاشته،- باز امکان ندارد کسی سعادتمند شده و به بهشت برود مگر با بخشش و فضل خداوند.

از گفتارها و نوشتارهای اکثریت اهل بحث و علم بر می آید که به این معنی معتقد هستند. و دلیل شان آیات و احادیث است بویژه حدیث هائی که نشان می دهند که پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) بشدت می ترسیدند. و ظاهر سخن امام سجاد در این عبارت نیز همین است.

ب: مراد از این عبارت، بیان یک «اصل» نیست که بگوئیم اصل این است که انسان راه سعادت ندارد مگر به فضل خدا. مراد این است که اگر ما گناه کرده باشیم در این صورت اگر ببخشی از فضلت است و اگر کیفر دهی به عدلت است. یعنی مسئله «اگری» است: اگر گناه کرده باشیم و اگر از آن اعتدال خارج شده باشیم.

باید گفت: معنی اول درست است اما نه به آن صورت که در بالا آمد، بل باید به مسئله از زاویۀ دیگر نیز نگاه کرد: در مباحث گذشته بویژه در شرح دعای نهم دربارۀ قَدَر و قضاء بحث شد و بیان شد که این دو، دو جریان تنیده بر همدیگر، جهان و جهانیان از آن جمله انسان را اداره می کنند، انسان اختیار دارد، اما مفّوض نیست؛ فرق است میان اختیار داشتن و مفوض بودن، که «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن». پس گر چه انسان با اعتدال آفریده شده لیکن همه چیز در دست انسان نیست، برای سیر در این خط اعتدال، خواست خدا (قضاء) نیز باید مساعد باشد والاّ دچار شکست خواهد شد.

قرآن: «إِنَّ هذِهِ تَذْکِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ سَبیلاً- وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَلیماً حَکیماً»(1): این یاد آوری حقایق است، پس هر کس بخواهد (با استفاده از آن) به سوی خداوندش راهی بر می گزیند- و شما هیچ چیز را نمی خواهید مگر این که خدا بخواهد، خداوند دانا و حکیم بوده و هست.

1- آیه های 29 و 30 سورۀ انسان.

و: «إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمينَ- لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقيمَ- وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمينَ»(1): نیست این قرآن مگر تذکری برای عالَم ها- برای کسی از شما که بخواهد (جان و فکرش) مستقیم باشد- و شما نمی خواهید مگر این که خدا بخواهد که ربّ العالمین است.

ربّ العالمین: پرورندۀ عالَم ها؛ عالَم انسان، عالَم فرشته، عالَم گیاه، عالم کرات و منظومه ها، کهکشان ها و آسمان ها.

خداوند انسان را می پروراند؛ هم جسم او تحت پرورش خداوند است و هم جانش و هم انگیزش ها و خواسته هایش. لیکن در خط «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیض».

با بیان دیگر: آفرینش تسویه ای و اعتدالی، به عرصۀ جریان قَدَرها و قوانین خلقت مربوط است و انسان می تواند با استفاده از این اعتدال در خط اعتدال قرار گیرد لیکن به شرط این که جریان قضا نیز مساعد باشد. زیرا قوانین آفرینش (قَدَرها) و نیز همه چیز جهان (از آن جمله انسان) مفوض و به سر خود رها شده نیست. و خداوند مانند آن ساعت ساز نیست که جهان را آفریده و آن را با قوانین شبیه یک ساعت کوک کرده و به سر خود رها کرده باشد. همیشه در کنار قوانین قَدَری، جریان قضا نیز حضور دارد. جبری ترین قانون و قَدر جهان- مانند سوزاندن آتش- در کار خود نیازمند قضاء و امضای قضائی است.

قرآن مثال ساعت ساز را رد می کند: «قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَه»(2): یهودیان می گویند دست های خدا بسته است. و دخالتی در جریان امور جهان ندارد. آنان اشتباه می کنند و باورشان انحرافی است: «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتان»(3): بل هر دو دست خدا باز هستند(4).

دو دست خدا: خداوند دو نوع کار دارد «لَهُ الْخَلْقُ وَ لَهُ الْأَمْر»: 1- کار امری، که خارج از علل و اسباب و خارج از قوانین خلقت است. مادّۀ اولیه جهان و نیز قوانین، علل و اسباب و خود قانون علت و معلول، همگی با «امر» به وجود آمده اند. امر یعنی «کن فیکون» که در

1- آیه های 27، 28 و 29 سورۀ تکویر.

2- آیهٔ 64 سورهٔ مائده.

3- همان.

4- و در آیهٔ 29 سورهٔ الرحمن می فرماید «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ».

موارد بسیار در قرآن آمده است.

2- کار خلقی، یعنی «پدید آوردن چیزی از چیز دیگر» که بر اساس قوانین و علل و اسباب است.

کار امری گاهی تنها و بدون کار خلقی انجام می یابد مانند آن پدیدۀ اولیۀ جهان که با امر ایجاد شده، نه قانونی از قوانین خلقت وجود داشت و نه علل و اسباب، بل همان ایجاد، ایجاد اینها نیز بود.

گاهی نیز کار امری به علیه جریان قوانین و قَدَرها می شود مانند ماجرای نسوزانیدن آتش حضرت ابراهیم را که با صیغۀ «کونی» امر آمد: «یا نارُ کُونی بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهیم»(1) و جریان قوانین به ترمز کشیده شد. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

در جریان معمولی وجود و زیست بشر، هر دو دست خدا باز است و کار می کند. آن اختیار که انسان دارد در جریان قَدَرها و علل و اسباب است، جریان قضا از دست انسان خارج است، گرچه آن نیز بر اساس حکمت کار می کند.

بر این اساس، معنی اول درست است که معنی ظاهری سخن امام علیه السلام است که با وجود اعتدال آفرینش انسان، این اعتدال برای نجات و سعادت کافی نیست و نیاز به بخشش خداوند است. همان طور که جمله های بعدی همین دعا به طور نص خواهد آمد.

اجازه می خواهم کمی در اینجا درنگ کنیم: جریان قضا بر اشتباهات انسان، حساس است. هر اشتباه گرچه کوچک، نسبت به جریان قضاء تعیین کننده است و انسان معتدل نیز دچار اشتباه می شود (سخن از آنهمه آفات در دعای نهم گذشت) اگر اشتباه اول بخشوده نشود، با اشتباه دوم تشدید می شود و همچنین تا آخر عمر بشر. اما اگر اشتباه اول و نیز هر اشتباه، در جایگاه خود بخشوده شود (خواه به محض لطف خدا و خواه به توبه) اشتباهات روی همدیگر تلنبار نمی شوند و جریان قضاء بر علیه انسان نمی شود.

ترس معصومین (مثلاً) از دوزخ، ترس از واقعیت است، زیرا واقعیت دوزخ به حدی

1- آیهٔ 69 سورهٔ انبیاء.

ترسناک است حتی کسی که می داند از آن مصون است، باز می ترسد. و نیز ترس از این که خداوند با هیچکس عقد اخوت نبسته و به هیچکس تعهد نداده است و همگان باید «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ» باشند؛ معصوم در بالای آن خط افقی که بیان شد، و غیر معصوم در پائین آن.

فَسَهِّلْ لَنَا عَفْوَکَ بِمَنِّکَ ، وَ أَجِرْنَا مِنْ عَذَابِکَ بِتَجَاوُزِک

پس (خدایا) به منّ خودت بخششت را بر ما آسان گردان- در بخشش بر ما سخت نگیر، و ما را از عذابت جوار ده با گذشت خودت از معاصی ما.

جوار: پیشتر دربارۀ «جوار» گفته شد که جوار یک محور از محورهای حقوقی عصر جاهلی بود که اسلام نیز آن را تحریم نکرد لیکن همان طور که با «زیست عشایری» و چادر نشینی مخالف بود اما آن را از ریشه برنینداخت و حذف عشایر را به دست تدریج گذاشت؛ هجرت از عشیره به شهر نشینی را مستحب موکّد و در مواردی واجب کرد و هجرت از شهر به بادیه را تحت عنوان «التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَه» تحریم کرد، حق جوار هم که یک عنوان حقوقی مبتنی بر عشیره بود به همان برنامۀ تدریجی سپرده شد.

اگر کسی یا خانواده ای از عشیرۀ خود (به هر دلیل) رانده می شد، به کسی از قبیلۀ دیگر یا به مجموعۀ قبیله پناه می برد و «جار= همسایۀ» آنان می گشت و مانند یک عضو آن قبیله از حمایت شان برخوردار می شد و مانند تعهدات یکی از اعضا، متعهد می گشت «لَهُ مَا لَهُمْ وَ عَلَیْهِ مَا عَلَیْهِم» مگر این که در اصل قرارداد جوار، تعهد دیگری را استثناً به عهده گرفته باشد.

عنوان این دعا «التجاء= پناه بردن» است اما در این جمله نوع پناه بردن نیز تعیین می شود. وقتی که می گوید خدایا ما را در جوار خود بگیر، یعنی از همه کس و از هر چیز بریده ام، قطع امید کرده ام، امیدم به هیچ جا نیست غیر از تو. جوار خواهی از خداوند خالصترین پناه جوئی است.

و نیز مشخص می کند که از کدام خطر به خدا پناه می برد؛ از عذاب(1).

ص: 378

1- یکی از دعاهای معروف «دعای مجیر» است که خوشبختانه مرحوم محدث قمی(ره) در مفاتیح آورده و در اختیار مردم قرار داده است.

عبارت خیلی صمیمانه و مهرجویانه است: خدایا به ما جوار ده نه از خطر دیگران، از خطر گناهان مان. و این نیز بستگی دارد که از همان گناهان گذشت کنی.

فَإِنَّهُ لَا طَاقَهَ لَنَا بِعَدْلِک

زیرا که ما را بر عدل تو طاقت نیست.

اصل وجود و همه چیز انسان از آنِ خداوند است، پس اگر با عدالت رفتار کند، انسان طاقت آن را ندارد، تا چه رسد بر محاسبهٔ اعمال بد و نکوهیده اش.

وَ لَا نَجَاهَ لِأَحَدٍ مِنَّا دُونَ عَفْوِک: و بدون عفو تو برای هیچکدام از ما نجاتی نیست.

یَا غَنِیَّ الْأَغْنِیَاء

ای بی نیاز بی نیازان.

یعنی: ای غنی ای که اغنیاء نیازمند تو هستند؛ اغنیاء فقرای تو هستند.

هَا، نَحْنُ عِبَادُکَ بَیْنَ یَدَیْک: اینک ما بندگان توایم در پیشگاه و در اختیار تو.

ها: همان «ها» است که در فارسی هم هست: ها: بفرما، در اختیار توست، تحویل بگیر.- این «ها» در اینجا جریان کلام را مرتبهٔ دیگر به حدّ اعلای صمیمیت می رساند، شاید در قرآن و احادیث صمیمی تر از این، سخنی از جانب بنده خطاب به خدایش نباشد.

وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَیْک

و من نیازمندترین نیازمندان به توام.

پیشاپیش در شرح عنوان این دعا با مقدمه ای به شرح این جملهٔ امام علیه السلام پرداختیم و گفته شد که امام در مقام باصطلاح تعارف نیست؛

تواضع تعارفی نمی کند براستی خود را نیازمندتر از هر نیازمند می داند که شرحش گذشت.

نکته ای که در اینجا باید افزوده شود، انصراف ناگهانی امام علیه السلام از جریان جمعی به جریان فردی است؛ در سرتاسر این دعا همهٔ ضمیرها ضمیر جمع هستند مانند «نا» و «نحن» و نیز صیغه ها، تنها در این جمله است که فقط خودش را عنوان می کند: «وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْک»: و من فقیرترین فقرا هستم به تو.

علت این تغییر جریان، و جدا کردن خود از دیگران، همان است که در شرح عنوان دعا دربارهٔ گناه و معصیت به معنی لغوی، و شناخت نواقص انسان در برابر کمال مطلق الهی، گذشت. معنی عمیق این جمله روشن نمی شود مگر با آن مقدمه.

فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوُسْعِک

پس ترمیم کن شکستگی ما را به توانگری خودت.

لغت: جبر، چندین کاربرد دارد: 1- جبر در مقابل اختیار. 2- جبر به معنی جبران کردن و عوض دادن. 3- جبر به معنی ترمیم و اصلاح مانند «جَبَر العظم: اصلحه»: استخوان شکسته را ترمیم و اصلاح کرد.- یا پر کردن یک خلاء.

خداوند «جبّار» است یعنی کامل کنندهٔ ناقص ها و ترمیم کنندهٔ شکسته ها.

در سخن امام علیه السلام کاربرد اخیر مراد است که هم به نقص ذاتی انسان در مقایسه با کمال مطلق، توجه دارد و هم به شکسته شدن روح فطرت در برابر روح غریزه.

وَ لَا تَقْطَعْ رَجَاءَنَا بِمَنْعِک

و با منع عطا، امید ما را قطع مکن.

رابطهٔ انسان با خدا: پیشتر گفته شد که رابطهٔ انسان با خدا باید بر اساس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء» باشد. زیرا هم ایمن بودن از غضب خدا، انحراف است و هم مأیوس بودن از لطف خدا. و صراط مستقیم صراط بین الخوف و الرجاء است.

قرآن: «أَ فَأَمِنُوا مَکْرَ اللَّهِ فَلا یَأْمَنُ مَکْرَ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخاسِرُون»(1): آیا ایمن شدند از غضب و مجازات خدا؟ پس بدانید احساس ایمنی نمی کند از غضب خدا مگر کسانی که خاسر و زیانکار هستند.- سرمایهٔ وجودشان را به هدر می دهند.

و: «إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْکافِرُون»(2): مایوس نمی شود از رحمت خدا مگر گروه کافران.

یکی از نقش های اساسی که صحیفه سجادیّه به طور عملی در راهنمائی ما دارد معرفی همین خط وسط بین الخوف و الرجاء است که سرتاسر دعاهایش بر این خط و در این بستر جاری است.

1- آیهٔ 99 سورهٔ اعراف.

2- آیهٔ 87 سورهٔ یوسف.

بخش دوم

اشاره

دعا بر دو نوع است

آیا پذیرش توبه بر خداوند واجب است؟

معتزله و اَشعریه

عدل خدا و حکمتش

بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء

مضطرّ بودن دعا کننده، دو نوع است

انسان شناسی

دعای مضطرّ بی تردید مستجاب می شود. امام علیه السلام در این بخش به ما می فهماند هیچ کسی نیست که مضطرّ نباشد، لیکن اکثر ما ها اضطرار خودمان را درک نمی کنیم و دعای مان حالت اضطرار به خود نمی گیرد. این مقدمهٔ کوچک را داشته باشیم تا برسیم بر این که اضطرار دو نوع است: اضطرار علمی و اضطرار حسی.

امام علیه السلام می گوید خدایا، اگر بخشش نکنی و امیدمان را قطع کنی، در این صورت:

فَتَکُونَ قَدْ أَشْقَیْتَ مَنِ اسْتَسْعَدَ بِکَ، وَ حَرَمْتَ مَنِ اسْتَرْفَدَ فَضْلَکَ: که بدبخت کرده باشی کسی را که از تو سعادت خواسته است، و محروم کرده باشی کسی را که از فضل تو طلب کرده است.

یعنی تو این کار را نمی کنی، زیرا که «مجیب الدعوات» و «ذوالفضل العظیم» هستی و «وسعت رحمتک کلّ شیئ» رحمتت بر هر چیز گسترده دارد.

این بیان با تکیه بر صفات عظیمهٔ خدا، هم منشأ رجاء و امید است و هم تقویت کنندهٔ

آن.

دعا بر دو نوع است

هر دعائی غیر از «خواستن از فضل خدا» معنائی ندارد و نیز هدف از هر دعائی رسیدن به سعادت است. و هر دعائی یا خواستن توفیق و نعمت است، و یا در خواست بخشش و توبه است. این دعای دهم از اول تا آخر از نوع دوم و به محور توبه است.

آیا پذیرش توبه بر خداوند واجب است؟

معتزله می گویند: پذیرش توبه بر خداوند واجب است. و اشعریه می گویند: واجب نیست. و مطابق اصول خدا شناسی شیعه، واجب نیست لیکن چون خود خدا وعدهٔ پذیرش داده برخلاف وعدهٔ خود عمل نمی کند. فرموده است: «فَإِنِّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ»(1)، «یُجیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاه»(2). و بر اساس این وعده در آیه های دیگر فرموده است «انّ اللّه توّاب».

استدلال معتزله: می گویند: اینهمه «غفور» و «توّاب» که در قرآن آمده، صفات خداوند هستند و صفات خدا عین ذاتش است، پس پذیرش توبه صفت ذاتی خداوند است و پذیرش توبه و غفران بر او واجب است.

استدلال اشعریه: می گویند: شما چه کاره اید که بر خداوند تکلیف تعیین می کنید، او «فعّال مایشاء» است اینهمه «یشاء» در قرآن آمده که مانع از آن است شما چیزی را بر او واجب کنید.

استدلال شیعه: شیعه می گوید: مطابق استدلال معتزله، خداوند «موجَب» و بی اراده می شود؛ سبحانه و تعالی عن ذلک: خداوند پاک و منزه است از این که اراده نداشته باشد. و اینهمه واژه های مشتق از «اراد» در قرآن آمده است.

و مطابق بینش اشعریّه «خلف وعده» لازم می آید که باز سبحانه و تعالی عن ذلک.

و ارادهٔ خداوند در مجرای حکمت است در مواردی توبه را نمی پذیرد و در مواردی می پذیرد. اگر نپذیرد بر اساس عدل است، و اگر بپذیرد بر اساس

فضل است.

ص: 382

1- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 62 سورهٔ نمل.

پرسش: پس ارادۀ خدا منوط و محدود به حکمت است پس همان باور معتزله پیش می آید با این فرق که خدای آنان در اصل پذیرش توبه «موجَب» می شود و در این بیان در مرحلۀ حکمت موجَب می شود-؟

پاسخ: به دو گزارۀ زیر توجه کنید:

1- ظلم الله ینقض حکمته: اگر (نعوذ بالله) خداوند ستم کند حکمتش را نقض کرده است.

2- کرم الله لا ینقض حکمته: کرم و رحمت خدا حکمتش را نقض نمی کند.

ظلم و ستم ناقض حکمت است و لذا از خداوند صادر نمی شود. اما رحمت، فضل و لطف خدا ناقض حکمت نیست. زیرا خداوند مطلق است؛ بی نهایت است. پس فضل و کرمش نیز بی نهایت است و هر چه رحمت و تفضل کند نقض حکمت نیست.

این انسان است که حکمتش محدود است و اگر بیش از حد کرم کند یا بیش از حد رحم کند، کرم و رحمتش ناقض حکمت می شود و لذا فرموده است «وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُون»(1).

حکمت خدای عظیم لولۀ تنگ نیست، و حکمت خدا دست خدا را نبسته است.

درست است خداوند عادل است و ظلم نمی کند. اما این بدان معنی نیست که خدا در «ظلم نکردن» موجَب باشد، یا ظلم نکردن تکلیف او باشد، بل به دلیل این است که او منزّه از ظلم است. زیرا ظلم به خاطر نیاز (نیاز به هر معنی) است و خداوند نیازمند نیست. و عدل الهی از مصادیق حکمت است نه محدود کنندۀ حکمت. پس نه حکمت خدا کرم او را محدود می کند و نه عدالت او.

بینش معتزله برای پاسداشت «عدل» خدا را موجب می کند. و بینش اشعری برای پاسداشت «اراده» عدل را از بین می برد. و هر دو باطل است.

امام علیه السلام می گوید: «سُبْحَانَکَ نَحْنُ الْمُضْطَرُّونَ...»: تو منزّهی؛ هم از موجَب بودن

1- آیهٔ 179 سورهٔ بقره.

منزهی زیرا اگر موجب بودی نیازی به دعا نبود، خدائی که موجب باشد به طور (باصطلاح) اتوماتیک کارش را می کند و نمی تواند در روند کارش تغییری بدهد. مانند آن خورشید که بدون اراده و اختیار به اطراف خود انرژی پخش می کند و هر چه ما با تضرّع و خشوع از او بخواهیم که در انرژی پراکنی خود تغییری بدهد، بیهوده است زیرا او توان این تغییر را ندارد.

و هم منزهی از این که عادل نباشی. و اعتقاد به عدالت، تعیین تکلیف بر خدا نیست.

و نیز تو منزهی از این که غیر از درگاه خود جائی را، ملجأی را، رویکردی را به ما نشان دهی. زیرا تو واحد و اَحد هستی و غیر از تو ملجأی نیست.

سُبْحَانَکَ نَحْنُ الْمُضْطَرُّونَ الَّذِینَ أَوْجَبْتَ إِجَابَتَهُمْ، وَ أَهْلُ السُّوءِ الَّذِینَ وَعَدْتَ الْکَشْفَ عَنْهُم: پاک منزهی تو، و ما هستیم کسان مضطرّ و بی چاره ای که اجابت (دعای شان) را واجب گردانیده ای، و گرفتار شدگانیم که بر طرف کردن گرفتاری شان را وعده داده ای.

شرح: اوجبت اجابتهم: واجب کردی اجابت دعای شان را.

این وجوب در این جمله به معنی لغوی است، یعنی لازم کرده ای، نه به معنی ایجاب تکلیف. و نه به معنی «موجب بودن ذاتی». خداوند اراده کرده که اجابت کند و نیز اراده کرده که این اجابت را وعده دهد و داد. و چون او سبحان است و از هر چیز منفی منزه است، پس خلف وعده نمی کند.

امام نیز در همین کلامش «اَوجبت» را به «وَعدت» پیوند می دهد تا ما نه دچار بینش معتزله شویم و نه دچار بینش اشعریه. اولاً می گوید تو خود با ارادۀ خود واجب کردی، نه این که موجَب بودی، ثانیاً این وجوب، وجوب وعده ای است که خلف وعده نمی کنی. و با بیان دیگر این اوجبت به همان معنی است که در آیه آمده: «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعادَ»(1) و: «وَعْدَ اللَّهِ لا یُخْلِفُ اللَّهُ الْمیعادَ»(2). همانطور که ظلم به خاطر نیاز است، خلف وعده نیز به خاطر نیاز (نیاز به هر معنی) است و خداوند منزّه از نیاز است.

1- آیۀ 9 سورۀ آل عمران.
2- آیۀ 20 سورۀ زمر.

از این بحث کلامی خارج شویم و به سخن امام علیه السلام بپردازیم: امام به ما یاد می دهد که حتی الامکان در دعاهای مان به قرآن نیز متوسل شویم و سعی کنیم در خط مسیر قرآن حرکت کنیم. لذا این کلامش را به قرآن پیوند می زند که در آیه های بالا و در آیه «یُجیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السُّوء»(1) هم وعده داده و هم واژهٔ «کشف» و «سوء» آمده است، هر سه لفظ را در کلام امام مشاهده می کنیم.

اضطرار بر دو نوع است

در آغاز این بخش گفته شد که اضطرار بر دو نوع است: اضطرار علمی، و اضطرار حسی.

اضطرار علمی: امام از آغاز این دعا با یک انسان شناسی دقیق روشن کرد که انسان در ذات و وجود خود یک موجود بیچاره است؛ هیچ چاره ای ندارد مگر التجاء به خداوند. التجاء را راهی برای سعادت و نجات از شقاوت، معرّفی کرد.

اگر کسی این اندیشه را در انسان شناسی و نیز در «شناخت رابطهٔ خدا با انسان» پی گیری کند، از طریق علم و دانش به مضطرّ بودن خود پی می برد و دعایش- بویژه دعای توبه ای او- دعای مضطرّ می شود و قبولش حتمی می گردد.

اضطرار حسّی: ما ها وقتی دعای مضطرّانه می کنیم که در حادثه ای و در بن بستی قرار بگیریم و راه چاره ای پیدا نکنیم، درمانده و بیچاره که شدیم سخت احساس اضطرار می کنیم. این دعای مضطرّانه نیز حتماً مستجاب می شود و اگر مستجاب نشود قطعاً نقصی در اضطرار بوده مثلاً هنوز چشم امید به جائی یا کسی بوده که نگذاشته اضطرار به خداوند کامل شود.

اما اگر همیشه اینگونه باشیم و فقط در موارد حسی و محسوس، احساس اضطرار بکنیم فرصت ممتد عمر را از دست می دهیم. «احساس اضطرار علمی» است که یک رابطهٔ مداوم با خدا را تحقق بخشیده و آن را مستحکم می کند. و چنین کسی همهٔ دعاهایش مستجاب

1- آيۀ 62 سورۀ نمل.

می گردد. و لذا انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) را می بینیم که همیشه در حالت اضطرار به خداوند قرار دارند.

اکنون دوباره نگاهی به عنوان این دعا داشته باشیم که «وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی اللَّجَإِ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی». یعنی امام در این دعا در مقام تعلیم حقیقت التجاء است تا به ما بفهماند که التجاء محدود و منحصر به مواقع حسّی نیست، همیشه باید در حالت التجاء بود.

وعدۀ اجابت: وعدۀ اجابت- که بحثش گذشت- در توبه نیز مشروط به «نصوح= خالص بودن» توبه است که بالاترین حد نصوح، احساس اضطرار است.

اضطرار علمی عامل قوی ای در بهداشت از گناه است و انسان را به مرزهای عصمت نزدیک می کند. و چون انسان موجود خطاکار است بی تردید مرتکب گناه خواهد شد. در این صورت نیز اضطرار علمی قوی ترین درمان است. و هر اضطرار حسی که با نسبتی از نیروی اضطرار علمی کمک بگیرد به همان نسبت قوی تر می گردد. یعنی در مواردی از مشکلات اگر به حد مضطرّ نرسیم، جنبش حس اضطرار علمی آن را کامل می کند.

بخش سوم

اشاره

پذیرش دعا با صرفنظر از وعده

خدا شناسی

به شرح رفت که معتزله و اشاعه و شیعه دربارۀ وجوب و عدم وجوب پذیرش دعا، چه نظری دارند. و نظر شیعه این بود که اجابت دعا بر خداوند واجب نیست، لیکن چون خودش وعده داده است بر وعدۀ خود عمل می کند که «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعاد».

اینک مسئله این است: صرفنظر از وعده، رابطه و رفتار خدا با توبۀ بنده اش، چگونه است؟

پاسخ: در همین نکته است که فرق میان خدا شناسی معتزله و خدا شناسی شیعه، کاملاً روشن می شود. امام سجاد علیه السلام در جمله های بعدی دعا بیان می کند که اگر وعده نبود، هیچ ایرادی در عدم استجابت دعا و ردّ دعا، نبود. و لذا دربارهٔ دعاهائی که شرایط پذیرش را ندارند و مشمول آن وعده نیستند، می گوید خدایا، اینگونه دعاها را نیز بپذیر. توجه کنید:

وَ أَشْبَهُ الْأَشْيَاءِ بِمَشِيَّتِکَ ، وَ أَوْلَی الْأُمُورِ بِکَ فِی عَظَمَتِکَ رَحْمَةُ مَنِ اسْتَرْحَمَکَ، وَ غَوْثُ مَنِ اسْتَغَاثَ بِک: (خدایا، تو می توانی اینگونه دعاها را نپذیری و وعده هم نداده ای، لیکن) آنچه بما مشیّت تو مناسبتر است، و نسبت به عظمت تو اولویت دارد، ترحم بر کسی است که از تو رحمت می طلبد. و نیز فریادرسی است به کسی که از تو فریاد رسی می خواهد.

ما که نمی دانیم دعای مان دارای شرایط آن وعدهٔ استجابت است، پس بهتر است در هر دعائی (حتی در دعاهائی که بشدت احساس اضطرار می کنیم) به این جنبهٔ رابطهٔ خدا و انسان، تمسک کنیم و از عزّت و جلال و عظمت او توقع استجابت را داشته باشیم.

فَارْحَمْ تَضَرُّعَنَا إِلَيْک: پس بر زاری ما به درگاهت، رحم کن.

وَ أَغْنِنَا إِذْ طَرَحْنَا أَنْفُسَنَا بَيْنَ يَدَيْک: نیازمان را برآورده کن که خودمان را به حضور تو انداخته ایم.

لغت: بهتر است حرف «اذ» را در این سخن امام، «اذ تعلیلیّه» معنی کنیم، گرچه «اذ زمانیّه» نیز درست است.

چه عبارت مهر انگیزی!، در حدیث آمده است: طوری از خدا بخواهید و اصرار کنید، همانطور که کودک چیزی را از مادرش می خواهد. لابد دیده اید که کودک گاهی در پیش مادر خودش را به زمین می اندازد و دست و پا می زند تا مهر مادر را برانگیزاند.

بخش چهارم

اشاره

انسان و شیطان

رابطهٔ خدا با انسان

شیطان هرگز از انسان راضی نمی شود او دشمن انسان است، دوستانه می آید وقتی که انسان را منحرف کرد دشمنانه می خندد، که قرآن می فرماید: «إِنَّ الشَّیْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبین»(1)، و «وَ کانَ الشَّیْطانُ لِلْإِنْسانِ خَذُولاً»(2): و شیطان پست و خوار کنندهٔ انسان است.

امام علیه السلام در این دعا که «دعای التجاء» است پس از تبیین همه بُعدی از نیاز انسان در موقعیت خودش به التجاء، به یک عامل خطرناک که از خارج وجودش او را تهدید می کند اشاره کرده و از آن نیز به خداوند پناه می برد:

اللَّهُمَّ إِنَّ الشَّیْطَانَ قَدْ شَمِتَ بِنَا إِذْ شَایَعْنَاهُ عَلَی مَعْصِیَتِک: خدایا، شیطان بر ما شماتت کرد چون همراهیش کردیم در معصیت تو.

لغت: شمت شماتةً: بر بلاء و گرفتاری کسی شاد شد.

شیطان خودش بر بلاء و گرفتاری انسان می کوشد وقتی که او را گرفتار کرد در پیش خود بر بیچارگی و حماقت او می خندد. در عرف نیز به این نوع خنده می گویند: خنده شیطانی.

فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُشْمِتْهُ بِنَا بَعْدَ تَرْکِنَا إِیَّاهُ لَکَ، وَ رَغْبَتِنَا عَنْهُ إِلَیْکَ: پس بر محمد و آلش درود فرست، و پس از آن که او را رها کردیم و روی به تو آوردیم، او را بر ما نخندان.

تقواگرایان هوشمند انگیزش های شیطانی را فوراً می شناسند: «إِنَّ الَّذینَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ

1- آيۀ 5 سورۀ يوسف.
2- آيۀ 29 سورۀ فرقان.

مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ»(1): آنان که خود را می پایند هنگامی که انگیزاننده ای از شیطان آنان را مسّ کند، به خود می آیند ناگهان بینا می شوند.

لغت: تقوی: خودپائی، مواظبت از خود.

طائف:- از ریشهٔ طیف.: تصور ذهنی، خیال، رؤیا.- مراد هر نوع خیال و تصور ذهنی نیست و لذا با لفظ «خیال» نیامده، بل خیال و تصور ذهنی ای که برای کاری برانگیزاند.

مسّهم: تصور ذهنی که روح و جان آنان را مس کند.

این هوشمندی و این حساسیت، نعمت بزرگی است، این حس در کانون وجود انسان و روح فطرتش گذاشته شده، اگر بپاید و مواظبت کند که روح غریزه بر این حس غلبه نکند و اگر غلبه کرد و آن را در مرحلهٔ روانی و فطری از کار انداخت، دستکم پس از ارتکاب، در مرحلهٔ عقل به خود آید و توبه کند. امام علیه السلام در این سخن، مرحلهٔ تعقل و توبه را در نظر دارد و به ما یاد می دهد که چگونه برای پذیرش توبه بر خداوند التجاء کرده و پناه ببریم.

و بهتر است بل ضرورت دارد که در همان مرحلهٔ تصور ذهنی، بل پیش از آمدن انگیزه های شیطانی بر ذهن، به خدا پناه ببریم: «وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّیاطینِ- وَ أَعُوذُ بِکَ رَبِّ أَنْ یَحْضُرُونِ»(2): بگو: پروردگار من، به تو پناه می برم از وسوسه های شیاطین- و به تو پناه می برم از این که بر من حاضر شوند. و: «وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ»(3): و اگر تحریکی از طرف شیطان بخواهد تو را تحریک کند، پس پناه ببر به خداوند که او شنوا است و دانا.

لغت: نَزَغَهُ: حرّکه ادنی حرکه: او را تحریک کرد بطور حرکت ریز ریزانه.

رابطهٔ خدا با انسان

جملهٔ اخیر: «إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ» نوید بس امید بخش به انسان می دهد؛

1- آیهٔ 201 سورهٔ اعراف.
2- آیه های 97 و 98 سورهٔ مؤمنون.
3- آیهٔ 200 سورهٔ اعراف.

یعنی اطمینان داشته باش اگر از خدا پناه بخواهی هم سخنت را می شنود و هم بر حال پناهجوئی تو دانا است. این جمله یکی از بزرگترین نعمت ها است که در قرآن آمده و بُعد دیگر از ابعاد رابطهٔ انسان با خدا را بیان می کند. و به ما می فهماند که اگر پناه بخواهید، او پیشاپیش آماده برای پناه دادن است.

ص: 390

دعای یازدهم

اشاره

ص: 391

دعای یازدهم

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَوَاتِمِ الْخَيْرِ

(1) يَا مَنْ ذِكْرُهُ شَرَفٌ لِلذَّاكِرِينَ، وَ يَا مَنْ شُكْرُهُ فَوْزٌ لِلشَّاكِرِينَ، وَ يَا مَنْ طَاعَتُهُ نَجَاةٌ لِلْمُطِيعِينَ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْ قُلُوبَنَا بِذِكْرِکَ عَنْ كُلِّ ذِكْرٍ، وَ أَلْسِنَتَنَا بِشُكْرِکَ عَنْ كُلِّ شُكْرٍ، وَ جَوَارِحَنَا بِطَاعَتِکَ عَنْ كُلِّ طَاعَةٍ. (2) فَإِنْ قَدَّرْتَ لَنَا فَرَاغاً مِنْ شُغْلٍ فَاجْعَلْهُ فَرَاغَ سَلَامَةٍ لَا تُدْرِكُنَا فِيهِ تَبِعَةٌ، وَ لَا تَلْحَقُنَا فِيهِ سَأْمَةٌ، حَتَّى يَنْصَرِفَ عَنَّا كُتَّابُ السَّيِّئَاتِ بِصَحِيفَةٍ خَالِيَةٍ مِنْ ذِكْرِ سَيِّئَاتِنَا، وَ يَتَوَلَّى كُتَّابُ الْحَسَنَاتِ عَنَّا مَسْرُورِينَ بِمَا كَتَبُوا مِنْ حَسَنَاتِنَا (3) وَ إِذَا انْقَضَتْ أَيَّامُ حَيَاتِنَا، وَ تَصَرَّمَتْ مُدَدُ أَعْمَارِنَا، وَ اسْتَحْضَرَتْنَا دَعْوَتُکَ الَّتِی لَا بُدَّ مِنْهَا وَ مِنْ إِجَابَتِهَا، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ خِتَامَ مَا تُحْصِی عَلَيْنَا كَتَبَةُ أَعْمَالِنَا تَوْبَةً مَقْبُولَةً لَا تُوقِفُنَا بَعْدَهَا عَلَى ذَنْبٍ اجْتَرَحْنَاهُ، وَ لَا مَعْصِيَةٍ اقْتَرَفْنَاهَا. (4) وَ لَا تَكْشِفْ عَنَّا سِتْراً سَتَرْتَهُ عَلَى رُءُوسِ الْأَشْهَادِ، يَوْمَ تَبْلُو أَخْبَارَ عِبَادِکَ. (5) إِنَّکَ رَحِيمٌ بِمَنْ دَعَاکَ، وَ مُسْتَجِيبٌ لِمَنْ نَادَاکَ.

عنوان دعا

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَوَاتِمِ الْخَيْرِ

: دعای امام علیه السلام در عاقبت به خیری ها.

زندگی یعنی عبور در فراز و نشیب زمان. هم زمان متغیر است و هم انسان، زندگی یعنی تغییر در درون تغییرات جهان؛ حرکتِ فراز و نشیبی در مسیر پر از فراز و نشیب. باز هم

فرمول بنویسید:

زمان= تغییر جهان و اشیاء جهان.

جهان- زمان= جهان- تغییر= جهان- جهان.

زیرا تغییر عین ذات جهان است.

انسان= شیئی از اشیاء جهان.

پس: انسان= تغییر.

انسان- تغییر= انسان- انسان.

پس انسان موجود متغیری است در اندرون جهانِ متغیر.

و: تغییر= فراز و نشیب.

حرکت مستقیم در این جهان، امکان ندارد: زمین کروی است، مدار حرکتش نیز کروی، همچنین مجموعهٔ یک منظومه. هر کهکشان یا کروی است و یا بیضوی، حرکت نور در «فضا- زمان» مارپیچی است، حرکت انرژی ها و مواد از مرکز جهان به اطراف در انحناء است و لذا فضای جهان فضای انحناء است(1).

همهٔ مجموعهٔ کهکشان ها که محتوای آسمان اول است یک کره است. آسمان اول به دور آن، یک کرهٔ بس عظیم است. همچنین آسمان دوم تا هفتم تا برسد به «قاب قوسین».

این عدم امکان حرکت مستقیم و عدم تغییر مستقیم، شامل سیر تکاملی یا تنازلی روح هم هست، زیرا همانطور که در مباحث گذشته گفته شد؛ هر چیز (غیر از خدا) یا ماده است و یا مادّی. زیرا همه چیز (غیر از خدا) مکانمند و زمانمند است. روح نیز مکانمند و زمانمند است و هر موجود زمانمند و مکانمند، متغیر است. و هر متغیر یا ماده است و یا مادّی. و آنچه برخی از موجودات را «مجرّد» نامیده اند توّهمی بیش نیست. زیرا هیچ چیزی (غیر از خداوند) مجرد از مکان و زمان نیست.

و چون هیچ حرکتی و هیچ تغییری در این جهان اجازه نیافته که مستقیم باشد، پس

ص: 394

1- رجوع کنید، کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان».

زندگی انسان نیز نمی تواند با حرکت مستقیم و بدون فراز و نشیب باشد.

و نیز: این جهان و همۀ اشیاء جهان، از دو جنبۀ مثبت و منفی تشکیل شده است، پس سیر فراز و نشیبی نیز با فرازهای مثبت و منفی، و نشیب های مثبت و منفی، خواهد بود و هست.

انسان که نمی تواند خود را از تغییر و حرکت برهاند. پس باید بکوشد که:

1- اصل حرکتش، بیشتر از جنبۀ مثبت برخوردار باشد.

2- هدف، آرمان و چشم انداز نیکو داشته باشد. این یعنی عاقبت اندیشی و در صدد عاقبت به خیری بودن؛ وقت و زمان را به استخدام در آوردن.

اگر وقت را مصرف نکنی وقت تو را مصرف می کند

زمان و تغییر جهان و انسان، یک واقعیت است و ادامه دارد. و انسان می تواند با این واقعیت، یکی از دو رابطه را برقرار کند: رابطۀ انفعالی، و رابطۀ فعّال.

رابطۀ انفعالی یعنی خود را در اختیار طبیعت قرار دهد که حوادث ریز و درشت او را به هر جا و با هر نحوی که می خواهد ببرد. و این وقتی است که زندگی را در بستر غرایز قرار دهد.

رابطۀ فعال یعنی همانطور که انسان در امور صنعتی در طبیعت تصرف کرده و می کوشد که از سیطرۀ طبیعت بیرون آید، در امور انسانی نیز بکوشد که از سیطرۀ طبیعت بیرون آید و غرایز بر او مسلّط نشود، در غرایز خود تصرف کرده و آنها را قاعده مند کند. و این وقتی است که زندگی را در بستر فطرت قرار دهد.

پس هم در صنعت و هم در امور انسانی اگر زمان را در خدمت نگیری او تو را در خدمت خواهد گرفت. و اگر وقت را مصرف نکنی وقت تو را مصرف خواهد کرد. و قرار نیست انسان چیز مصرفی شود، قرار است مصرف کننده باشد.

و شگفت اینکه قضیّه برعکس می شود و: مصرف شوندگان، خود را مصرف کننده می دانند. و این است فرق میان عاقبت اندیشی و عاقبت به

خیری، و میان مصرف عمر در دست غرایز.

ص: 395

در صنعت، غریزه و فطرت همکار و هم آهنگ هستند و لذا انسان پیشرفت می کند، اما در امور انسانی با همدیگر اختلاف دارند زیرا غریزه فوریت طلب، و فطرت عاقبت اندیش است، که باید غریزه توسط فطرت مدیریت شود.

غریزه با هر فرازی و با هر نشیبی، برخورد موردی و موضعی دارد و لذا انسان را مصرف می کند. لیکن فطرت همه فرازها و نشیب ها را در یک نوار واحد بررسی می کند.

این دعای یازدهم رابطهٔ ما را با «وقت» بیان می کند، بویژه از «وقت فراغ» سخن می گوید، تا ما را مصرف کنندهٔ وقت کند، نه مصرف شونده در دست وقت، اینک برویم و ببینیم:

بخش اول

اشاره

انسان و شرف

نقش شکر در زیبائی زندگی

انسان و عادت

یاد خدا و یاد دیگران

تشکر از خدا و تشکر از دیگران

تملق در برابر خدا و تملق در برابر دیگران

انسان و احساس بی صاحبی

یَا مَنْ ذِكْرُهُ شَرَفٌ لِلذَّاكِرِين: ای خدائی که ذکرت شرف است برای ذاکرین.

شرف: شرف یک مقولهٔ فطری است. و حیوان با چنین مقوله ای سروکار ندارد و اساساً آن را درک نمی کند.

لغت: شَرِف شَرَفاً: ارتفع: ارتفاع یافت- شرف: ارتفاع و والائی شخصیت. که معانی مقابل آن می شود؛ ذلّت، پستی و دنائت، خسیس بودن و بخیل بودن، بی حیائی، کودنی، و هر صفت و خصلت بد تا برسد بر قساوت قلب داشتن و قاتل بودن.

ذکر خدا، یاد خدا انسان را از همهٔ این خصال مذموم، منزّه می کند؛ شخص ذاکر قهراً توکل می کند پس خسیس و بخیل نمی شود، به قدرت خدا تکیه می کند، خود را در پیش دیگران ذلیل نمی کند، نه بردهٔ دیگران می شود و نه بردهٔ غرایز خودش، خود را در حضور خدا احساس می کند پس بی حیائی نمی کند(1)،

غریزه گرایان هر چه روشنفکر و هوشمند باشند، نسبت به اقتضاهای فطری کودن هستند اما اهل ذکر این کودنی را ندارد. کسی که با یاد خدا سروکار دارد قسی القلب نمی شود و همچنین... پس شخص ذاکر خدا شخص با شرف است.

وَ یَا مَنْ شُکْرُهُ فَوْزٌ لِلشَّاکِرِین: و ای خدائی که شکر تو شاکرین را از زندگی شان بهره مند می کند.

لغت: فازَ فوزاً: ظفر: پیروز شد، موفق شد.- و در این بحث ما: در دست وقت مصرف نشد، وقت را مصرف کرد. بازیچهٔ عمر نشد، عمر را به کار گرفت.

فاز من المکروه: نجا: از بدی ها نجات یافت.

شخص شاکر که خدا را سپاسگزاری می کند، در مسیر شناختن خوب و بد از همدیگر قرار دارد زیرا شکر در برابر نعمت است و تا خوبی ها و خوب ها شناخته نشوند، نعمت ها شناخته نمی شوند. و کسی که در مسیر شناختن خوب ها و بدها باشد او فائز است و در راه نجات از بدی ها و نیل به خوبی ها است.

وَ یَا مَنْ طَاعَتُهُ نَجَاةٌ لِلْمُطِیعِین: و ای خدائی که طاعت تو نجات اطاعت کنندگان است.

شاکر در مسیر تشخیص خوب و بد است، یعنی در مسیر نجات است. وقتی به خود نجات می رسد که مطابق همان تشخیص از اوامر و نواهی

الهی اطاعت کند، والاّ عالم بی عمل

ص: 397

1- در آینده راجع به حیاء و منشأ آن در انسان، بحث خواهد شد.

می شود.

شناخت خوب و بد (علم و دانش) به تنهائی کافی نیست، ابلیس از دانشمندترین موجودات است، حتی در خدا شناسی و توحید کاملاً وارد و آگاه و عالمتر از اکثریت انسان ها، بل عالمتر از انسان های عالم (غیر از معصومین) است. آن علم و دانش کافی است که به مرحلهٔ اطاعت و عمل برسد. و شکر اولین مرحلهٔ عمل است.

صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْ قُلُوبَنَا بِذِکْرِکَ عَنْ کُلِّ ذِکْر: خدایا، درود فرست بر محمد و آلش، و قلب های ما را به یاد خود مشغول کن از هر یاد دیگر.

طوری قلب ما را به یاد خودت مشغول کن، که جائی برای یاد دیگران نماند.

یاد نیازمندانه و یاد بی نیازانه: مراد این نیست که همه چیز و همه کس و همهٔ امور را فراموش کنیم، مراد از یاد، یاد نیازمندانه است. یاد نیازمندانه نیز دو نوع است: یاد استمدادانه، حول خواهانه، و قوت جویانه. و یاد کمک جویانهٔ ابزاری و سببی.

در شرح دعای دهم بیان شد که «حول و قوت» فقط از آنِ خدا است. یاد کردن حول و قوت خواهی نیز باید فقط از خدا باشد. قلب و شخصیت درونی انسان در این استمداد باید به هیچ جائی غیر از خدا توجه نکند، والاّ شرفش به ذلّت، و فوز و نجاتش به گرفتاری و پستی مبدل می شود. و خود انسان این دو نوع یاد کردن را به خوبی تشخیص می دهد که «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَه»(1): انسان خودش از وضع درون خود آگاه است «وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَه»(2): گرچه به توجیهگری بپردازد= هر نوع یاد کردن دیگران را به حساب یاد کردن ابزاری و اسبابی بگذارد گرچه یاد کردن حولی و قوّتی باشد.

امام علیه السلام در این جمله به ما یاد می دهد که با کاوش در شخصیت و روان خودمان، از این آفت و آسیب روانیِ توجیهگری در امان باشیم تا بهداشت شخصیتی داشته باشیم. و این است راه حفاظت شرف و فوز انسانی.

1- آیهٔ 14 سورهٔ قیامت.
2- همان، آیهٔ 15.

تعاطی میان روح و جسم

ذکر بر دو نوع است: ذکر قلبی و ذکر شفاهی؛ ذکر شفاهی امکان ندارد مگر بعد از ذکر قلبی؛ باید اول خدا را به یاد بیاورد سپس با زبان ذکر او را بگوید. این طبیعت قضیه است. و ممکن است کسی در اثر عادت زبانی بدون ذکر قلبی به ذکر شفاهی بپردازد، این طبیعت قضیه نیست بل بر اساس عادت است. پس بهتر است اندکی دربارۀ عادت بحث شود:

انسان و عادت

آیا ذکر عادتی و بدون حضور قلب، ارزشی دارد؟ اولاً: خود «عادت» موضوعیت دارد. اگر رابطۀ انسان و عادت را موضوع بحث قرار دهیم می بینیم عادت نیز مانند هر چیز دیگر می تواند موضوع احکام خمسه قرار گیرد(1).

ثانیاً: عادت ستوده خیلی اهمیت دارد و می توان گفت رفتارهای نیکوی انسانی از تعامل و تعاطی سه عامل ناشی می شوند: 1- روح فطرت که انگیزش ذاتی و ناخود آگاه را می دهد. 2- ارادۀ عقلی که انگیزش آگاهانه را می دهد. 3- عادت. گاهی عادت باعث اعمال نیک می گردد.

این سه عامل در طول هم و مبتنی بر همدیگرند، در عرض هم نیستند. اقتضاهای فطرت که به طور ناخودآگاه هستند به مرحلۀ تعقل می رسند و حالت ارادی و آگاهانه می یابند، وقتی چنین عملی تکرار می شود، عادت می گردد. یعنی از نو یک حالت ناخود آگاه پیدا می کند.

با بیان دیگر: رفتار ارادی و عقلانی گاهی واسطۀ میان دو انگیزۀ ناخود آگاه قرار می گیرد، یکی مادرش است و دیگری فرزندش؛ رفتار عقلانی از انگیزش فطری متولد می شود و در اثر تکرار آبستن عادت می شود و عادت را می زاید. نام این نوع عادت را باید عادت فطری گذاشت.

نوع دیگر از عادت هست که «عادت غریزی» است مانند هر عادت بد، که منشأ آن سلطۀ روح غریزه بر روح فطرت است که غریزه عقل را از دست فطرت می گیرد و از آن در اهداف صرفاً غریزی استفاده می کند و در اثر تکرار به عادت تبدیل می شود، مانند عادت به

1- یعنی: عادت مستحب، واجب، مکروه، حرام و مباح.

غیبت، عادت به قمار، عادت به دگر آزاری و...

بنابر این، روشن می شود که در یک نگاه کلّی؛ عادت های فطری ستوده هستند و عادت های غریزی نکوهیده. و خداوند به هر امر ستوده ثواب می دهد و برای هر امر نکوهیده مؤاخذه می کند. پس عادت های خوب خالی از ثواب نیستند گرچه با عدم حضور قلب باشند. زیرا منشأ اصلی شان با حضور قلب بوده است. حتی اگر از پنجرۀ حدیث «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّیَّات» نگاه کنیم باز می بینیم که عادت های نیکو بریده از نیت نیستند، چون آن تکرارها که موجب این عادت شده اند همگی بر اساس نیت بوده اند.

بدیهی است اگر همین رفتارهای عادتی اگر از نو با نیّت و ارادۀ آگاهانه همراه شوند، بهتر و با ماهیت کاملتر می شوند.

و همچنین است عادت بد. نمی توان رفتاری را که بدون اراده و بدون آگاهی از انسان صادر می شود را غیر قابل مجازات دانست. زیرا رفتار بد ناآگاهانه، بر دو نوع است: نوع طبیعی و نوع عادتی. رفتار ناخودآگاه طبیعی به حکم حدیث رفع(1)، مجازاتی ندارد. اما رفتار ناخودآگاه عادتی مجازات دارد، زیرا از تکرار رفتارهائی ناشی شده که به طور آگاهانه صادر شده اند که مبتنی بر نیت بد بوده اند.

پس کسی که بر اساس عادت و بدون اراده و بدون حضور قلب به گفتن سبحان الله و یا دیگر ذکرهای شفاهی می پردازد، مأجور است. و کسی که بر اساس عادت و بدون اراده به یک رفتار بد اقدام می کند، مؤاخذه خواهد شد.

با این حساب، ذکر و یاد خدا سه نوع می شود: 1- یاد خدا با حضور قلب و شفاهی. 2- یاد خدا تنها با قلب. 3- یاد خدا تنها شفاهی. اولی ارزشمندتر، دومی ارزشمند، و سومی نیز

1- وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ: الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَد. (کافی، ج 2 ص 463 ط دار الاضواء) ترجمه: نُه چیز از امت من برداشته (عفو شده) است:

خطاء، فراموشی، آنچه نمی دانند، آنچه طاقت آن را ندارند، آنچه که به آن مضطرّ شوند، آنچه به آن مجبور شوند، فال بد زدن، و سوسۀ فکری در چگونگی آفرینش، حس مادامی که با زبان و دست عملی نشود.

خالی از ارزش و ثواب نیست. این در ترتیب ارزش است و محور آن «رفتار شناسی» و «شناخت رابطۀ خدا و انسان» است. اما از جهت دیگر ذکر قلبی بدون شفاهی ارزشمندتر است و این وقتی است که محور بحث «انسان شناسی» باشد. زیرا تا ذکر قلبی نباشد ذکر شفاهی امکان ندارد، حتی ذکر شفاهی عادتی نیز زادۀ ذکرهای قلبی است چنانکه بیان شد.

قرآن: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى- وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى»(1): قطعاً؛ کسی که خود را تزکیه کرد رستگار شد- و اسم خدا را یاد کرد سپس نماز خواند.

در این آیه «ذکر اسم خدا» آمده، نه «ذکر خدا»، پس ظهورش در ذکر شفاهی است. و نکتۀ دقیق این است که هم یاد قلبی خدا و هم یاد شفاهی خدا، سبب نماز خواندن می شود. کسی که مثلاً در وقت ظهر به طور عادتی نام خدا را به زبان آورد، این ذکر سبب یاد نماز خواندن می شود.

چنانکه آیه 21 سورۀ احزاب، ظهورش در ذکر قلبی بدون شفاهی است: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً»: مسلّماً برای شما در (خصایل و رفتار) پیامبر خدا سرمشق و الگوی نیکوئی هست (نه برای همه، برای) کسی که به رحمت خدا و روز قیامت چشم دوخته و خدا را بسیار یاد می کند.

این ذکر فقط ذکر قلبی است خواه در پی آن ذکر شفاهی هم باشد یا نباشد. زیرا آن ذکری مورد نظر است که رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) دارد و آنحضرت هرگز ذکر عادتی ناخودآگاه نداشته است.

در آیه 135 سورۀ آل عمران که دربارۀ رفتار بد سخن می گوید، فقط ذکر قلبی مراد است خواه به زبان بیاورد و خواه نیاورد: «وَ الَّذِينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»: (متقین) کسانی هستند که اگر مرتکب عمل زشتی شوند، یا به خود ستم کنند، به یاد خدا می افتند و برای گناهان خود آمرزش می طلبند. و کیست جز خدا که گناهان را ببخشد؟. و اینان به طور دانسته بر گناه

1- آیه های 14 و 15 سورۀ اعلی.

اصرار نمی ورزند.

و آیه 205 سورهٔ اعراف، ذکر قلبی و شفاهی را تواماً توصیه می کند: «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خیفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَکُنْ مِنَ الْغافِلین»: و یاد کن پروردگارت را در درون جانت از روی تضرّع و خوف، با صدای آهستهٔ گویش، صبحگاهان و شامگاهان، و نباش از غافلان.

اصل در ذکر و دعا، پائین بودن صدا و آهسته گفتن است. اذان گفتن که باید با صدای بلند باشد، ذکر نیست، امر به معروف است. و اگر کسی دعائی را با صدای بلند بخواند، در صورتی درست است که قصد تبلیغ و امر به معروف داشته باشد. و می تواند هم قصد ذکر و دعا داشته باشد و هم قصد تبلیغ.

ذکر خدا به زندگی آرامش می دهد

«أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب»(1). در مباحث گذشته گفته شد که رابطهٔ انسان با خدا باید بر اساس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء» باشد. پس مراد از اطمینان در این آیه چیست؟ جواب این پرسش بشرح زیر است:

انسان و احساس بی صاحبی

گفته اند رابطهٔ انسان با خدا در یهودیت (یهودیت کنونی) یک رابطهٔ «رقابت» است که انسان با خدا رقابت می کند و در مسیحیت رابطهٔ «محبت» است و در اسلام رابطهٔ «عبد با مولی» است؛ عبادت یعنی عبد و بردهٔ خدا بودن. پس در اسلام انسان «مملوک» است مالک و صاحب دارد که خدا است. بنابراین در انسان شناسی اسلام انسان موجودی است که از نظر روحی و روانی نیازمند است به مالک، و اگر رابطهٔ ذکری و یاد کردن با خدا نداشته باشد احساس بی صاحبی می کند.

این مسئله کاملاً تجربی است؛ در جامعهٔ ما آنان که (باصطلاح) لات هستند و عبادت نمی کنند، پیش اهل عبادت به حضرت عباس علیه السلام ارادت دارند، شاید صدبار به دروغ بر خدا سوگند خورند اما به آنحضرت به دروغ سوگند نمی خورند. اینان به طور ناخودآگاه احساس می کنند که از بردگی خدا خارج شده اند لذا به آنحضرت پناه می برند و از ته دل

1- آيۀ 28 سورۀ رعد.

او را مولای خود می دانند. ما همه دوستدار و ارادتمند آقای مان حضرت عباس هستیم اما ارادت لات ها چیز دیگر است.

در این احساس هیچ چیز و هیچ کسی نمی تواند این خلاء را پر کند و لذا لات ها همیشه از یک اضطراب ناشی از این خلاء رنج می برند. همیشه یک نگرانی درونی آزارشان می دهد. و گاهی که توبه کرده و عبد خدا می شوند رابطۀ شان با حضرت عباس علیه السلام نیز تغییر یافته و ماهیت درست یافته مانند رابطۀ مومنین می گردد.

پس مراد از اطمینان در این آیه این نیست که انسان از محور «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء» خارج شود و رابطه اش بر اساس اطمینان باشد. چون رابطه اطمینانی به این معنی سر از «غرور» در می آورد و این بار با تکیه بر خداوند از راه خارج می شود: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریم»(1).

این احساس اطمینان غیر از احساس امنیت از غضب خدا است؛ دربارۀ مومنین می فرماید «یَخافُونَ یَوْماً تَتَقَلَّبُ فیهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصارُ»(2). و: «أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی- فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوی»(3). و آیه های دیگر.

ذکر خفیّ و ذکر جلیّ

ذکر و یاد خدا کردن به دو صورت است؛ ذکر در قلب که به آن عنوان «ذکر خفی» نیز داده اند. و ذکر در زبان که به این نیز عنوان «ذکر جلیّ» داده اند. سپس بحث کرده اند که کدامیک بهتر است؟ متاسفانه برخی ها جریان بحث را در بستر نادرست جاری کرده اند در حالی که مطلب روشن است: اگر این دو نوع ذکر در تقابل با همدیگر فرض شوند، بدیهی است که ذکر قلبی بهتر از ذکر شفاهی است و به شرح رفت که ذکر عادتی فقط از عادت های دیگر بهتر است بویژه از عادت های بد. و اگر قلب و زبان در مقام ذکر هماهنگ و همراه باشند بهترین ذکر است. و این مسئله بدیهی است و نیازمند

1- آیۀ 6 سورۀ انفطار.
2- آیۀ 37 سورۀ نور.

3- آیه های 40 و 41 سورهٔ نازعات.

مباحث صوفیانه نیست و تشیع از تصوف بیزار است.

صوفیان

را به رهِ وهم و خیال عذر بنه

چون

ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

ناچشیده

مزهٔ آب حیات ثقلین

بر

سراب دگران ساغر و پیمانه زدند.

برگردیم به ادامه سخن امام علیه السلام:

وَ أَلْسِنَتَنَا بِشُکْرِکَ عَنْ کُلِّ شُکْر

و (خدایا، مشغول کن) زبان های ما را به شکر خودت از هر شکر دیگر.

اگر به ظاهر این جملهٔ امام علیه السلام بنگریم معنایش نکوهش تشکر است از هر کسی غیر از خدا. اما در دعای هشتم دیدیم که خود امام می گوید «وَ أَعُوذُ بِکَ مِنْ.... تَرْکِ الشُّکْرِ لِمَنِ اصْطَنَعَ الْعَارِفَهَ عِنْدَنَا»: خدایا به تو پناه می بریم از این که از نیکوئی دیگران تشکر نکنیم. حدیث های دیگر را در باب لزوم تشکر از دیگران در آنجا مشاهده کردیم. پس در اینجا نیز مراد نفی هر نوع شکر از دیگران نیست هم باید خدا را شکر کرد و هم انسان های نیکوکار را.

تشکر از دیگران به یکی از سه انگیزه است:

1- تشکر صادقانه از نیکوئی دیگران: این عین عبادت خداوند است و مشمول آیه های «فَأَمَّا مَنْ أَعْطی وَ اتَّقی- وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنی- فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْری»(1). می باشد. انسان آن است که همهٔ نیکی ها را تصدیق کند تا

چه رسد به نیکی ای که دربارهٔ خود او شده است. اگر تشکر نکند کار بدی کرده است و خداوند کار بد را دوست ندارد. این تشکر علاوه بر این که بذاته ستوده و لازم است عامل تشویق نیکوکاران برای کار خیر نیز می شود. اما این تشکر باید در طول شکر خدا باشد نه در عرض آن.

2- تشکری که معارض می شود با شکر خدا؛ و اگر کلّاً معارض با شکر خدا باشد، شرک است. و اگر (باصطلاح) معارض جزئی باشد، تملّق است. یعنی آمیزه ای از شرک دارد.

ص: 404

1- آیه های 5، 6 و 7 سورهٔ لیل.

تشکر تملّقی یعنی بنوعی تشکر می کند که طرف را وادار کند تا باز هم از این نیکوئی ها درباره اش بکند؛ چشم به لطف و کرم او بدوزد. به جای این که همیشه به کرم خدا چشم بدوزد. بهتر است کمی در این باره درنگ کنیم با مقدمهٔ زیر:

واکنش قهری در اثر مجهول گذاشتن یک مسئله: انسان وقتی که به حکم فطرت دربارهٔ چیزی، امری، احساس می کند که در اینجا یک مجهول است و باید واضح شود و مطابق آیه «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَه»(1) می داند که در اینجا یک «گیر» هست، لیکن حال و حوصلهٔ آن را ندارد که در مقام حل قضیّه بیاید، آن را به طور دیگر حل می کند. مثلاً در زبان فارسی کسی به کسی نمی گوید: تو را شکر می کنم، می گوید: از تو متشکرم. در حالی که هر دو به یک معنی است. اگر بپرسی چرا آن لفظ را به زبان نمی آوری و این لفظ را می آوری؟ پاسخ روشنی ندارد. زیرا او به حکم فطرت می داند که باید فرقی میان شکر از خدا و شکر از دیگران بگذارد و این فرق را در قیافهٔ ظاهری لفظ می آورد.

این سلیقهٔ ادبیاتی فارسی بهتر از رفتار عرب ها است که به همدیگر می گویند «اشکرک»: تو را شکر می گذارم، چون در فارسی دستکم یک فرق لفظی رعایت می شود اما آنان این رعایت را نیز نمی کنند. گرچه رعایت فارسی نیز بر یک پایهٔ خودآگاه مبتنی نیست و یک رفتار ناخودآگاه است.

باید این مجهول شکافته شود و حس ناخودآگاه به مرحلهٔ خودآگاه برسد: شکر نیز مانند «ذکر» که در بالا بیان شد، دو نوع است:

1- شکر حولی و قوّتی: این شکر در برابر نعمت ها است با عطف توجه به این که «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّه». هر نعمت از خداوند است حتی نعمتی و نیکوئی که دیگران در حق ما می کنند. این شکر مخصوص خداوند است و اگر این شکر را از دیگران بکنیم، می شود تملّق، که ذلت آور، و بر خلاف شرف، و بر خلاف فوز است.

2- شکر به معنی تفکیک خوب از بد: اگر انسان از نیکی های دیگران قدرشناسی نکند،

1- آيهٔ 14 سورهٔ قيامت.

کودنی و نادانی خود را نشان داده است که فرق میان خوب و بد را نشناخته است. و اگر قدردان باشد باید فرق میان قدردانی از خدا و قدردانی از خلق را بشناسد. معیار برای شناختن این فرق چیست؟

گفته اند: اگر کسی از کسی صادقانه تشکر کند، تشکر است. و اگر غیر صادقانه باشد، تملق است. اما این درست نیست. زیرا اولاً: اگر صادقانه نباشد، تملق نیست نفاق و منافق بودن است و تملق با نفاق فرق اساسی دارد(1). بدترین نفاق، نفاق در دین و ایمان است. اما تملق کردن انسان به خداوند، جایز است، بل ستوده است.

ثانیاً: بحث ما در همان تشکر صادقانه است که کدام تشکر صادقانه از افراد نیکوکار، جایز است و کدام تشکر مخصوص خداوند است. پس معیار عبارت است از تشکر حول و قوّتی، و تشکر غیر حولی و قوّتی. گاهی تشکر انسان از انسان دیگر به مرز تشکر حولی و قوتی می رسد که حرام است. بشرحی که قبلاً گذشت.

تملق

گفته شد که تملق در برابر دیگران، نکوهیده است. زیرا بر خلاف شرف مورد نظر امام است. اما تملق در برابر خداوند ستوده است. در دعای وداع ماه رمضان از امام صادق علیه السلام آمده است «أَدْعُوکَ یَا رَبِّ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ رَهْبَةً وَ رَغْبَةً وَ تَخَشُّعاً وَ تَمَلُّقاً وَ تَضَرُّعاً»(2). و از امام رضا علیه السلام در دعاهای نماز شب آمده است «أَدْعُوکَ رَهَباً وَ رَغَباً وَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ إِلْحَاحاً وَ إِلْحَافاً وَ تَضَرُّعاً وَ تَمَلُّقاً»(3).

تملق یعنی تلطیف و نرم کردن طرف مقابل برای به دست آوردن خواستهٔ خود از او، مانند تلطیف کودک مادرش را برای برانگیختن مهر او، لیکن این نوع تملّق طبیعی است گرچه طبیعی غریزی است اما مثبت است.

1- نسبت میان نفاق و تملّق، باصطلاح، عموم و خصوص من وجه است: برخی از تملّق ها نفاق هستند، و برخی از نفاق ها تملق هستند.
2- تهذیب، ج 3 ص 25 ط دار الاضواء.- بحار، ج 95 ص 180.
3- بحار، ج 84 ص 257.

تملق در برابر خدا فطری و عقلانی است زیرا در صدد جلب لطف خدا و رحمت اوست.

تملّق در برابر دیگران هم ذلت آور است و هم سر از نفاق و دو روئی در می آورد. یا شرک است و یا آمیزه ای از شرک دارد.

وَ جَوَارِحَنَا بِطَاعَتِکَ عَنْ کُلِّ طَاعَهٍ: و (خدایا مشغول کن) اعضای ما را به اطاعت خودت از هر اطاعت دیگری.

توحید و خواتم الخیر: هر ذکر، هر شکر و هر اطاعت، یا باید مستقیماً ذکر خدا، شکر خدا و اطاعت خدا باشد و یا در طول و مسیر ذکر خدا، شکر خدا و اطاعت خدا باشد؛ ذکر و یاد رسول خدا، تشکر از پیامبر خدا، و اطاعت از نبیّ الله (صلّی الله علیه و آله) واجب است اما در جهت یاد، شکر و اطاعت خدا. و همچنین زیارت آنحضرت. و همینطور است دربارۀ ائمّۀ طاهرین (علیهم السلام).

«وَ اذْکُرُوهُ کَما هَداکُمْ»(1). «وَ اشْکُرُوا لِلَّهِ إِنْ کُنْتُمْ إِیَّاهُ تَعْبُدُونَ»(2). «أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ»(3). «قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ»(4). «وَ أَطیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ»(5).

بخش دوم

اشاره

انسان شناسی

خطرناکی اوقات فراغت

حدیث النفس

1- آیۀ 198 سورۀ بقره.
2- آیۀ 172 سورۀ بقره.
3- آیۀ 59 سورۀ نساء.

4- آیۀ 31 سورۀ آل عمران.
5- آیۀ 1 سورۀ انفال.

عاقبت عاقبت ها

فَإِنْ قَدَّرْتَ لَنَا فَرَاغاً مِنْ شُغْلٍ فَاجْعَلْهُ فَرَاغَ سَلَامَهٍ لَا تُدْرِکُنَا فِیهِ تَبِعَهٌ: (خدایا) اگر برای ما «فراغت از مشغول بودن) مقدر کرده ای آن فراغت را چنان به سلامت بگذران که در آن وبالی برای ما نباشد.

شرح

اشاره

لغت: تبعه که جمع آن «تبعات» است یعنی پیامد، و معمولاً در پیامدهای منفی به کار می رود.

نظر به جمله های قبلی (که امام علیه السلام خواستار مشغول شدن قلب به ذکر، شکر و مشغول شدن جوارح به طاعت بود) می توان گفت که مراد از فراغ، فراغت از ذکر، شکر و طاعت است. یعنی خدایا اگر مقرر کرده ای که ما گهگاهی از این سه فارغ باشیم، آن را از نوعی قرار بده که تبعه و پیامد منفی نداشته باشد، و اگر این سه عمل را از دست داده باشیم دستکم اعمال نکوهیده نیز انجام ندهیم و فراغتمان فراغت محض باشد نه آلوده به بدی ها.

اما می توان گفت نظر به این که در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام می توان با نیت قربه الی الله به صورت و ماهیت طاعت و عبادت به جای آورد- به خوردن، خوابیدن، فرزند بزرگ کردن، کسب و کار و... همگی ماهیت عبادت داشته باشند- پس مراد از فراغ فراغت به معنی مطلق است. و این درست است و مساوی می شود با آنچه امروز اوقات فراغت می نامیم.

خطرناکی اوقات فراغت

مطابق اصل مذکور و تبدیل ماهیت هر عمل به عبادت، اوقاتی که انسان مشغول است، عبادت است و اوقات فراغت، غیر عبادت است. و این غیر عبادت غبن و خسران است، و اگر همراه با پیامدهای منفی باشد، بدتر است.

دلیل این مسئله باز با کلید طلائی فطرت و غریزه، روشن می شود؛ انسان در همهٔ اوقاتش

ص: 408

در یکی از سه حالت است:

1- مشغولیت هدفمند، خواه عبادت محض باشد و خواه امور زندگی با نیّت الهی.

2- مشغولیت هدفمند گرچه هیچ عنصری از عبادت و نیّت در آن نباشد.

3- فراغت.

ردیف اول هم ستوده است و هم فلسفهٔ وجودی و آفرینش انسان است: «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ»(1): نیافریدم انس و جن را مگر برای این که مرا عبادت کنند.

ردیف دوم غبن و سفاهت است. زیرا انسان که می تواند همان کارهای زندگی را با نیت الهی جهتدار کند، چرا باید بیهوده و فاقد جهت، انجام دهد.

ردیف سوم خطرناک است؛ و پیش از هر چیز باید گفت: تفریح سالم و مشروع و هدفمند در اوقات فراغت، اساساً فراغت نیست، اگر با نیت الهی باشد عبادت است و اگر بدون آن باشد از سنخ ردیف دوم است. پس می ماند فراغتی که خالی از هر هدفی باشد، که مصداق «لهو و لعب» می گردد. لعب به تنهائی حرام نیست اگر هدفمند و برای تفریح سالمِ مشروع باشد، با نیت الهی عبادت می شود و بدون آن، مباح. پسران حضرت یعقوب گفتند اجازه بده یوسف را به صحرا ببریم تا از گیاهان صحرا بخورد و لعب کند: «أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ»(2).

و مراد امام علیه السلام فراغت غیر هدفمند است. و همین است که بشدت خطرناک است، زیرا در آن حال روح فطرت (باصطلاح) در مرخصی است و عقل نیز که ابزار دست روح فطرت است در مسیر اقتضاهای فطری کار نمی کند. چنین شخصی با روح غریزهٔ خود خلوت کرده است انگیزش های غریزیش به تحریک افتاده اند، خواسته های غریزی یک به یک در نظرش به ردیف می آیند. در این حالت است که می فرماید «الْهَوَى يَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ

1- آیهٔ 56 سورهٔ ذاریات.

2- آيئ 12 سورئ يوسف.

نَائِمٌ»:(1) هوس نفس امّاره بیدار است و عقل در خواب. انگیزش های غریزی بر عرصهٔ درون او مسلط می شوند و زمینه را برای غریزه گرائی و سرپیچی از روح فطرت آماده می کنند، و اگر این نوع فراغت مکرر شود، غریزه می تواند عقل را از دست فطرت مصادره کرده و تملک کند و آن را به ابزار دست خود تبدیل کند. اینگونه فراغت آفت هدفمندی است و عامل سستی و بی ارادگی در قبال فطرت و عقل است.

امام علیه السلام به ما می فهماند که از این نوع فراغت بترسیم و از خدا بخواهیم که اگر مقرر کرده به چنین فراغتی دچار شویم رحمت و لطفش شامل حال ما شود تا دستکم از پیامدهای آن مصون باشیم. و این نوع فراغت است که بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) حرام شده است: «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ»(2).

در مباحث گذشته نیز دربارهٔ فراغت بحثی داشتیم و این تکرار اولاً برای آن است که سخن امام اقتضا می کند، ثانیاً زاویهٔ نگرش به موضوع متفاوت است و ثالثاً سبب تکمیل بحث می گردد.

وَ لَا تَلْحَقُنَا فِيهِ سَأْمَةٌ: و از آن (فراغت) سستی ای به ما نرسد.

لغت: سئمه: سستی،- و با توجه به «تنوین وحدت» می شود: سستی ای.

یعنی در اثر شدت تحریکات غریزی زمینهٔ سستی در هدفمندی، به ما نرسد.

حَتَّى يَنْصَرِفَ عَنَّا كُتَّابُ السَّيِّئَاتِ بِصَحِيفَةٍ خَالِيَةٍ مِنْ ذِكْرِ سَيِّئَاتِنَا: تا فرشتگان نویسندهٔ بدی ها با صحیفه ای از ما برگردند که خالی از «یاد بدی ها مان» باشد.

در عبارت «خَالِيَةٍ مِنْ ذِكْرِ سَيِّئَاتِنَا» دو معنی محتمل است:

1- آن صحیفه از ذکر بدی های ما خالی باشد.

2- آن صحیفه از اینکه ما به یاد بدی ها باشیم خالی باشد، یعنی در آن وقت فراغت فکر و ذکر ما بدی ها نباشد؛ تصورات و افکار ذهنی ما به دنبال امور صرفاً غریزی نباشد.

1- بحار، ج 75 ص 228.
2- آیهٔ 7 سورهٔ شرح.- در ادامهٔ همین مبحث توضیح این موضوع خواهد آمد.

در معنی دوم امام علیه السلام در مقام محفوظ ماندن از انگیزش های غریزی در وقت فراغت است، و این معنی درست است. زیرا معنی اول مصداق توبه است یعنی اگر ما در وقت فراغت بدی هائی داشته باشیم، فرشتگان آنها را ننویسند. در حالی که امام در مقام بهداشت شخصیت و روان است، نه در مقام درمان. و از عروض سستی پیشگیری می کند نه از اعمال بد پس از عملی شدن شان.

وَ یَتَوَلَّی کُتَّابُ الْحَسَنَاتِ عَنَّا مَسْرُورِینَ بِمَا کَتَبُوا مِنْ حَسَنَاتِنَا: و نویسندگان حسنات، با شادمانی از آنچه از حسنات ما نوشته اند، برگردند(1).

حدیث النفس

در اینجا لازم است اندکی دربارهٔ یک اصل مشخص که از اصول انسان شناسی و روان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است، درنگ کنیم: حدیث النفس یعنی «انسان در درون خود به تصورات و گفتگوی درونی با خود بپردازد» خواه رؤیای محض و صرفاً خیالپردازی که در عمل غیر ممکن است باشد، و خواه پیامد عملی نیز داشته باشد.

حدیث نفس گاهی مثبت می باشد، لیکن در ادبیات اهل بیت علیهم السلام معمولاً دربارهٔ افکار و تصورات و خیالپردازی های منفی به کار رفته است. زیرا حدیث النفس مثبت در واقع یک «عمل» است نه حدیث النفس محض. چون حتی رؤیاها و آرزوهای مثبت نیز ثواب دارد حتی اگر به مرحلهٔ اقدام و عمل در خارج از ذهن نرسد. اما خداوند به انسان لطف و رحمت کرده حدیث النفس های منفی را تا به مرحلهٔ عمل نرسد، گناه حساب نمی کند.

و با بیان دیگر: آرزوی خیر، یک عمل محسوب می شود و ثواب دارد حتی اگر به مرحلهٔ عمل نرسد. لیکن آرزوی شر تا به مرحلهٔ عمل نرسد گناه محسوب نمی شود. و لذا فرموده اند: «نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِیَّةُ الْکَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِه». چه شده است که نیت محض، از عمل به آن نیت، برتر شده است؟ برای این که مشغول شدن درون انسانی به آروزی خیر اگر به مرحلهٔ عمل برسد فقط یک کار خیر انجام داده است. و اگر نتواند به مرحلهٔ عمل

1- برخی از شارحان دربارۀ این «نویسندگان اعمال» سخنان بیهوده ای فرموده اند. آنان همان کرام الکاتبین هستند نه فرشتۀ دیگر.

برسد زمینهٔ درون را برای خیرات تربیت کرده است؛ عرصهٔ درون را عرصهٔ فعالیت انگیزش های فطری کرده و انگیزش های صرفاً غریزی را از آن بیرون کرده است؛ خودسازی و انسان سازی کرده است. و انسانی که ساخته شد منشأ اعمال ستودهٔ فراوان می گردد. و نیت کافر بدتر از عملش است، زیرا این تصورات و تخیلات و آروزهای درونی هستند که زمینه روحی را برای کارهای نکوهیده آماده می کنند.

ای بسا آدم بدکاری که به یک نیت بد خود عمل کند و پشیمان شده توبه کند، اما اگر آن نیت همچنان در دل او بماند همیشه در فرسودن درون بیمار او فعال خواهد بود. و ای بسا آدم خوب که به یک نیت خوبش عمل کند، روحش با آن عمل اقناع شود، اما اگر همچنان در سوز و آروزی عمل خوب بماند، نیتش در ساختن درون خوبی گرا همیشه فعال می ماند.

معنی این سخن این نیست که همیشه نیت های خوب را داشته باشیم و نگذاریم به مرحلهٔ عمل برسند تا در درونمان فعال باشند. چون چنین رفتاری مصداق «نیت بر علیه نیت» است.

اینک به فرق هائی که میان دو جملهٔ امام علیه السلام است توجه کنید: جمله ها عبارتند از «حَتَّى يَنْصَرِفَ عَنَّا كُتَّابُ السَّيِّئَاتِ بِصَحِيفَةٍ خَالِيَه» و «وَ يَتَوَلَّى كُتَّابُ الْحَسَنَاتِ عَنَّا مَسْرُورِينَ بِمَا كَتَبُوا مِنْ حَسَنَاتِنَا». فرق ها عبارتند از:

1- در اولی «ینصرف= برگردد» آمده، یعنی خود فرشتگان نویسندهٔ بدی ها بر گردند و چیزی با خود نبرند. زیرا گفته شد که تصورات و حدیث النفس و نیت بد، تا به مرحلهٔ عمل نرسند گناه شمرده نمی شوند.

اما در دومی «یتولّی» آمده؛ یعنی فرشتگانی که نیکی ها را می نویسند چیزی را با خود ببرند. زیرا گفته شد که نیت خیر حتی اگر به عمل هم نرسد ثواب دارد.

2- در اولی آمده است «بِصَحِيفَةٍ خَالِيَه»، چون تصورات، آرزوها و نیات بد، نوشته نمی شوند. «ذکر سیّئات= یاد کردن و در دل گذرانیدن سیّئات» گناه شمرده نمی شود.

و در دومی آمده است «مَسْرُورِينَ بِمَا كَتَبُوا»، چون نیات خیر را نوشته اند، برای آن شادمان

هستند.

حدیث: کافی (صول) ج 2 ص 428: «عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى جَعَلَ لِآدَمَ فِی ذُرِّيَّتِهِ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَ لَمْ يَعْمَلْهَا کُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَ عَمِلَهَا کُتِبَتْ لَهُ بِهَا عَشْراً وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَ لَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ وَ مَنْ هَمَّ بِهَا وَ عَمِلَهَا کُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ»: از امام باقر یا امام صادق (علیهما السلام) فرمود: خداوند برای آدم در نسلش چنین قرار داده است که: هر کس قصد عمل خیر کند و به آن عمل نکند، یک حسنه برایش نوشته می شود، و اگر به آن عمل کند ده حسنه برای او ثبت می شود(1).

و اگر کسی قصد عمل بد کند و مرتکب آن نشود چیزی بر او نوشته نمی شود، و اگر به آن عمل کند یک سیّئه بر او نوشته می شود.

و همین طور است حدیث های ما بعد آن.

پس، اوقات فراغت به معنائی که مشخص شد، سخت خطرناک است که امام علیه السلام در مقام فهمانیدن این اصل برای ما است. و در یکی از مباحث گذشته بیان شد که خداوند یک چیز را برای امّت مستحب کرده اما آن را برای پیامبرش واجب کرده است و آن نماز شب است. و یک چیز را بر امّتش مباح کرده و بر پیامبرش حرام کرده است و آن فراغت است: «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ- وَ إِلى رَبِّکَ فَارْغَبْ»(2): پس هرگاه فارغ شدی خود را به کار و زحمت وادارکن و به سوی پروردگارت گرایش کن.

حدیث دربارۀ حدیث النفس: وسائل الشیعه، ج 20 ص 318 ح 25719، از امام صادق علیه السلام که فرمود: «إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ لِلْحَوَارِيِّينَ:... لَا تَزْنُوا وَ أَنَا آمُرُكُمْ أَنْ لَا تُحَدِّثُوا أَنْفُسَكُمْ بِالزِّنَا فَضْلًا عَنْ أَنْ تَزْنُوا فَإِنَّ مَنْ حَدَّثَ نَفْسَهُ بِالزِّنَا کَانَ کَمَنْ أَوْقَدَ فِی بَيْتٍ مُزَوَّقٍ فَأَفْسَدَ التَّزَاوِيقَ الدُّخَانُ وَ إِنْ لَمْ يَحْتَرِقِ الْبَيْتُ»: حضرت عیسی علیه السلام به حواریون گفت: موسی (علیه السلام) شما را امر کرده است که زنا نکنید، و من امر می کنم به شما که دربارۀ زنا

1- این در صورتی است که توان عمل را داشته باشد. اما اگر نیت را داشته باشد و توان عمل را نداشته باشد ثواب نیّت بیش از عمل است، که: نیه المؤمن خیر من عمله.
2- آیه های 7 و 8 سورۀ شرح.

حدیث نفس نکنید تا چه رسد که زنا کنید. زیرا کسی که دربارۀ زنا حدیث نفس کند مانند کسی است که در خانۀ زیبا و نقاشی شده، آتش روشن کند، دود و دم آتش نقاشی های آن خانه را خراب می کند، گرچه خود خانه آتش نگیرد.

چه سخن زیبا، روشنگر، و بس مهم در شناسائی آسیبی به نام حدیث النفس؛ شخصیت درونی انسان را به یک خانه آراسته و زیبا تشبیه می کند و حدیث النفس را آتشی که دود و دمش آن زیبائی درونی را تخریب می کند، زمینۀ زیبای درون را به زمینۀ بد و نازیبا تبدیل می کند. حدیث در این باره زیاد است و همین یکی برای بحث ما کافی است.

بخش سوم

عاقبت عاقبت ها

تناسب چگونگی وجود انسان بهشتی با بهشت، و تناسب چگونگی وجود انسان دوزخی با دوزخ

فراموش نکنیم که عنوان این دعای یازدهم «عاقبت به خیری» است که در آغاز به شرح رفت. در این بخش سوم می رسد به عاقبت عاقبت ها، و این درس را به ما می دهد که همۀ عاقبت به خیری ها، باید در جهت آن عاقبت به خیری نهائی باشند و هستند. و اگر عاقبت به خیری ها یا برخی از آنها دچار نوعی لنگی شوند (و گاهی می شوند) و به آن عاقبت به خیری نهائی نرسند، چه کار باید بکنیم؟ توبه. باید توبه کرد و از فضاحت روز محشر به خداوند پناه برد:

وَ إِذَا انْقَضَتْ أَيَّامُ حَيَاتِنَا ، وَ تَصَرَّمَتْ مُدَدُ أَعْمَارِنَا: و آنگاه که دورۀ زندگی ما به سر آید، و محصول مدت عمرمان چیده شود.

لغت: تصرّمت: از باب تفعل: چیده شد.- در آیه 17 و 22 سورۀ قلم نیز به معنی میوه

چینی و محصول برداری، آمده است.

وَ اسْتَحْضَرَتْنَا دَعْوَتُکَ الَّتِی لَا بُدَّ مِنْهَا وَ مِنْ إِجَابَتِهَا: و دعوت تو ما را احضار کرد، احضاری که حتمی و قطعی است، و پذیرفتن آن نیز حتمی و قطعی است.

فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ خِتَامَ مَا تُحْصِی عَلَیْنَا کَتَبَهُ أَعْمَالِنَا تَوْبَةً مَقْبُولَه: پس درود فرست بر محمد و آلش، و قرار ده پایان آنچه نویسندگان اعمال ما شمارش می کنند، توبه ای مقبول.- آخرین عملی که در نامه اعمال می باشد توبه مقبوله باشد.

لَا تُوقِفُنَا بَعْدَهَا عَلَی ذَنْبٍ اجْتَرَحْنَاهُ، وَ لَا مَعْصِیَةٍ اقْتَرَفْنَاهَا: (توبه ای که) پس از آن ما را به خاطر گناهی که به خود وارد کرده ایم توقیف نکنی(1)،

و نه به خاطر معصیتی که بر خود گرفته ایم.

لغت: اجترح: کسب کرد، به خود وارد کرد.- این لفظ به هر صورت و با هر کاربرد، بالاخره با جرح به معنی زخم، رابطه ای دارد. و اشاره است بر این که هر گناه یک زخمی است که انسان بر شخصیت و روح خود می زند.

اقتراف: بر خود گرفتن.- مانند پوسته ای که بر خود بگیرد.

فرق میان «ذنب» و «معصیه»: وقتی که یک عمل بد با واژۀ معصیت تعبیر می شود، جنبۀ قانون شکنی و تمرّد آن، بیشتر در نظر است. و وقتی که با واژۀ ذنب تعبیر می شود بیشتر جنبه منفی بودن آن عمل در نظر است.

دربارۀ ذنب «اجتراح= لطمه بر خود زدن» آمده. و دربارۀ معصیت «اقتراف= پوست گرفتن» آمده. زیرا در معصیت، عنصر پرروئی و گستاخی بیشتر است که مانند پوست بر روی انسان آمده و حیاء را از بین می برد.

و هر دو لفظ از باب افتعال هستند که معنی مطاوعه و تاثیر پذیری دارند؛ تاثیر پذیرفتن روح و جسم شخص از کردار خود.

توبه: توبۀ مقبوله همۀ آثار عمل بد را از بین می برد، هم آثار اخروی را و هم آثاری که

1- برخی شارحین فاعل توقف را فرشتگان دانسته اند، که نادرست است.

در جسم و جان گذاشته است. که از بین رفتن آثار جسمی و جانی یک عاقبت به خیری است و از بین رفتن آثار اخروی عاقبتِ همۀ عاقبت به خیری هاست.

وَ لَا تَكْشِفْ عَنَّا سِتْراً سَتَرْتَهُ عَلَى رُءُوسِ الْأَشْهَادِ: و پوششی که بر (اعمال و اسرار) ما کشیده ای، در حضور حاضران برندار.

خداوند ستّارالعیوب است، و این یک امر تجربی است و هر کسی ستارالعیوب بودن خدا را دربارۀ خودش به تجربه درک می کند. اما مراد امام علیه السلام در اینجا مصون ماندن از رسوائی آخرت است که در ادامه می گوید:

يَوْمَ تَبْلُو أَخْبَارَ عِبَادِكَ: (پردۀ ستّاریت را از ما بر مدار) در آن روز که اخبار بندگانت را بررسی می کنی.

إِنَّكَ رَحِيمٌ بِمَنْ دَعَاكَ: که تو مهربانی (باصطلاح دلسوز هستی) به کسی که تو را بخواند.

وَ مُسْتَجِيبٌ لِمَنْ نَادَاكَ: و اجابت کننده ای برای کسی که تو را ندا کند.

ص: 416

دعای دوازدهم

اشاره

ص: 417

دعای دوازدهم

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِی

الِاعْتِرَافِ وَ طَلَبِ التَّوْبَهِ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی

(1) اللَّهُمَّ إِنَّهُ يَحْجُبُنِی عَنْ مَسْأَلَتِکَ خِلَالٌ ثَلَاثٌ، وَ تَحْدُونِی عَلَيْهَا خَلَّهٌ وَاحِدَهٌ (2) يَحْجُبُنِی أَمْرٌ أَمَرْتَ بِهِ فَأَبْطَأْتُ عَنْهُ، وَ نَهْیٌ نَهَيْتَنِی عَنْهُ فَأَسْرَعْتُ إِلَيْهِ، وَ نِعْمَهٌ أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ فَقَصَّرْتُ فِی شُكْرِهَا. (3) وَ يَحْدُونِی عَلَى مَسْأَلَتِکَ تَفَضُّلُکَ عَلَى مَنْ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ إِلَيْکَ، وَ وَفَدَ بِحُسْنِ ظَنِّهِ إِلَيْکَ، إِذْ جَمِيعُ إِحْسَانِکَ تَفَضُّلٌ، وَ إِذْ كُلُّ نِعَمِکَ ابْتِدَاءٌ (4) فَهَا أَنَا ذَا، يَا إِلَهِی، وَاقِفٌ بِبَابِ عِزِّکَ وُقُوفَ الْمُسْتَسْلِمِ الذَّلِيلِ، وَ سَائِلُکَ عَلَى الْحَيَاءِ مِنِّی سُؤَالَ الْبَائِسِ الْمُعِيلِ (5) مُقِرٌّ لَکَ بِأَنِّی لَمْ أَسْتَسْلِمْ وَقْتَ إِحْسَانِکَ إِلَّا بِالْإِقْلَاعِ عَنْ عِصْيَانِکَ، وَ لَمْ أَخْلُ فِی الْحَالَاتِ كُلِّهَا مِنِ امْتِنَانِکَ. (6) فَهَلْ يَنْفَعُنِی، يَا إِلَهِی، إِقْرَارِی عِنْدَکَ بِسُوءِ مَا اكْتَسَبْتُ وَ هَلْ يُنْجِينِی مِنْکَ اعْتِرَافِی لَکَ بِقَبِيحِ مَا ارْتَكَبْتُ أَمْ أَوْجَبْتَ لِی فِی مَقَامِی هَذَا سُخْطَکَ أَمْ لَزِمَنِی فِی وَقْتِ دُعَایَ مَقْتُکَ. (7) سُبْحَانَکَ، لَا أَيْأَسُ مِنْکَ وَ قَدْ فَتَحْتَ لِی بَابَ التَّوْبَهِ إِلَيْکَ، بَلْ أَقُولُ مَقَالَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ الظَّالِمِ لِنَفْسِهِ الْمُسْتَخِفِّ بِحُرْمَهِ رَبِّهِ. (8) الَّذِی عَظُمَتْ ذُنُوبُهُ فَجَلَّتْ، وَ أَدْبَرَتْ أَيَّامُهُ فَوَلَّتْ حَتَّى إِذَا رَأَى مُدَّهَ الْعَمَلِ قَدِ انْقَضَتْ وَ غَايَهَ الْعُمُرِ قَدِ انْتَهَتْ، وَ أَيْقَنَ أَنَّهُ لَا مَحِيصَ لَهُ مِنْکَ، وَ لَا مَهْرَبَ لَهُ عَنْکَ، تَلَقَّاکَ بِالْإِنَابَهِ، وَ أَخْلَصَ لَکَ التَّوْبَهَ، فَقَامَ إِلَيْکَ بِقَلْبٍ طَاهِرٍ نَقِیٍّ، ثُمَّ دَعَاکَ بِصَوْتٍ حَائِلٍ خَفِیٍّ. (9) قَدْ تَطَأْطَأَ لَکَ فَانْحَنَى، وَ نَكَّسَ رَأْسَهُ فَانْثَنَى، قَدْ أَرْعَشَتْ خَشْيَتُهُ رِجْلَيْهِ، وَ غَرَّقَتْ دُمُوعُهُ خَدَّيْهِ، يَدْعُوکَ بِيَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَ يَا أَرْحَمَ مَنِ انْتَابَهُ الْمُسْتَرْحِمُونَ، وَ يَا أَعْطَفَ مَنْ أَطَافَ بِهِ الْمُسْتَغْفِرُونَ، وَ يَا مَنْ عَفْوُهُ أَكْثَرُ مِنْ نَقِمَتِهِ، وَ يَا مَنْ رِضَاهُ أَوْفَرُ مِنْ سَخَطِهِ. (10) وَ يَا مَنْ تَحَمَّدَ إِلَى خَلْقِهِ بِحُسْنِ التَّجَاوُزِ، وَ يَا مَنْ عَوَّدَ عِبَادَهُ قَبُولَ الْإِنَابَهِ، وَ يَا مَنِ اسْتَصْلَحَ فَاسِدَهُمْ بِالتَّوْبَهِ وَ يَا مَنْ رَضِیَ مِنْ فِعْلِهِمْ بِالْيَسِيرِ، وَ مَنْ كَافَى قَلِيلَهُمْ بِالْكَثِيرِ، وَ يَا مَنْ ضَمِنَ لَهُمْ إِجَابَهَ الدُّعَاءِ، وَ يَا مَنْ وَعَدَهُمْ عَلَى نَفْسِهِ بِتَفَضُّلِهِ حُسْنَ الْجَزَاءِ. (11) مَا أَنَا

بِأَعْصَی مَنْ عَصَاکَ فَغَفَرْتَ لَهُ، وَ مَا أَنَا بِأَلْوَمِ مَنِ اعْتَذَرَ إِلَیْکَ فَقَبِلْتَ مِنْهُ، وَ مَا أَنَا بِأَظْلَمِ مَنْ تَابَ إِلَیْکَ فَعُدْتَ عَلَیْهِ. (12) أَتُوبُ إِلَیْکَ فِی مَقَامِی هَذَا تَوْبَهَ نَادِمٍ عَلَی مَا فَرَطَ مِنْهُ، مُشْفِقٍ مِمَّا اجْتَمَعَ عَلَیْهِ، خَالِصِ الْحَیَاءِ مِمَّا وَقَعَ فِیهِ. (13) عَالِمٍ بِأَنَّ الْعَفْوَ عَنِ الذَّنْبِ الْعَظِیمِ لَا یَتَعَاظَمُکَ، وَ أَنَّ التَّجَاوُزَ عَنِ الْإِثْمِ الْجَلِیلِ لَا یَسْتَصْعِبُکَ، وَ أَنَّ احْتِمَالَ الْجِنَایَاتِ الْفَاحِشَهِ لَا یَتَکَأَّدُکَ، وَ أَنَّ أَحَبَّ عِبَادِکَ إِلَیْکَ مَنْ تَرَکَ الِاسْتِکْبَارَ عَلَیْکَ، وَ جَانَبَ الْإِصْرَارَ، وَ لَزِمَ الِاسْتِغْفَارَ. (14) وَ أَنَا أَبْرَأُ إِلَیْکَ مِنْ أَنْ أَسْتَکْبِرَ، وَ أَعُوذُ بِکَ مِنْ أَنْ أُصِرَّ، وَ أَسْتَغْفِرُکَ لِمَا قَصَّرْتُ فِیهِ، وَ أَسْتَعِینُ بِکَ عَلَی مَا عَجَزْتُ عَنْهُ. (15) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ هَبْ لِی مَا یَجِبُ عَلَیَّ لَکَ، وَ عَافِنِی مِمَّا أَسْتَوْجِبُهُ مِنْکَ، وَ أَجِرْنِی مِمَّا یَخَافُهُ أَهْلُ الْإِسَاءَهِ، فَإِنَّکَ مَلِی ءٌ بِالْعَفْوِ، مَرْجُوٌّ لِلْمَغْفِرَهِ، مَعْرُوفٌ بِالتَّجَاوُزِ، لَیْسَ لِحَاجَتِی مَطْلَبٌ سِوَاکَ، وَ لَا لِذَنْبِی غَافِرٌ غَیْرُکَ، حَاشَاکَ (16) وَ لَا أَخَافُ عَلَی نَفْسِی إِلَّا إِیَّاکَ، إِنَّکَ أَهْلُ التَّقْوَی وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَهِ، صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ اقْضِ حَاجَتِی، وَ أَنْجِحْ طَلِبَتِی، وَ اغْفِرْ ذَنْبِی، وَ آمِنْ خَوْفَ نَفْسِی، إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ، وَ ذَلِکَ عَلَیْکَ یَسِیرٌ، آمِینَ رَبَّ الْعَالَمِینَ.

عنوان دعا

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی الِاعْتِرَافِ وَ طَلَبِ التَّوْبَهِ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی:

و از دعاهای امام علیه السلام است در اعتراف به گناه و درخواست توفیق برای توبه.

خدا از انسان گناهکار می خواهد که توبه کند. و امام به ما یاد می دهد که از خود او بخواهید که به شما توفیق توبه بدهد.

و این است رحمت رحیم و رحمانیت رحمان که خود بنده اش را به توبه دعوت کند و خودش نیز توفیق توبه بدهد.

خداوند وعدهٔ پذیرش توبه را داده است: «هُوَ الَّذی یَقْبَلُ التَّوْبَهَ عَنْ عِبادِه»(1). و: «أَ لَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ یَقْبَلُ التَّوْبَهَ عَنْ عِبادِه»(2): آیا نمی دانند که خداوند توبه را قبول می کند؟. در این آیه

1- آیهٔ 25 سورهٔ شوری.

2- آیهٔ 104 سورهٔ توبه.

اشاره است بر این که انسان می داند و باید بداند که خداوند توبه را می پذیرد. یعنی این موضوع یک موضوع تجربی است و هر کسی در زندگی خود عملاً و به طور کاملاً روشن می بیند که خداوند توبه پذیر است.

حدود 83 مورد از قرآن دربارهٔ توبه سخن رفته است، از آن میان تنها یک آیه است که امام علیه السلام این دعا را به محور آن قرار داده است: «ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ»(1): دانستند پناهگاهی از خدا جز به سوی خود او نیست، سپس خداوند بر آنان بخشید تا توبه کنند، خداوند توبه پذیر و مهربان است.- یعنی به آنان توفیق داد تا توبه کنند.

خودپائی و خود سازی: گاهی انسان مرتکب گناهی (ریز یا درشت) می شود، با این که در محیط زندگی و اجتماعی کلمه توبه را از این و آن، از اینجا و آنجا، می شنود اما توبه نمی کند. در این وضعیت باید توفیق توبه را از خداوند بخواهد، والاّ هر چه زمان بگذرد حالت مذکور در او ریشه دار شده و (باصطلاح) رسوب می کند، سنگین و سنگین تر می شود تا جائی که دیگر امکان توبه را از دست می دهد. انسان موجود خطاکار است و بی تردید دچار گناه خواهد شد پس باید همیشه خود را بپاید که توبه اش به تاخیر نیفتد. و اگر در خود انگیزشی برای توبه نمی بیند آن را از خداوند بخواهد.

این آیه روزنهٔ امید است که امید جویان را می خواند: بیائید توبه کنید و اگر حساسیت برای توبه ندارید آن را از خود من بخواهید، گردنگیر نشوید بدانید که این گردنگیر شدن از ناحیه شیطان بر شما القاء می شود.

بگمانم پیام این آیه از پیام همهٔ آیه هائی که دربارهٔ رحمت، مهربانی، عفو و گذشت خداوند آمده اند، مهر آمیزتر، دلسوزانه تر، و لطف آمیزتر است. پس انسان چه می خواهد؟ چرا دچار غرور خیره سرانه می گردد. «يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَريم»(2): ای انسان چه چیز

1- آیهٔ 118 سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 6 سورهٔ انفطار.

تو را وا می دارد که با کودنی تمام با پروردگار خود برخورد مغرورانه داشته باشی!؟!

لغت: غرّه غروراً: خدعه و اطمعه بالباطل: به او نیرنگ زد و به طمع باطل وادار کرد.

غرور: نیرنگ خوردن، در باطل افتادن.

لازمهٔ هر غرور، کودنی است. و لازمهٔ ادامهٔ هر غرور، خیره سری است.

خیره سری: ادامه دادن به یک روش غلط در اثر کودنی.

گناه یعنی تمرّد و سرپیچی روح غریزه از مدیریت روح فطرت. و توبه یعنی برگشتن مجدد روح فطرت بر سمت مدیریت خود. اگر توبه به تاخیر افتد و یا گناه ادامه یابد، بازگشت مدیریت فطرت مشکل می شود. پس توبه ضروری ترین درمان برای بیماری روان است. و لذا ابلیس همیشه می کوشد که توبهٔ انسان را به تاخیر اندازد، که این کوشش شیطان در دعای هفدهم خواهد آمد، ان شاء الله تعالی.

بخش اول

اشاره

عوامل روانی که مانع از توبه می شوند

عامل انگیزاننده به توبه، آگاهانه است

خیره سری

نگاهی به ماهیت آزادی

اللَّهُمَّ إِنَّهُ يَحْجُبُنِی عَنْ مَسْأَلَتِکَ خِلَالٌ ثَلَاثٌ، وَ تَحْدُونِی عَلَيْهَا خَلَّةٌ وَاحِدَةٌ: خدایا سه عامل جدا کننده حاجب می شود که من چیزی از تو نخواهم، و یک روزنه ای مرا به خواستن از تو بر می انگیزد.

لغت: خلّ الشیئ: ثَقَبَه- خلّل بینهما: فرّج: میان آن دو را جدا کرد.

حداه: بعثه: برانگیخت آن را.

ص: 422

يَحْجُبُنِى أَمْرٌ أَمَرْتَ بِهِ فَأَبْطَأْتُ عَنْه: حاجب شده و باز می دارد مرا امری که به آن امر کردی و من از به جا آوردن آن درنگ کردم.

وَ نَهْیٌ نَهَیْتَنِی عَنْهُ فَأَسْرَعْتُ إِلَیْه: و نهیی که از چیزی نهی کردی و من به سوی آن شتافتم.

وَ نِعْمَهٌ أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَیَّ فَقَصَّرْتُ فِی شُکْرِهَا: و نعمتی که به من بخشیدی و من در شکر آن کوتاهی کردم.

شرح

عوامل روانی که مانع از دعا و توبه می شوند سه چیزند

1- تخلّف از امر خدا. 2- تمرّد از نهی خدا. 3- شکر نکردن و قدر نشناسی از نعمت خدا.

و این هر سه، عامل روانی غریزی و ناخودآگاه هستند، زیرا اگر به مرحلهٔ خود آگاهی و عقل و خرد برسند عقل حکم می کند که گامی پیش بگذارد و در هر سه مورد عذر بخواهد. عقل و خردورزی نه تنها مانع عذر خواهی نیست بل بر آن وادار می کند. در روابط انسان با انسان نیز چنین است؛ کسی که نسبت به حقوق کسی قصور یا تقصیر کرده، نه فقط تمایل ندارد چیزی از او بخواهد بل که دوست ندارد با او روبه رو شود. و این عدم تمایل و پرهیز از او یک امر روانی و ناخودآگاه است.

این پرهیز و دوری جوئی، با گذشت زمان سنگین تر می شود و همیشه شخص مقصّر را آزار می دهد. و اگر عقل و خرد این گره را حل نکند به جدائی عمیق می انجامد. و اگر تعقل و خرد ورزی در میان آمده و آن را حل کند، هم فشار آن بر شخصیت روانی فرد مقصر از بین می رود، و هم به جدائی عمیق منجر نمی شود، که امام علیه السلام می گوید: وَ یَحْدُونِی عَلَی مَسْأَلَتِکَ تَفَضُّلُکَ عَلَی مَنْ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ إِلَیْکَ، وَ وَفَدَ بِحُسْنِ ظَنِّهِ إِلَیْک: و مرا به خواستن از تو بر می انگیزد، تفضّل تو بر هر کسی که رو به سوی تو آورده و با حسن ظنّ به سویت آید.

این عامل انگیزاننده، یک عامل خودآگاه و عقلانی است نه روانی. زیرا بر یک تجربهٔ عقلی استوار است؛ خدایا می بینم که هر کس به سوی تو آمده

تو از تقصیرات او گذشت

ص: 423

کرده ای، پس من هم به سوی تو می آیم تا مرا نیز عفو کنی.

و لذا گفته اند: درمان عقده ها و بیماری روانی (در موارد قریب به اتفاق) شناختن آنها است. یعنی آنها اگر از عرصهٔ ناخودآگاه به عرصهٔ آگاهی کشیده شوند، درمان می شوند.

امام علیه السلام در تبیین رابطهٔ انسان با خدا، موانع را فقط در سه عامل ناخودآگاه جمع می کند و می گوید: بدانید موانع میان شما و خدا فقط سه چیز است و بس، موانع را با شمارش مواردشان افزون نکنید. و این جمع کردن در سه عنوان، خود یک معجزهٔ بزرگ علمی است در انسان شناسی. و شناسانیدن «ماهیت ناخودآگاه» آنها یک معجزه دیگر است. و نیز راهنمائی ما بر این که آنها را به عرصهٔ عقلانی خود آگاه بکشانیم، معجزهٔ سوم است.

خیره سری

اگر این عامل بازدارنده (خواه در ارتباط با خدا و خواه در ارتباط با دیگران) همچنان در عرصهٔ ناخودآگاه بمانند سر از خیره سری در می آورند، و خیره سری یک بیماری روانی است. خیره سری یعنی به طور کودنانه و غیر عقلانی یک روش منفی را ادامه دادن. و توبه یعنی «برگشتن»: برگشتن از روش خیره سرانه. و خواستن توفیق توبه از خداوند، یعنی خواستن توفیق رهائی از روش خیره سرانه. و دیدیم که عنوان این دعا طلب توفیق بر توبه است. و توبه هم آخرت انسان را آباد می کند و هم در زندگی دنیوی انسان را از آزارهای روانی و از فشار خیره سری رها و آزاد می کند. «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ کَمَنْ لَا ذَنْبَ لَه»(1): کسی که از خیره سری باز می گردد گوئی هیچ تقصیری نکرده است. هم در زندگی دنیوی از آزارهای روانی رها می شود و هم از آثار اخروی آن.

نگاهی به ماهیت آزادی

آزاد شدن از خیره سری عنصر اصلی حرّیت و آزادی است، زیرا انسان تا از عقده های درونی خود (بویژه از بیماری خیره سری) آزاد نباشد، نمی تواند در ابعاد دیگر زندگی فردی و اجتماعی آزاد باشد. در میان همهٔ مفاهیم و مقوله های مربوط به زندگی انسان، مقولهٔ آزادی بیش از همهٔ

آنها نیازمند سلامت روانی است. هر لطمه، خلاء، عقده و بیماری در شخصیت درون، مانع از حریت و آزادی شخص می شود. نسبت میان

1- کافی، ج 2 ص 435.

سلامت روان و آزادی، دقیقاً یک نسبت تساوی است، یعنی سلامت روانی مساوی است با آزاد بودن و آزاد بودن مساوی است با سلامت روانی. هر کدام به هر نسبتی که باشد آن یکی نیز به همان نسبت خواهد بود.

غریزه و فطرت: گفته شد سه عامل بازدارنده عوامل ناخودآگاه هستند، یعنی غریزی هستند. و آن یک عامل انگیزاننده عامل آگاهانه است، یعنی فطری است، زیرا مکرر گفته شده که عقل و خرد ابزار دست فطرت است. و قرار است انسان فطری زندگی کند نه غریزی محض. و صد البته اگر غریزه به حدی فطرت را سرکوب کند که بتواند عقل را از دست او بگیرد، می شود عقل معاویه و عمروعاص که در جای خود شرحش با حدیث های مربوطه گذشت و نیز خواهد آمد.

علوم انسانی غربی از این عامل بازدارنده که ما آن را «خیره سری» نامیدیم، غافل است و آن را با «حیاء» اشتباه می گیرد. در بخش دوم همین دعا بحث از حیاء خواهد آمد.

فرق میان عذر تقصیر به پیشگاه خدا، و عذر تقصیر به حضور دیگران

در اصطلاح مردمی ما، به توبه و معذرت خواهی «عذر تقصیر» نیز می گویند. اینک آیا معذرت خواهی از خداوند آسانتر است یا از دیگران؟-؟ از این جهت که تقصیرِ در برابر خداوند، گستاخانه تر است، پس باید معذرت خواهی از خداوند آسان نباشد. اما امام علیه السلام به ما می فهماند که اشتباه نکنید، معذرت خواهی از خداوند آسانتر است:

إِذْ جَمِیعُ إِحْسَانِکَ تَفَضُّل: زیرا همهٔ احسان های تو تفضّل است.

تفضّل: نیکی کردن و احسان و نعمت دادنی که برای هیچ توقعی نیست و محض بزرگواری است.

وَ إِذْ کُلُّ نِعَمِکَ ابْتِدَاءٌ: و چون همهٔ نعمت هایت ابتدائی است.

ابتدائی؛ یعنی نعمت ها که به بندگان می دهی، مسبوق به هدفی که به نفع خودت باشد، نیست زیرا تو نیازمند هیچ منفعتی نیستی.

اگر انسانی به انسان دیگر نیکوئی کند بالاخره یک نفعی در آن برای خودش در نظر دارد؛ خواه آن نیکی را قربه الی الله انجام دهد، و خواه برای اسم و رسم و شهرت، و خواه به هر دلیل دیگر. اما خداوند از اینگونه انگیزه ها منزّه است و نعمت هایش همگی تفضّلی و ابتدائی است. پس برگشتن به سوی خداوند و معذرت خواستن از او آسانتر از معذرت خواهی از دیگران است. زیرا دیگران از این که شخص مقصّر هدف انتفاعی آنان را از بین برده و بر آنان ضرر زده، معذرت خواهی او را دیرتر می پذیرند و گاهی اصلاً نمی پذیرند. اما خداوند که همهٔ نعمت ها و احسان هایش تفضّلی و ابتدائی است پذیرش معذرت خواهی نیز تفضل محض و صرفاً ابتدائی می شود. و باصطلاح عوام: خدایا تو که همهٔ نعمت هایت تفضّلی است این یکی هم رُوش؛ معذرت خواهی ما را هم با همان تفضل بپذیر.

و لذا دربارهٔ انسان ها نیز می بینیم به هر نسبتی که عنصر بزرگواری و تفضّل در نیکی یک شخص باشد، به همان نسبت معذرت پذیر است. و به هر نسبت که عنصر بزرگواری و تفضّل در کار نیک او کمتر است به همان نسبت معذرت پذیر نیست.

اکنون یک نگاه دیگر به چهار جملهٔ اخیر که دربارهٔ عامل انگیزاننده به توبه است، به خوبی روشن می کند که این عامل یک عامل عقلانی و آگاهانه است بل یک استدلال عقلی و یک شناختگری عمیق است.

بخش دوم

اشاره

ذلت در برابر خدا، عزّت در برابر دیگران

حیاء

انسان و درک زیبائی

منشأ و عامل لباس

ص: 426

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که پس از آنکه سه عامل بازدارنده از توبه را از عرصهٔ ناخودآگاه به عرصهٔ خودآگاه آورده و آنها را از میان برداشتیم و این حجاب از بین رفت و در حضور خداوند قرار گرفتیم، باید ذلیلانه با او به گفتگو بپردازیم. چرا؟

1- برای این که او خدا است، خالق کل کائنات و خالق وجود ما است و این یک واقعیت است که ما در مقایسه با او نه فقط ذلیل هستیم بل به حدی صفر هستیم که اساساً تعبیر «مقایسه» یک گناه و حاکی از یک نادانی سترگ است.

2- بدیهی عقلی است که شخص مقصر در مقام معذرت خواهی از انسان دیگر، باید متواضع و فروتن باشد. در حالی که حقی که او در گردن وی دارد فقط مورد یا موارد تقصیر است. اما حقی که خداوند دارد همهٔ داشته های وی است از اصل وجودش تا همه چیزش. پس باید با نهایت تواضع و فروتنی باشد که به این نهایت، ذلت گفته می شود.

3- ذلت در برابر خدا است که لازمهٔ حتمی آن عزت در برابر دیگران است. این یک سکّه ای است که یک طرفش ذلت در برابر خدا است و طرف دیگرش عزت در برابر دیگران.

انسان شناسی: انسان یک موجود نیازمند است و «نیاز» ذلت آور است. و انسان راه گریزی از ذلّت ندارد؛ اگر خدا را بر آورندهٔ همهٔ نیازها بداند فقط در برابر او ذلیل می شود و دلیلی برای ذلت پیش دیگران برای او نیست. والاّ پیش هر کس ذلیل خواهد شد. حتی آن (مثلاً) شاه عرب در عصر ما که به همگان فخر فروشی می کند در برابر امریکا در نهایت ذلت است. و آن رئیس جمهور امریکا با ذلیلانه ترین حالت از مردم رأی می خواهد. پس ذلت انسان یک امر حتمی است؛ یا ذلت در برابر خدا. و یا ذلت در برابر دیگران.

«وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنین»(1).

پس ادبیات انسان در گفتگو با خدا و همچنین روحیه اش، باید ذلیلانه و ملتمسانه باشد که:

1- آیۀ 8 سورۀ منافقون.

فَهَا أَنَا ذَا، يَا إِلَهِی: پس اینک بفرما (بگیر- تحویل بگیر) این من هستم ای خدای من.

وَاقِفٌ بِبَابِ عِزِّکَ وُقُوفَ الْمُسْتَسْلِمِ الذَّلِیل: ایستاده ام در درگاه عزّت تو، ایستادن فرما نپذیر خوار.

توضیح: در شرح دعای دهم دربارۀ «ها» گفته شد که این لفظ در فارسی نیز هست، مثلاً کسی به کسی می گوید: ها اینهم حق تو بیا بگیر. یا: ها اینهم پسر تو که فلان کار را کرده. یا: فرزند مقصر در برابر پدر در مقام معذرت و اعتراف می گوید: ها من هم اینطوریم چه کنم، شما باید ببخشید.

لفظ «ها» در کلام امام علیه السلام، کلام را بشدّت صمیمی، اعترافی و مهر انگیز می کند. اما این صمیمیت، اعتراف و رحمت انگیزی، می تواند به دو صورت باشد: با پرروئی و گستاخی. و با حیاء و شرمندگی از تقصیر. لذا بلافاصله می گوید:

وَ سَائِلُکَ عَلَی الْحَیَاءِ مِنِّی سُؤَالَ الْبَائِسِ الْمُعِیل: سائل (درگاه) توام با کمال شرمندگی، از سنخ سائلی که با ئسس و معیل است.

لغت: بائس: از ریشۀ «بئس» به معنی بد شونده، بدی کننده، و گرفتار شونده به بدی، شخص گرفتار.

در برخی شرح ها بائس را به معنی محتاج، مستمند گرفته اند که درست نیست. اینان خواسته اند این معنی را از آیه 28 سورۀ حج بگیرند که می فرماید: «فَکُلُوا مِنْها وَ أَطْعِمُوا الْبائِسَ الْفَقیر»: از قربانی ها بخورید و به بائس فقیر هم اطعام کنید. و توجه نکرده اند اگر معنای بائس فقیر است پس لفظ فقیر برای چیست؟ بائس یعنی کسی که گرفتار بدی شده است، و بدی ها گونه های مختلف دارند یکی از آنها فقر است. و در یک بیان خلاصه: معنی فارسی بائس همان است که در اصطلاح روز مرّه مردم به آن «گرفتار» می گویند. مراد امام این است: من شخص خوار و گرفتارم که به حضور تو آمده ام.

المعیل: برخی نیز این لفظ را به «عیالمند»، و برخی دیگر به «بی چیز» معنی کرده اند که این نیز درست نیست. معیل اسم فاعل از باب افعال از ریشه «عالَ یَعولُ» است: اَعال

الرّجل: حرص. پس معیل یعنی حریص. در مباحث گذشته بیان شد که حرص و طمع در رحمت خدا، هم ستوده است و هم این طمع، انسان را از حریصی و طمع ورزی نکوهیده باز می دارد. امید و طمع در رحمت و فضل خدا انسان را سخاوتمند می کند نه آزمند. در این جا نیز مراد امام علیه السلام این است: خدایا سخت درمانده و گرفتارم و در لطف و رحمت تو طمع کرده ام.

حیاء

تعریف حیاء: عامل آفرینشی درونی فطری ناخودآگاه که قلمرو خصوصی شخص را از مرز اجتماعی مشخص می کند. در نتیجۀ این عامل، انسان دارای سرّ و اسرار می شود.

سرّ

سرّ آن است که شخص دوست ندارد آن را با فرد دیگر یا جامعه در میان بگذارد. سرّ بر دو نوع است: 1- سرّ طبیعی و آفرینشی. 2- سرّ افعال و ارادی.

سرّ افعال و ارادی نیز بر دو نوع است: 1- افعال ارادی و طبیعی و لازم. 2- افعال ارادی غیر طبیعی و نا مشروع.

انسان موجودی است که در این موارد از فاش شدن سرّش، هراس دارد. و این هراس یعنی حیاء.

منشأ حیاء: همانطور که در تعریف آمد، حیاء یک عامل درونی فطری است، نه غریزی. و منشأ آن روح فطرت است و لذا حیوان هیچ حیائی ندارد، و هیچ سرّی هم ندارد. و اگر انسان نیز حیاء نداشت هیچ سری نمی داشت.

برخی از حیوانات «سرّ خطائی» دارند. زیرا «خطا» را درک می کنند. شخصی سگی داشت که جوجه های ماکیان را می خورد و این کار را پنهانی انجام می داد. این پنهان کردنِ خطاء است نه حیاء، که دربارۀ برخی انسان ها نیز که حیاء را کنار گذاشته اند مشاهده

می شود. و در بحث از «افعال ارادی غیر طبیعی نامشروع» خواهد آمد.

اکنون انواع و اقسام سرّ و کار آمدی حیاء دربارهٔ آنها:

حیاء و سرّ طبیعی و آفرینشی

در آفرینش طبیعی وجود انسان، چیزهائی هست که شخص نمی خواهد آنها را در معرض دید دیگران قرار دهد، با این که همگان می دانند که آن چیزها در او هست، چون در وجود خودشان هم هست. مانند دو عضو عقب و جلو- عضو تناسلی و مخرج، محتوای رودهٔ بزرگ و آب دماغ. حیاء موجب پنهان کردن و پوشانیدن این قبیل داشته های طبیعی می شود. در این میان بزرگترین و مهم ترین و علمی ترین مسئله چیزی است با نام لباس. اینک بحث دربارهٔ آن:

منشأ لباس

چرا در میان جانداران تنها انسان لباس خواه و پوششمند شده است؟ در پاسخ عامیانه و سطحی نگر گفته می شود: به خاطر سرما و گرما. اما اصول علمی نشان می دهد که نه تنها لباس انسان را در برابر سرما وگرما مصون نکرده بل آسیب پذیر نیز کرده است. کمتر حیوانی در اثر سرمازدگی و گرمازدگی از بین رفته است، اما بیمارها و آسیب های متعدد مرگ آور برای انسان در اثر سرما و گرما است با این که لباس هم دارد. و با بیان دیگر: لباس مانع شده که انسان با طبیعت هماهنگ شود و او را از سازش با محیط که یک اصل مهم حیاتی و زیستی است بازداشته است. پس منشأ لباس چیست؟ عاملی که انسان را «لباسخواه» کرده کدام است؟ از نظر اسلام این عامل عبارت است از درک زیبائی و زیبا خواهی.

انسان و زیبائی

یکی از مشخصه های انسان در میان جانداران، درک زیبائی و زیباخواهی است. دست اندرکاران علوم انسانی غربی چون از وجود روح فطرت در انسان، غافل هستند و انسان را یک موجود صرفاً غریزی می دانند، در مسئلهٔ زیبا خواهی انسان، وامانده و هیچ توضیح علمی (حتی توصیف علمی) ندارند. ویل دورانت در «لذات فلسفه» خود را سخت به تکلّف

انداخته و کوشیده است که با توسل به رفتار مرغ آلاچیق و کلاغ، ثابت کند که حیوان نیز درکی از زیبائی دارد. که در کتاب «انسان و چیستی زیبائی»

ص: 430

بیهوده کاری او را شرح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم. تنها به این نکته اشاره می کنم که نباید میان کمیت خواهی حیوان با زیبا خواهی اشتباه کرد، طاوس نر دم دراز دارد که مادّه اش ندارد، برای جلب نظر طاوس ماده آن را باز می کند تا کمیت وجودی خود را به رخ ماده بکشد. همچنین بوقلمون نر پرهایش را باز کرده کمیت خود را بیشتر می کند، باد به غبغب انداخته صدای بم در می آورد. در حالی که زیبائی کیفیت است نه کمیت. و این انسان است که طاوس و بوقلمون را در آن حالت زیبا می بیند. در سگ و گربه نیز مشاهده شده که در صدد گزینش نر هیکلمند هستند.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: منشأ لباس، حس زیبا خواهی انسان است: «یا بَنی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنا عَلَیْکُمْ لِباساً یُواری سَوْآتِکُمْ وَ ریشاً وَ لِباسُ التَّقْوی ذلِکَ خَیْرٌ ذلِکَ مِنْ آیاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُون»(1) ای نسل آدم، آفریدم برای شما لباس که بپوشاند سوات شما را و زیبائی باشد برای شما. و لباس تقوی بهتر است. این (لباسخواه بودن انسان) از آیات الهی است تا شاید آنان اندیشمند و یادگیر باشند.

توضیح: 1- سوات: جمع سوئه است، سوئه از ریشهٔ «سوء» به معنی بدی است. سوئه یعنی چیزی که انسان از نشان دادن آن پرهیز می کند و مراد در این آیه، دو عضو عقب و جلو است. در ادبیات عرب سوأت یعنی دو عضو مذکور، و اگر به معنی دیگر به کار رود نیازمند قرینه است.

2- جملهٔ معطوف «و ریشاً»، عطف تفسیر است. یعنی لباس برای پوشانیدن سوات است و برای حصول زیبائی است.

3- از نظر ادبی، لفظ «ریشاً» که با نصب آمده «منصوب بنزع الخافض» است که حرف «ل-» نزع شده است؛ در واقع «للرّیش» است. یعنی لباس را به شما دادیم برای زیبائی.

انسان موجودی است که از نشان دادن دو عضو مذکور، طبعاً و فطرتاً پرهیز می کند. و آنها را سوئه که باید پنهان و پوشانده شوند، می داند، خود را در حالت پوشاندن آنها، زیبا

1- آیهٔ 26 سورهٔ اعراف.

می یابد. و در حالت لختی آنها خود را نازیبا می یابد. و این از اقتضاهای اساسی روح فطرت است.

4- لباسخواهی و پوشش خواهی برای سوات، که معنی آن زیبا خواهی و خود را در پوشش سوات زیبا دیدن است، از آیات الهی است، آیه ای است که بس قابل اندیشهٔ علمی است. اندیشه ای که آگاهی علمی بدهد «لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُون».

5- اما همین پوشش خواهی، درک زیبائی و زیباخواهی که یک اقتضا از اقتضاهای فطری است، می تواند در اثر سلطهٔ غریزه بر فطرت، از دست فطرت مصادره شده و در خدمت غریزه قرار گیرد. زیبا خواهی فطری در خدمت شهوت غریزی باشد.

آیا زیبا گرائی در روابط جنسی ممنوع است؟ نه چنین است بل که این حس زیبا خواهی فطری را به انسان داده اند تا بیش از حیوان از لذت همسرداری برخوردار باشد. و چون حس زیبائی یک امر فطری است، باید شهوت نیز زیبا خواه باشد و تحت مدیریت فطرت زیبا خواه عمل کند، و به صورت قاعده کلّی باید گفت: اگر اقتضاهای فطری- مانند تعقل و خردورزی، عدالتخواهی، جامعه گرائی، اخلاق خواهی، حیاء، زیبا خواهی و...- توسط غریزه مصادره شوند، چنین انسانی بدتر از حیوان می شود، زیرا ابزارهائی برای غریزهٔ حیوانی خود به دست آورده که حیوان فاقد آنها و از آنها منزه است.

و لذا می فرماید «وَ لِباسُ التَّقْوی ذلِکَ خَیْرٌ»: و لباس تقوی؛ آن است که بهتر است. یعنی لباس که عامل زیبائی است ممکن است در اثر غریزه گرائی به «لباس فساد» تبدیل شده و ازعلل پیدایش کمونیسم جنسی شود.

دست اندرکاران علوم انسانی غربی چون از روح فطرت غافل هستند، همگی اعتراف دارند که هنوز هم نتوانسته اند تعریفی برای زیبائی ارائه دهند. و نیز همگی اعتراف می کنند که نتوانسته اند و نمی توانند تعریف قانع کننده ای دربارهٔ «هنر» ارائه دهند.

و معجزهٔ قرآن را ببین که با واژهٔ «لعلّ= شاید» می گوید «لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُونَ». شاید، شاید به

سر عقل آیند و از لباس که آیه ای است از آیات خدا بهرهٔ علمی و شناختی، داشته باشند.(1)

«کِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَیْکَ مُبارَکٌ لِیَدَّبَّرُوا آیاتِهِ وَ لِیَتَذَکَّرَ أُولُوا الْأَلْباب»(2): این قرآن کتابی است مبارک که نازل کردیم تا در آیه های آن تدبّر کنند و به خود آیند خردمندان.

یکی از آیه های قرآن همین آیه لباس است؛ لباس که منشأ و عامل آن خود یک آیهٔ آفرینشی است. و باید دربارهٔ آن اندیشه و تدبّر علمی شود.

و دربارهٔ آدم و حوّا می فرماید: «فَلَمَّا ذاقَا الشَّجَرَهَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا یَخْصِفانِ عَلَیْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّه»(3): آنگاه که از آن درخت چشیدند سوات شان برای شان آشکار شد، و شروع کردند از برگ های آن جنگل بر بدن شان قرار می دادند.

بدیهی است که این آیه ها در مقام بحث تشریعی نیستند و (مثلاً) از محرم و نامحرم سخن نمی گویند، بل در مقام بیان یک اصل تکوینی و آفرینشی هستند که در صدد آموزش انسان شناسی بر ما هستند. زیرا وقتی که آدم و حوّا سوات خود را عریان دیدند، کسی غیر از خودشان در آن محیط نبود تا به عنوان رعایت مسئلهٔ تشریعی محرم و نامحرم به پوشش خود بپردازند.

از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، پوشش و لباس انسان به سه بخش تقسیم می شود:

1- لباس و پوشش سواتی: انگیزهٔ این لباس و منشأش عبارت است از دو عنصر: انگیزه پرهیز از نا زیبائی، و انگیزهٔ حصول زیبائی.

2- لباس و پوشش دیگر بخش های بدن: منشأ و انگیزهٔ پوشش این بخش ها، تنها زیبا خواهی است. نه پوشانیدن بدی ها.

3- لباس و پوشش تشریعی، که به مسئلهٔ «حجاب» معروف است تا غرایز تحت مدیریت

1- مشروح این بحث باز به کتاب «انسان و چیستی زیبائی» واگذار می شود.
2- آیۀ 29 سورۀ ص.
3- آیۀ 22 سورۀ اعراف.

روح فطرت قاعده مند شود و امور جنسی را به عرصهٔ اجتماعی جامعه نکشاند.

این بود بحثی مختصر دربارهٔ «سرّ طبیعی و آفرینشی انسان» که عامل «حیاء» به پوشانیدن این سرّ وادار می کند.

در انسان شناسی قرآن به یک چیز دیگر نیز «سوئه» گفته شده و آن «جنازهٔ انسان» است. انسان بیش از میتهٔ هر جانداری از جنازه انسان مشمئز می شود. در ماجرای پسران آدم می گوید: وقتی که قابیل هابیل را کشت نسبت به جنازهٔ برادر حساسیت عجیبی پیدا کرد؛ احساس می کرد که باید دربارهٔ آن پیکر مشمئز کننده کاری بکند اما نمی دانست چه کار کند آن را به دوش گرفته در جنگل می گشت. کلاغی را دید که کلاغ دیگر را کشت و میته اش را در خاک دفن کرد: «قالَ یا وَیْلَتی أَ عَجَزْتُ أَنْ أَکُونَ مِثْلَ هذَا الْغُرابِ فَأُوارِیَ سَوْأَةَ أَخی»(1): گفت: وای بر من که عاجز تر از آن بودم که مثل این کلاغ باشم و سوئهٔ برادرم را دفن کنم.

سوئه یعنی مشمئز کننده خواه انسان از دیدن آن مشمئز شود مانند جنازه، و خواه از نشان دادن آن مشمئز شود مانند دو عضو عقب و جلو.

تجربه ثابت کرده که زنان از عریان نشان دادن پستانهای شان نیز احساس اشمئزاز می کنند، زیرا مبلغان کمونیسم جنسی و عریانگرائی نتوانستند پستانبند را نیز مشمول حذف کنند، همانطور که تقریباً هیچ زنی نیست که در ملاء عام دست از مایو بردارد.

برای شرح بیشتر این مسئله (در صورت تمایل) رجوع کنید به «انسان و چیستی زیبائی».

حیاء و سرّ افعالی و ارادی

اشاره

گفته شد که سرّ افعالی ارادی نیز بر دو نوع است:

نوع اول

افعال ارادی طبیعی و لازم: مانند دفع آب دماغ، ادرار و دفع مدفوع. انسان به حکم حیاء فطری این افعال را «سرّ» می داند و سعی دارد آنها را در معرض دید دیگران انجام

1- آیهٔ 31 سورهٔ مائده.

ندهد. و صد البته که همهٔ این مباحث دربارهٔ انسان سالم است، نه دربارهٔ انسان مبتلا به بیماری روانی، و نه دربارهٔ انسانی که در اثر تربیت غریزی و یا عادت، اقتضاهای فطریش دفن شده اند(1).

نوع دوم

افعال و رفتارهائی که طبعاً از دایرهٔ خصوصی خارج می شوند با فرد دیگر یا اجتماع ارتباط پیدا می کنند. این افعال و رفتارها باز بر دو نوع هستند: مشروع، و نامشروع. مشروع ها «سرّ» نیستند. و نامشروع ها سرّ هستند. هر انسان سالم به حکم حیاء فطری می کوشد اگر رفتار نامشروعی را مرتکب شده، آن را پنهان بدارد. و در مبحث «اعتراف به گناه» که در چند برگ بعدی می آید، در این باره بحث خواهد شد.

حیاء پس از سرکوبی حیاء

ارتکاب هرگناه در رابطهٔ انسان با خداوند و هر کار بد دربارهٔ خود، و هر رفتار نامشروع دربارهٔ دیگر افراد و جامعه، همگی وقتی به منصّهٔ عمل می رسند که حیاء سرکوب شده باشد. و چون انسان موجود ممکن الخطا است، هر انسانی به نوعی مرتکب سرکوب حیاء می شود. امّا انسان سالم پس از ارتکاب به خود آمده و متذکر می شود، در مقام معذرت خواهی می آید که باز حیاء فعال می شود لیکن این بار به حیاء «شرم» گفته می شود؛ معذرت خواهی انسان های سالم همیشه با شرمندگی همراه است.

اگر معذرت خواهی با حیاء شرمندگی همراه نباشد، در واقع معذرت خواهی نیست، گستاخی و بی حیائی دوم است. و لذا امام خطاب به خدایش می گوید: «وَ سَائِلُکَ عَلَی الْحَیَاءِ مِنِّی سُؤَالَ الْبَائِسِ الْمُعِیل»: و سائل (درگاه) توام با کمال شرمندگی از سنخ سائل بشدت گرفتار، و طمع کننده در بخشش تو.

خوشبختانه؛ به سر عقل آمدن، تذکّر و پشیمان شدن، نعمت بزرگی است که به انسان داده شده، که اگر در اثر هیجانات غریزی، یا شدت یک اقتضای غریزی مرتکب رفتار بدی شود، امکان تذکر برایش هست. که باز حیاء احیاء شود؛ اول در ماهیت «حیاء شرمندگی»، و

1- در مباحث گذشته به شرح رفت: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها- وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها»: رستگار و در سلامت است کسی که روح فطرت را رشد و نمو داد، و مغبون است کسی که آن را- با غریزه گرائی- مدفون کرد. آیه های 9 و 10 سورۀ شمس.

پس از معذرت خواهی از نو به «حیاء اصلی» تبدیل شود و به فعالیت خود در قاعده مندکردن انسان ادامه دهد.

پس؛ یکی از آثار مبارک توبه، احیاء مجدد حیاء است. و یا ترمیم لطمه ای است که بر عامل حیاء وارد شده است. و می شود مصداق «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ کَمَنْ لَا ذَنْبَ لَه»(1).

حیاء جنسی

باز هم تکرار می شود که موضوع بحث، انسان سالم است نه انسان بیمار و اسیر شهوت، و نه انسانی که غریزی تربیت شده، و نه انسانی که دچار عادت شده است. از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، حیاء جنسی در زن بیش از مرد است؛ در داستان حضرت شعیب و حضرت موسی که شعیب دخترش را فرستاد تا موسای جوان را به پیش او بیاورد، می فرماید: «فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشی عَلَی اسْتِحْیاءٍ قالَتْ إِنَّ أَبی یَدْعُوکَ لِیَجْزِیَکَ أَجْرَ ما سَقَیْت»(2): یکی از آن دو دختر به پیش موسی آمد و گفت: پدرم تو را دعوت کرده تا دستمزد سیراب کردن گوسفندان را بدهد.

بدیهی است که موسی علیه السلام در حد عالی از حیاء بوده است، اما در این آیه سخن از حیاء جنسی است که استحیاء دختر ذکر شده اما دربارۀ حضرت موسی با سکوت برگزار شده است.

ویل دورانت در آثارش کوشیده است آن حیاء ویژه ای که زن در جنسیت خود دارد را زائیده آئین ها و سنت ها بداند که چون پدران جنسیت دختر را مانند کالائی می فروختند آنها را طوری تربیت می کردند که جنسیت خود را حفظ کنند. اما این خود ویل دورانت است که در محیط فاقد حیاء بزرگ شده به چنین توهمی دچار شده است.

درست است؛ اگر زن در چنان محیطی بزرگ و تربیت شود بی حیاتر از مرد می گردد، زیرا وقتی که روح فطرت توسط غریزه سرکوب شود انسان حیوان نمی شود بل بدتر از

1- کافی ج 2 ص 435.

2- آیۀ 25 سورۀ قصص.

حیوان می شود «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُون»(1): آنان مانند حیوان هستند بل گمراهترند، آنان هستند غافلان.

روح فطرت شان سرکوب و مدفون شده و شعور فطری شان از فعالیت افتاده در چنین صورت غریزه عقل را نیز تملک می کند و به خدمت خود در می آورد و بدتر از حیوان می شود، زیرا حیوان عقل ندارد تا آن را در خدمت غریزه بگیرد. و چون (مطابق انسان شناسی اسلام) زن در شهوت بیش از مرد لذت می برد، در چنان شرایطی بی حیاتر از مرد می شود. و اشتباه دورانت در همین نکته اساسی است.

حدیث هائی دربارۀ حیاء: کافی (اصول) ج 2 ص 106 ط دار الاضواء: 1- امام صادق علیه السلام: «الْحَیَاءُ مِنَ الْإِیمَانِ وَ الْإِیمَانُ فِی الْجَنَّه»: حیاء از ایمان است و (صاحب) ایمان در بهشت است.

2- امام صادق علیه السلام: «لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا حَیَاءَ لَهُ»: ایمان ندارد کسی که حیاء ندارد.

3- از یکی از دو امام (باقر یا صادق) علیهما السلام: «الْحَیَاءُ وَ الْإِیمَانُ مَقْرُونَانِ فِی قَرَنٍ فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ صَاحِبُه»: حیاء و ایمان با طنابی به همدیگر بسته اند، وقتی که یکی برود دیگری نیز با آن می رود.

توضیح: مراد از طناب، وابستگی آن دو به همدیگر از نظر ماهیت است.

منشأ و عامل حیاء نیز دو نوع است: حیاء عقلانی، و حیاء ناشی از حماقت: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «الْحَیَاءُ حَیَاءَانِ حَیَاءُ عَقْلٍ وَ حَیَاءُ حُمْقٍ فَحَیَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ وَ حَیَاءُ الْحُمْقِ هُوَ الْجَهْلُ»: حیاء دو نوع است: حیاء عقل و حیاء حمق؛ حیاء عقلانی علم است و حیاء احمقانه جهل است.

امام صادق علیه السلام فرمود: «مَنْ رَقَّ وَجْهُهُ رَقَّ عِلْمُه»: کسی که کمرو باشد، علمش نیز کم می شود.

توضیح: همانطور که پرروئی مذموم است، کمروئی نیز مذموم و حاکی از نقص

1- آیۀ 179 سورۀ اعراف.

شخصیت و حماقت است. حیاء آری، کمروئی نه.

نهج البلاغه: «قُرِنَتِ الْهَیْبَهُ بِالْخَیْبَهِ وَ الْحَیَاءُ بِالْحِرْمَان»(1): تحت تاثیر هیبت دیگران قرار گرفتن، شکست می آورد. و حیاء محرومیت می آورد.

توضیح: هم حیاء عقلانی در مواقعی سبب محرومیت می شود و هم حیاء احمقانه. و لذا گفته اند پروئی سرمایهٔ قوی است.

و در عهدنامهٔ مالک اشتر دربارهٔ حیاء عقلانی می فرماید: «تَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَهِ وَ الْحَیَاء»: از میان آنان با افرادی که اهل تجربه و حیاء هستند، دوستی کن.

باز می فرماید: «مَنْ کَسَاهُ الْحَیَاءُ ثَوْبَهُ لَمْ یَرَ النَّاسُ عَیْبَه»(2): کسی که حیاء جامه خود را به او پوشانید، مردم عیب او را نخواهند دید.

و نیز فرمود: «وَ لَا إِیمَانَ کَالْحَیَاءِ وَ الصَّبْرِ»(3): هیچ ایمانی نیست مانند حیاء و تحمّل.

و فرمود: «مَنْ کَثُرَ خَطَؤُهُ قَلَّ حَیَاؤُهُ وَ مَنْ قَلَّ حَیَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُه»(4): هر کس خطایش افزون شود، حیائش کم می شود. و هر کس حیائش کم شود پرهیزگاری اش کم گردد.

با این بیان و بر اساس این حدیث ها، حیاء معیار سنجش سلامت شخصیت درونی انسان و نیز معیار سنجش سلامت عقل او می شود.

بخش سوم

اشاره

معصوم و عصمتش

کسب و اکتساب

1- قصار الحکم، ابن ابی الحدید 21، فیض 20.

2- قصار الحکم، ابن ابی الحدید 219، فیض 214.
3- قصار الحکم، 109.
4- قصار الحکم، ابن ابی الحدید 355، فیض341.

خوف و رجاء

اعتراف در مسیحیت و اسلام

مُقِرٌّ لَکَ بِأَنِّی لَمْ أَسْتَسْلِمْ وَقْتَ إِحْسَانِکَ إِلَّا بِالْإِقْلَاعِ عَنْ عِصْیَانِک: (خدایا) اقرار می کنم که برای من امکان سالم ماندن در وقتی که تو بر من احسان می کنی، نیست مگر با خود داری از معصیت.

توضیح: در حالی که خداوند به انسان احسان و نیکی می کند، امکان سالم ماندن برایش نیست مگر با پرهیز از گناه. یعنی دستکم به مصداق مَثَل «نمک خورده نمکدان مشکن» باید در آن حال که تو به من نیکی و احسان کرده ای از گناه دوری می کردم. زیرا رسم انسان ها این است وقتی که کسی برای شان نیکی می کند دستکم در آن حال به او بدی نمی کنند. اما:

وَ لَمْ أَخْلُ فِی الْحَالَاتِ کُلِّهَا مِنِ امْتِنَانِک: در حالی که در تمام حالات از نیکی های تو خالی نبوده ام.

شرح: امام علیه السلام در این دو عبارت در مقام بیان سه فرق میان احسان خدا و احسان انسان ها است: 1- انسانی که احسان می کند احسانش محدود به زمان و مکان است مثلاً آقای الف در روز شنبه به آقای ب نیکی کرده است؛ می گویند در برابر این نیکی او نمک نشناسی نکن. اما احسان خدا برای ما هر لحظه و هر ساعت جاری است، موردی و تکّه تکّه نیست. پس اقرار می کنم که نمک نشناسی کرده ام.

نتیجه: پس انسان ها در برابرخداوند حتی آن رسم مرسوم خودشان را نیز رعایت نمی کنند یا نمی توانند رعایت کنند.

2- انسان ها در برابر نیکی ای که به فرد دیگر می کنند معمولاً توقع دارند که او نیز متقابلاً نیکی کند، اما خداوند تنها چیزی که می خواهد «خودداری از بدی کردن» است.

3- این «خودداری از عمل بد» نیز به نفع خود انسان است زیرا معصیت و عمل بد به ضرر خود انسان است و هیچ ضرری به خداوند ندارد. و این حقیقتی است که انسان باید آن را

درک کند و به آن اقرار کند.

برخی از شارحان معنای «استسلم» را درنیافته و آن را به معنی «تسلیم شدن» گرفته اند و لذا از دریافت مرام امام علیه السلام باز مانده اند. برخی دیگر در اثر درماندگی عبارت متن را دستکاری کرده و به صورت: «لم أخل فی الحالات کلها من إحسانک و لم أسلم مع وفور إحسانک من عصیانک» در آورده اند که انصافاً جان کلام را از بین برده اند.

اگر بنا باشد که انسان دربارهٔ تک تک نعمت های الهی نمک شناسی (شکر) کند، هیچ کسی توان چنین شکری را ندارد حتی معصومین. لذا رسول اکرم صلی الله علیه و آله می گوید: «مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِک»(1). و به همین جهت به ما یاد داده اند که شکر را در قالب کلّی نیز بکنیم: خدایا تو را سپاس دربارهٔ همهٔ نعمت هایت.

حدیث: امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندانش گفت: «یَا بُنَیَّ عَلَیْکَ بِالْجِدِّ لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَکَ مِنَ حَدِّ التَّقْصِیرِ فِی عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ طَاعَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا یُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِه»(2): فرزندم همیشه جدّی باش، نفس خویش را در عبادت و اطاعت خداوند عزّوجلّ، از حدّ تقصیر خارج مکن. زیرا خداوند آنچنان که سزاوار اوست، عبادت نمی شود.

یعنی همیشه خودت را مقصّر بدان، زیرا هیچ کسی نمی تواند خودش را در عبادت خدا مقصّر نداند.

امام باقر علیه السلام: «یَا جَابِرُ لَا أَخْرَجَکَ اللَّهُ مِنَ النَّقْصِ وَ التَّقْصِیر»(3): ای جابر، خدا تو را از نقص و تقصیر خارج نکند.

امام برای جابر دعا می کند که خداوند به او توفیق بدهد تا همیشه بداند که اعمالش ناقص و خودش مقصّر است.

این دو حدیث همسو با پیام حدیث «مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِک» هستند و شامل معصوم و

1- بحار، ج 8 ص 215- و نیز صحیفه سجادیّه دعای سوم.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 72.

3- همان، ص 73.

غیر معصوم می باشند. و حدیث زیر تنها دربارهٔ غیر معصومین است:

فضل بن یونس می گوید امام کاظم علیه السلام به من فرمود: «أَكْثِرْ مِنْ أَنْ تَقُولَ اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِی مِنَ الْمُعَارِینَ وَ لَا تُخْرِجْنِی مِنَ التَّقْصِیرِ قَالَ قُلْتُ أَمَّا الْمُعَارُونَ فَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّ الرَّجُلَ یُعَارُ الدِّینَ ثُمَّ یَخْرُجُ مِنْهُ فَمَا مَعْنَى لَا تُخْرِجْنِی مِنَ التَّقْصِیرِ فَقَالَ كُلُّ عَمَلٍ تُرِیدُ بِهِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَكُنْ فِیهِ مُقَصِّراً عِنْدَ نَفْسِكَ فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ فِی أَعْمَالِهِمْ فِیمَا بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ اللَّهِ مُقَصِّرُونَ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَل»(1): بسیار و بیشتر بگو: خدایا من را از معارین قرار نده و مرا از حدّ تقصیر خارج نکن. گفتم معنی معارین را می دانم یعنی کسی که دینش عاریه ای و موقتی باشد سپس از آن دین خارج شود، اما نمی دانم معنی «مرا از حد تقصیر خارج مکن» چیست؟ فرمود: هر عملی که به خاطر خداوند عزّوجلّ انجام می دهی، خودت را در آن مقصر بدان. زیرا مردم همگی در اعمال شان بین خود و خدای شان مقصّر هستند مگر کسی که خدا او را حفظ کند.- مگر کسی که معصوم باشد.

و این بیان امام سجاد علیه السلام و این موضوع، دلیل دیگر است بر این که: وقتی یک شخصیت معصوم سخن از گناه خود می گوید، براستی خود را گناهکار و قاصر (و حتی مقصر) می داند، با این که معصوم است. زیرا او در بالاتر از خط عصمت می نگرد، خدا را سزاوار آن عبادت و سپاس می بیند که هیچ کسی نمی تواند آن را به جای آورد.

معصومین علیهم السلام از ارتکاب گناهان و «ترک اولیا»هائی معصوم هستند که شرع تعیین کرده است. اما آنان در افق بالاتر از شرع، عظمت خدا را با خدا شناسی شان در می یابند و اعمال خود را ناچیز می بینند و خود را در عبادت او قاصر و حتی مقصر می بینند. این مطلب در یکی از مباحث پیشین نیز گذشت.

نکته ای که باید تاکید کرد این است: برخی ها گفته اند که مراد معصومین از انتساب گناه به خودشان، «ترک اولیا» است، یعنی گاهی یک عمل خوبتر را ترک کرده و عمل خوب را انجام داده اند. و این درست نیست زیرا اگر آنان یک عمل خوبتر را ترک کرده

1- همان، ص 73.

باشند و به عمل خوب بسنده کرده باشند، باز بر اساس یک حکمت است زیرا خروج از حکمت ناقض عصمت است. و در کار حکیمانه جائی برای نکوهش خود نیست. پس روشن می شود که نگاه آنان در اعترافات، به افق بالاتر از خط شرع است. وقتی که افق نگریستن این قدر بالا رود هر کس خود را قاصر و مقصّر می داند حتی شخص معصوم.

اما در افق شرع و تشریع: اینگونه سخنان معصومین، عام و شامل است؛ آنان در این سخنان در مقام «انسان شناسی» هستند نه در مقام شرح و بیان شریعت. می گویند: انسان حتی بهترین انسان، نمی تواند حق خدا را ادا کند. و بر اساس این انسان شناسی و آن خدا شناسی، براستی و بدون تعارف و بدون تاویل، در مقام توبه و مغفرت خواهی می آیند.

به ما می فهمانند که: تعیین حدود و میزان عبادت و اطاعت بوسیلهٔ شریعت، یک لطف عظیم الهی بر انسان است که بالاتر از آن را نخواسته است(1).

آنان که در این مسئله وامانده گشته و دست به دامن «ترک اولی» می شوند، باید توجه کنند خدائی که در نظرشان هست، کوچک است باید در خدا شناسی شان تجدید نظر کنند، تا بدانند هر کسی در خدا شناسی مانند معصومین باشد، مانند آنان خود را گناهکار خواهد دید.

و با بیان دیگر: عصمت بر پایه علم است؛ هر چه علم بالاتر رود سه ثمر را می دهد:

1- به همان نسبت علم، از گناه پرهیز می کند.

2- به همان نسبت علم، اعمال خود را اندک و حقیر، و خدا را عظیم تر از آن می بیند که در عمل پرستش کرده است.

3- به همان نسبت علم، در رحمت بی کران و لطف خدا، طمع کرده(2) و می نالد تا از رحمت او بیشتر برخوردار شود.

پس امام علیه السلام در این دعاها هم از جانب خود و هم بنمایندگی از «انسان»

1- امید وارم خوانندهٔ محترم این بحث را با تخیّل بی پایهٔ «شریعت و طریقتِ» صوفیان، اشتباه نکند.
2- در مباحث قبلی گذشت که طمع در رحمت خدا عبادت است.

بنمایندگی از کلّ انسان در سرتاسر تاریخ- با خداوند سخن می گوید. می توانید نام این سخنان را دعا نگذارید، عنوان «انسان شناسی» و «خدا شناسی» به آنها بدهید. همانطور که در مقدمهٔ خود صحیفه دیدیم که یحیی بن زید صحیفه را «علم» نامیده نه دعا. امام صادق علیه السلام نیز سخن او را تایید کرده است. و اگر با صحیفهٔ سجادیّه برخورد علمی داشته باشیم هم دعا کرده ایم و هم بر دانشمان افزوده ایم. و در آنجا گفته شد: صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.

وقتی که دانستیم که امام از جانب «انسان»- کل انسان- سخن می گوید، پی می بریم که توبه و مغفرت خواهی او از جانب همهٔ توبه کاران و مغفرت خواهان است. او در مقام توبه سخنگوی همهٔ توبه کاران است، تنها کسانی مشمول کلام نیستند که در صدد توبه و مغفرت خواهی نیستند. پس سخن شامل همهٔ گناهان انسان های مغفرت خواه است.

و عنصر دیگر در چگونگی سخن امام این است که نحوهٔ دعا کردن و راز و نیاز با خدا را به ما یاد می دهد. اکنون با این مقدمه برویم به ادامهٔ سخن امام:

فَهَلْ یَنْفَعُنِی ، یَا إِلَهِی، إِقْرَارِی عِنْدَکَ بِسُوءِ مَا اکْتَسَبْت؟: پس ای خدای من، آیا اقرار من به بدی آنچه اکتساب کرده ام، نزد تو برایم فایده ای می دهد؟

کسب و اکتساب

کسب و اکتساب با همدیگر فرق دارند. در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «ثواب» کسب است و «گناه» اکتساب است. و این وقتی است که این دو واژه و معنای شان در تقابل هم بیایند خواه در لفظ و بیان شفاهی و خواه در مقام تقابل باشد مانند همین کلام امام علیه السلام.

قرآن: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَت»(1): خداوند هیچ کس را جز به اندازهٔ توانائیش، تکلیف نمی کند. انسان هرچه کسب کرده به نفع خود کرده و هرچه اکتساب کرده به ضرر خود کرده است.

1- آیهٔ 286 سورهٔ بقره.

و: «لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْم»(1): به هر کدام از آنان همان گناه است که اکتساب کرده.

اکتساب از باب افتعال، دارای معنای مطاوعه است؛ مطاوعه یعنی تاثیر پذیری از یک فاعل خارجی، یا برگرفتن از خارج از وجود خود. و به عبارت دیگر: اکتساب یعنی تأثیر پذیری و متفعّل بودن. اما کسب یعنی مؤثر بودن و فاعل بودن.

در اینجا باز می رسیم به کلید طلائی روح غریزه و روح فطرت، با این مقدمه: حیوان که یک موجود صرفاً غریزی و فاقد روح فطرت است، هر کاری را بکند مصداق کسب است؛ فعل است، تفعّل نیست، زیرا رفتارهایش مطابق ماهیت درونی خویش است. مگر حیوانات اهلی که انسان از آنها کار می کشد. انسان آنها را تربیت کرده و آنها «متربّت» شده و آن تربیت را پذیرفته اند.

اما انسان دارای روح فطرت هم هست و قرار است اقتضاهای غریزی بوسیلۀ روح فطرت قاعده مند شوند. رفتارهای انسان وقتی مصداق کسب است که مطابق ماهیت ذاتی او باشد. و اگر غریزه بر فطرت مسلط شود یا بر آن عاصی گردد، رفتار انسان کسب نخواهد بود و اکتساب خواهد بود.

و با عبارت دیگر؛ رفتارها، خصلت ها، و فعالیت های درونی و بیرونی انسان اگر براساس ذات آفرینشی خود باشد، کسب است. و اگر بر خلاف ذاتش باشد اکتساب است.

از باب مثال؛ اگر چهره و سیمای یک فرد روز به روز زیباتر شود، این کسب است. و اگر بوسیلۀ وسائل آرایشی خود را زیبا کند، این اکتساب است.

اعمال بد انسان- که همان رفتارهای مبتنی بر عاصی شدن غریزه است- نسبت به آفرینش ذات او، بیگانه است. و باصطلاح قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «معروف» نیست، «منکر» است. مطلوب ذات سالم انسانی نیست، منفور است. پس همۀ رفتارهای نکوهیده، اکتساب است. و همۀ رفتارهای نیکوی انسان کسب است.

1- آیهٔ 11 سورهٔ نور.

کسب آن است که فعل ذات انسان باشد. اکتساب آن است که نسبت به ذات انسان اجنبی است که در اثر متفعّل شدن ذات، بر او تحمیل شده است. در این بحث می توانید اکتسابی را «تحمیلی» بنامید که غریزه بر فطرت تحمیل می کند.

خوف و رجاء

خوف و رجاء: سخن امام در این عبارت، یک «سخن پرسشی» است: آیا اقرار من به بدی آنچه اکتساب کرده ام برایم فایده ای دارد؟

مقام، مقام رجاء و خوف است، و پیشتر به شرح رفت که از نظر اسلام رابطهٔ انسان با خدا، باید بر اساس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء» باشد. امام علیه السلام با رجاء و امید محکم در حضور خدا نشسته و به دعا می پردازد، و با لحن پرسشی کلامش، خوف و نگرانیش را نشان می دهد. و همچنین است در عبارت بعدی:

وَ هَلْ یُنْجِینِی مِنْکَ اعْتِرَافِی لَکَ بِقَبِیحِ مَا ارْتَکَبْت؟: و آیا اعتراف من به قبیح هائی که مرتکب شده ام مرا از (خشم) تو نجات می دهد؟

اعتراف در مسیحیت و اسلام

اعتراف به گناه در حضور کشیش، یکی از اصول اعتقادی مسیحیت است؛ کسی که می خواهد توبه کند، به کلیسا رفته و در حضور کشیش به گناهان خود اعتراف می کند. در کلیسا جایگاه مخصوصی هست که معترف و کشیش در عرض همدیگر در آن جا می نشینند، معترف می گوید و کشیش می شنود. در فاصلهٔ میا ن آن دو دیوارک مشبّک هست که شخص معترف خیلی شرمنده نباشد. در مواردی نه در عرض هم نشستن لزوم دارد و نه دیوارک مشبّک، و آن وقتی است که معترف (به هر دلیل از آنجمله بیماری) نتواند در کلیسا حاضر شود.

اما در اسلام؛ اعتراف بر دو نوع است:

1- اعتراف به گناه: این اعتراف حرام است مگر فقط در حضور خداوند متعال، که

عنوانش «توبه» است. حتی پیامبر و آل (صلی الله علیه و آله) راضی نبودند که کسی در پیش آنان به گناهان خود اعتراف کند.

حدیث: امام صادق علیه السلام: مردی به پیش رسول خدا آمد و گفت: من زنا کرده ام.- اعتراف کرد که درباره اش حد جاری شد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر راز خود را حفظ می کرد و توبه می کرد برایش بهتر بود(1).

مردی آمد و در حضور امیرالمومنین چهار بار اقرار کرد که زنا کرده است، امام به قنبر فرمود او را بازداشت کن (تا حد در باره اش جاری شود) سپس غضبناک شد و فرمود: چه قدر قبیح است که یکی از شما ها برخی از این گناهان را مرتکب شود آنگاه بیاید و در حضور مردم خود را مفتضح کند، چرا در خانهٔ خودش توبه نمی کند، بخدا سوگند توبهٔ او در میان خود و خدا افضل است از این که من بر او حد جاری کنم(2).

و حدیث های دیگر.

اسلام بر حاکمیت واجب کرده است اجرای حدود و تعزیرات را، و هر گناهی یا حدّ دارد و یا تعزیر(3).

اما این بدان معنی نیست که هر کسی که مرتکب گناهی شد برود پیش حاکمیت و اعتراف کند. اگر هر کسی به گناهان خود اعتراف کند قبح گناه در نظرها از بین می رود و پرهیزکاران نیز تحت تاثیر آن مرتکب گناه می شوند.

و با بیان دقیقتر: اعتراف به گناه، ترویج گناه است. جامعه ای که در آن به گناهان اعتراف شود، انگیزش های غریزی در آن بر انگیزش های فطری فائق آمده حیاء را از بین می برد. و از این جا روشن می شود که یکی از عوامل کمونیسم علنی جنسی در اروپا همان «اصل اعتراف» است که به عنوان اصلی از اصول دین مسیحیت تبلیغ شده است.

2- اعتراف به حقوق: کسی که بر حقوق دیگران تجاوز کرده (اعم از حقوق معنوی و

1- وسائل الشيعه، ابواب مقدمات الحدود، ب 16، ح 5.
2- همان، ح 2.
3- همان، احاديث باب 2.

مادی) باید آن را جبران کند. و حقوق بر سه نوع است:

الف: معنوی محض: کسی که فردی را تحقیر کرده)یا به هر نحوی حقوق معنوی او را رعایت نکرده) باید آن را جبران کند و یا به هر نحوی رضایت او را فراهم آورد. حتی اگر لازمهٔ آن اعتراف در حضور عدّه ای باشد. اما اسلام از طرف مقابل نیز می خواهد که موضوع را به اعتراف در پیش دیگران نکشاند تا لطمه به بهداشت جامعه نخورد.

ب: مادی محض: در این صورت نیز هم باید حق طرف را ادا کند و هم رضایتش را جلب کند. و نیازی به اعتراف در پیش دیگران نیست، حتی می تواند آن را به صورت غیر مستقیم به او برساند.

ج: حق مادی و معنوی: در مواردی که حق مادی و معنوی توأم هستند، هر دو صورت بالا در کنار هم عملی می شوند.

مروّت و مردانگی: برخی ها قیافهٔ (باصطلاح) خشک مقدس می گیرند و در هر زمانی و مکانی می گویند «بندهٔ حقیر گنهکارم» اینان در واقع با این گونه تعبیرات مدعی قداست و مقدسترین مقام هستند مقصودشان اعتراف به گناهکار بودن نیست بل مدعی قداست هستند. مانند کسانی که پای هر نوشتهٔ شان را «الا حقر فلانکس فلانی» امضاء می کنند. این «الا حقر» یعنی الاکبر الاعظم. که بدترین تکبر است در قالب تواضع. و همینطور است تواضعی که برخی ها در برخی مجالس در دم در می نشینند که (مثلاً) به دلیل تواضع نمی خواهند در صدر مجلس بنشینند اما در همان دم در، چه تنافس و چه رقابتی که با همدیگر ندارند؛ هر چه آقا به دم در نزدیکتر باشد، مقامش بالاتر است!!!

در مقابل این گروه، گروه دیگری هستند که گمان می کنند که داشتن قیافهٔ غیر مقدس مروت و مردانگی است، در میان شان کسانی هستند که باطن شان متدین تر از ظاهرشان است.

اینان گرچه در مقایسه با گروه اول، بهتر هستند اما از دیدگاه مکتب، اینان نیز از طرف دیگر بام سقوط می کنند، گمان می کنند که روش شان مروّت آمیز و مردانگی است. نمونهٔ

اعلای این گروه (باصطلاح) لات ها هستند؛ اگر بپرسی «نمازت ترک می شود؟» می گوید: «دروغگو دشمن خدا است بلی گاهی نماز را ترک می کنم». در حالی که از نظر مکتب، اعتراف به گناه، گناه دوم است و موجب ترویج گناه در جامعه می گردد. و نیز خداوند ستّار عیوب این آقا است اما خودش هتّاک عیوب خود می شود.

با تکرار جمله پیشین برگردیم به سخن امام علیه السلام:

وَ هَلْ یُنْجِینِی مِنْکَ اعْتِرَافِی لَکَ بِقَبِیحِ مَا ارْتَکَبْت؟: آیا اعتراف من در پیشگاه تو به زشتی آنچه مرتکب شده ام، مرا از (خشم) تو نجات می دهد؟

أَمْ أَوْجَبْتَ لِی فِی مَقَامِی هَذَا سُخْطَک؟: یا در این حالت من، خشم خود را بر من قرار داده ای-؟

أَمْ لَزِمَنِی فِی وَقْتِ دُعَایَ مَقْتُک-؟: یا در (همین) وقت دعایم غضب تو بر من است-؟

برخی از شارحان دو جملهٔ بالا را بدینگونه ترجمه کرده اند: آیا در این مقام شایسته است خشم خود را بر من واجب شمری؟ و در هنگام دعای من غضب تو مرا فروگیرد؟

هر کسی می داند که «اَم» به معنی «آیا» نیست. این ترجمه نیست، تحریف است. ارسطوئیان و صدرویان ما به خود اجازه می دهند که در هر حدیث، روایت و دعا دخالت کرده و به بستر بینش اومانیسم و لیبرالیسم خودشان جاری کنند. گوئی امام علیه السلام در مقام محاکمه و اندرز خدا است. اینان پیروان کسی هستند که اصول کافی را از اول تا آخر تحریف کرده است.

نگرانی: امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در گرمترین رابطه ای که با خداوند برقرار می کنیم، و در نزدیک ترین حالت به او، باز باید نگران باشیم، زیرا آن که مخاطب ما است خدا است خدا؛ خدائی که هم مهربان است و هم قهّار، هم بخشنده است و هم عذاب کننده. همیشه و همیشه حتی در بهترین حالت عبادت و پرستش باید نگران بود؛ باید در صدد جلب «رضوان» خدا بود و از «سخط» او ترسید، که می فرماید: «أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللَّهِ

كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّه»(1): آیا کسی که در صدد جلب رضوان الهی است مانند کسی است که سزاوار خشم خدا شده-؟ اندکی دربارهٔ دو واژهٔ «سخط» و «مَقت» که در سخن امام علیه السلام است درنگ کنیم به شرح زیر:

قابل توجه سازشکاران: شاخص ترین رفتاری که انسان را از رضوان خدا دور و سزاوار سخط خدا می کند، سازش کاری ای است که با هزینه ای از دین باشد؛ که می فرماید: «ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لِلَّذینَ کَرِهُوا ما نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطیعُکُمْ فی بَعْضِ الْأَمْرِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ إِسْرارَهُم»(2): این به خاطر آن است که آنان به کسانی که دین نازل شده از جانب خدا را نمی پذیرند، گفتند: «ما در بعضی از امور از شما پیروی می کنیم» در حالی که خداوند پنهانکاری آنان را می داند.

و با فاصلهٔ یک آیه می فرماید: «ذلِکَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا ما أَسْخَطَ اللَّهَ وَ کَرِهُوا رِضْوانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ»: این به خاطر آن است که آنان از آنچه موجب سخط خداوند است پیروی کردند، و آنچه را که موجب رضوان خدا است نپسندیدند. از این رو خداوند اعمال شان را پوک کرد.

آنان که به دین عمل می کنند اما برای سازگاری با غیر مسلمانان، بخشی یا بخش هائی؛ گوشه ای یا گوشه هائی از دین را وا می گذارند، عمل های خوب شان نیز پوک، بی مغز و بی فایده می شود.

یکی از مشکلات بزرگ امروز ما این است که برای سازگاری با فرهنگ مدرنیته، گوشه هائی از دین را نادیده می گیریم، یا مخفی می کنیم که مبادا برای سرودمداران مدرنیته (این ترویج کنندگان همجنس بازی) خوش نیاید. توجه نمی کنیم که این رفتار ما موجب می شود که سزاوار سخط خدا شویم و اعمال نیک مان نیز پوک شود.

عالمان بی عمل: دربارهٔ «مَقت= غضب» نیز قرآن می گوید: عالم بی عمل و مبلّغ دین که

1- آیهٔ 162 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 26 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

خود به گفته های خود عمل نمی کند، از کسانی است که غضب خدا را به خودش جلب می کند: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ- کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ»(1): ای آنان که ایمان آورده اید چرا سخنی را می گوئید که خود به آن عمل نمی کنید؟ موجب بزرگ غضب خدا است که بگوئید آنچه را که عمل نمی کنید.

فرق میان «سُخط» و «مَقت»: سَخَط مصدر است به معنی غضب کردن، و سُخط اسم مصدر است به معنی غضب که فارسی آن خشم می شود. اما «مَقت» مصدر است به معنی «به غضب آوردن» چیز یا صفت یا رفتاری که دیگری را به غضب آورد.

لغت: السّخط: ضدّ الرضی.

بنابر این، سخط دربارۀ چیزی و موضوعی کاربرد دارد که اصل آن هم قابل خوشایندی و هم قابل نفرت باشد، و کسی آن را به صورت ناخوشایندی انجام دهد. اما مَقت دربارۀ چیزی و موضوعی به کار می رود که به هیچوجه جنبۀ مثبت ندارد و قابل خوشایند نیست.

بخش چهارم

اشاره

انسان شناسی

روان شناسی

رؤیا پردازی عاملی در طلاق

رؤیا پردازی و واقعیت گرائی در اصطلاح مکتب ما

خودکشی ها

جایگاه انسان در برابر خدا

ص: 450

1- آیه های 2 و 3 سورهٔ صف.

تحلیل معنی «خوف و رجاء»

«راه نجات از آفت یأس»

سُبْحَانَکَ، لَا أَیْأَسُ مِنْکَ وَ قَدْ فَتحْتَ لِی بَابَ التَّوْبَهِ إِلَیْک: پاک و منزّهی تو از تو مأیوس نمی شوم در حالی که باز گذاشته ای باب توبه را به سویت.

از آغاز صحیفه تا این جا (و تا آخر صحیفه) می بینیم که امام علیه السلام در حضور خدا در جایگاه «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ» قرار دارد؛ هم به لطف و رحمت خداوند امیدوار است و هم نگران است. با این سبک و روش به ما روشن می کند که همیشه در این جایگاه باشیم نه به رحمت خدا مغرور شویم و نه از رحمت او مأیوس باشیم.

مسئلۀ بس مهم: گاهی پرسیده می شود (و به ذهن هر کسی نیز خطور می کند): چرا باید رابطۀ انسان با خدایش رابطۀ خوف و رجاء باشد؟ خوف و رجاء نوعی بلاتکلیفی است و همیشه همراه با نگرانی و اضطراب است، آیا راه و رابطۀ دیگری امکان ندارد که فارغ از نگرانی و اضطراب باشد؟

پاسخ: مسئله یک مسئلۀ کاملاً مشخص است در حدّ مشخص بودن یک مسئلۀ ریاضی. انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: رابطۀ انسان با خداوند از چهار صورت خارج نیست؛ دقیقاً و به طور ریاضی؛ یا رابطۀ غرور است، یا رابطۀ یأس، یا رابطۀ خوف و رجاء و یا رابطۀ تمرّد و تکبر. به شرح زیر:

1- موقعیت غرور به رحمت خدا: انسان گاهی با تکیه به لطف و کرم خدا، بر خدا مغرور می شود: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیم»(1): ای انسان چه چیز باعث می شود که به پروردگار کریم خود مغرور شوی.

می فرماید: «بربّک»: به خدایت. نمی فرماید: «علی ربّک» بر خدایت. فرق است میان «به خدا مغرور شدن» و «بر خدا مغرور شدن». زیرا حرف «ب-» باصطلاح ادبی «باء وسیله» است؛

1- آیۀ 6 سورۀ انفطار.

یعنی بوسیلۀ تکیه بر خود خدا، بر علیه خدا مغرور شدن.

مثال از خود قرآن: دربارۀ ماجرای آدم و حوّا می فرماید: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّیْطانُ لِیُبْدِیَ لَهُما ما وُورِیَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما وَ قالَ ما نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَهِ إِلاَّ أَنْ تَكُونا مَلَكَیْنِ أَوْ تَكُونا مِنَ الْخالِدِینَ- وَ قاسَمَهُما إِنِّی لَكُما لَمِنَ النَّاصِحِینَ- فَدَلاَّهُما بِغُرُورٍ...»(1): شیطان آن دو را وسوسه کرد تا آنچه از اندامشان پوشیده بود آشکار سازد، و گفت: پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر به خاطر این که (اگر از آن بخورید) فرشته می شوید یا جاودان (و بدون مرگ) می مانید- و برای آن دو سوگند یاد کرد که من برای شما از خیر خواهانم- پس آن دو را (از مقام شان فرود آورد) بوسیلۀ غرور.

سیاق آیه و سوگندی که شیطان یاد کرده دلالت دارد بر این که آن دو به خود خدا و لطفش متکی و مغرور شده و بر علیه امر خدا عمل کرده اند.

نوع دیگر رابطۀ غروری: در قرآن یک بار عبارت «غَرَّتْكُمُ الْحَیاهُ الدُّنْیا» آمده. و سه مورد نیز عبارت «غَرَّتْهُمُ الْحَیاهُ الدُّنْیا» که انسان با مشعوف شدن به زیست دنیوی، دچار رابطۀ غروری شود.

نوع سوم رابطۀ غروری: خیال گرائی و رؤیا پردازی، انسان را از واقعیت گرائی باز می دارد. انسان رؤیا پرداز یا از اصل و اساس آدم بی همت است، و یا در اثر رؤیا پردازی بی همّت می شود. زیرا به همۀ آرزوهایش در عالم خیال و رؤیا می رسد. از عمل گرائی لازم، باز می ماند. پس در عمل به دین و مکتب نیز ضعیف و عاجز می شود. این نوع سوم انسان را نسبت به دین و خدا مغرور می کند لیکن این غرور، «غرور بی عملی» است. اما دو نوع قبلی غروری هستند که فرد را از عمل به دین و مکتب باز داشته و به عمل شدید در جهت مخالف دین وادار می کند.

قرآن: «وَ غَرَّتْكُمُ الْأَمانِیُّ»(2): و مغرور کرد شما را رؤیا پردازی های تان. و می فرماید: رؤیا

ص: 452

1- آیه های 20، 21 و 22 سورۀ اعراف.
2- آیۀ 14 سورۀ حدید.

پردازی یکی از دام های شیطان است که انسان را به آن وادار می کند: «یَعِدُهُمْ وَ یُمَنِّیهِمْ وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ إِلاَّ غُرُوراً»(1): شیطان آنان را وعده می دهد و به رؤیا پردازی وادار می کند و برای شان وعده می دهد و وعدهٔ او نیست مگر غرور.

و امیرالمومنین علیه السلام دربارهٔ رؤیا پردازی می گوید: «وَ إِیَّاکَ وَ الِاتِّکَالَ عَلَی الْمُنَی فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوْکَی ا»(2):

رؤیا پردازی بیماری است و آثار این بیمار بسته به شدت آن است؛ هر چه شدید تر باشد همان قدر منشأ آثار منفی می شود.

اشتباه نشود: دو اصطلاح «رؤیا پردازی» و «واقعیت گرایی» در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) با بینش علوم انسانی غربی، کاملا فرق دارد؛ در بینش غربی «مال دوستی» و «مقام خواهی» از مصادیق «واقعیت گرایی» است حتی اگر به حد «مال پرستی» و «مقام پرستی» برسد و همچنین است «شهرت طلبی».

اما در نظر مکتب ما، مال و مقام نعمت است اما هر نعمت فقط دو جایگاه دارد:

1- هر نعمت، ابزار است؛ ابزار و وسیله برای کمال انسانیت انسان. و اگر این نقش در آن نباشد، نعمت نیست بل نقمت است.

2- هر نعمت، امانت الهی است که باید در جهت الهی به کار گرفته شود و الا نقمت می شود و در جهت خیانت قرار می گیرد.

و شهرت طلبی نیز خودپرستی است در مقابل خداپرستی.

اگر ثروت خواهی و مقام خواهی از حد «ابزار» ی خارج شود و به حد «هدف» برسد و سر از ثروت و مقام پرستی در بیاورد، مصداق رؤیا پردازی است و باصطلاح یکصد و هشتاد درجه با واقعیت گرائی تضاد دارد.

درست است؛ به این نوع رؤیا پردازی (که شخص در ذهنش آینده زیبا از ثروت و مقام

1- آیهٔ 120 سورهٔ نساء.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 16 ص 97 ط دار الحیاء التراث العربی.

ترسیم کند) خصلت «عمل گرائی» را تقویت می کند، اما همانطور که هر عملی درست نیست، هر عمل گرائی نیز درست نیست.

انسان غریزه گرا مال پرست، مقام پرست و شهرت طلب می شود، اما انسانی که که روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت می کند، به ثروت و مقام با دیدهٔ «ابزار» می نگرد.

همین نوع رؤیا پردازی است (خواه فرد مذکر دچار آن شود و خواه فرد مونث) که در نظر شخص همه چیز را ابزار مال و مقام و شهرت می کند که اولین قربانی آن خانواده است که منشأ طلاق ها و از هم پاشیدن خانواده ها و منشأ آن همه فرزندان نامشروع است که آمارش در جامعه غربی سر از میلیون ها در می آورد.

شهوت جنسی یک واقعیت است در انسان، لیکن واقعیت صرفا غریزی است. مدیریت شهوت در جهت انسانیت، نیز یک واقعیت است؛ واقعیت فطری. ترجیح واقعیت اول به واقعیت دوم امکان ندارد مگر با رؤیا پردازی و کار ابلیس نیز همان است. اشتباه فرهنگ و نیز علوم انسانی غربی در این است که واقعیت او را می بینند و از واقعیت دوم غافل اند. زیرا از وجود روح فطرت در انسان، غافل هستند.

و همچنین است مسئله درباره مال و ثروت و هر نیاز غریزی دیگر.

در جامعهٔ ما برخی از افراد سرشناس با تقلید از فرهنگ غریزی غرب، شعار واقعیت گرائی می دهند اما توجه ندارند که از نظر مکتب، شعارشان یک شعار رویاگرائی است.

نوع چهارم از رابطهٔ غروری: گاهی انسان با مشاهدهٔ موفقیت های افراد بی ایمان، دچار تفکّر غروری می گردد و آنان را الگوی خود قرار می دهد و پشت به دین و مکتب می کند. متاسفانه این نوع دچار شدن به غرور گاهگاهی به سراغ هر کسی می آید. و یکی از عوامل اختلاف در درون خانواده ها از همین نکته چاشنی می گیرد. چنان غرورهائی از این الگو گیری ناشی می شود که خانواده ها را متلاشی کرده و آمار طلاق ها را بالا می برد. و می توان گفت تقریباً هیچ طلاقی نیست مگر در اثر غرور؛ غروری که از مقایسهٔ برخورداری های خانواده ها ناشی می شود خواه در امور رفاهی و خواه در امور جنسی.

اگر رابطه با خداوند قوی باشد و دچار بیماری غرور نباشد، انسان از مسیر حقیقت گرائی و واقیتگرائی خارج نمی شود هم زندگی دنیوی خود را متلاشی نمی کند و هم پشت به دین و ایمان نمی کند. والاّ چشم بر حقایق و واقعیات فطری می بندد.

قرآن: «لا یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ الَّذینَ کَفَرُوا فِی الْبِلادِ»(1): رفت و آمد و تحرکات (موفقیت آمیز) کافران در شهرها و جامعه ها، تو را مغرور نکند. و: «ما یُجادِلُ فی آیاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذینَ کَفَرُوا فَلا یَغْرُرْکَ تَقَلُّبُهُمْ فِی الْبِلاد»(2): در آیات الهی مجادله نمی کند مگر کافران پس مبادا که تحرکات و رفت و آمد (پرطمطراق و موفقمندانهٔ) آنان در شهرها و جامعه ها، تو را مغرور کند.

یکی از ابتلاها و امتحان هائی که قوم بنی اسرائیل با آن مواجه شد، ماجرای قارون بود: «فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ فی زینَتِهِ قالَ الَّذینَ یُریدُونَ الْحَیاةَ الدُّنْیا یا لَیْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِیَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظیم- وَ قالَ الَّذینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَیْلَکُمْ ثَوابُ اللَّهِ خَیْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً وَ لا یُلَقَّاها إِلاَّ الصَّابِرُونَ»(3): قارون با تمام زینت (و کبکبهٔ) خود در میان قومش ظاهر شد، کسانی که خواهان زندگی دنیا بودند گفتند: ای کاش مانند آنچه به قارون رسیده به ما هم می رسید، براستی او برخورداری عظیم دارد- اما آنان که علم و دانش برای شان داده شده بود گفتند: وای بر شما (چنین آرزوئی نکنید) ثواب الهی برای کسانی که ایمان آورده اند و عمل صالح انجام می دهند، بهتر است، این حقیقت را درک نمی کند مگر صابران.

2- موقعیت یأس از رحمت خدا:(4) در این باره نیز قرآن می فرماید: «وَ لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْکافِرُون»(5): و از رحمت خدا مأیوس نباشید که مأیوس نمی شود از رحمت خدا مگر کافران.

1- آیهٔ 196 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 4 سورهٔ غافر.
3- آیه های 79 و 80 سورهٔ قصص.
4- گفته شد: رابطهٔ انسان با خدا، یا رابطه غروری است، یا رابطهٔ یأس، و یا رابطهٔ تمرّد، و یا رابطه خوف و رجاء.
5- آیهٔ 87 سورهٔ یوسف.

3- موقعیت تمرّد و تکبر: و این جایگاهی است که ابلیس در برابر خدا قرار گرفت، و جریان تاریخی کابالیسم از زمان بیعت قابیل با ابلیس تا به امروز در این مسیر قرار دارد(1).

4- موقعیت بین الخوف و الرّجاء: و این است جایگاهی که باید انسان در حضور خدایش داشته باشد. و همهٔ دعاهای صحیفه در این بستر جریان دارد. و صد البته که قرار گرفتن به طور دقیق در این جایگاه- که انسان به طرف هیچکدام از سه موقعیت مذکور نلغزد- بس دشوار است؛ برخی ها به طور صد در صد از این جایگاه می لغزند و برخی با در صدی از لغزش. و اینک بر فرض لغزش از موقعیت خوف و رجاء، افتادن به کدامیک از سه جایگاه بالا نسبت به دیگری بهتر است؟ می دانیم که جایگاه تمرد و تکبر بدترین آنها است. آیا سقوط به غرور از سقوط به یأس، بهتر است یا بر عکس؟-؟ در هر حدیثی که گناهان کبیره در آنها شمرده شده اند، یأس در رأس همهٔ آنها هست. اما نامی از غرور به میان نیامده، گرچه غرور نیز ممکن است سر از گناه کبیره در بیاورد، همانطور که یاس هم که خود گناه کبیره است منشأ گناهان دیگر می شود. پس باید گفت: بدترین جایگاه، جایگاه تمرّد و تکبر در برابر خداوند است که جایگاه ابلیس است. پس از آن، بدترین جایگاه یأس است، سپس جایگاه غرور، و آنچه باید انسان همیشه در آن باشد جایگاه «بین الخوف و الرّجاء» است.

و اما آنچه نگرانی و اضطراب (در رابطهٔ خوف و رجاء) نامیده شد: این موضوع توهّم است. توضیح این توهم نیازمند شرح است: انصافاً بلا تکلیفی، نگرانی و اضطراب، آزار دهنده و سالب آسایش روحی و فکری هستند، اما باید توجه کرد که رابطهٔ انسان با همه چیز و با همه کس، و با هر کار و هر شغل و هر رفتار، بر اساس خوف و رجاء است. انسان در هیچ کاری، رفتاری، برخوردی، در مقام قطع و یقین نیست، بالاترین حدّی که انسان به آن می تواند برسد فقط «امید» است. امید= رجاء، و حقیقت امید و رجاء همیشه با خوف عدم موفقیت همراه است والاّ نامش «امید» نمی شد.

پس این نگرانی، اضطراب (و حتی اگر نامش را بلاتکلیفی هم بگذارید) همزاد انسان

1- رجوع کنید؛ «کابالا و پایان تاریخش» www.binesheno.com

است؛ جزء ماهیت وجودی او است و هرگز نمی تواند از آن خارج شود. و این برای آن است که انسان موجود محتاج است، و اگر محتاج نبود (نعوذ بالله) خود خدا می شد؛ هر مخلوقی و هر پدیده ای محتاج است آنهم احتیاج دائمی و لا ینقطع.

و مهم این که: انسان که با هر چیزی رابطۀ خوف و رجاء دارد، رابطۀ خوف و رجائی با خداوند که همراه با نگرانی و نوعی اضطراب است، با نگرانی و اضطرابی که در رابطه با اشیاء دیگر دارد، ماهیتاً فرق دارد. این نگرانی و اضطراب در رابطه با خدا، همۀ نگرانی ها و اضطرابات دیگر را به ««طمأنینه» و آرامش روحی و فکری تبدیل می کند. و برای بشر هیچ آرامبخشی نیست مگر همین رابطۀ خوف و رجاء با خداوند؛ برای تشنگی، بلا تکلیفی، نگرانی ها و اضطراب انسان، هیچ داروئی نیست مگر خوف و رجاء الهی. و هیچ لذّتی به معنی واقعی برای انسان وجود ندارد مگر در زیر چتر این رابطه. و اگر این رابطه با خداوند نباشد همۀ لذّت ها ناقص و گاهی سرابی بیش نمی شوند. افراد بی ایمان کجا و درک لذایذ زندگی- اعم از لذایذ مادی شهوی و لذایذ معنوی- کجا (گرچه همۀ امکانات رفاه را داشته باشند)؟ البته افراد بی ایمان چون این واقعیت را تجربه نکرده اند، باور آن برای شان مشکل است.

آن نگرانی، اضطراب و بلاتکلیفی که در این مسئله به ذهن ها خطور می کند، در رابطۀ انسان با اشیاء دیگر است که بس جان فرسا و تلخی آور است، اما آن نگرانی و اضطراب (و حتی بگوئید: بلاتکلیفی) که در رابطه با خداوند است، بس شیرین، روح افزا، سازنده و آرامبخش است: «الَّذینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب»(1): هدایت یافتگان کسانی هستند که ایمان آورده اند و دل های شان به یاد خدا آرامش یافته است، آگاه باشید تنها با یاد خدا دل ها آرامش می یابند.

فقط یاد خدا، همان یاد خدا بر اساس خوف و رجاء موجب آرامش دل ها است، نه امکانات رفاهی بدون یاد خدا.

1- آیۀ 28 سورۀ رعد.

اشتباه: اشتباه ما در این است که گاهی فرق میان خالق و مخلوق را فراموش می کنیم؛ آن نگرانی و اضطرابی را که در رابطه با خداوند است، با نگرانی و اضطرابی که در رابطه با اشیاء جهان است، به یک معنی تصور می کنیم. در حالی که این درد است و آن درمان، گرچه در لفظ و نام یکی هستند. ما میان این درد و درمان اشتباه می کنیم.

خودکشی و روان شناسی: گفته شد از چهار نوع رابطه، آنچه درست و صحیح و مطابق حقیقت و واقعیت آفرینش است، رابطهٔ خوف و رجاء است. در اینجا پرسش این است: اگر (فرضاً) کسی این رابطهٔ صحیح را نداشته باشد، کدامیک از روابط سه گانه از نظر روحی و روانی جانسوزتر است؟

در پاسخ باید گفت که «رابطهٔ غرور» از رابطهٔ یأس و تمرّد، بهتر است. مغرور شدن به رحمت و لطف خداوند بهتر از یأس و تمرد است که شخص در این حال در «امید= رجاء» که نیمی از رابطهٔ صحیح است در حالت افراط است. افراط، افراط است اما افراط در امید بهتر است از افراط در «خوف» است زیرا افراط در خوف منجر به یأس می شود.

و با بیان دیگر؛ افراط در امید به دو رابطهٔ دیگر منجر نمی شود، اما افراط در خوف به رابطهٔ یأس منجر می شود.

و اینک پرسش این است؛ کدامیک از دو رابطهٔ دیگر بهتر است؛ بدترین رابطه کدام است؟.

پاسخ: بدترین رابطه (از نظر جانسوز بودن)، رابطهٔ تمرّد و تکبّر است (که نمونه بزرگ آن رابطه ابلیس با خداوند است). برای این که سخت جانسوز است، زیرا این رابطه همراه با علم و دانش است؛ ابلیس از همه عالمتر و دانشمند تر است؛ حقایق و واقعیات را بهتر از همه درک می کند، با این وجود در برابر خداوند تمرّد می کند. اما دو رابطهٔ دیگر توام با جهل است و شخص جاهل اولاً از جهتی آسوده تر و راحتتر است. ثانیاً: عذاب اخروی او نیز سبکتر است. چنین جهلی در مقایسه با تمرد عالمانه یک نعمت بزرگ است.

در اینجا یک نکته هست: رابطهٔ تمرّدی قهراً یأس را نیز به همراه دارد؛ در میان سه

رابطۀ نادرست تنها رابطه تمردی است که رابطۀ یأس را هم به همراه دارد. و لذا ابلیس «رجیم» است. پس جانسوزترین رابطه، رابطه تمردی است.

پس در این مقال دو نوع یأس هست: یأس جاهلانه، و یأس عالمانه.

خود کشی: منشأ خودکشی یأس است. یأس عالمانه و ابلیسانه، دربارۀ خودکشی با یأس جاهلانه فرق دارد: کسی که دچار یأس عالمانه است خودکشی نمی کند، بل همیشه آرزومند عمر طولانی است و به شدت از مرگ می ترسد. اگر فرد مومن از حساب محشر می ترسد، دانشمند مأیوس هم از آن حساب می ترسد و هم از خود مرگ، لذا سخت می کوشد که عمر طولانی داشته باشد؛ عمر طولانی که همۀ ثانیه هایش همراه با جانسوزی است که بزرگترین و اولین فرد اینان ابلیس است که از خداوند عمر طولانی خواست: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ»(1): گفت ای پروردگار من مرا تا روز قیامت مهلت بده.

یأس جانسوز است، اما یأس عالمانه جانسوزتر است به حدی که زندگی دنیوی (با همۀ امکاناتش) برایش دوزخ می شود لیکن چون چنین شخصی عالم است و می داند که این دوزخ دنیوی بهتر از دوزخ آخرت است می کوشد حتی الامکان دیرتر بمیرد.

با یک دقت در این قبیل افراد می توان این ویژگی را در زندگی آنان مشاهده کرد.

خودکشی ها: بر خلاف یأس عالمانه، یأس جاهلانه سر از خودکشی در می آورد؛ و می توان گفت هیچ خودکشی ای نیست مگر این که از یأس جاهلانه ناشی می شود.

به کتاب «خود کشی» امیل دورکیم توجه کنید؛ کتابی است مفید لیکن نقص پایه ای و اساسی آن این است که مسئله را به محور «رابطۀ انسان با خدا» قرار نداده و یأس عالمانه را از یأس جاهلانه تفکیک نکرده است. و نیز در شخصیت اگوست کنت مطالعه کنید می بینید که بیماری روحی خود او ناشی از «تحقیقات فارغ از خدا» شده، وقتی یک محقق علمی «رابطۀ انسان با خدا» را از کار تحقیقی خود کنار بگذارد، خود سرگردان شده و دچار

1- آیهٔ 36 سورهٔ حجر، و آیهٔ 79 سورهٔ ص.

اضطرابات شدید روانی می گردد. سپس به «دین پیشنهادی» او توجه کنید؛ این پیشنهاد قبل از هر چیز انسان را به حماقت متهم می کند. به نظر او «دین خواهی انسان» یک حماقت و خود فریبی است و می توان انسان را با ارائۀ یک برنامه ای به نام دین فریفت و نسخه مورد نظر- دربارۀ فرد و جامعه- را با این فریب به اجرا گذاشت.

و همچنین است آنچه گفته اند که «روان شناسان تا حدودی روانی می شوند». اما اگر روان شناسان و روان کاوان، روند علمی خود را از رابطۀ انسان با خدا شروع کنند و گونه های چهارگانۀ مذکور را در نظر بگیرند، سالم می مانند و از بیماری بیماران شان متأثر نمی شوند. چرا باید «علم درمان» درمان کننده را بیمار کند؟ آیا علم منشأ فساد می شود؟! نه چنین است، بل خود علم (وقتی دچار نقص و غلط پایه ای می شود) بیماری است و عالم را بیمار می کند.

در توجیه این عارضه می گویند: چون این آقایان با بیماران روانی سروکار دارند و سعی می کنند که ادراکات بیماران را درک کنند، خودشان را به جای آنان می گذارند، دچار بیماری می شوند. اما هرگز چنین نیست، اشکال در پایۀ علمی شان است؛ وقتی که یک معالج و درمان کننده به جای این که قبل از هر چیز، نوع رابطۀ بیمار با خدایش را شناسائی کند، به درون روح بیمار شیرجه می زند و خودش در شخصیت بیمار فرو می رود، بدیهی است که شیرجه رونده خیس می شود و فرو رونده متأثّر می گردد. اما اگر برنامه و کار را به طور صحیح شروع کند نیازی به فرو رفتن در شخصیت بیمار نخواهد داشت. بیماری روانی دقیقاً مانند بیماری جسمی با بیرون از وجود بیمار ارتباط دارد؛ در بیماری جسمی اصل این است که: چه خورده است؟ یا چه ضربه ای دیده است؟ یا کدام میکروب از بیرون به او وارد شده است؟ یعنی اصل «شناختن رابطه با خارج از خود» است. در بیماری روانی نیز اصل شناختن چگونگی رابطه بیمار با عوامل بیرونی است و اولین گام چگونگی رابطۀ او با خدایش است.

در کودکان بیمار: دربارۀ کودکان هیچ روان شناس به درون روان کودک فرو نمی رود و لذا متأثر از آن نیز نمی شود. و به عبارت دیگر: روند معالجۀ کودکان، روند روانپزشکی

است، نه روان شناسی و یا روانکاوی.

راه نجات از آفت یأس

مدرسهٔ صحیفه این راه را نشان می دهد و امام سجاد علیه السلام بنمایندگی از کل انسان خطاب به خداوند می گوید: سُبْحَانَکَ، لَا أَیْأَسُ مِنْکَ وَ قَدْ فَتَحْتَ لِی بَابَ التَّوْبَهِ إِلَیْکَ: پاک و منزهی تو (هر اشکالی هست در من انسان است) از رحمت و لطف تو مأیوس نمی شوم و تو باز کرده ای باب توبه و برگشت به سوی خودت را.

توبه: کسی که راه توبه را به روی خود باز بداند و از ته دل به آن معتقد باشد، دچار یأس نمی شود. توبه یعنی برگشتن، دوباره روی آوردن.

برگشتن از چه چیز؟ در فرهنگ عمومی ما توبه یعنی برگشتن از گناه مثلاً برگشتن از ترک نماز، و هر گناهی که به نام قابل شمارش است. و در این میان یک گناه را فراموش می کنیم گوئی در میان گناهان چنین گناهی وجود ندارد، و آن «یأس» و «مقدمات یأس» است. راه توبه همیشه باز است از هر گناهی باید توبه کرد و به سوی لطف خدا بازگشت. در این میان توبهٔ باز گشتن از مقدمات یأس آور، لازمتر و واجبتر است زیرا که یأس بزرگترین گناه است «کبیره الکبایر» است. متاسفانه همین اصل اساسی است که در بینش عمومی ما مورد غفلت قرار می گیرد. انسان به هر مقدار گناه کرده باشد باز راه توبه برایش باز است و این است خدای اسلام. آنان که نمی توانند توبه کنند، خدا شناسی شان نادرست است: «وَ رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْ ء»(1)، «رَبَّنا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْ ءٍ رَحْمَه»(2). «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَه»(3): رحمت او بر غضبش پیشی گرفته و می گیرد.

توبه هم یأس عالمانه و هم یأس جاهلانه را از بین می برد. و این تنها ابلیس است که رجیم است و راه توبه برایش بسته است.

1- آیهٔ 156 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 7 سورهٔ غافر.
3- بحار، ج 87 ص 158.

گفته اند توبه شکستن بد است. این درست است اما توبه شکن ها نیز باید توبه کنند و راه باز است و «لَا يُسَدَّ بَابُ التَّوْبَهِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»(1): راه توبه بسته نمی شود حتی خورشید از مغربش طلوع کند. کسی که ایمان داشته باشد که راه توبه باز است نه مأیوس می شود و نه خودکشی می کند. امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَقْنَطُ وَ مَعَهُ الِاسْتِغْفَار»(2): تعجب می کنم از کسی که دچار یأس می شود در حالی که می تواند توبه کند.

ادامۀ دعا: بَلْ أَقُولُ مَقَالَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ الظَّالِمِ لِنَفْسِهِ الْمُسْتَخِفِّ بِحُرْمَهِ رَبِّه: (مأیوس نمی شوم) بل می گویم گفتار بنده ای ذلیل که ظلم بر خود کرده و احترام پروردگارش را رعایت نکرده.

تکرار: پیشتر به شرح رفت که ذلت در برابر خدا، عزّت در جامعه را تامین می کند.

الَّذِى عَظُمَتْ ذُنُوبُهُ فَجَلَّت: بنده ای که گناهانش بزرگ شده و رو به فزونی است.

نکته: توبه مال گناهکاران است و هر چه گناه بزرگتر و بیشتر، باید توجه به توبه نیز بیشتر شود. و گناه هرچه بیشتر و بزرگتر باشد، در قبال رحمت خداوند، بس کوچک و اندک است.

وَ أَدْبَرَتْ أَيَّامُهُ فَوَلَّتْ حَتَّى إِذَا رَأَى مُدَّةَ الْعَمَلِ قَدِ انْقَضَت: (بنده ای که روزگارش (عمرش) پشت کرده و روی برگردانده و رفته است به طوری که می بیند وقت عمل گذشته است.

وَ غَايَةَ الْعُمُرِ قَدِ انْتَهَت: و پایان عمر فرا رسیده.

توضیح: این بیان زبان حال پیران نیست؛ در این مسئله پیر و جوان فرق نمی کند. زیرا فرا رسیدن اجل برای همگان پوشیده است و هر کسی باید به اوقات گذشتۀ خود بنگرد و با حسرت تمام از اشتباهات گذشته توبه کند، و همیشه فرا رسیدن اجل و پایان عمر را فرا رسیده بیانگارد.

وَ أَيْقَنَ أَنَّهُ لَا مَحِيصَ لَهُ مِنْک: و یقین دارد که هیچ پناهی از تو برایش نیست.

1- تلخيص حديث- بحار، ج 6 ص 34.
2- نهج البلاغه، قصار 87.

وَ لَا مَهْرَبَ لَهُ عَنْک: و هیچ گریزگاهی از تو برایش نیست.

در دعای دیگر آمده است: «لیس... الفرار منک الاّ الیک»(1): کو امکان فرار از تو مگر به سوی خودت.

تَلَقَّاکَ بِالْإِنَابَهِ، وَ أَخْلَصَ لَکَ التَّوْبَه: رفتار می کند با تو با اِنابه. و خالص کرده توبه اش را.

فصلی در اِنابه

اِنابه و توبه هر دو به یک معنی هستند با این فرق که اِنابه یعنی «پشیمان شدن و برگشتن از قطع رابطه، و از نو رابطه را برقرار کردن». و توبه یعنی «پشیمانی و برگشتن از اعمال و رفتارهائی که رابطه را قطع می کنند یا قطع کرده اند، و نیز برگشتن از اعمال بدی که حتی رابطه را قطع نکرده و نمی کنند لیکن منفی و گناه هستند». و با عبارت روشنتر؛ اِنابه به محور رابطه و رویکرد و جهت گیری است و توبه به محور عمل های منفی اعم از ریز و درشت:

لغت: أناب إلی الله: اَقبَل الیه: روی به سمت خدا کرد.

تابَ توبهً: رجع عن معصیته: از گناهی برگشت.

تابَ توبهً: ندم: از عملی پشیمان شد.

فرق میان این دو واژه به شرح زیر می شود:

1- اِنابه، منش است. توبه کنش است.

2- در انابه نوعی دائمی بودن ملحوظ است. توبه موردی و مورد به مورد است.

3- ممکن است اِنابه در اثر مداومت به منش و شخصیت دائمی تبدیل شود و از مرحله

1- بحار، ج 81 ص 368.

آگاهی عبور کرده و به عادت ذاتی تبدیل شود. اما توبه بدون قصد و آگاهی نمی شود.

عادت

در اینجا یک مسئلهٔ مهم دربارهٔ عادت هست که باید بررسی شود؛ عادت بر دو نوع است:(1)

1- عادت در کردار: یعنی فرد اعمالی را بر اساس عادت انجام دهد؛ مانند فرد ذاکر که دائماً زبانش به ذکر خدا مشغول است؛ حتی گاهی می خواهد ذکر نگوید پس از لحظه ای می بیند که زبانش ذکر می گوید. این عادت در همهٔ اعمال از قبیل نماز و غیره نیز، ممکن است. مثلاً نماز را شروع می کند و وقتی به خود می آید که نماز را تمام کرده است.

این نوع عادت نکوهیده است هم از تاثیر نماز بر روح و جان آدمی می کاهد و هم از اجر اخروی آن. بلی چنین شخصی تارک الصلوه نیست و نمازش در همین حد صحیح است. پس عادت در افعال، خوب نیست. وقتی که شیطان نمی تواند کسی را از یک عمل ستوده باز دارد، می کوشد کاری کند که او آن فعل را در قالب عادت انجام دهد.

2- عادتی که به منش و شخصیت، تبدیل شود: این عادت ستوده است. بل که هدف از انجام اعمال نیک، همین است که شخصیت درونی انسان اصلاح شود و دارای یک منش مثبت کامل باشد، به حدی که منشش او را از کردارهای بد باز دارد.

منش مثبت نیز دو نوع است:

1- منش خلقتی: کسی که خلقتاً طوری به وجود آمده که از کردارهای بد دوری می کند؛ این منش خوب است اما چندان ارزش و اهمیت ندارد. و دوری او از بدی ها نیز چندان ثوابی ندارد. زیرا پرهیزکاری او ناشی از عجز است نه از اراده و نه از تقوا و کنترل هواهای نفسانی.

2- منش خود ساخته: این همان اِنابه است که فرد در اثر مدیریت هواهای خود به حدی می رسد که پرهیز از بدی ها منش او می شود.

1- قبلا نیز دربارۀ عادت بحث شده است و این بخش تکمیلی آن است.

عادت در هر دو نوع از مرحلهٔ آگاهی عبور کرده و در ناخودآگاه جای می گیرد، اما یکی نکوهیده و دیگری به حدی ستوده است که هدف از احکام فروع دین، رسیدن به آن است.

هدف از توبه نیز رسیدن به اِنابه است و لذا توبه نیز به دو نوع تقسیم می شود: توبهٔ نصوح و توبهٔ غیر نصوح. توبه نصوح یعنی توبه کار توبه اش را نشکند. زیرا شکستن توبه، نتیجهٔ اِنابه ای نمی دهد و تاثیری در ساختن منش نمی کند.

اما توبه نصوح علاوه بر این که آثار منفی گناه را از شخصیت درونی انسان، می زداید در تنظیم و تکوین منش او نیز تاثیر بسزائی دارد در حدی که بعضی ها توهم کرده اند که گناه کردن و توبهٔ نصوح کردن از گناه، بهتر و مؤثر تر از پرهیزکاری است، که برخی از فرقه های صوفیه به شدت به این بینش غلط معتقد هستند. این باور نه تنها بر خلاف قرآن و مکتب اهل بیت علیهم السلام است، بل بر علیه «اصل انابه» است و اینان توجه ندارند که توبه یک عمل است و باید به اِنابه برسد و اگر به انابه نرسد از آن هدف اصلی باز مانده است. و اگر به انابه برسد مانع از گناه می شود و اجازه ای به گناه کردن به امید توبه، نمی دهد. و اساساً معلوم می شود که توبه و توبه های چنین شخصی توبه درستی نبوده و نیست، تا چه رسد که توبهٔ نصوح باشد.

نصوح

این واژه از خانواده «نصحیت» است که در عربی به معنی «دلسوزی» و «خیر خواهی» است نه به معنی پند و اندرز(1).

توبهٔ نصوح یعنی توبه ای که همراه با پشیمانی باشد، و هر پشیمانی با نوعی «سوز دل» همراه است. گاهی انسان کاری می کند سپس به غلط بودن آن متوجه می شود اما به حد پشیمانی نمی رسد. و پشیمانی نیز درجاتی دارد که گاهی به حد «جانسوز» می رسد که نصوحترین می شود.

لغت: برای معنی نصحیت، به آیه 91 سورهٔ توبه توجه کنید: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَى

1- پند و اندرز اگر دلسوزانه باشد، یکی از مصادیق نصحیت می شود. نصحیه الائمّه، یعنی دلسوزی برای ائمه، نه اندرز دادن به ائمه.

الْمَرْضی وَ لا عَلَی الَّذینَ لا یَجِدُونَ ما یُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ ما عَلَی الْمُحْسِنینَ مِنْ سَبیلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحیمٌ»: بر ضعیفان و بیماران و آنان که وسیله ای برای انفاق (در راه جهاد) ندارند، ایرادی نیست اگر خیر خواه خدا و رسول باشند. بر نیکوکاران راه مؤاخذه نیست و خداوند آمرزنده و مهربان است.

بدیهی است که این افراد خدا و رسول را پند و اندرز نمی دهند. متاسفانه منابع لغت با پیروی از کثرت استعمال، معنی پند و اندرز را فراز کرده اند گرچه معنی اصلی را نیز آورده اند.

و دربارهٔ توبهٔ نصوح، گفته اند یعنی توبهٔ خالص. در حالی که خلوص اثری از آثار پشیمانی و سوختن دل است و تا پشیمانی و سوختن دل نباشد نه نصوح می شود و نه خالص.

کوتاه سخن این که: توبهٔ نصوح آن است که در ساختن منش مثبت، نقش داشته باشد. یعنی توبه نصوح آن است که به اِنابه برسد.

اِنابه در قرآن: در قرآن در مواردی کلمه اِنابه آمده که ربطی به توبه ندارد، پس نباید همیشه اِنابه را به توبه معنی کرد. مثلاً دربارهٔ حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید: «إِنَّ إِبْراهیمَ لَحَلیمٌ أَوَّاهٌ مُنیب»(1). یا: «وَ الَّذینَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ یَعْبُدُوها وَ أَنابُوا إِلَی اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْری»(2) و نیز: «رَبَّنا عَلَیْکَ تَوَکَّلْنا وَ إِلَیْکَ أَنَبْنا وَ إِلَیْکَ الْمَصیر»(3). و در این آیه اخیر دقیقاً روشن است که اِنابه به معنی رویکرد و جهت گیری به سوی خداوند است.

انابه در حدیث: علامه مجلسی در بحار، ج 91 ص 117 مناجاتی را آورده است:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ اللَّهُمَّ رَبِّ إِنِّی قَصَدْتُ إِلَیْکَ بِإِخْلَاصِ تَوْبَهٍ نَصُوحٍ وَ تَثْبِیتِ عَقْدٍ صَحِیحٍ وَ دُعَاءِ قَلْبٍ جَرِیحٍ وَ إِعْلَانِ قَوْلٍ صَرِیحٍ اللَّهُمَّ رَبِّ فَتَقَبَّلْ مِنِّی إِنَابَهَ مُخْلِصِ التَّوْبَه»: خدایا، ای پروردگار من، رو به تو کردم با اخلاص توبهٔ نصوح، و محکم کردن پیمان درست، و دعای قلب مجروح (در فارسی می گوئیم: سوخته)، و با اعلان قول صریح. خدایا، ای پروردگار من پس قبول کن (توبه ام را مانند) انابهٔ کسی که توبه اش خالص است.

1- آیهٔ 75 سورهٔ هود.
2- آیهٔ 17 سورهٔ زمر.
3- آیهٔ 4 سورهٔ ممتحنه.

اِنابه در هر کس باشد، پذیرفته است. زیرا اگر پذیرفته نبود انابه نمی شد. اما توبه ممکن است پذیرفته شود و ممکن است پذیرفته نشود. می گوید: خدایا، توبه ام را مانند توبهٔ اهل انابه که توبهٔ شان خالص می شود، بپذیر.

توجه: لفظ اِنابه در این دعا، «منصوب بنزع الخافظ» است و «مقدّر» هم دارد و تقدیرش چنین می شود «فتقبل التوبه منّی کانابه مخلص التوبه»: بپذیر توبه ام را همانطور که انابهٔ توبه کنندهٔ مخلص را می پذیری.

یعنی توبه ام را به حدّ اِنابه برسان.

و امام سجاد علیه السلام در دعای مورد بحث ما خطاب به خداوند، می گوید: تَلَقَّاکَ بِالْإِنَابَهِ ، وَ أَخْلَصَ لَکَ التَّوْبَه: رفتار می کند با تو با انابه، و خالص کرده توبه اش را.

دو عبارت در دو دعا همدیگر را معنی می کنند.

همراهی و عدم همراهی انابه و توبه: ممکن است کسی اهل انابه نباشد؛ یعنی رویکردش به خداوند، و پشت کردنش به گناهان، درحد یک منش نباشد؛ متزلزل و مضطرب باشد، اما اهل توبه هم باشد. توبه و توبه های چنین کسی نیز پذیرفته می شود. لیکن بهترین و بالاترین درجهٔ قبول توبه، توبه ای است که توبه کننده اهل انابه هم باشد. لذا مشاهده می کنیم که در هر دو دعا خواستار قبول توبه است که در حد توبهٔ اهل انابه باشد.

بخش پنجم

اشاره

انسان در حال توبه

انسان و گریه - چیستی و چرائی گریه

فَقَامَ إِلَیْکَ بِقَلْبٍ طَاهِرٍ نَقِیٍّ، ثُمَّ دَعَاکَ بِصَوْتٍ حَائِلٍ خَفِیٍّ. (9) قَدْ تَطَأْطَأَ لَکَ فَانْحَنَی، وَ نَکَّسَ رَأْسَهُ فَانْثَنَی، قَدْ أَرْعَشَتْ خَشْیَتُهُ رِجْلَیْهِ، وَ غَرَّقَتْ دُمُوعُهُ خَدَّیْه: (خدایا این بنده در مقام توبه) به سوی تو ایستاده با قلبی پاک و نظیف. سپس با صدای شکسته آهسته تو را می خواند. برای تو

فروتنی کرده و خم گشته. و سر به زیر افکنده و کج شده. و ترس پاهایش را بلرزه انداخته. اشک چشمش گونه هایش را غرق کرده.

شرح

اشاره

انسان در هر کاری و در هر حالی هم با روحش حضور دارد و هم با جسمش. شرایط روحی و جسمی که در یک کار و حالت دارد با شرایطی که در کار و حالت دیگر دارد فرق می کند. و هرگز در دو وقت و در دو حال و در دو کار، شرایط مساوی ندارد. اکنون شرایط روحی و جسمی یک فرد توبه کار چگونه باید باشد؟ امام علیه السلام به ما یاد می دهد:

شرایط روحی:

1- قیام (فقام)= ایستادن و سرپا بودن در وقت توبه.- بهتر بل لازمترین حالت در حال توبه، حالت ایستادن است.

2- قلب طاهر= روح پاک.

توبه کننده از گناه توبه می کند، پس او گناهکار است، چگونه (در حالی که می خواهد توبه کند و در مقام توبه است و هنوز توبه محقق نشده) می تواند روحش و قلبش پاک باشد؟

مراد از پاکی، پاک بودن قلب برای توبه است؛ یعنی قلب برای توبه کردن نیت خالص داشته باشد، قصد قطعی و بدون شک و تردید، و با جدیّت کامل باشد، توبه اش لقلقهٔ زبان، یا لقلقهٔ قلب نباشد.

3- نقیّ= مخّ دار.

یکی از معانی نقیّ همان پاک است، و معنی دیگرش «مخّ» است، یعنی چیزی که مخ و مغز دارد. چیزی که مغز ندارد «مرکز» هم ندارد؛ متمرکز نیست و پراکنده است. اما چیزی که مغز دارد بی تردید متمرکز است. پس قلب توبه کننده باید متمرکز باشد؛ همهٔ حواس و فکرش در توبه متمرکز شود، با حواس و افکار پخش و پلا توبه محقق نمی شود.

4- صوت حائل= صدای شكسته.

ص: 468

لغت: حالَ حیولاً: تغیّر= متغیر شد: متأثر شد: منفعل شد.

قرآن: «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خیفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ»(1).

حتی اگر کسی در مقام معذرت خواهی از کسی باشد باید با صدا و آهنگ منفعل و شکسته عذر بخواهد.

شرایط جسمی:

1- تطأطأ= فروتنی: حالت شکستگی جسمی= سر به زیر بودن و شانه ها شُل کردن. «انکسار جسمی».

نمی شود که باد در غبغب اندازد و شانه ها بالا بگیرد و در مقام معذرت خواهی و توبه باشد.

2- انحناء= خمیدگی.- مراد حالت رکوع نیست، بل خمیدگی همۀ اعضای جسم است. یعنی «انکسار جسمی در همۀ اعضاء».

3- تنکیس رأس= سر به زیر بودن- آدم شرمنده نمی تواند سرفرازی کند.

4- انثناء= گردن کجی.- فرد شرمنده نمی تواند گردن فراز باشد.

شرایط چهارگانه فوق، در هر معذرت خواهی و در هر توبه ای باید باشد. والاّ نه مصداق معذرت می شود و نه مصداق توبه. اما معذرت ها و توبه ها نسبت به طرف مقابل (در صورت عدم پذیرش) دو نوع هستند:

الف: طرف مقابل عاجز از مجازات است.

ب: طرف مقابل قادر به مجازات است.

بدیهی است در صورت دوم پای «ترس» نیز به میان می آید. یعنی علاوه بر بدی و نکوهیدگی تقصیر و آثار منفی روانی و وجدانی آن، ترس از مجازات نیز هم در روح و جسم تاثیرات منفی می گذارد و هم خود مجازات را باید تحمل کند. و اینجاست که لرزه به اندام گناهکار می افتد. و چون (همانطور که گفته شد) بهترین حالت در مقام توبه، حالت ایستادن

1- آیهٔ 205 سورهٔ اعراف.

است، پس در آن حال لرزه در پاها مشخص تر می شود. و چون خداوند در عین این که رحیم و رحمان است، قهار و عذاب کننده هم هست پس در معذرت خواهی از خداوند و در مقام توبه دو شرط زیر هم هست که در بیان امام علیه السلام با عبارت زیر آمده است:

5- ارتعاش و لرزش پاها از ترس غضب الهی.

6- جاری شدن اشک چشم.

امام علیه السلام در این کلام در مقام بیان بهترین و اعلاترین توبه است. مرادش این نیست که اگر هر توبه ای دارای این شرایط نباشد، توبه نیست. زیرا توبه نیز مانند هر چیز دیگر، نسبی و مدرّج است و با هر نسبتی از این شرایط برخوردار باشد به همان نسبت پذیرفته می شود مگر توبه ای که اساساً چیزی از این ها در آن نباشد. تنها توبه ای که پذیرفته نمی شود، آن است که صرفاً لقلقهٔ زبان باشد، و در این صورت نه تنها توبه نیست بل خود یک گناه هم هست که قابل توبیخ است زیرا نباید با خداوند بطور سرسری و بی مبالات رفتار کرد. امیرالمومنین علیه السلام مردی را دید که به صورت لقلقهٔ زبان گفت «استغفرالله». فرمود: «ثَکِلَتْکَ أُمُّکَ أَ تَدْرِی مَا الِاسْتِغْفَارُ إِنَّ الِاسْتِغْفَارَ دَرَجَةُ الْعِلِّيِّين..»(1): مادرت به عزایت بنشیند آیا می دانی که استغفار چیست؟ استغفار مقام و منزلت بندگان بلند همت است...

انسان و گریه- چیستی و چرائی گریه

در بیان امام علیه السلام جملهٔ «غَرَّقَتْ دُمُوعُهُ خَدَّيْه» را مشاهده کردیم، این سخن را در انسانی ترین حالت انسان، آورده است، و پس از آن سخن یا مقوله ای نیاورده که درجهٔ بالاتر از آن باشد. پس بهتر است قدری دربارهٔ انسان و گریه درنگ کنیم و پیش از هر چیز نقش حیاتی گریه در تنظیم دستگاه مخ و مغز انسان را از بیان امام صادق علیه السلام بشنویم

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 425- فیض 409.

می فرماید:

«اِعْرِفْ یَا مُفَضَّلُ مَا لِلْأَطْفَالِ فِی الْبُکَاءِ مِنَ الْمَنْفَعَهِ وَ اعْلَمْ أَنَّ فِی أَدْمِغَهِ الْأَطْفَالِ رُطُوبَهً إِنْ بَقِیَتْ فِیهَا أَحْدَثَتْ عَلَیْهِمْ أَحْدَاثاً جَلِیلَهً وَ عِلَلًا عَظِیمَهً مِنْ ذَهَابِ الْبَصَرِ وَ غَیْرِهِ فَالْبُکَاءُ یُسِیلُ تِلْکَ الرُّطُوبَهَ مِنْ رُءُوسِهِمْ فَیُعْقِبُهُمْ ذَلِکَ الصِّحَّهَ فِی أَبْدَانِهِمْ وَ السَّلَامَهَ فِی أَبْصَارِهِمِ»(1): ای مفضل منافعی که گریه برای اطفال دارد را بشناس، و بدان که در مغز اطفال رطوبتی هست که اگر باقی بماند آنان را به حوادث ناخوشایند بزرگ و معلولیت های عظیم دچار می کند از قبیل نابینا شدن و غیره. گریه آن رطوبت را از سر آنان به بیرون جاری می کند و صحت بدن شان و سلامتی بینائی شان را تامین می کند.

آنگاه امام مفضل را به یک قانون کلّی توجه می دهد که هیچ چیزی در آفرینش بی حکمت نیست گرچه مردم حکمت برخی از اشیاء را ندانند از آن جمله گریه. می فرماید: «أَ فَلَیْسَ قَدْ جَازَ أَنْ یَکُونَ الطِّفْلُ یَنْتَفِعُ بِالْبُکَاءِ وَ وَالِدَاهُ لَا یَعْرِفَانِ ذَلِکَ فَهُمَا دَائِبَانِ لِیُسْکِتَاهُ وَ یَتَوَخَّیَانِ فِی الْأُمُورِ مَرْضَاتِهِ لِئَلَّا یَبْکِی وَ هُمَا لَا یَعْلَمَانِ أَنَّ الْبُکَاءَ أَصْلَحُ لَهُ وَ أَجْمَلُ عَاقِبَهً فَهَکَذَا یَجُوزُ أَنْ یَکُونَ فِی کَثِیرٍ مِنَ الْأَشْیَاءِ مَنَافِعُ لَا یَعْرِفُهَا الْقَائِلُونَ بِالْإِهْمَالِ وَ لَوْ عَرَفُوا ذَلِکَ لَمْ یَقْضُوا عَلَی الشَّیْ ءِ أَنَّهُ لَا مَنْفَعَهَ فِیهِ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُمْ لَا یَعْرِفُونَهُ وَ لَا یَعْلَمُونَ السَّبَبَ فِیهِ فَإِنَّ کُلَّ مَا لَا یَعْرِفُهُ الْمُنْکِرُونَ یَعْلَمُهُ الْعَارِفُونَ وَ کَثِیرٌ مِمَّا یَقْصُرُ عَنْهُ عِلْمُ الْمَخْلُوقِینَ مُحِیطٌ بِهِ عِلْمُ الْخَالِقِ»(2): آیا چنین نیست که ممکن است کودک از گریه منتفع شود در حالی که والدینش این واقعیت را نمی فهمند و می کوشند تا او را ساکت کنند و خواسته هایش را فراهم می کنند تا گریه نکند، و آنان نمی دانند که گریه برای او هم سازنده است و هم نتیجهٔ زیبا دارد. همچنین ممکن است در بیشتر اشیاء منافعی باشد که عده ای آنها را نمی شناسند و به «اهمال» و بیهودگی (در آفرینش برخی چیزها) قائل می شوند، و اگر آن منافع را می شناختند اینگونه داوری نمی کردند که فلان چیز سودی ندارد. زیرا آنان نمی فهمند و نمی دانند سبب آفرینش آن را. هر چه را که اهل انکار نمی فهمند، اهل معرفت آن ها را می دانند. و خیلی از چیزها که دانش مخلوق (انسان)

1- بحار، ج 3 ص 65
2- همان.

به آن دسترسی ندارد، دانش خداوند به آن احاطه دارد.

قرآن نیز می فرماید: «ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُور»(1): در آفرینش خداوند هیچ کاستی یا زاید بودن، نمی بینی، بار دیگر با دقت (در آفرینش) بنگر آیا هیچ اهمال و بیهودگی مشاهده می کنی؟!

زمانی می گفتند: کیسه آپانتیست لازم نیست، بهتر است از اول مانند غلاف ختنه بریده و دور انداخته شود. سپس معلوم شد که آن نیز مهمل و بیهوده نیست.

در اینجا این پرسش می آید: پس غلاف ختنه چیز مهمل و بیهوده است. در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» شرح داده ام که غلاف مذکور تا زمان توسعهٔ تمدن ها لازم بود که برای حساسترین عضو، و اصیل ترین عضو در تداوم نسل بشر، لازم و ضروری بود، با توسعهٔ مدنیت و پیدایش انواع پوشش ها، اولاً نیاز به آن از بین رفت، ثانیاً بقای آن در زیر پوشش لباس موجب رشد میکروب ها می شود. پس در اصل آفرینش لازم بوده است. برای شرح بیشتر به کتاب مذکور مراجعه فرمائید.

پرسش: اگر گریه در تنظیم مغز و دستگاه محتوای سر، نقش دارد و لازم است، پس چرا حیوان گریه ندارد و چرا محتوای سرش دچار آن عارضه های منفی نمی شود؟

پاسخ: این موضوع یکی از موضوعاتی است که علوم انسانی غربی از آن غافل است. جواب پرسش بالا را باید آنان بدهند که انسان را حیوان می دانند، و توضیح بدهند که چرا انسان چیزی به نام گریه دارد- لازم و ضروری، یا مهمل و بیهوده- اما حیوان فاقد آن است؟-؟

مسئله در بینش مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام روشن است، زیرا انسان حیوان نیست و نیازهایش با نیازهای حیوان فرق می کند. گریه برای ساختمان مغز یا محتوای سر انسان لازم است و برای حیوان لازم نیست. این پاسخ کلّی.

و اما پاسخ نسبتاً مشروح: در مباحث گذشته به شرح رفت که حیوان «فکر» دارد، و

1- آیهٔ 3 سورهٔ ملک.

حتی بر خلاف نظر ارسطوئیان، حیوان «کلّی ساز» هم هست و قواعد کلّی برای خود می سازد مثلاً می داند که هر آتش سوزاننده است و از آن پرهیز می کند. آنچه حیوان فاقد آن است «عقل» است.

عقل را وقتی به انسان می دهند که پیش از آن روح فطرت را به او می دهند. موجود فاقد روح فطرت توان پذیرش عقل را ندارد، زیرا روح غریزه عاجزتر از آن است.

مغز و مخ ابزار کار فکر و عقل است، پس مغز انسان سنگینی دو وظیفه را تحمل می کند؛ باید هم قوی تر از مغز حیوان باشد و هم حساستر و هم متحمل فعالیت سنگین «مسؤلیت عظیم» باشد. پس حفاظت تکوینی از آن نیز نیازمند چیزهای دیگر است که از آن جمله گریه است.

انسان ها هم گریه می کنند و هم ژست بیزاری از آن می گیرند. آیا گریه همیشه منفی و نکوهیده است؟:

در مباحث گذشته گفته شد که منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق (هنجار و ناهنجار)، زیبا شناسی و زیبا خواهی، حیاء، گریه و خنده، هنر، (و هر آنچه در زندگی انسان هست و در زندگی حیوان نیست) روح فطرت است. حتی پدیده های صرفاً اعتباری و قراردادی نیز به نوعی از فطرت ناشی می شوند.

مثلاً پیمان ها و عهدنامه ها که میان دو کس، دو قبیله، دو دولت، و یا آئین ها، سنن و قوانین مصوب در میان یک جامعه، بر قرار می شود و قرارداد محض هستند، ریشه و اساس شان به روح فطرت انسان بر می گردد که حیوان فاقد این روح است و به همین دلیل حیوان ها توان هیچ نوع قرارداد اعتباری ندارند.

و با بیان دیگر: چرا حیوان از پیمان، عهد و عهدنامه و قراردادهای اعتباری، عاجز است؟ برای این که فاقد روح فطرت است و این امور از توان روح غریزه خارج است.

دربارۀ زیبا شناسی و زیبا خواهی و نیز گریه، و خنده، برخی ها تشکیک می کنند و می کوشند ثابت کنند که حیوان نیز به نوعی این حس ها را دارد؛ مثلاً ویل دورانت می

کوشد ثابت کند مرغ آلاچیق زیبا شناس و زیبا خواه است و همچنین کلاغ(1)، که در مباحث پیشین بررسی شد. یا بعضی ها می گویند که شتر نیز گریه می کند.

در اینجا (باصطلاح) بفرض تسلیم و پذیرش این ادعاها، می گوئیم: مشاهدهٔ رفتارهای شبیه به زیبا شناسی، یا گریه در حیوان ها، به قاعده بالا لطمه نمی زند. و با تمسک به این مشتبهات نمی توان وجود روح فطرت در انسان را انکار کرد. همانطور که همزیستی دو کبوتر نر و ماده را نمی توان «قرارداد» نامید، بل یک همزیستی غریزی است که شباهت به قرارداد مرد و زن دارد، و نیز همانطور که میان فکر حیوان و عقل انسان اشتباه می شود.

موارد مذکور در بالا، امتیازات انسان و مفاخر بشر هستند، پس گریه هم یکی از امتیازات انسان و مفاخر اوست؛ اهمیت و نقش مثبت گریه کمتر از اهمیت و نقش مثبت خنده نیست، و عدم توجه به این اصل، یک بینش غیر علمی و عوامانه است. بسته به چگونگی رابطه انسان با گریه است، همانطور که دربارهٔ خنده نیز چنین است. همانطور که گفته اند «هر سخن جائی و هر نقطه (نکته) مقامی دارد»، همینطور هر خنده جائی دارد و هر گریه مقامی. و آفرینش، هیچ چیزی را بدون این که نقشی داشته باشد، به انسان نداده است. گریه را نیز بر اساس یک حکمت بس متقن و با لزوم و ضرورت به انسان داده است. پس انسانی که نتواند گریه کند، انسانیتش ناقص است. این که گفته اند «گریه بر هر درد بی درمان دواست» درست است؟ بلی درست است بشرطی که خود گریه بیماری نباشد. وقتی که درد «بی درمان» باشد، گریه آن را درمان نمی کند اما آثار زیر را دارد:

1- انسان نیازمند انیس و همدم است چه همدمی نزدیکتر و صمیمی تر از خودش. و همدمی انسان با خویشتن دلیل دیگر است بر این که انسان دارای دو شخصیت است که با همدیگر همدم می شوند؛ روح غریزه و روح فطرت. که دومی بر اوّلی تسلّی می دهد و وقتی این تسلّی به حد گریه می رسد، جسم و جان (غریزه و فطرت) به یک همدردی و همنوائی می رسند که در جهان خلقت هیچ همنوائی بالاتر از آن، امکان ندارد. خنده چنین نیست زیرا

1- در کتاب «لذات فلسفه».

که فقط «مصرف» است، اما گریه (در موارد لزوم و صحیح) زمینه ساز خنده است؛ بازسازی درون و زدایندۀ زنگارها و شبیه تعویض روغن موتور است.

2- گریۀ ناصحیح و بی مورد (که خود نوعی بیماری است) عجز آور و موجب ضعف اراده می شود، اما گریۀ صحیح و بموقع، همت آور و تقویت کنندۀ اراده است. مردان با همت (صرف نظر از خوبی و بدی شان) گریه می کرده اند؛ نویسندۀ ناسخ التواریخ می گوید: شبی آقا محمدخان قاجار را در اطاقش نیافتند، وقتی پیدایش کردند دیدند داخل استخری که آبش تخلیه شده بود رفته و لجن بر سر مالیده و به شدت می گرید. دربارۀ فرعون و دیگر شخصیت های تاریخ نیز آمده که خود داستان مفصلی است. با این فرق که خوبان آنان آشکارا در حضور دیگران اشک چشمشان جاری می شد مانند پیمبران، اما بدهاشان سعی می کردند در حضور دیگران از ریزش اشک شان جلوگیری کنند، به نسبتی که از خوبی و بدی برخوردار بوده اند. چرا گریه همت آور و تقویت کنندۀ اراده است؟ برای این که:

3- گریه مساعدترین و بهترین حالت است برای «خود وارسی» و بررسی نقاط ضعف و قوت خود.

4- و نیز مناسبترین حالت است برای شناختن موارد «خود فریبی» و تشخیص و اصلاح آن ها.

5- و نیز مناسبترین حالت است برای شناخت موارد «اهتمام درست» از «اهتمام غروری»- نسبت میان این ردیف با ردیف چهارم، اعم اخص است. زیرا همۀ خود فریبی ها بر اساس غرور نیست.

6- گریه سوپاپ احتیاط روح و روان انسان است؛ کارسازترین عامل است در برابر عوامل جنون و دیوانگی. به همین جهت آنان که دچار افسردگی می شوند، بطور بی اراده گریه می کنند. گرچه این گریه علاج افسردگی نیست. لیکن نشاندهندۀ جایگاه گریه در نظام وجودی انسان است؛ شبیه کسی که بدنش انرژی لازم را از غذا نمی گیرد مرتب به غذا خوردن می پردازد.

ص: 475

فرهنگ معکوس: شعار «مرد گریه نمی کند» تا چه حدی درست است؟ همگان بویژه آنان که این شعار را بیشتر به زبان می آورند می دانند که خودشان گریه می کنند. اتفاقاً مردان شجاع(1) راحتتر از ترسوها گریه می کنند- مگر در کودکان و افراد ناقص، که قضیه برعکس است- و مفهوم این شعار این است که «گریه مخصوص زنان است» نه چنین است؛ حقیقت این است که اصل این ادعا یکی از ژست های کاذب مردان در برابر زنان است با اذعان به این واقعیت که زنان حساسترند و سوپاپ احتیاط شان زودتر عمل می کند.

و از گریه های زنان باید موارد ناز و طنازی را استثناء کرد که در واقع گریه نیست. و همچنین مواردی را که گریه شان ابزار به دست آوردن خواستهٔ شان است مانند گریه کودک.

بنابر این، مرد شجاع عاقل در موارد معقول، گریه می کند. فقط جلاّدان شقی که فطرتشان سرکوب شده گریه نمی کنند.

بالاترین نقش مثبت گریه و صحیحترین و سازنده ترین گریه: اصل معروف اسلام که می گوید «الدنیا مزرعه الآخره»، دنیا و آخرت را دو صورت یک سکّه می داند؛ زندگی سالم دنیوی، زندگی سالم اخروی و بهشت را در پی دارد. و زندگی ناسالم دنیوی، زندگی ناسالم اخروی و عذاب را در پی دارد.

و انسان موجود جایز الخطا و گناهکار است. خطاها و گناهان، پیش از فرا رسیدن آخرت، زندگی دنیوی را آلوده و فاسد می کنند، گناهان مانند زنجیرهائی بر گردن روح و روان انسان پیچیده می شوند و انسان لطیف، حساس و ظریف را به کرگدن سترگ و دژم تبدیل می کنند، گرچه همهٔ امکانات رفاهی را داشته باشد از لذایذ زیست انسانی بی بهره می شود. قرآن دربارهٔ زندگی دنیوی چه زیبا توضیح داده است می گوید ما انسان را طوری آفریدیم که گناه مانند زنجیر به گردن روح و روانش پیچیده شود: «إِنَّا جَعَلْنا فی أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً

1- نمونه بارزش علی علیه السلام.

فَهِیَ إِلَی الْأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ- وَ جَعَلْنا مِنْ بَیْنِ أَیْدیهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَیْناهُمْ فَهُمْ لا یُبْصِرُونَ»(1): بر گردن های آنان غل هائی قرار دادیم که تا چانه های شان را پر کرده است و آنان سر به هوا هستند (سرهای روح و روان شان انعطاف ناپذیر و کرگدن وار است) و در چپ و راست، پیشرو و پشت سرشان سدی گذاشته و پوششان داده ایم که توان بصیرت را از دست داده اند (از درک واقعیت هستی و زیستی، چنانکه هست، ناتوان هستند).

و نیز دربارهٔ کفّار می گوید: «أُولئِکَ الَّذینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فی أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فیها خالِدُون»(2): آنان کسانی هستند که به پروردگارشان کفر ورزیدند، و آنانند که غل ها در گردن (روح و روان شان) است. و آنانند که (در آخرت نیز) اهل دوزخند و جاودانه در آن خواهند ماند.

و دربارهٔ آنان که کفر را واگذاشته و به پیامبر ایمان می آورند، می گوید: «وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیْهِم»(3): و بار سنگین (گناه) و زنجیرها را که (در گردن شان) بود بر می دارد.

توبه: توبهٔ محض و بدون پشیمانی، یک عمل عقلانی محض است، مثبت و مفید هم هست. اما از توان برداشتن غل های گناه که به گردن شخص پیچیده اند، ناتوان است. چنین توبه کننده ای حقیقت را دریافته اما آثار گناه را از روح خود نزدوده است حالت کرگدنی روح همچنان باقی است و شخصیت او را پِرس می کند، او هنوز هم (به دلیل این حالت) از درک خیلی از حقایق و واقعیات زندگی عاجز است.

توبه ای پالایش کننده و زنده کنندهٔ روح و روان است که با پشیمانی قلبی همراه باشد. و بالاترین و زداینده ترین و سازنده ترین توبه آن است که پشیمانی در آن به حد گریه برسد. در این صورت است که عالَم زندگی شخص، عوض می شود جهان هستی و خودش را به طور

1- آیه های 8 و 9 سورهٔ یس.
2- آیهٔ 5 سورهٔ رعد.
3- آیهٔ 157 سورهٔ اعراف.

دیگر می بیند، دنیایش عوض می شود. دنیای بهتر هم آخرت بهتر را می دهد.

خداوند هیچ نیازی به گریهٔ بنده اش ندارد: امام سجاد علیه السلام با عبارت «وَ غَرَّقَتْ دُمُوعُهُ خَدَّيْه= و اشک هایش گونه هایش را غرق کرده» این قدر به گریه در توبه اهمیت می دهد و خواهیم دید که این پیام قرآن هم هست، و می دانیم که خداوند هیچ نیازی به گریهٔ بنده اش ندارد. پس گریه در توبه برای تامین «نگاه انسانی به جهان» و «دریافت حقیقت هستی و زندگی» و آسودگی و زندگی انسانی انسان است در دنیا که آن روی این سکّه زندگی بهشتی اخروی است.

علم و دانش کرگدنی

علم و دانش بهترین نعمت زندگی است، افراد گناهکار و تارک توبه نیز می توانند عالم و دانشمند شوند، در رشته ای یا رشته هائی متخصص باشند، اما دانش چنین افرادی دانش کرگدنی است؛ فرمول های علمی و قواعد دانشی را می دانند (که باز بهتر از جهل است) لیکن با وجود این، از درک ماهیت هستی و حقیقت زندگی ناتوان می باشند، علم شان هر نتیجه ای را بدهد نسبت به این بینش اساسی و اصلی، سترون است.

دانش درست و سالم (در هر رشته ای) آن است که موقعیت خود، موقعیت جهان، و عظمت خدا و رابطهٔ میان این سه را نشان دهد. قرآن دربارهٔ برخی از دانشمندان یهود که در عصر نزول قرآن بودند می گوید: «الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذا يُتْلى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ سُجَّداً- وَ يَقُولُونَ سُبْحانَ رَبِّنا إِنْ كانَ وَعْدُ رَبِّنا لَمَفْعُولاً- وَ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ يَبْكُونَ وَ يَزيدُهُمْ خُشُوعاً»(1): آنان که قبل از آمدن قرآن علم و دانش برای شان داده شده بود، وقتی که قرآن برای شان تلاوت می شود، چانه ها فرو آورده و به سجده می افتند- و می گویند: منزّه است پروردگار ما که وعده هایش بیقین محقق خواهد شد- آنان چانه ها فرو آورده به زمین افتاده گریه می کنند و گریه شان بر خشوع شان می افزاید.

لفظ «اذقان» و فرو آوردن چانه ها، دوبار در این آیه ها تکرار شده؛ برای این که انتقال

1- آیه های 107، 108 و 109 سورۀ اسراء.

علم و تعلیم و تعلم دانش، با چانه زدن است، و نیز افتخار دانشمند بر چیزی است که آن را با چانه زدن می تواند منتقل کند. اگر این افتخار، در حضور خدا به «خشوع» تبدیل شود و شخص دانشمند به «آفرینندهٔ دانش» توجه کند، بی تردید اشک از چشمانش جاری خواهد شد خواه در مقام توبه و خواه در هر مقام دیگر. بویژه دانشمندان علوم تجربی که کارشان مطالعه و بررسی پدیده های هستی است که قرآن هر پدیده ای را «آیه» می نامد، و پیشتر گفته شد که اولین مدال را به دانشمندان علوم تجربی می دهد: «إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ»(1) که دربارهٔ دانشمندان تجربی آمده است.

پس دانشمند حقیقی به دلیل همان دانشش در حضور خدا گریه می کند، که نمونه اعلایش علی علیه السلام است.

اما روح کرگدنی، دانش دانشمندان را نیز کرگدنی می کند؛ دانشی که به حدّی انعطاف ناپذیر و خشک است که از توجه به «آفرینندهٔ دانش» ناتوان است؛ از توجه به آفرینندهٔ فرمول های دانش خود عاجز است؛ از شناخت خود، مغز خود، نیروی استدلال خود، ناتوان است. پیشتر از چانهٔ خود چشم انداز ندارد. او «خود شناس» نیست تا چه رسد که خدا شناس باشد گرچه محصولات علمی خوب برای جامعه بدهد. او در حوزهٔ خویشتن خویش دچار روح کرگدنی است.

وه چه زیبا و روح افزا است اشک شوق، یا اشک شکر، یا اشک توبهٔ دانشمند در برابر خالق دانش، که هم اهمیت دانش و هم ارزش و زیبائی آن، و هم اشتیاق به آن را افزایش می دهد.

صد البته این روح افزائی و زیبائی و شیرینی را، کسی که روحش کرگدنی است، هرگز درک نمی کند.

قرآن در سورهٔ مریم پیامبران را به نام می شمارد و در آخر نام ادریس را می آورد که در

1- آیهٔ 28 سورهٔ فاطر.

میان پیامبران بیش از همه عملاً به علوم تجربی و صنایع پرداخته است(1).
سپس می گوید: «إِذا تُتْلی عَلَیْهِمْ آیاتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُکِیًّا»(2):
وقتی که آیات رحمان بر آنان تلاوت می شد به خاک افتاده سجده می کردند.

بدیهی است که مراد از «آیات» در این آیه، آیات قرآن نیست، زیرا در زمان آنان قرآن نازل نشده بود، مراد آیات تکوینی است که هر پدیده ای، و هر فرمولی در این جهان آیه ای از آیه های خداوند است. و بررسی هر کدام از آنها، اشک شوق، یا اشک شکر، یا اشک تعظیم و یا اشک توبه را در چشمان دانشمند جاری می کند.

گریه بر امام حسین علیه السلام

در این موضوع هیچ نیازی به بحث طولانی نیست. همۀ اندیشمندان بزرگ و دلسوز بشریت، امام حسین علیه السلام را امام خود می دانند حتی ماهاتما گاندی و تولستوی. و اکنون که گریه یکی از امتیازات انسان و از ویژگی های اوست، و اگر قرار است انسان گریه هم داشته باشد- که به شرح رفت: باید داشته باشد- پس چه چیز اولی تر و سزاوار تر از گریه بر امام کل بشر، امام آزادگان، امام دلسوزان انسانیت، امامی که محبوب همگان است غیر از کابالیست ها که اخیراً بفرمان ابلیس بشدت بر علیه مراسم عزاداری آن امام هجوم آورده اند.

بخش ششم

اشاره

رابطه فضلی و رحمتی خدا با انسان

یَدْعُوکَ بِیَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ، وَ یَا أَرْحَمَ مَنِ انْتَابَهُ الْمُسْتَرْحِمُونَ، وَ یَا أَعْطَفَ مَنْ أَطَافَ بِهِ

1- رجوع کنید، بحار، ج 11 ص 270 تا 284.
2- آیۀ 58 سورۀ مریم.

الْمُسْتَغْفِرُونَ، وَ يَا مَنْ عَفْوُهُ أَكْثرُ مِنْ نَقِمَتِهِ، وَ يَا مَنْ رِضَاهُ أَوْفَرُ مِنْ سَخَطِهِ. (10) وَ يَا مَنْ تَحَمَّدَ إِلَى خَلْقِهِ بِحُسْنِ التَّجَاوُزِ، وَ يَا مَنْ عَوَّدَ عِبَادَهُ قَبُولَ الْإِنَابَهِ، وَ يَا مَنِ اسْتَصْلَحَ فَاسِدَهُمْ بِالتَّوْبَهِ وَ يَا مَنْ رَضِيَ مِنْ فِعْلِهِمْ بِالْيَسِيرِ، وَ مَنْ كَافَى قَلِيلَهُمْ بِالْكَثِيرِ، وَ يَا مَنْ ضَمِنَ لَهُمْ إِجَابَهَ الدُّعَاءِ، وَ يَا مَنْ وَعَدَهُمْ عَلَى نَفْسِهِ بِتَفَضُّلِهِ حُسْنَ الْجَزَاءِ: (خدایا این بنده ات) تو را می خواند با ندای: ای مهربانترین مهربانان (بخشندترین بخشندگان). و ای بخشنده تر بر کسانی که پشت سر هم از تو رحمت می طلبند. و ای عطوفترین کسی که بخشش جویان گرد (رحمت) تو می گردند. و ای کسی که خشنودیت بر غضبت غلبه دارد. و ای آن که در مقام ستودگی و بزرگواری بر آمده با زیبائی گذشت از بندگان. و ای آن که بندگان را به قبول اِنابه عادت داده. و ای آن که اصلاح تباهی های ایشان را بوسیلۀ توبه خواسته. و ای آن که به افعال اندک بندگان راضی است. و ای آن که نیکی اندک آنان را ثواب کثیر می دهد. و ای آن که اجابت دعای بندگان را تضمین کرده. و ای آن که از روی تفضل وعدۀ «ثواب زیبا دادن» را بر خودش لازم کرده.

شرح

أَرْحَمَ الرَّاحِمِین: معمولاً رحمت را به مهربانی ترجمه می کنیم. این درست است اما باید دانست مهربانی در فارسی معمولاً تنها در عواطف و احساس قلبی به کار می رود و عنصر «بخشش» در آن لحاظ نمی شود.

به عبارت دیگر: مهربانی سه نوع است: ابراز مهر صرفاً قلبی و احساسی. و ابراز مهر با بخشیدن چیزی به طرف. و ابراز مهر با بخشیدن خطاهای طرف. واژۀ رحمت و مشتقات آن دربارۀ خداوند شامل هر سه معنی است.

و دربارۀ «رحمان» و فرق آن با کلمه «رحیم»، رجوع کنید به «جامعه شناسی تک واژۀ الرّحمن در انهدام توتمیسم عرب» نوشته اینجانب.

انْتَابَهُ الْمُسْتَرْحِمُون: «انتاب» از ریشۀ «نوبت» به معنی نوبت گیری و در صف نوبت قرار گرفتن: ای خدائی که رحمت طلبان در حضورت نوبت گرفته اند.

توجه: مراد این نیست که خداوند به خواسته بندگان، با نوبت رسیدگی می کند. برای او «زمان» نیست او خالق زمان است، در یک آن به خواستهٔ همه خواستاران می رسد. مراد

پشت سرهم آمدن خواسته ها از جانب بندگان است که آن به آن به طور فراوان به حضور خداوند عرضه می شوند. و نیز مراد این نیست که خواسته های بندگان تنها در طول هم عرضه می شوند، بل در یک آن خواسته های بی شمار عرضه می شوند. مقصود این است که در هر آن خواسته هائی عرضه می شود در پی آنِ دیگر.

يَا أَعْطَفَ: ای پر عاطفه تر. و چون لفظ «پر» دربارۀ خداوند، درست نیست، بهتر است «عطوف تر» ترجمه شود.

أَطَافَ بِهِ الْمُسْتَغْفِرُون: بخشش خواهان (آنان که بخشش خطای شان را می خواهند) به گرد او طواف می کنند. در اینجا نیز باید گفت «به گرد رحمت او» و این نیز دربارۀ خداوند درست نیست، پس باید با تکیه بر این که قرآن و اهل بیت علیهم السلام، با زبان امّی- زبان مردمی- سخن گفته اند به معنی سخن شان توجه کرد. و به هر صورت چاره ای از سبک امّی و مردمی نیست. زیرا در غیر این صورت باید هیچ سخنی دربارۀ خداوند گفته نشود حتی در اصول اساسی توحید.

يَا مَنْ رِضَاهُ أَوْفَرُ مِنْ سَخَطِهِ: ای آن که رضایتش بر غضبش غلبه دارد.

لغت: اللوَفر: التّامّ الذی لا ینقص منه شیئ: چیز تام و کاملی که نقصی و کاستی ای در آن نباشد.

رضا و سخط، باصطلاح «ضدان» هستند و «الضدان لا یجتمعان». عملی نیست که خداوند هم از آن راضی باشد و هم بر آن سخط داشته باشد. هر عمل یا مرضّی است و یا مغضوب. رضای او اوفر است از غضبش؛ پس اگر دو عمل باشد یکی مرضی و دیگری مغضوب که قابلیت رضا و غضب شان مساوی باشد، خداوند با آن دو، رفتار مساوی ندارد بل رضایتش از عمل مرضی بیش از قابلیت آن، و غضبش بر عمل مغضوب کمتر از قابلیت آن است، و لذا به «ای آن که رضایتش بر غضبش غلبه دارد» ترجمه شد که نتیجه و جان سخن امام علیه السلام است.

ص: 482

در دعای دیگر نیز آمده است «یا سریع الرضاء»(1). و نیز آمده است: «سبحان الّذی سبقت رحمته غضبه»(2).

قرآن: این اصل که در احادیث به طور فراوان با عبارت های مختلف آمده، بر گرفته از قرآن است که می فرماید: «کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»(3). و هرگز نفرموده است «کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ السَّخَط». و از زبان فرشتگانش، فرموده است: «رَبَّنا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْ ءٍ رَحْمَه»(4) و هرگز نفرموده است «وسع کل شیئ سخطاً»، سبحانه و تعالی. و آیه های دیگر با بیان های دیگر در این موضوع.

و صریحتر از همه اعلامیه ای است که فرموده: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَهِ فَلا یُجْزی إِلاَّ مِثْلَها وَ هُمْ لا یُظْلَمُون»(5). و این نیز در صورتی است که دربارهٔ سیّئه با عدلش رفتار کند نه با فضلش. در حالی که او «ذُو فَضْلٍ عَظیم»(6) و «ذُو الْفَضْلِ الْعَظیم»(7) است که این آیه در چندین سوره تکرار شده است.

و اینجاست که امام سجاد علیه السلام در یکی از سخنانش بر ما نهیب می زند: «وَیْلٌ لِمَنْ غَلَبَتْ آحَادُهُ أَعْشَارَه»(8) آنهم آحادی که از مرحلهٔ عدل عبور کرده و در مرحله فضل سنجیده خواهند شد.

و بالاتر از این، ادامه دعاست که:

یَا مَنْ تَحَمَّدَ إِلَی خَلْقِهِ بِحُسْنِ التَّجَاوُز: ای آن که در مقام ستودگی و بزرگواری بر آمده با زیبائی گذشت از بندگان.

1- مصباح المتهجد، ج 2 ص 850.
2- همان، ص 442.
3- آیهٔ 54 سورهٔ انعام.
4- آیهٔ 7 سورهٔ غافر.
5- آیهٔ 160 سورهٔ انعام.
6- آیهٔ 174 سورهٔ آل عمران.
7- آیه های 105 سورهٔ بقره- 74 سورهٔ آل عمران- 29 سورهٔ انفال- 22 سورهٔ نور- 21 و 29 سورهٔ حدید- 4 سورهٔ جمعه.

8- بحار، ج 68 ص 243.

لغت: تحمّد، از باب تفعل. این باب دو کاربرد دارد:

الف: دربارۀ نداشته ها، ژست داشتن گرفتن؛ مانند «تَقَدس» به معنی قیافۀ مقدس مئابی به خود گرفت.

ب: دقیقاً عکس معنی اول؛ یعنی داشته های ذاتی، نه اکتسابی. مانند «تقدّست اسمائه».

تحمّد، در سخن امام علیه السلام، یعنی خدایا ستودگی و بزرگواری ذاتی تو ایجاب می کند که خطاهای بندگان را ببخشی، آنهم با زیباترین بخشش (حسن التجاوز).

وَ یَا مَنْ عَوَّدَ عِبَادَهُ قَبُولَ الْإِنَابَه: و ای آن که عادت داده بندگانش را به قبول اِنابه.

دربارۀ اِنابه بحث نسبتاً مشروح در همین دعا گذشت و گفته شد که اِنابه یعنی آن رویکرد و جهت گیری به سوی رحمت خدا که منقطع نشود و با هر گناهی به رویگردانی و یأس از رحمت خدا مبدل نشود. بدیهی است چون انسان جایز الخطا است، این روی به سوی خدا داشتن گهگاهی دچار سستی و حتی گاهی نزدیک به خطر یأس، خواهد شد. مگر این که انسان عادت داشته باشد که در این مواقع باز به وسیلۀ توبه، رویکرد خود را تقویت کند. امام علیه السلام می گوید: خدایا تو به حدی فضل، کرم و عفو داری که بندگان را به انابه عادت داده ای.

این عادت دادن بر دو نوع است:

1- عادت تکوینی و آفرینشی، انسان طوری خلق شده که هر قدر گناهکار و ملحد هم باشد، نمی تواند به طور قطعی از خداوند منقطع باشد، و این انقطاع، محال است. و انسان در ارتباط با خداوند بطور قهری و ناخودآگاه دائماً در تناوب دور شدن و نزدیک شدن است؛ افراد مومن بنسبتی، و افراد بی دین با نسبت خود. حتی مأیوس شدگان نیز از این حالت تناوب، خالی نیستند. و این عادت آفرینشی بشر است.

2- عادت در اثر رفتار بزرگوارانۀ خداوند: این همان «سبقت رحمت خدا بر غضبش» است که در مبحث بالا به شرح رفت.

و چون امام علیه السلام در مقام بیان توبه است، مرادش نوع دوم است.

ص: 484

وَ یَا مَنِ اسْتَصْلَحَ فَاسِدَهُمْ بِالتَّوْبَه: ای آن که تباهی های بندگان را بوسیلهٔ توبه اصلاح می کند.

اِنابه و رویکرد به سوی رحمت خدا، مانند طنابی است که رابطهٔ انسان با خدا است، این طناب گاهی در اثر خطاها دچار سستی می شود، یا نقاطی از آن دچار فرسودگی می گردد. امام علیه السلام این جمله را به دنبال سخن از اِنابه آورده و می گوید: ای خدائی که راه توبه را باز گذاشتی تا خطا کاران بوسیلهٔ آن سستی و نقاط فرسودهٔ اِنابه شان را ترمیم کنند تا از هم نگسلد و به مرحلهٔ یأس نرسد.

و صد البته سخن امام شامل هر نوع فساد است؛ فساد فکری، عقلی، روحی و روانی، و فساد شخصیتی، که توبه همه این فسادها را اصلاح می کند و به «منش سالم» می رساند.

وَ یَا مَنْ رَضِیَ مِنْ فِعْلِهِمْ بِالْیَسِیر: ای آن که با اندک عمل نیک بندگان راضی می شود.

می توان یسیر را «میسور» یعنی «آنچه ممکن است و می توانند به جای آورند»، معنی کرد. اما اولاً: مقام، مقام بیان فضل و بزرگواری ها و رحمت بی کران خداوند است، نه در مقام بیان این که خداوند تکلیف شاق و غیر ممکن نمی کند. ثانیاً: با توجه به جملهٔ بعدی واضح است که مراد «سریع الرضاء» بودن خداوند است.

وَ مَنْ کَافَی قَلِیلَهُمْ بِالْکَثِیر: و ای آن که عمل اندک بندگان را پاداش بسیار می دهد.

و در حدیث آمده «یُعْطِی الْکَثِیرَ بِالْقَلِیل»(1): پاداش بسیار به عمل اندک می دهی.

وَ یَا مَنْ ضَمِنَ لَهُمْ إِجَابَهَ الدُّعَاء: و ای آن که برای بندگان اجابت دعا را تضمین کرده ای.

قرآن: «اِدْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم»(2) و: «أُجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعان»(3). و: «یُجیبُ الْمُضْطَر»(4).

و آنهمه حدیث دربارهٔ اجابت دعا که در مقدمهٔ مجلد اول و نیز در طول اینهمه مباحث، به شرح رفت.

ص: 485

1- بحار، ج 47 ص 36.
2- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
3- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.
4- آیهٔ 62 سورهٔ نمل.

وَ یَا مَنْ وَعَدَهُمْ عَلَی نَفْسِهِ بِتَفَضُّلِهِ حُسْنَ الْجَزَاءِ؛ و ای آن که به بندگان وعده داده که بر خودش تفضل را فرض کرده که جزای زیبا بدهد.

تفضّل: دربارۀ «تحمّد» شرحی گذشت، تفضل نیز از همان باب تفعل است با همان شرح.

بخش هفتم

اشاره

شأن فرد توبه کار

شرایط اساسی توبه: پشیمانی، ترس از آثار منفی دنیوی و اخروی گناه، و شرمندگی.

ادعای آب و گل آری اما منت گذاری نه.

شأن فرد توبه کار

پیش از ورود به این بخش از دعا بیان یک موضوع لازم است: این دعا دربارۀ توبه و توبه کار است. نه دربارۀ کسی که دین نداشته و اینک دیندار می شود. درست است؛ برگشتن از بی دینی و دیندار شدن نیز نوعی توبه است بل بزرگترین توبه است. اما امام علیه السلام در مقام بیان آن نیست.

شخص دیندار که از خطاهایش توبه می کند، شأنی دارد که با شأن فردی که تازه دیندار می شود، فرق دارد؛ توبۀ چنین شخصی زودتر و سهل تر پذیرفته می شود. زیرا (به هر صورت) زمانی و عمری را در دینداری طی کرده است.

درست است در میان آنان که تازه دیندار می شوند افرادی یافت می شوند که توبۀ شان از نداشتن دین، زودتر و آسانتر پذیرفته می شود. اما بحث در «اصل» است؛ اصل این است که توبۀ دینداران زودتر پذیرفته می شود. موارد استثنائی جای خود را دارند. سلمان در میان اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) که تازه دیندار می شدند، یک استثناء بود.

اینک با این مقدمه بشنویم سخنان امام را:

مَا أَنَا بِأَعْصَی مَنْ عَصَاکَ فَغَفَرْتَ لَهُ، وَ مَا أَنَا بِأَلْوَمِ مَنِ اعْتَذَرَ إِلَیْکَ فَقَبِلْتَ مِنْهُ، وَ مَا أَنَا بِأَظْلَمِ مَنْ تَابَ إِلَیْکَ فَعُدْتَ عَلَیْهِ. (12) أَتُوبُ إِلَیْکَ فِی مَقَامِی هَذَا تَوْبَهَ نَادِمٍ عَلَی مَا فَرَطَ مِنْهُ، مُشْفِقٍ مِمَّا اجْتَمَعَ عَلَیْهِ، خَالِصِ الْحَیَاءِ مِمَّا وَقَعَ فِیهِ: من گناهکارتر از کسی که گناه کرده و او را آمرزیده ای، نیستم. و نکوهیده تر از کسی که به پیشگاه تو عذر آورده و عذرش را پذیرفته ای، نمی باشم. و ستم کارتر از کسی که به سویت توبه کرده و توبه او برگشتی (توبه اش را پذیرفتی)، نیستم. توبه کرده و به سوی تو بر می گردم در همین جا و همین حال که هستم (توبه ام) توبهٔ کسی است که از آنچه از او صادر شده پشیمان است. و از آنچه بر او گرد آمده ترسان است، از آنچه در آن افتاده واقعاً شرمنده است.

شرح

امام علیه السلام در سه جملهٔ اول، در صدد یأس زدائی از ذهن و روح ما، و باز سازی و تقویت امید در وجود ما است؛ تا بدانیم و به یاد آوریم که حال ما از خیلی از توبه کاران که توبهٔ شان پذیرفته شده، بهتر است، دستکم از آنان که از بی دینی توبه کرده اند، توبه ما زودتر پذیرفته می شود. مراد این نیست که دینداری خود را به رخ بکشیم یا (مثلاً) به خوبی های مان ببالیم، زیرا این بدترین خصلت است در پیشگاه خدا.

حتی گاهی ممکن است به حد یأس نرسد لیکن باصطلاح «گردن گیر» شود و «خیره سری» کند. این سه جملهٔ اول او را از حالت گردن گیری و خیره سری در می آورد.

با اینهمه، یک نکته نیز در اینجا هست و آن باصطلاح مردمی «ادعای آب و گل» است؛ ادعای «خودی بودن» که نوعی «حق سبقت» بر دیگران است که با بالیدن به خود، و به رخ کشیدن خود، فرق دارد. و این اجازه را خود قرآن به دینداران داده است و با آنان یک رابطهٔ «خودمانی» بر قرار کرده و از اوج کبریا، که صفت اوست فرو آمده و به جای لفظ «ما»، «من» را به کار برده و با بندهٔ دیندار توبه کارش انس صمیمانه برقرار کرده: «إِذا سَأَلَکَ عِبادی

عَنِّی فَإِنِّی قَریبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ»(1). و نیز: «قُلْ یا عِبادِیَ الَّذینَ أَسْرَفُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمیعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحیم»(2). در قرآن حدود 17 مورد لفظ «عبادی» و 4 مورد کلمه «عبادِ» آمده و معنی همهٔ شان «بندگان من» است همگی دربارهٔ دینداران است (مگر دو مورد که می توان گفت اعم از دیندار و غیر دیندار است) بندگان دیندارش را که اسراف و زیاده روی در گناه کرده اند را با ضمیر «ی» مورد خطاب قرار داده است. براستی مطابق همان اصطلاح برای شان «حق آب و گل» داده است.

پس اگر بنده ای از این دیدگاه بگوید «خدیا من که بدتر از بت پرست نیستم» مجاز است، نه از موضع خود برتر بینی. زیرا اگر دین و ایمان و علم داشته باشیم، به توفیق او و لطف اوست. و خداوند منّت پذیر نیست که دربارهٔ گروهی می فرماید «یَمُنُّونَ عَلَیْکَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِیمانِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقین»(3): ای پیامبر بر تو منت می گذارند که مسلمان شده اند، بگو اسلامتان را بر من منت نگذارید، بل خداوند به شما منت می گذارد که شما را به سوی ایمان هدایت کرده است، اگر راستگویانید.

پس توبه کننده می تواند برای تلقین امید و یأس زدائی، و نجات از گردن گیری، با اذنی که از قرآن گرفته، سه جملهٔ اول این بخش را در مقام توبه بگوید.

در جمله چهارم «توبهٔ نادم» آمده که ندامت اولین شرط توبه است. و در جملهٔ پنجم «مشفق مما..» آمده که ترس از آثار بد دنیوی و اخروی گناه، دومین شرط توبه است. و در جملهٔ ششم حیاء و شرم را آورده که شرمگینی سومین شرط توبه است.

1- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 53 سورهٔ زمر.
3- آیهٔ 17 سورهٔ حجرات.

بخش هشتم

اشاره

شرط چهارم توبه: شناخت عظمت خدا

تعظیم خدا، خود شناسی است

تذکّر به خویشتن خویش

بهداشت روح و عقل از یأس و افسردگی

برخی از بیماری های روانی علاجی ندارد مگر توبه

عَالِمٍ بِأَنَّ الْعَفْوَ عَنِ الذَّنْبِ الْعَظِیمِ لَا یَتَعَاظَمُکَ، وَ أَنَّ التَّجَاوُزَ عَنِ الْإِثْمِ الْجَلِیلِ لَا یَسْتَصْعِبُکَ، وَ أَنَّ احْتِمَالَ الْجِنَایَاتِ الْفَاحِشَهِ لَا یَتَکَأَّدُکَ: (خدایا این بنده در حال توبه) می داند که عفو گناه بزرگ بر تو بزرگ نیست، و گذشت از معصیت سترگ بر تو دشوار نیست، و چشم پوشی از جنایت های درشت تو را به ستوه نمی آورد.

شرح

توبه نیز نوعی دعا است؛ درخواست بخشش است. و به ما یاد داده اند که پیش از هر دعائی خدا را تسبیح و تعظیم کنید؛ امام صادق علیه السلام فرمود: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْعُوَ فَمَجِّدِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ احْمَدْهُ وَ سَبِّحْهُ وَ هَلِّلْهُ وَ أَثْنِ عَلَیْهِ وَ صَلِّ عَلَی النَّبِیِّ وَ آلِهِ ثُمَّ سَلْ تُعْطَهُ»(1): وقتی خواستی که دعا کنی پس خدا را تمجید کن، و ستایش کن، تسبیح کن، و توحید او کن، و ثنای او بگو، و بر پیامبر و آلش درود فرست، انگاه خواسته ات را بخواه که داده می شوی.- و حدیث های فراوان در این باره.

1- کافی، ج 2 ص 485.

اما تعظیم و تمجید در مقام توبه (که نوع ویژه از دعا است) بهتر است مناسب با مقام توبه باشد و این منوط است به «شناختن جایگاه خود» و «شناختن سنگینی و زشتی گناه از ناحیه خود» و «شناختن خدا نسبت به بخشش گناه»: انسانی که با خداوند به گفتگو می پردازد باید در برابر او به حقارت، ذلّت و ناچیزی خود توجه داشته باشد و آن را به زبان آورد. در مقابل، به عظمت، جلال، قدرت و منزه بودن خداوند از هر عجز، ضعف و هر منفی دیگر (تسبیح) توجه کرده و به زبان آورد. تا بداند که آنچه می خواهد (بخشش) برای خداوند بسی سهل، آسان و از جهت بر آورده شدن، ناچیز است، گرچه گناه بندهٔ ناچیز در برابر خداوند عظیم، بس عظیم و قبیح است.

تعظیم خدا، خود شناسی است: خداوند هیچ نیازی ندارد که بندگانش او را تعظیم یا تسبیح کنند. پس اینهمه تعظیم و تسبیح خواهی که در قرآن و حدیث آمده، برای چیست؟ همیشه گفته ایم «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» اما عکس آن را که «مَنْ عَرَفَ رَبَّه فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَه» است کمتر به زبان می آوریم(1)؛

انسان به هر مقداری به عظمت، جلال، قدرت و سبوّحی خداوند، علم داشته باشد، به همان میزان بر موقعیت، نقش، و جایگاه حقیر خود (در برابر خداوند) شناخت می یابد، و در نتیجه دچار تکبر و خود پسندی نمی شود. و رهیدن از تکبر و خود پرستی اگر پایه کلی دین نباشد دستکم یکی از پایه های اساسی آن است. بویژه در مقام مکالمه و مخاطبه با خدا اگر او را (در حد توان خود) نشناسد، خود یک نقیصه است؛ یک گناه است. و چگونه می شود بوسیله گناه، بخشش از گناه طلبید؟

تذکر به خویشتن خویش: پس در مقام هر دعا از آن جمله توبه، باید بازنگری شود، و این بازنگری بازگوئی هم شود. همانطور که تذکر به دیگران خوب و لازم است که: «وَ ذَكِّرْ

1- دلیل این که ما را به «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» توجه داده اند و به محور آن تربیت کرده اند، و به «مَنْ عَرَفَ رَبَّه فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَه» چندان کاربرد نداده اند، این است که: سیر اندیشه و سبک خداشناسی در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام «از خلقِ شناسی به سوی خدا شناسی»

است. و خدا شناسی صوفیانه که مستقیماً خدا را موضوع شناخت قرار می دهد، غیر از شرک نتیجه ای نمی دهد.

فَإِنَّ الذِّكْرى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنین»(1)، تذکر به خویشتن خویش خوبتر و لازمتر از آن است. باز اندیشی و بازنگری در هر مسئلۀ علمی، دانش افزونی است بویژه در خدا شناسی که هر چه درباره اش اندیشیده شود باز مرحله و مراحل دیگری برای اندیشه هست. و این باز اندیشی دربارۀ خداوند، در مقام دعا بویژه توبه، صحیح ترین، عالی ترین و شیرین ترین نتیجۀ علمی و شناختی را می دهد. زیرا انسان در حال توبه، روحیه و حالت نیازمندانه، دردمندانه دارد و با خدا شناسی رابطه برقرار می کند، تمرکز فکر و سلامت جریان اندیشه در این حالت، به کمال خود می رسد. پس مقام توبه علاوه بر بخشش طلبی از گناهان، یک مدرسۀ تفکر و شناخت هم هست.

بهداشت روح و عقل از یأس و افسردگی: توجه به عظمت خداوند، و جایگاه حقیر خود است که در روح و عقل انسان، نهال امید را می کارد و از یأس و افسردگی حفظ می کند. وقتی که فرد در برابر خدا خود را بس حقیر می بیند، گناهش را (گرچه خیلی بزرگ باشد) حقیر می بیند، و امید به بخشندگی عظیم خدای عظیم، داروی درد وجدان می شود.

اکنون همۀ این مقدمات- که در مقدمه این بخش از دعا بیان شد- را در سه جمله از کلام امام سجاد علیه السلام، ببینید:

عَالِمٍ بِأَنَّ الْعَفْوَ عَنِ الذَّنْبِ الْعَظِیمِ لَا یَتَعَاظَمُکَ: (خدایا این بندۀ تو) می داند که عفو گناه عظیم، بر تو عظیم نیست.- عظمت تو بی نهایت است که بزرگی و عظیم بودن گناه در برابر آن بس حقیر است. تو مانند انسان ها نیستی که برخی بخشش ها برایت سنگین باشد.

وَ أَنَّ التَّجَاوُزَ عَنِ الْإِثْمِ الْجَلِیلِ لَا یَسْتَصْعِبُکَ: و گذشت از معصیت سترگ بر تو دشوار نیست.- هر بزرگی برای تو بس کوچک و ناچیز است.

وَ أَنَّ احْتِمَالَ الْجِنَایَاتِ الْفَاحِشَهِ لَا یَتَکَأَّدُکَ: و چشم پوشی از جنایات درشت، تو را به ستوه

1- آیۀ 55 سورۀ ذاریات.

نمی آورد.

بررسی واژه ها: فرق میان «ذنب» و «اثم»: این دو واژه معمولاً به جای همدیگر به کار می روند، اما کاملاً مترادف نیستند؛

ذنب: هر رفتاری که در نظر عقل یا عرف، منفی و نکوهیده باشد.

اثم: هر رفتاری که از نظر قانون دینی، یا سنّت عرفی، منفی و نکوهیده باشد.

هر اثم هم در دنیا قابل پیگیری و مجازات است و هم در آخرت. اما هر ذنب چنین نیست، زیرا برخی ذنب های خصوصی که فرد دربارۀ خود مرتکب می شود، قابل مجازات دنیوی نیست گرچه در آخرت مواخذه دارد. و توبه از هر نوع ذنب و اثم واجب است.

احتمال الجنایات: احتمال از ریشۀ «حمل» کاربردهائی دارد از آن جمله «چشم پوشی». لغت: احتمل منه ماکان: اغضی: از آنچه از او سر زده، چشم پوشی کرد.

الفاحشه: هر عمل و رفتاری که در نکوهیدگی، بدترین باشد.- کردار منفی که در منفی بودن بارزتر باشد.

یتکأّد: از ریشۀ «کَأدَ»، و ظاهراً ثلاثی مجرد ندارد و همیشه به صورت «کأّد- تَکأّد» به کار رفته است؛ تکأّد الامر: شقّ: کار شاقّ و طاقت فرسا و دشوار شد.

نه فقط بخشش گناهان، بر خداوند کار بزرگ، کار سخت و طاقت فرسا نیست، بل هیچ کاری برای خداوند بزرگ نیست. بزرگی و کوچکی، دشواری و آسانی و هر مقوله ای از این قبیل از مقولات «کمّ» و «کیف» هستند. کمیت و کمّ ها، کیفیت و کیف ها، همگی پدیده و مخلوق خدا هستند. و: «وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیر»(1) و: «وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیر». و چنین تعبیری در حدود چهل بار در قرآن آمده است. و دربارۀ موضوع پذیرش توبه و عفو گناهان می فرماید «فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَدیراً»(2): خدا بسیار عفو کننده و (بر هر عفوی) قادر است.

عفوّ: صیغهٔ صفت مشبهه است و دلالت دارد بر این که عفو و بخشش صفت ذاتی خداوند

1- آیهٔ 120 سورهٔ مائده، و آیهٔ 1 سورهٔ ملک.
2- آیهٔ 149 سورهٔ نساء.

است. و در قرآن این صفت خدا با همین لفظ در پنج آیه آمده است. اما هیچ لفظی در قرآن نداریم که دربارهٔ کیفر دادن و عذاب کردن خداوند با صیغهٔ صفت مشبهه آمده باشد. و جالبتر و نشاط آورتر این که می فرماید «إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ التَّوّابین»(1) هم می بخشد؛ توبه را می پذیرد و هم شخص توبه کننده را دوست دارد. چه خدای مهربانی!!! و نیز «هُوَ التَّوّابُ الرَّحِیم» که توّاب یعنی خیلی خیلی توبه پذیر، و یازده بار در قرآن آمده است. و مجموع الفاظ توبه و مشتقاتش در قرآن حدود 85 بار آمده است. چقدر راه را باز گذاشته است! انسان گناهکار بیش از این چه می خواهد!؟! راه سعادت دنیوی و اخروی چقدر باز است!؟!

بخش نهم

اشاره

آنچه انسان را از توبه باز می دارد

انسان شناسی و روان شناسی

وَ أَنَّ أَحَبَّ عِبَادِکَ إِلَیْکَ مَنْ تَرَکَ الِاسْتِکْبَارَ عَلَیْکَ، وَ جَانَبَ الْإِصْرَارَ، وَ لَزِمَ الِاسْتِغْفَارَ. (14) وَ أَنَا أَبْرَأُ إِلَیْکَ مِنْ أَنْ أَسْتَکْبِرَ، وَ أَعُوذُ بِکَ مِنْ أَنْ أُصِرَّ، وَ أَسْتَغْفِرُکَ لِمَا قَصَّرْتُ فِیهِ، وَ أَسْتَعِینُ بِکَ عَلَی مَا عَجَزْتُ عَنْهُ: و (خدایا این بنده می داند) که محبوبترین بندگانت برای تو کسی است که بر تو کبر ورزی نکند، و از پایداری (در گناه) دوری کند. و همواره با استغفار همراه باشد. و من به سوی تو از تکبر بیزاری می جویم، و به تو پناه می برم از این که (در گناه کردن) پایداری بورزم، و از تو بخشش می طلبم در هر آنچه تقصیر کرده ام، و از تو یاری می طلبم بر هر عمل (نیک) که از انجام آن ناتوانم.

آنچه انسان را از توبه کردن باز می دارد

آنچه انسان را از توبه کردن باز می دارد: در این بیان امام علیه السلام، احساس ها و عناصر روانی که مانع از توبه کردن می شوند، در دو خصلت جمع شده اند:

1- آیۀ 222 سورۀ بقره.

1- استکبار: استکبار در این مبحث چهار عاملیت و کاربرد دارد که نقش حرف «است-» باب استفعال هستند:

الف: «خود بزرگ خواهی= ژست بزرگی گرفتن»؛ یعنی کسی که بزرگ نیست به طور عمدی یا ناخودآگاه ژست بزرگی به خود بگیرد. چنین فردی از «تذلل در حضور خدا» پرهیز می کند؛ خود را در حضور خدا حقیر دیدن، ناچیز و نیازمند دیدن، برایش سنگین می آید. قرآن دربارۀ چنین کسی می گوید: «وَ إِذا قیلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ»(1): وقتی که به او گفته شود از خدا بترس «حس عزت نمائی» بر او مسلط می شود.

و این خصلتی است که فرد در اثر پوچی و پوکی شخصیت، به آن پناه می برد و به این بیماری دچار می شود. و پیشتر بیان شد که ذلّت در برابر خدا عزت آور است در میان جامعه؛ عزّت فقط از آن خدا است: «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمیعاً»(2). و اگر کسی عزت می خواهد باید آن را با تذلل در برابر خدا از خدا بگیرد: «مَنْ کانَ یُریدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمیعاً»(3): کسی که خواهان عزت است (باید از خدا بخواهد، چرا که) تمام عزت از آن خدا است.

چنین شخصی متکبر نیست، مستکبر است؛ یعنی ژست تکبر می گیرد؛ هیچ عزّتی (حتی عزت منفی تکبر) ندارد، او عزتمند نمائی می کند.

ب: خود بزرگ بینی: یعنی کسی که واقعاً دچار بیماری تکبر باشد. قرآن: «فَالَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْکِرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَکْبِرُون»(4): آنان که به آخرت ایمان نمی آورند قلب های شان (شخصیت درونی شان) حقایق را انکار می کند و آنان تکبر می ورزند.- و آیه های دیگر.

خصلت تکبر و خود بزرگ بینی- که نمونۀ آن تکبر ابلیس از سجده بر آدم، و نیز تکبر سران کابالیسم تاریخی است- انسان را از توبه باز می دارد تا می رسد به حدّ «رجیم= کنار

1- آیۀ 206 سورۀ بقره.
2- آیۀ 65 سورۀ یونس، و آیۀ 139 سورۀ نساء.
3- آیۀ 10 سورۀ فاطر.
4- آیۀ 22 سورۀ نحل.

گذاشته شده از رحمت خدا».

ج: بزرگ دیدن گناه خود: برخی ها از توبه دوری می کنند، زیرا که (بطور خودآگاه و یا ناخودآگاه) گمان می کنند که گناه شان به حدی بزرگ است که خدا نمی بخشد، دچار یأس شده و توبه نمی کنند. منشأ این توهم- نعوذ بالله- کوچک انگاشتن خداوند است. کسی باید بر چنین شخص نهیب زند و (بقول عوام) بگوید: تو خودت چیستی تا گناهت چه باشد گرچه در مقیاس هنجار و ناهنجار، گناهت خیلی بزرگ هم باشد.

د: تصغیر گناه: گاهی هم کسی گناه خود را به حدی کوچک می داند که قابل توبه نمی داند. و ممکن است در مقیاس هنجار و ناهنجار براستی گناهش کوچک باشد، اما باید توجه کند که این گناه کوچک در برابر خداوند عظیم رخ داده است و هر تمرّد کوچک در برابر خداوند عظیم، تمرّد بزرگی است.

برگشت «تصغیر گناه» به همان «تکبر و خود بزرگ بینی» است که در بالا به شرح رفت. زیرا اگر انسان دچار روحیهٔ استکبار نباشد هیچ گناهی را کوچک نمی شمارد. چنین شخصی در واقع به خود حق می دهد، و بر خود حقی قائل است که گاهگاهی اوامر خدا را نادیده بگیرد.

راه علاج و پالایش روح و روان از خصلت استکبار (با چهار نوعش) تعظیم خدا است؛ کسی که در عظمت خدا بیندیشد از خصلت استکبار نجات می یابد. همانطور که دیدیم امام به ما یاد می دهد به عظمت خداوند بیندیشیم بویژه در مقام توبه. و در اینجا نیز می گوید:

وَ أَنَّ أَحَبَّ عِبَادِکَ إِلَیْکَ مَنْ تَرَکَ الِاسْتِکْبَارَ عَلَیْک: محبوبترین بندگانت برای تو، کسی است که بر تو استکبار نورزد.

وَ جَانَبَ الْإِصْرَار: و از پایداری در گناه دوری کند.

و با این دو شرط می رسد به «لَزِمَ الِاسْتِغْفَار» ملازم و همدم توبه و استغفار می شود.

اصرار: ادامه دادن و پایدار ماندن در گناه دو نوع است:

1- ادامه دادن به یک گناه مشخص، و تکرار آن در همان ماهیت مشخص. این نیز بر دو

ص: 495

نوع است:

الف: تکرار آن گناه در همان قالب مشخص؛ مانند کسی که عادت کرده به یک کردار نادرست.

ب: تکرار آن گناه به طوری که هر بار بزرگتر از پیش باشد.

2- ارتکاب گناهان مختلف و پایدار ماندن در گناهکاری.

انسان به هر مقدار که مطابق اقتضاهای این بیماری روانی عمل کند، به همان مقدار بیماری ریشه دار تر شده و بر اقتضاهای منفی خود می افزاید، و هیچ علاجی و درمانی ندارد مگر توبه.

سپس امام علیه السلام به ما یاد می هد که همیشه (بویژه در مقام توبه) بگوئیم:

وَ أَنَا أَبْرَأُ إِلَيْکَ مِنْ أَنْ أَسْتَکْبِرِ: و (خدایا) من به سوی تو، بیزاری می جویم از این که استکبار بورزم.

(الیک= به سوی تو»: این لفظ یک معنای ظریف دارد؛ یعنی هم از روحیهٔ استکبار بیزاری می جویم و همه از آن فرار کرده و به دامن رحمت تو پناه می برم که تو یاری کنی تا بتوانم در این بیزاری جوئی موفق باشم.

وَ أَعُوذُ بِکَ مِنْ أَنْ أُصِر: و پناه می برم به تو از این که بر گناه اصرار بورزم.

پس از این دو پناهجوئی و پناه بردن است که نوبت به توبه می رسد:

وَ أَسْتَغْفِرُکَ لِمَا قَصَّرْتُ فِيه: و بخشش می طلبم از تو در آنچه تقصیر کرده ام در آن.

در جملات قبل نیز توبه آمده بود و اساساً این دعا دعای توبه است، در این جا توبه از نوع دیگر گناه است؛ زیرا گناه دو نوع است: ارتکاب محرمات، و ترک واجبات. در اینجا سخن از تقصیر است یعنی ترک واجبات.

وَ أَسْتَعِينُ بِکَ عَلَى مَا عَجَزْتُ عَنْه: و یاری می طلبم از تو برای انجام آن اعمال نیک که از آن عاجز بوده ام.

عجز و ناتوانی از اعمال نیک، بر دو نوع است: اول: ناتوانی خلقتی؛ این نیز بر دو قسم

است: عملی که بشر از آن عاجز است، مانند برآوردن نیاز همهٔ نیازمندان که از توان هر بشری خارج است. عملی که یک فرد به دلیل ویژگی خلقتی از آن عاجر است، مانند فردی که به دلیل نقص در خلقتش از گرفتن روزه ناتوان است. این هر دو نه گناه است و نه تقصیر.

دوم: ناتوانی به دلیل ضعف ایمان، خلل در فکر و اندیشه، بیماری روانی مانند استکبار و اصرار، که شرحش گذشت.

تنها قسم اول از نوع اول، از این دعای امام خارج است. زیرا جایز نیست که کسی بالاتر از مقام بشری بطلبد، در هیچ دعائی از رسول اکرم و ائمّه طاهرین (علیهم السلام) ندیده ایم که از خدا بخواهند تا توان برآوردن همه نیازهای نیازمندان جهان را به آنان بدهد. زیرا این مصداق «ربوبیّت» است و ربوبیت فقط از آن خدا است.

اما دو نوع دیگر یعنی عجز خلقتی فردی و عجز به دلیل خلل فکری و اندیشه ای و یا بیماری روانی و شخصیتی، هر دو مشمول این دعا هستند. زیرا که خداوند دعا را هم در رفع نقص خلقتی قبول می کند و هم در رفع نواقص شخصیتی.

بخش دهم

اشاره

انسان شناسی

رابطهٔ انسان با گناه

گناه چیزی است که در درون انسان می ماند

ترس دو نوع است

اَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ هَبْ لِی مَا یَجِبُ عَلَیَّ لَکَ، وَ عَافِنِی مِمَّا أَسْتَوْجِبُهُ مِنْکَ، وَ أَجِرْنِی مِمَّا یَخَافُهُ أَهْلُ الْإِسَاءَهِ، فَإِنَّکَ مَلِی ءٌ بِالْعَفْوِ، مَرْجُوٌّ لِلْمَغْفِرَهِ، مَعْرُوفٌ بِالتَّجَاوُزِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و بده به من (توفیق عمل به) آنچه حق توست بر گردن من. و معاف بدار

از آنچه سزاوار آن هستم از جانب تو (بیش از آنچه سزاوارم به من بده)، و از آنچه بدکاران از آن می ترسند (و ترس شان وادارشان به گناه می کند) ایمن کن، زیرا تو بر معاف داشتن توانمندی، مورد امید بندگان هستی بر آمرزیدن. و به گذشت و چشم پوشی از تقصیرات، شناخته شده ای.

شرح

اشاره

متاسفانه در این فراز از دعا، نتوانستم با شارحان و مترجمان گرانقدر همراه شوم؛ فرموده اند: «هَبْ لِی مَا یَجِبُ عَلَیَّ لَک» یعنی آنچه از حقوق تو بر من واجب است بر من ببخش.

در اینجا دو جمله پشت سر هم آمده اند: هَبْ لِی مَا یَجِبُ عَلَیَّ، وَ عَافِنِی مِمَّا أَسْتَوْجِبُهُ مِنْک.

آیا هر دو جمله به یک معنی و باصطلاح «عطف تفسیر» هستند؟ که امام در هر دو جمله بخشش تقصیر و گناه را در نظر گرفته است؟ در این صورت فرق میان «یجب» و «استوجب» نمی ماند، و این از نظر قواعد ادبی نادرست است.

پس، روشن است که در جملهٔ اول توفیق عمل را می خواهد و در جمله دوم بخشش تقصیرات را.

نظر به صیغهٔ «یجب» از یک طرف، و نظر به اطلاق کلام (مطلق بودن کلام) نتیجهٔ چنین معنی ای و ترجمه ای، خواستن سلب واجبات و سلب تکلیف می شود که خداوند تکالیف را بر بنده اش ببخشد. و این بر خلاف حکمت آفرینش انسان، و مصداق نقض غرض است. و امام علیه السلام نه چنین دعائی را می کند و نه به ما یاد می دهد.

اما اگر جملهٔ اول را به «خدایا بده به من (توفیق عمل) به آنچه حق تو است بر گردن من» معنی کنیم درست خواهد بود. و در قرآن نیز لفظ «هب» به معنی بخشش تقصیر و گناه نیامده، به معنی توان عمل و توفیقات عمل، آمده است:

1- آیهٔ 8 سورهٔ آل عمران: «رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَهً إِنَّکَ أَنْتَ الْوَهّابُ»: پروردگار ما، دل های ما را بعد از آن که هدایتمان کرده ای، دچار انحراف نکن و

ص: 498

از جانب خود رحمتی (توان و توفیقی) بر ما هبه کن، زیرا که تو هبه کننده تر هستی.

2- آیۀ 83 سورۀ شعراء: «رَبِّ هَبْ لی حُكْماً وَ أَلْحِقْنی بِالصَّالِحینَ»: پروردگارا، به من «توان داوری= توان تشخیص و شناخت» بده و من را به صالحان ملحق کن.

3- آیۀ 100 سورۀ صافات: «رَبِّ هَبْ لی مِنَ الصَّالِحین»: پروردگارا، به من هبه کن که از صالحان باشم.

و در چند آیه دیگر نیز به معنی هبۀ اولاد آمده است. بویژه در آیه 35 سورۀ ص از زبان حضرت سلیمان به معنی اعطا آمده است: «رَبِّ اغْفِرْ لی وَ هَبْ لی مُلْكا»: خدایا مرا بیامرز و قدرتی بر من هبه کن.

در این آیه اول مغفرت و سپس هبه آمده. و در دعای امام اول هبه سپس مغفرت آمده. و همانطور که سخن حضرت سلیمان «عطف تفسیر» نیست و هر جمله معنی ویژه دارد، در کلام امام نیز هر جمله معنی ویژۀ خودش را دارد.

در برخی حدیث ها، هب با معنی عفو خواهی از گناه و مغفرت طلبی آمده است، اما در این کلام امام علیه السلام این خواسته در جملۀ دوم آمده و بیان شد که این دو جمله نمی توانند در راستای عطف تفسیر باشند.

جوار و حق جوار: در مباحث گذشته به شرح رفت که در نظام حقوقی عصر جاهلی عرب، یک عنوان حقوقی بنام «جوار» و «حق جوار» بوده که جریان نظام حقوقی اسلام آن را از میان برد. در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

در بیان امام علیه السلام که می گوید: «وَ أَجِرْنِی مِمَّا يَخَافُهُ أَهْلُ الْإِسَاءَه» معنی «لغوی عرف شده»ی آن اراده شده است؛ جوار در اصل لغت به معنی همسایگی است و در این اصطلاح به معنی «پناه دادن و حمایت کردن» است. می گوید: خدایا من را در پناه و زیر چتر حمایت خودت بگیر زیرا از آنچه بدکاران می ترسند، می ترسم.

این جمله را می توان دو گونه معنی کرد: 1- مرا در پناه و حمایت خود بگیر تا مرتکب بدی ها نشوم و دچار ترس از نتایج کردار خود نباشم آنطور که

بدکاران دچار می شوند.

ص: 499

2- خدایا از تقصیراتم بگذر و آثار آنها را از بین ببر تا ترسی نماند، همانطور که بدکاران دچار ترس هستند.

معنی اول توفیق خواهی است و با اولین جملهٔ این بخش دعا همجهت است. و معنی دوم با جملهٔ دوم.

انسان شناسی و روان شناسی

توبه عامل ترس زدائی: نظر به اینکه این دعای دوازدهم به محور توبه است، از دو معنی مذکور در بالا، معنی دوم را باید ترجیح داد. و در این صورت آن ترسی که امام می خواهد از آن راحت شود، چیست؟ کدام ترس است؛ ترس در زندگی دنیوی یا ترس از عذاب اخروی؟-؟ ظاهر سخن امام علیه السلام شامل هر دو است. اما با مختصر تأمل روشن می شود که مرادش ترس دنیوی است. زیرا در میان بدکاران کسانی هستند که هیچ ترسی از عذاب آخرت ندارند، و امام از ترسی که بدکاران به طور مطلق و همگی دارند، به خدا پناه می برد.

و از جانب دیگر، نباید از هر ترسی به خداوند پناه برد، بل نوعی از ترس را باید از خداوند خواست که نعمت الهی است. و مکرّر بیان شده که رابطهٔ درست انسان با خداوند «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء» است، باید از خدا ترسید. بنابراین مراد امام نه آن ترس است که ترس نیکوکارن از خداوند است و نه ترسی که بدکاران نسبت به آخرت شان دارند. زیرا این ترس نیز یک نعمت است و به هر حال به همان ترس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاء» بر می گردد.

پس روشن می شود که مراد از ترس در این کلام، ترس دنیوی است که هر بدکاری با هر نسبت از بدکاری خود دچار آن می شود. شخص بدکار همیشه در حال ترس است حتی اگر قدرتمندترین شخص باشد، در حال خواب هم کابوس می بیند. بویژه گناهی که شخص در مخفی نگه داشتن آن می کوشد. توبه این ترس را از بین می برد.

ترسی که ترس را از روح آدمی می زداید: توبه از ترس ناشی می شود؛ ترس از خدا.

ص: 500

اگر انسان از خدا بترسد توبه می کند. و این ترس از خدا است که هر نوع ترس را از جان و روان انسان می زداید. ترس از خدا شیرین، سازنده و آرامش دهنده است، اما ترسی که از گناه ناشی می شود، تلخ و فرساینده است. یعنی انسان باید بترسد، اگر از خدا نترسد وجودش پر از ترس خواهد بود. انسان بدون ترس امکان ندارد. زیرا او را در این جهان چنین آفریده اند یا باید ترس شیرین و سازنده داشته باشد، یا ترس تلخ و فرساینده. و راه سومی برایش وجود ندارد.

مغفرت و تکفیر: قرآن دربارۀ نقش توبه در از بین بردن این ترس روانی که ترس دنیوی است، آیه هائی دارد که «آیات تکفیر» هستند. در ادبیات قرآن عفو، غفران، و تجاوز از گناه بندگان (و مشتقات این الفاظ) در معنی اعم به کار رفته اند که شامل عفو دنیوی و اخروی می شوند. اما اصطلاح دیگری در قرآن هست بنام «تکفیر گناه» که از همان ریشۀ «کفر» است لیکن با کاربرد عکس آن، که با صیغۀ تفعیل و با حرف «عن» می آید. مانند: «عَسي رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُم»(1). و در آیات دیگر «يُكَفِّرَ عَنْهُمْ»، «لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ»، «لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُم»، «يُكَفِّرْ عَنْهُ»، «كَفِّرْ عَنَّا» در موارد متعدد آمده است.

لغت: کفّر الله له الذنب: محاه: محو کرد آن را.

اما در قرآن همیشه با حرف «عن» آمده نه حرف «ل-» یا «فی».

و نظر به حرف «عن» می شود «محو کرد از او گناهش» را. و نمی گوید «محو کرد در او گناهش را». مراد این است که گناه از وجود او فرو ریخته و محو می شود. یعنی گناه در وجود شخص بوده از او جدا شده و محو می شود. و اگر توبه و عمل صالح از شخص صادر نشود گناه در پیکر و جان او باقی می ماند. گناه تنها یک فعل نیست که از انسان صادر شود و دیگر تمام. بل یک چیزی است که در وجود او می ماند؛ زندگی را بر او تلخ کرده و وجودش را می فرساید.

1- آیۀ 8 سورۀ تحریم.

ترس از خدا موجب توبه می شود، و توبه پیش از آنکه آخرت فرد را بسازد، دنیای او را می سازد. همیشه چگونگی دنیا است که چگونگی آخرت را در پی دارد؛ دنیای خوب آخرت خوب را می دهد، و دنیای بد آخرت بد را می دهد.

پس مراد امام علیه السلام از جمله «وَ أَجِرْنِی مِمَّا یَخَافُهُ أَهْلُ الْإِسَاءَه» آن ترس جانسوز است که در درون وجود بدکاران است گرچه پیکرشان آراسته با لباس های فاخر باشد. نظر امام به «انسان شناسی» و «شناخت رابطهٔ روانی انسان با گناه» است در همین دنیا.

بخش یازدهم

اشاره

ترس سازنده

ترس نکوهیده

انسان شجاع

ترس در قرآن

لَیْسَ لِحَاجَتِی مَطْلَبٌ سِوَاکَ، وَ لَا لِذَنْبِی غَافِرٌ غَیْرُکَ، حَاشَاکَ (16) وَ لَا أَخَافُ عَلَی نَفْسِی إِلَّا إِیَّاکَ، إِنَّکَ أَهْلُ التَّقْوَی وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَهِ: حاجتم را غیر از (درگاه) تو جای در خواستی نیست، و برای آمرزش گناهم غیر از تو آمرزنده ای نیست، حاشا که غیر تو آمرزنده ای باشد. و بر خود نمی ترسم مگر از تو. زیرا توئی که شایستهٔ ترس و شایستهٔ آمرزشی.

شرح

مطلب: صیغهٔ اسم مکان، به معنی «خواستگاه»: جا و محلی که انسان حاجتش را از آن جا بخواهد.

ص: 502

حاشاک: حاشا که تو چنان باشی؛ تو منزّهی از این که غیر از تو غافر و بخشایندهٔ دیگر باشد، یا حاجت دهندهٔ دیگر باشد. تو واحد واحد هستی. زیرا که «بر آوردن حاجت» مصداق «ربوبیت» و «بخشیدن گناهان» از مصادیق «الوهیت» است.

اگر دیگری حاجتی را برآورده کند، اولاً آن را از تو گرفته است. ثانیاً اگر خواست و ارادهٔ تو با آن هماهنگ نبود، آن کار را نمی کرد. ثالثاً اگر تو نخواهی با برآوردن او اصل حاجت و نیاز یا بطور درست از میان نمی رود و یا به حاجت بدتر تبدیل می شود(1).

بخشیدن گناه: اگر دیگران گناهی را ببخشند، اولاً در خیلی موارد در اثر غضب، رفتاری را گناه دانسته و می بخشند که اساساً آن رفتار گناه نیست. ثانیاً در مواردی گناه را می بخشند که اساساً حق بخشیدن آن را ندارند. ثالثا اگر گناهی را ببخشند فقط حق خودشان را می بخشند نه اصل و اساس گناه را و یا «حق الله» را. رابعاً اگر تو نخواهی آنان نیز نمی بخشند(2).

رابطهٔ بی آزاری و ترس: انسان باید نسبت به دیگران بی آزار باشد «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَ لِسَانِه»(3) و گفته اند «شَرِّ النَّاسُ مَنْ خَاف النَّاسَ مِنْ شَرِّه». اما بی آزار بودن و مردم آزار نبودن، بر سه نوع است:

1- بی آزاری بدلیل عجز و ناتوانی: این نوع چون به مرحلهٔ ثواب و گناه نمی رسد، از دایرهٔ نیک و بد انسانی خارج است.

2- بی آزاری بدلیل ترس از دیگران: چنین شخصی اگر قدرت پیدا کند به آزار دیگران خواهد پرداخت.

این دو نوع، هر دو خصلت و ویژگی حیوان است که منشأ آن روح غریزه و مدیریت آن به عهدهٔ «روح فطرت» است.

1- این مسئله به قضا و قدر و «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْن» بر می گردد و برای شرحش رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

2- همان مسئله و همان کتاب.
3- من لا یحضره الفقیه، ج 4 ص 362 ط جامعهٔ مدرسین.

3- بی آزاری بدلیل ترس از خدا: و این است ترسی که سزاوار انسان است؛ منشأ و مدیریت آن با «روح فطرت» است. پس انسان سالم با شخصیت درونی سالم نمی ترسد مگر از خداوند، که: وَ لَا أَخَافُ عَلَی نَفْسِی إِلَّا إِیَّاکَ: و بر خود نمی ترسم مگر از تو. زیرا: إِنَّکَ أَهْلُ التَّقْوَی وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَه: فقط تو اهلیت ترس را داری و اهلیت آمرزیدن فقط از آن تو است.

تقوی: پیشتر بیان شد که اصل معنای تقوی «خود پائی، مواظبت از خود، خود نگه داری» است و دلالت مستقیم به ترس ندارد، لیکن بدیهی است که خودداری و خودپائی، از امور منفی و رفتارهای بد می شود، پس فردی که تقوی می ورزد، از ارتکاب بدی ها می ترسد. و لذا همیشه لفظ تقوی، ترس را بالملازمه به همراه دارد. و انسان آفریده شده که از ارتکاب بدی ها بترسد. و انسان بی ترس، انسان نیست همانطور که در بخش قبلی بیان شد.

انسان شجاع: انسان شجاع آن است که نترسد. اما این معنی عوامانه و غیر علمی است. انسان شجاع آن است که از ترس گرفتار شدن به بدی ها بر علیه بدی ها قیام کند. والاّ نترسی او مصداق منفی تهوّر، جاهلانه، کرگدنی و یا شرارت خواهد بود. انسان ترسو و بزدل آن است که خوبی ها را فدای بدی ها بکند. بویژه دربارۀ جامعه؛ بنشیند و شیوع بدی ها در جامعه را نظاره کند. انسان شجاع از رواج بدها در جامعه بشدت می ترسد سمبل اعلای شجاعت انسانی، شجاعت علی علیه السلام است که بشدت هم از ارتکاب بدی ها می ترسد و هم از حضور بدی ها در جامعه می ترسد.

کسی که متهورانه به حقوق مالی مردم یا جامعه تجاوز می کند، ترسو و بزدل است؛ او از ترس فقر تهوّر می کند. و کسی که در امور شهوانی و هوس تهوّر نشان می دهد، انسان نیست، حیوان صرفاً غریزی است.

پس شجاعت درست و ترس درست، دو روی یک سکّه اند؛ محال است فردی شجاع باشد اما اصلاحگر نباشد. اصلاح نیز از ریزترین و خرده ترین مصداق امر به معروف و نهی از منکر شروع می شود تا می رسد به جهاد، جهاد بالاترین مرتبۀ امر به معروف و نهی از منکر است و امام حسین علیه السلام را می بینیم که می فرماید: «إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ

الْإِصْلَاحِ فِی أُمَّهِ جَدِّی ص أُرِیدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ»(1):

و گاهی فساد طوری بر جامعه سیطره می یابد، که انسان سالم تشخیص می دهد که باید برنامه را از اصل و اساس شروع کند و از نو به اصول مکتب و صیانت از آن و تبیین ماهیت مکتب بپردازد. همانطور که ائمّه طاهرین به این مهم ها پرداختند و شهید شدند. هیچ انسان ترسوئی «کشتهٔ سیاسی» نمی شود؛ افراد ترسو به زیر بار هر سیاستی می روند و قدرتمندان سیاسی کاری با آنان ندارند.

بخش دوازدهم

اشاره

ایمنی از خوف غریزی

برخورد ناقص با صحیفهٔ سجادیّه

صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ اقْضِ حَاجَتِی، وَ أَنْجِحْ طَلِبَتِی، وَ اغْفِرْ ذَنْبِی، وَ آمِنْ خَوْفَ نَفْسِی، إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ، وَ ذَلِکَ عَلَیْکَ یَسِیرٌ، آمِینَ رَبَّ الْعَالَمِینَ: بر محمد و آل محمد درود فرست، و حاجتم را برآور، و خواسته ام را برایم آسان (سهل الوصول) کن، و ببخش گناهم را، و از ترس ایمنم گردان، زیرا تو به هر چیزی توانائی، و این خواسته های من بر تو آسان است، اجابت کن (دعایم را) ای پرورندهٔ عالمیان.

شرح

دربارهٔ صلوات و نیز پیوند دادن هر خواسته و دعا با صلوات، شرحی در مباحث قبلی گذشت.

برخی از شارحان و مترجمان، دو جملهٔ «وَ اقْضِ حَاجَتِی، وَ أَنْجِحْ طَلِبَتِی» را به «حاجت

1- بحار، ج 44 ص 329.

اخروی و رهائی از عذاب» معنی کرده اند. این تفسیر خالی از اشکال نیست:

1- انجح به معنی «آسان کن، سهل گردان» است. بنابراین امام علیه السلام در این بیان، یک خواستهٔ دنیوی را می خواهد و آن نترسیدن از غیر خدا و ترسیدن از خدا است. یعنی در این مسیر من را یاری کن تا خوبی ها را فدای بدی ها نکنم.

2- این دو جمله به همدیگر «عطف تفسیر» هستند؛ یعنی حاجتم آسان شدن و سهل شدن این مسیر است.

3- بخشش اخروی را در جملهٔ بعدی «وَ اغْفِرْ ذَنْبِی» آورده است. حتی همین جمله را نیز می توان به خواستهٔ دنیوی معنی کرد که مرادش همان «بخشش تکفیری» است تا از آثار شخصیتی و روانی گناه آسوده شود و منشأ گناهان دیگر نشود. و این معنی وقتی بهتر روشن می شود که به معنی جملهٔ بعدی دقت شود که می گوید:

وَ آمِنْ خَوْفَ نَفْسِی: و ترسی که در جان و روان من (و هر انسانی) هست را به ایمنی تبدیل کن. این خوف که می خواهد به ایمنی تبدیل شود، چیست؟ گفته اند مراد خوف از عذاب اخروی است. درست است هر خوف صحیح بالمئال خوف از عذاب اخروی است، اما امام در اینجا می گوید «وَ آمِنْ خَوْفَ نَفْسِی» و در همان حالتِ زندگی دنیوی می خواهد که خوفش به ایمنی تبدیل شود؛ در همان لحظهِ این سخن را می گوید، نه در چشم انداز آخرت و پس از مرگ. و اساساً ایمن بودن اُخروی در زندگی دنیوی، مردود و محکوم است. زیرا همانطور که مکرر به شرح رفت رابطهٔ انسان با خدا باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد نه رابطهٔ ایمنی. و خواستن ایمنی این چنینی، درست نیست.

پس روشن می شود که خواستهٔ امام علیه السلام، تبدیل خوف و ترس غریزی به ایمنی است که منشأ هر نوع گناه می شود، نه خواستن تبدیل خوف فطری به ایمنی که از دست دادن زمینهٔ تقوی می شود. به شرحی که گذشت.

همانطور که قبلاً گفته شد انسان بدون ترس نمی شود؛ یا ترس از خدا دارد یا ترس از کسان دیگر و اشیاء دیگر. و باصطلاح ترس همزاد انسان

است. ایمن بودن از یکی از آنها، تقویت دیگری را لازم گرفته است. امام به ما یاد می دهد که بکوشید از ترس غریزی ایمن

ص: 506

شوید تا ترس الهی تان تقویت شود. نه بر عکس. و امام علیه السلام در مقام انسان شناسی و روان شناسی و تبیین رابطهٔ انسان با ترس است که انسان با چیزی بنام ترس چه رابطه ای دارد و چه برنامه ای باید داشته باشد.

متاسفانه در تفسیر بسیاری از آیات قرآن و احادیث، فوراً گامی بلند بر می دارند و از متن زندگی دنیوی فوراً و مستقیماً به سراغ آخرت می روند. در حالی که آخرت محبوب بدون زندگی دنیوی مطلوب، امکان ندارد. و این روش موجب می شود که همهٔ آیات و احادیث علوم انسانی از پیام های سازندهٔ خودشان مسلوب شده و از مقام «تبیین» به مرحلهٔ «تعبد محض» سقوط کنند. و چنین شده است که همهٔ آیات و احادیث علوم انسانی یا فقط به اخلاق (آنهم اخلاق صرفاً موعظه ای و غیر تبیینی) تفسیر شوند.

بویژه این «سلب نقش تبیین» دربارهٔ صحیفهٔ سجادیّه (که به موشکافی های شگرف و شگفت در تبیین زوایای روح فردی و روح اجتماعی انسان می پردازد، و پایگاه همهٔ علوم انسانی است) شدید تر و محروم کننده تر است. این روند نا مبارک هزار و چند ساله، ما را در مدرسهٔ قرآن و اهل بیت، به شاگردان کودن تبدیل کرده است.

این «خلاء» نیست، بل انحراف است در برخورد با قرآن و حدیث که بنیانگذار آن برادران اهل سنت هستند که از اول کاری با اهل بیت ندارند و ثقلین گفته اند، اما به یکی از دو ثَقَل جایگاهی نداده اند. بزرگان شیعه نیز با آنهمه قتل و عام ها (که امروز هم بشدت ادامه دارد) و در آن خفگان تاریخی همیشگی نتوانستند در خارج از فقه چنان که باید فعالیت داشته باشند و همانطور که فقه عظیم و دقیق برای ما تدوین کردند در رشته های دیگر نیز چنان کاری بکنند. اما امروز ما چه کار می کنیم!؟! آیا رفاه گرائی و غربگرائی در علوم انسانی، و پیرو سنیان بودن در تفسیر قرآن و حدیث، را می توانیم واپس بزنیم؟ کاملاً می توانیم اما...

آمین: اسم فعل است به معنی قبول کن، بپذیر، اجابت کن. آمِینَ یَا رَبَّ الْعَالَمِین.

پایان مجلد دوم

ص: 507

جلد 3

مشخصات کتاب

انسان و علوم انسانی در صحیفهٔ سجادیّه

مجلد سوم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا: ابراهیم رضوی

ناشر: مولف

تاریخ نشر: 1394

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.binesheno.com/Files/books.php

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 4

فهرست

ص: 6

ص: 7

ص: 8

ص: 9

ص: 10

ص: 11

ص: 12

ص: 13

ص: 14

ص: 15

ص: 16

ص: 18

ص: 19

ص: 20

ص: 21

ص: 22

ص: 23

ص: 24

ص: 25

ص: 26

ص: 27

ص: 28

دعای سیزدهم

اشاره

ص: 31

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فِی طَلَبِ الْحَوَائِجِ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی

(1) اللَّهُمَّ يَا مُنْتَهَی مَطْلَبِ الْحَاجَاتِ (2) وَ يَا مَنْ عِنْدَهُ نَيْلُ الطَّلِبَاتِ (3) وَ يَا مَنْ لَا يَبِيعُ نِعَمَهُ بِالْأَثْمَانِ (4) وَ يَا مَنْ لَا يُكَدِّرُ عَطَايَاهُ بِالِامْتِنَانِ (5) وَ يَا مَنْ يُسْتَغْنَی بِهِ وَ لَا يُسْتَغْنَی عَنْهُ (6) وَ يَا مَنْ يُرْغَبُ إِلَيْهِ وَ لَا يُرْغَبُ عَنْهُ (7) وَ يَا مَنْ لَا تُفْنِی خَزَائِنَهُ الْمَسَائِلُ (8) وَ يَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِكْمَتَهُ الْوَسَائِلُ (9) وَ يَا مَنْ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِينَ (10) وَ يَا مَنْ لَا يُعَنِّيهِ دُعَاءُ الدَّاعِينَ. (11) تَمَدَّحْتَ بِالْغَنَاءِ عَنْ خَلْقِكَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَی عَنْهُمْ (12) وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَی الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَيْكَ. (13) فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلَّتِهِ مِنْ عِنْدِكَ، وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِكَ فَقَدْ طَلَبَ حَاجَتَهُ فِی مَظَانِّهَا، وَ أَتَی طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا. (14) وَ مَنْ تَوَجَّهَ بِحَاجَتِهِ إِلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ أَوْ جَعَلَهُ سَبَبَ نُجْحِهَا دُونَكَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْحِرْمَانِ، وَ اسْتَحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَوْتَ الْإِحْسَانِ. (15) اللَّهُمَّ وَ لِی إِلَيْكَ حَاجَةٌ قَدْ قَصَّرَ عَنْهَا جُهْدِی، وَ تَقَطَّعَتْ دُونَهَا حِيَلِی، وَ سَوَّلَتْ لِی نَفْسِی رَفْعَهَا إِلَی مَنْ يَرْفَعُ حَوَائِجَهُ إِلَيْكَ، وَ لَا يَسْتَغْنِی فِی طَلِبَاتِهِ عَنْكَ، وَ هِیَ زَلَّةٌ مِنْ زَلَلِ الْخَاطِئِينَ، وَ عَثْرَةٌ مِنْ عَثَرَاتِ الْمُذْنِبِينَ. (16) ثُمَّ انْتَبَهْتُ بِتَذْكِيرِكَ لِی مِنْ غَفْلَتِی، وَ نَهَضْتُ بِتَوْفِيقِكَ مِنْ زَلَّتِی، وَ رَجَعْتُ وَ نَكَصْتُ بِتَسْدِيدِكَ عَنْ عَثْرَتِی. (17) وَ قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّی كَيْفَ يَسْأَلُ مُحْتَاجٌ مُحْتَاجاً وَ أَنَّی يَرْغَبُ مُعْدِمٌ إِلَی مُعْدِمٍ (18) فَقَصَدْتُكَ، يَا إِلَهِی، بِالرَّغْبَهِ، وَ أَوْفَدْتُ عَلَيْكَ رَجَائِی بِالثِّقَهِ بِكَ. (19) وَ عَلِمْتُ أَنَّ كَثِيرَ مَا أَسْأَلُكَ يَسِيرٌ فِی وُجْدِكَ، وَ أَنَّ خَطِيرَ مَا أَسْتَوْهِبُكَ حَقِيرٌ فِی وُسْعِكَ، وَ أَنَّ كَرَمَكَ لَا يَضِيقُ عَنْ سُؤَالِ أَحَدٍ، وَ أَنَّ يَدَكَ بِالْعَطَايَا أَعْلَی مِنْ كُلِّ يَدٍ. (20) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ احْمِلْنِی بِكَرَمِكَ عَلَی التَّفَضُّلِ، وَ لَا تَحْمِلْنِی بِعَدْلِكَ عَلَی الِاسْتِحْقَاقِ، فَمَا أَنَا بِأَوَّلِ رَاغِبٍ رَغِبَ إِلَيْكَ فَأَعْطَيْتَهُ وَ هُوَ يَسْتَحِقُّ الْمَنْعَ، وَ لَا بِأَوَّلِ سَائِلٍ سَأَلَكَ فَأَفْضَلْتَ عَلَيْهِ وَ هُوَ يَسْتَوْجِبُ الْحِرْمَانَ. (21) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كُنْ لِدُعَائِی مُجِيباً، وَ مِنْ نِدَائِی قَرِيباً، وَ لِتَضَرُّعِی رَاحِماً، وَ لِصَوْتِی سَامِعاً. (22) وَ لَا تَقْطَعْ رَجَائِی عَنْكَ، وَ لَا تَبُتَّ سَبَبِی مِنْكَ، وَ لَا تُوَجِّهْنِی فِی حَاجَتِی هَذِهِ وَ غَيْرِهَا إِلَی سِوَاكَ (23) وَ تَوَلَّنِی بِنُجْحِ طَلِبَتِی وَ قَضَاءِ حَاجَتِی وَ نَيْلِ سُؤْلِی قَبْلَ زَوَالِی عَنْ مَوْقِفِی هَذَا بِتَيْسِيرِكَ لِیَ الْعَسِيرَ وَ حُسْنِ تَقْدِيرِكَ لِی فِی جَمِيعِ الْأُمُورِ (24) وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَاةً دَائِمَةً نَامِيَةً لَا انْقِطَاعَ لِأَبَدِهَا وَ لَا مُنْتَهَی لِأَمَدِهَا، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ عَوْناً

لِی وَ سَبَباً لِنَجَاحِ طَلِبَتِی، إِنَّکَ وَاسِعٌ کَرِیمٌ. (25) وَ مِنْ حَاجَتِی یَا رَبِّ کَذَا وَ کَذَا [وَ تَذْکُرُ حَاجَتَکَ ثُمَّ تَسْجُدُ وَ تَقُولُ فِی سُجُودِکَ] فَضْلُکَ آنَسَنِی، وَ إِحْسَانُکَ دَلَّنِی، فَأَسْأَلُکَ بِکَ وَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُکَ عَلَیْهِمْ، أَن لَا تَرُدَّنِی خَائِباً.

عنوان دعا

عنوان این دعا چنین است «وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی طَلَبِ الْحَوَائِجِ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی»: از دعاهای امام علیه السلام است در خواستن حاجات از خداوند متعال.

اما همانطور که خواهیم دید، متن این دعا در بیان مسائل دقیق و تبیین زوایای ظریف در «توحید» و خداشناسی است. و نیز در شناخت رابطه خداوند با جهان و انسان است. تنها در پایان دعا به شخص دعا کننده میگوید: اینجا که رسیدی حاجتت را در نظر بگیر و سجده کرده و چنین بگو...

در مباحث گذشته به شرح رفت که هنگام دعا باید دعا کننده اول خدا را تسبیح، حمد و ثنا گوید سپس خواسته خود را بخواهد. اولاً خداوند، عظیم، کبیر، ذوالجلال و متکبّر است، پس باید با تعظیم و تکبر و تسبیح او مکالمه با او را شروع کرد. ثانیاً هر تسبیح، تکبیر و تحمید، عین خدا شناسی است؛ بدون شناخت مخاطب نمی توان چیزی از او خواست، زیرا چنین خواسته ای همراه با سرسری گرفتن موضوع و توأم با لاابالیگری می شود.

و اینک متن دعا:

بخش اول

اشاره

جریان همهٔ امور به سوی خدا است

انسان مختار است اما مفوّض نیست

اللَّهُمَّ یَا مُنْتَهَی مَطْلَبِ الْحَاجَاتِ (2) وَ یَا مَنْ عِنْدَهُ نَیْلُ الطَّلِبَاتِ: خدایا، ای منتهای درخواست حاجت ها، و ای آنکه رسیدن به خواسته ها در نزد تو است.

شرح

مطلب: این واژه در دعای دوازدهم نیز به این صورت «لَیْسَ لِحَاجَتِی مَطْلَبٌ سِوَاکَ» آمده بود. در آنجا آن را به کاربرد «اسم مکان = جائی برای طلب» معنی کردیم در اینجا نیز به همان معنی است با دو برداشت:

1- ای خدائی که سرانجام همۀ خواسته ها به حضور تو متنهی می شود؛ یعنی اگر از دیگران، یا از هر اسباب و وسائل، خواسته ای خواسته شود، مئالش به تو می رسد. «لَا مُعْطِیَ إلا اَنت»: عطا کننده ای نیست مگر تو؛ هر کسی چیزی به دیگری اعطا کند در واقع عطا کننده تویی. و در دعایی «عید قربان» می گوید: «إِنِّی أَجِدُ سُبُلَ الْمَطَالِبِ إِلَیْکَ مُشْرَعَةً وَ مَنَاهِلَ الرَّجَاءِ إِلَیْکَ مُتْرَعَه»(1): خدایا، من راه های همۀ خواسته ها را به سوی تو جدول کشی شده، و جاده های امید را به سوی تو کانال کشی شده می بینم.

2- ای خدائی که بندگان چون از هر جائی نا امید می شوند، در آخر به تو پناه می آورند.

بدیهی است که معنی اول صحیحتر است.

وَ یَا مَنْ عِنْدَهُ نَیْلُ الطَّلِبَات: این جمله پیرو جمله قبلی است در هر دو معنی که مذکور شد. و تا حدودی معنی اول را تقویت می کند؛ یعنی ای خدائی که رسیدن به خواسته ها در نزد توست و تا تو نخواهی کسی خواستۀ کسی را نمی پذیرد.

قرآن: در6 سوره از قرآن تکرار شده است که «إِلَی اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُور»: سرانجام همۀ امور

1- بحار، ج 88 ص 71.

به خداوند است- نه تنها خواسته ها و شدن یا برآورد نشدن حاجات.- سورۀ بقره آیۀ 210، سورۀ آل عمران آیۀ 109، سورۀ انفال آیۀ 44، سورۀ حج آیه 76، سورۀ فاطر آیۀ 4، سورۀ حدید آیۀ 5.

و دربارۀ موضوع بحث ما صریحتر از همه، آیۀ 53 سورۀ شوری است که می فرماید «أَلا إِلَى اللَّهِ تَصيرُ الْأُمُور»: بدان که جریان همۀ امور به سوی خداوند است.

و درآیۀ 123 سورۀ هود، علاوه بر اصل موضوع به «چه باید کرد» نیز رهنمون می شود: «وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ»: همۀ امور به سوی خدا بر می گردد پس او را عبادت کن و بر او توکّل کن.

اول هستی شناسی و شناخت جریان همۀ امور جهان هستی را بیان کرده آنگاه چه زیبا و با بیان آرامش بخش نتیجه می گیرد: پس ای انسان آزادی و آرامش تو در بندگی خدا بویژه در توکل به اوست.

در اینجا باز می رسیم به مسئلۀ بزرگ جبر و اختیار، قضا و قَدَر که «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بل أَمْرٌ بَيْنَ أمْرَيْن». انسان مختار است اما مفوّض نیست که به سر خود رها شده باشد. میان اختیار و تفویض فاصله از زمین تا آسمان است. نه فقط انسان، بل هیچ آفریده ای به سر خود رها نشده است. در این اصل بزرگ و اساسی، اشتباه از این جا ناشی می شود که «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ» را «لا جبر و لا اختیار» معنی می کنند. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

مسئلۀ دقیق تر: اگر کسی از کس دیگر یک حاجت و خواستۀ حرام داشته باشد و او خواستۀ او را برآورده کند، آیا این نیز با خواست خدا شده است؟

پاسخ: بلی این نیز با خواست خدا برآورده شده است. اما باید دقت کرد که میان «خواست» و «اراده» فرق هست؛ خداوند هیچ عملی از اعمال بد بندگان را اراده نکرده و نمی کند. او به انسان اختیار داده است یعنی اراده کرده که انسان را مختار بیافریند و آفریده. و این انسان است که اختیار می کند کار خوب را یا بد را، مثلاً پرهیز از شراب خوردن، یا خوردن شراب را. و در اینجا فرق نمی کند که خودش شراب را تهیه کند یا آن را از دیگری

بخواهد. اگر خداوند نخواهد او در تهیهٔ آن و یا در بدست آوردن آن از دیگری به مقصودش برسد، می تواند لیکن اگر این کار همیشگی خداوند درباره همهٔ بشرها باشد، سر از جبر در می آورد. بلی؛ در مواردی بنده ارادهٔ عمل بد می کند اما خداوند مانع آن می شود این یک لطف است بدلایل خاص. باز هم شرح بیشتر در کتاب مذکور.

دربارهٔ این دو جملهٔ اول دعا، سخنان و تفسیر صوفیانه آورده اند که ظاهرش شیرین اما باطنش سم مهلک و بازدارنده از درک مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. و در نتیجه می کشاند به باور سخیف «وحدت موجود». خداوند شیعه را از این تخیلات حماقت آور محافظت فرماید.

بخش دوم

اشاره

رابطه خدا با انسان

فروشنده ای که بها و قیمت را نیز به خریدار برمیگرداند

منّتی که برخورداری از نعمت را مکدّر نمیکند

بیماری روانی استغناء

شیطان هم دعا کرد

حکمت و توسل

وَ یَا مَنْ لَا یَبِیعُ نِعَمَهُ بِالْأَثْمَانِ (4) وَ یَا مَنْ لَا یُکَدِّرُ عَطَایَاهُ بِالِامْتِنَانِ (5) وَ یَا مَنْ یُسْتَغْنَی بِهِ وَ لَا یُسْتَغْنَی عَنْهُ (6) وَ یَا مَنْ یُرْغَبُ إِلَیْهِ وَ لَا یُرْغَبُ عَنْهُ (7) وَ یَا مَنْ لَا تُفْنِی خَزَائِنَهُ الْمَسَائِلُ (8) وَ یَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِکْمَتَهُ الْوَسَائِلُ (9) وَ یَا مَنْ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِینَ (10) وَ یَا مَنْ لَا یُعَنِّیهِ دُعَاءُ الدَّاعِینَ: ای آنکه نعمت هایش را به ازاء قیمت ها نمی فروشد، و ای آنکه عطاهایش را با امتنانی مکدّر نمیکند، و ای آنکه بوسیلهٔ او غنی می شوند اما از او غنی (و بی

نیاز) نمی شوند، و ای آنکه به او روی آورند و از او روی گردان نمی توانند شد، و ای آنکه خزائنش با (بر آوردن) خواسته ها فانی نمی شود، و ای آنکه هیچ وسیله ای حکمتش را مبدّل نمی کند، و ای آنکه حاجت خواهی حاجت خواهان از او منقطع نمی شود، و ای آنکه دعای دعا کنندگان او را خسته نمی کند.

شرح

بهتر است این بخش از دعا را بصورت جمله به جمله و هر کدام را مستقل از دیگری، بررسی کنیم.

وَ یَا مَنْ لَا یَبِیعُ نِعَمَهُ بِالْأَثْمَانِ؛ مراد از این جمله چیست؟ خداوند نیز در برابر نعمت هایش، عمل نیک و پرهیز از بدی ها را می خواهد، و بالاتر از همه در ازاء نعمت هایش شکر را واجب کرده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُون»(1): از بدی ها بپرهیزید تا اهل شکر باشید. «اشْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ إِیَّاهُ تَعْبُدُون»(2) و آیه های دیگر. و در آیه های دیگر نیکوکار بودن را «تجارت با خدا» نامیده است: «إِنَّ الَّذینَ یَتْلُونَ کِتابَ اللَّهِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِیَةً یَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُور»(3). و «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّکُمْ عَلی تِجارَةٍ تُنْجیکُمْ مِنْ عَذابٍ أَلیمٍ- تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»(4). حتی در رابطهٔ خود و بنده اش سخن از بیع و شراء آورده است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ یُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَیْهِ حَقًّا فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجیلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیْعِکُمُ الَّذی بایَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظیمُ»(5).

1- آیهٔ 123 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 114 سورهٔ نحل.
3- آیهٔ 29 سورهٔ فاطر.
4- آیه های 10 و 11 سورهٔ صف.
5- آیهٔ 111 سورهٔ توبه.

پس خداوند نیز نعمت هایش را بدون این که در ازائش چیزی باشد، نمی دهد و در برابر نعمت ها خواسته هایی دارد. و آنان را که نعمت های او را بدون بهاء مصرف می کنند کیفر می دهد و رفتارشان را کفران نعمت می نامد: «وَ اشْكُرُوا لی وَ لا تَكْفُرُونِ»(1) و آیه های دیگر.

پس باید به لفظ «ثمن» توجه کرد:

1- مردم هر نعمت و کالائی را که می فروشند در مقابل آن چیزی می گیرند که به آن احتیاج دارند.

2- پیش از معامله، ثمن مال شان نبود بوسیله معامله مالک ثمن می شوند.

3- مثمن نیز مال خریدار نبود بوسیله معامله مال او می شود.

هیچکدام از این سه عنصر در معاملهٔ خدا وجود ندارد. و آنچه خداوند در ازاء نعمتش می خواهد باز به نفع بنده است؛ یعنی نعمتی که خداوند آن را به بنده اش می فروشد بهایش را نیز به خود او می دهد. پس هیچ بهائی در ازاء نعمتش از بنده اش نمی گیرد.

وَ يَا مَنْ لَا يُكَدِّرُ عَطَايَاهُ بِالِامْتِنَان: واژهٔ «مَنّ» در عربی دو کاربرد دارد: 1- منّ یعنی «نعمت دادن». 2- منّ یعنی منّت گذاشتن این هر دو معنی در قرآن آمده که خداوند هم نعمت داده و هم نعمت هایش را یاد آوری کرده است. علاوه بر لفظ «منّ» در آیه های بسیار نعمت هایش را می شمارد که مصداق هر دو کاربرد لفظ «منّ» است.

دربارهٔ «نعمت دین» هر دو کاربرد آمده است برای کاربرد اول: فرموده است:

1- «قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاء»: رسولان شان به آنان گفتند: ما نیستیم مگر بشری مثل شما، لیکن خداوند نعمت (دین) را می دهد به هر کسی که بخواهد. آیهٔ 11 سورهٔ ابراهیم.

2- «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنينَ إِذْ بَعَثَ فيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِم»: خداوند نعمت داد بر مؤمنان که پیامبری از خودشان را در میان شان مبعوث کرد.

آیهٔ 164 سورهٔ آل عمران.

3- «وَ لَقَدْ مَنَنَّا عَلَیْکَ مَرَّةً أُخْری»: ای موسی بار دیگر نیز بر تو نعمت داده ایم. آیهٔ 37 سورهٔ

1- آیهٔ 152 سورهٔ بقره.

طه.

و دربارهٔ کاربرد دوم می فرماید: «یَمُنُّونَ عَلَیْکَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِیمان»: بر تو منّت می گذارند که ایمان آورده اند، بگو: این خداوند است که بر شما منت می گذارد که بر اسلام هدایتتان کرد. آیه 17 سورهٔ حجرات.

اینک نگاهی دیگر به سخن امام علیه السلام: «وَ یَا مَنْ لَا یُکَدِّرُ عَطَایَاهُ بِالِامْتِنَان». امام در مقام نفی هیچکدام از دو کاربرد بالا نیست، و نمی گوید ای خدائی که نعمت نمی دهی. یا نعمت هایت را به رخ بندگان نمی کشی. می گوید: تو نعمتت را به رخ بندگان می کشی لیکن این به رخ کشیدن تو عطاهایت و نعمت هایت را مکدّر نمی کند.

مثال: در آن زمان ها که زن ها هیچ مسؤلیتی در تامین اقتصاد خانواده نداشتند، یک مَثَل رایج داشتند: «نان شوهر بی منت است». یعنی اگر زنی شوهر اختیار نکند و در خانه پدر یا برادر بماند، نانی که می خورد نان منت است. اما نان شوهر بی منت است. در حالی که شوهرها هم نان و خدمات شان را به رخ زن می کشند، اما این به رخ کشیدن، با منت نان پدر فرق دارد حتی اگر پدر هرگز به رخ او نکشیده باشد خود او احساس می کند که در این خانه مانده کَلّ بر خانواده شده است، و همیشه از این بابت نیز زندگیش مکدّر می شود. اما به رخ کشیدن شوهر هر چه باشد این مکدّر شدن به معنای «کَلّ شدن» را ندارد، زن با همهٔ نق های منت گذاری مرد، باز خود را عضو رسمی خانواده بل یکی از دو عضو اصلی آن می داند.

خداوند نیز منت می گذارد و نعمت هایش را به رخ بندگانش می کشد، اما این منت گذاشتن، برخورداری بنده از نعمت را مکدّر نمی کند. بر خلاف منت گذاری بندگان که نعمت را باصطلاح زهر مار می کند.

متأسفانه تا جائی که من شرح ها و ترجمه ها را دیده ام، شارحان و مترجمان، این سخن امام علیه السلام را درست معنی نکرده اند.

وَ یَا مَنْ یُسْتَغْنَی بِهِ وَ لَا یُسْتَغْنَی عَنْه؛ ای آنکه بندگان به او غنی می شوند، اما از او غنی

نمی شوند. هیچکس بی نیاز از خدا نیست و نمی شود هم از نظر نیاز وجودی و آفرینشی و هم از نظر ربوبی و تداوم زندگی و هم از نظر آینده نگری. انسان با نعمت های الهی غنی می شود اما نیازش به خداوند پایانی ندارد. و در مباحث توحیدی گفته شد که هیچ انسانی یافت نمی شود که به خداوند معتقد نباشد.

وَ یَا مَنْ یُرْغَبُ إِلَیْهِ وَ لَا یُرْغَبُ عَنْه؛ انسان بالفطره موحد است و در عمل نیز هیچ انسانی یافت نمی شود که در کرم خداوند چشم داشتی نداشته باشد. فاسق ترین انسان چشم طمع در کرم خدا دارد. مگر افراد متمرّد که نمایندگان ابلیس در میان مردم هستند. قبلاً به شرح رفت که کفر بر دو نوع است: کفر ناشی از جهالت، و کفر ناشی از تمرّد ابلیسی؛ ابلیس که از عالمترین و دانشمندترین مخلوقات است و قوی ترین خدا شناس است در اثر تکبر تمرّد کرد و کافر شد. سران کابالیسم که دست نشاندگان و نمایندگان شیطان هستند، از رحمت خداوند مأیوس می شوند. اما دیگر کافران که کفرشان از جهالت شان ناشی می شود همیشه چشم امید به خداوند دارند.

بیماری روانی استغناء: غیر از سران کابالا، گروه دیگری هستند که نسبت به خداوند احساس بی نیازی می کنند. اینگونه افراد بیمار هستند و شخصیت انسانی شان دچار آشفتگی و تلاطم گشته است. که «إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی»(1): انسان طغیان می کند- وقتی که احساس بی نیازی کند.

این دو آیه در مقام انسان شناسی و روان شناسی هستند و موضوع بحث شان اعم از فرد ثروتمند و غیر ثروتمند است و مراد از استغناء، غنای مالی یا قدرتی نیست. سخن مطلق است و از یک چیزی سخن می گوید که ممکن است هر انسانی دچار آن شود.

مفسران به حرف «است-» که ویژۀ باب استفعال است توجه نکرده اند. و آیه نمی گوید «أَنْ رَآهُ غْنی»، می گوید «أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی». حرف مذکور دلالت بر حس و احساس درونی دارد مانند «استکبر»: در خود احساس بزرگی کرد.

1- آیه های 6 و 7 سورۀ علق.

و نیز لفظ «طغیان» را به معنی «از حدّ گذشتن» گرفته اند و همین باعث شده که استغنیا را به معنی «غَنِیَ» بگیرند. اما معنی اصلی طغیان، اضطراب شدید است که منابع لغت آورده اند: طغی البحر: هاج: دریا طغیان کرد یعنی بشدت مضطرب شد. و در معنی «هاج» گفته اند: هاج البحر: اضطرب و تحرکّ. پس با توجه به حرف استفعال و معنی طغیان، روشن می شود که بحث آیه به محور روح و روان است. و نظر به اطلاق آیه اگر آن را به معنی طغیان حاصل از ثروت و قدرت بگیریم شامل هر انسانی می شود حتی (نعوذ بالله) شامل انبیاء نیز می گردد که در صورت داشتن ثروت و قدرت طغیان کنند.

استغناء یعنی خود را بی نیاز احساس کردن؛ احساس بی نیازی از هر چیز و یا از خدا، که جز از یک روحیه بیمار، از علّت دیگری ناشی نمی شود. از این باب است احساس بی نیازی نسبت به جامعه. انسان سالم جامعه گرا است، و جامعه گریزی یک بیماری است. کسی در حضور امام سجاد علیه السلام گفت: اللهم اغننی من الناس. امام فرمود: اینگونه نگو، بگو: اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ شِرَارِ خَلْقِکَ(1): خدایا مرا از افراد شرور جامعه بی نیاز کن. نه از همهٔ مردم.

حتی همین دو گروه (سران کابالیسم، و بیماران مبتلا به استغناء) نیز به طور قطعی احساس بی نیازی از خداوند، نمی کنند. بل مسئله نسبی است: گروه اول که ابلیس و نمایندگانش از بشر، هستند تنها نسبت به آخرت مایوس شده و اعلام بی نیازی کرده اند، آنان در امور دنیوی به خوبی می دانند که نیازمند خدا هستند؛ خود ابلیس دعا می کند: «ربّ أَنْظِرْنِی إِلَی یَوْمِ یُبْعَثُون»: ای پروردگار من، من را تا روز قیامت مهلت بده (زنده نگه دار). و همینطور سران کابالیسم و امثال فرعون ها، همیشه خواسته هائی از خداوند داشته اند و دارند.

و گروه دوم (بیماران) نیز به نسبتی دچار حالت استغناء می شوند، نه مطلقا، شدید ترین حالت شان خروج از حد انسانیت است، نه احساس بی نیازی در حدّ مطلق.

1- بحار، ج 75 ص 135.

یَا مَنْ یُرْغَبُ إِلَیْهِ وَ لَا یُرْغَبُ عَنْه؛ در سطرهای بالا دیدیم که ابلیس نیز ناچار است به خدا رو آورد. بویژه در آیه 16 از سورهٔ حشر این رویکرد ابلیس به خداوند و روی گردانیش از نقض بیش از حدّ فرمان خدا (بزعم خودش)، آمده است: «کَمَثَلِ الشَّیْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اکْفُرْ فَلَمَّا کَفَرَ قالَ إِنِّی بَری ءٌ مِنْکَ إِنِّی أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمین»: مانند مَثَل شیطان آنگاه که به انسان می گوید کافر شو، وقتی که کافر شد، می گوید من از تو بری هستم من از خدا که پروردگار عالمیان است می ترسم.

پس، ابلیس نیز به طور مطلق، از خداوند روی گردان نیست.

وَ یَا مَنْ لَا تُفْنِی خَزَائِنَهُ الْمَسَائِل: ای خدائی که خزائن تو با برآوردن خواسته ها، فانی نمی شود.- و بقول مردمی: ته نمی کشد. هر چه بدهد، عطا کند، خزائنش تمام نمی شود. در گذشته حدیثی را دیدیم که خزائن خدا همان فرمان «کن فیکون» است(1).

وَ یَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِکْمَتَهُ الْوَسَائِل: ای خدائی که وسیله ها حکمت تو را مبدل نمی کند.- این جمله بحث مشروحی را می طلبد؛ آیهٔ 35 سورهٔ مائده می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَیْهِ الْوَسیلَه»: ای آنان که ایمان آورده اید از مخالفت خدا بپرهیزید و برای ارتباط با او وسیله ای بجوئید.

توسل با صدقه، نذر، و توسل به پیامبر و آل، انبیاء، و قرآن. هر عمل خیر وسیلهٔ تقرب به خداوند است و وسیله ای برای برآوردن حاجات. لیکن در این آیه مراد اعمال و توسلاتی است که واجب نیستند. زیرا به دنبال همین جمله می فرماید: «وَ جاهِدُوا فی سَبیلِه»، جهاد که واجب است (باصطلاح ادبی) قسیم وسیله آمده نه قسمی از وسیله، و همین طور است هر عمل واجب دیگر.

در اینجا امام علیه السلام می گوید: هیچ وسیله ای حکمت خدا را تغییر نمی دهد. این جمله را به دو معنی می توان تفسیر کرد:

1- اگر کسی وسیله ای قرار دهد، مثلاً نذری کند تا به خواسته اش برسد. اگر خواسته

1- و احادیث در بحار، ج 4 ص 136 و: ج 13 ص 330 و 356.

اش غیر حکیمانه باشد، آن نذر و یا هر وسیلهٔ دیگر قبول نخواهد شد. پس هر توسلی وقتی فایده می دهد که خواستهٔ شخص مطابق حکمت خدا باشد.

2- پذیرش توسل ها و بر آوردن خواسته ها، خللی در حکمت او ایجاد نمی کند؛ کسی که دیروز فقیر بود، بی تردید فقر او بر اساس حکمت الهی بوده است. امروز توسل کرد و توسلش پذیرفته شد و ثروتمند گشت. آیا حکمت دیروزی به حکمت دیگر مبدّل شد؟ نه؛ خداوند دو نوع حکمت ندارد که نوعی به نوعی دیگر تبدیل شود، در هیچ صفتی از صفات خداوند دوگانگی و «ثنویت» وجود ندارد.

معنی دوم درست است و یک اصل اصیل توحیدی را بیان کرده و توهم «ثنویت» را دفع می کند. اگر مراد معنی اول بود می گفت «لا یغیّر» نه «لا یبدّل». و این معنی با پیام آیه که به وسیله جوئی دعوت می کند، مطابقت دارد. گرچه در مواردی وسیله نیز کارگر نمی افتد، زیرا خداوند به هیچ چیز و به هیچ کسی تعهد مطلق نداده است.

در یکی از مباحث گذشته به محور «کرم الله لا ینقض حکمته»، بحث مشروحی گذشت(1).

و خلاصه اش این است: اگر در مثال بالا پرسیده شود: آیا فقر دیروز آن شخص، حکیمانه بود، یا غنای امروزی او؟-؟ در پاسخ گفته می شود: هر دو حکیمانه است. زیرا حکمت خداوند محدود نیست چون صفات خداوند عین ذاتش هستند، پس هیچکدام محدود نیستند، و کرم او موجب شکستن حکمتش نمی شود. بر خلاف حکمت انسان ها؛ همیشه یکی از دو کار انسان در یک موضوع، حکیمانه و دیگری غیر حکیمانه است. و نیز حکمت انسان دست انسان را می بندد، اما حکمت خدا دست خدا را نمی بندد زیرا محدود نیست و بی نهایت است.

مراد امام علیه السلام این است که: وسایل و نیز مستجاب شدن دعا حکمت خدا را نقض نمی کند؛ حکمت را به غیر حکمت مبدل نمی کند.

وَ یَا مَنْ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِین؛ ای خدائی که نیاز نیازمندان به تو، پایانی ندارد.

1- رجوع کنید، مجلد دوم ص 381. متاسفانه در برخی منابع جمله ای بر این حدیث افزوده شده که معنی حدیث را تخریب کرده است.

همۀ کائنات را تو به وجود آورده ای هم از نظر وجود و هم از نظر بقاء همگی محتاج تو اند. هیچ موجود غیر محتاج در کائنات وجود ندارد از آن جمله انسان. خواسته خواهی انسان نیز نه فقط در زندگی دنیوی حتی پس از مرگ هم نیازها ادامه دارد:

در برزخ: انسان ها در برزخ نیز نیازمند رحمت و کرم خداوند هستند و خواسته خواهی ادامه دارد، این همه صلوات بر پیامبر و آل و انبیاء (صلی الله علیهم اجمعین) یعنی خدایا آنان به کرم تو نیازمندند تا درجه شان را بالا ببری. و یا خود قرآن می گوید «سَلامٌ عَلَی الْمُرْسَلین»: رحمت خدا باد بر پیامبران، یا: «سَلامٌ عَلی نُوح»، «سَلامٌ عَلی إِبْراهیمَ»، «سَلامٌ عَلی مُوسی وَ هارُونَ»، همگی به معنی رحمت و کرم خداوند است بر آنان که در عالم برزخ هستند و نیازمند کرم خداوند هستند.

در محشر: مؤمنین در آن روز خواهند گفت «رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا وَ اغْفِرْ لَنا إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیر»(1): خدایا نور ما را کامل کن و ببخش بر ما که تو به هر چیز توانائی. و نیز در آن روز نخبگان امت (اهل بیت) در بالای جایگاهی بنام اعراف قرار دارند و به مؤمنان خواهند گفت «سَلامٌ عَلَیْکُمْ لَمْ یَدْخُلُوها وَ هُمْ یَطْمَعُونَ»(2): رحمت خدا بر شما، در حالی که مؤمنین هنوز وارد بهشت نشده اند و آرزوی آن را دارند. «ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنین»(3) می گویند: وارد بهشت شوید با رحمت خدا و با امنیت تمام. «ادْخُلُوها بِسَلام»(4). و «تَحِیَّتُهُمْ یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلام»(5).

در بهشت: «یُلَقَّوْنَ فیها تَحِیَّةً وَ سَلاماً»(6): دریافت می کنند در بهشت پذیرش نیکو و رحمت

1- آیۀ 8 سورۀ تحریم.
2- آیۀ 46 سورۀ اعراف.
3- آیۀ 46 سورۀ حجر.
4- آیۀ 34 سورۀ ق. و آیۀ 46 سورۀ حجر.
5- آیۀ 44 سورۀ احزاب.
6- آیۀ 75 سورۀ فرقان.

را. «لا يَسْمَعُونَ فيها لَغْواً إِلاَّ سَلاماً»(1). «لا يَسْمَعُونَ فيها لَغْواً وَ لا تَأْثيماً- إِلاَّ قيلاً سَلاماً سَلاماً»(2). در این آیه لفظ سلام دو بار تکرار شده است. «قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُم»(3). «خالِدينَ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فيها سَلامٌ»(4). «دَعْواهُمْ فيها سُبْحانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فيها سَلَام»(5): دعای شان در بهشت: خدایا پاک و منزهی تو، و تحیت شان در آنجا سلام و رحمت خواهی است. پس در بهشت نیز دعا و خواسته خواهی هست، و این که می گوئیم در بهشت تکلیف نیست به این معنی نیست که بهشتیان هیچ کار خوبی ندارند و همیشه به لغویات مشغول هستند. بل به این معنی است که خودشان به خوبی ها می پردازند. همانطور که در همین آیات فرمود در بهشت لذّت هست اما لغو نیست. انسان کمال جو در بهشت هم کمال جو است و هرگز نیازش به کمال خود و به کمال بهشتش، تمام نخواهد شد. بهشت و بهشتیان در مسیر کمال پیش می روند، و این روش تا ابد ادامه دارد و بر خلاف نظر صوفیان هرگز به کمال مطلق نخواهند رسید زیرا کمال مطلق فقط از آن خدا است و «مطلق» قابل رسیدن نیست حتی با سیر ابدی، ابدی بودن آری، اما به ابدیت رسیدن هرگز. فرق است میان ابدی و خالد بودن، با ابدی شدن. و عدم درک این «فرق» جهل صوفیانه است.

وَ يَا مَنْ لَا يُعَنِّيهِ دُعَاءُ الدَّاعِين: ای خدائی که دعای دعا کنندگان تو را خسته نمی کند، و خواستهٔ خواهندگان تو را به ستوه نمی آورد، نه در طول هم و نه در عرض همدیگر:

در طول و عرض همدیگر: انسان ها نمی توانند در یک آن گفتار چند نفر را در کنار هم بشنوند و رسیدگی کنند، باید به نوبت و در طول هم آنها را بشنوند و رسیدگی کنند. و در این صورت نیز از شنیدن و رسیدگی زیاد، خسته می شوند. اما خداوند عالمیان چنین نیست و خستگی به او راه ندارد. خداوند گفتارها، دعاها و خواسته های بی شمار را در یک آن در

1- آیهٔ 62 سورهٔ مریم.
2- آیه های 25 و 26 سورهٔ واقعه.
3- آیهٔ 73 سورهٔ زمر.
4- آیهٔ 23 سورهٔ ابراهیم.
5- آیهٔ 10 سورهٔ یونس.

کنار همدیگر، هم استماع می کند و هم رسیدگی می کند. و هرگز از این کار به ستوه نمی آید. خستگی و به ستوه آمدن، تغییر است و خداوند از تغییر منزه است.

«وَ لَقَدْ خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما فی سِتَّهِ أَیَّامٍ وَ ما مَسَّنا مِنْ لُغُوبٍ»(1): ما آسمان ها و زمین و آنچه در میان آنها است را در شش روز (شش دوره) آفریدیم و هیچ گونه رنج و سختی به ما نرسید.

بخش سوم

اشاره

التقریر باللسان

دین غیر علمی

تقلید از ادیان دیگر

قلم هائی سوزاننده تر از آتشی که به درب خانه زده شد

رابطهٔ انسان و هدایت

تَمَدَّحْتَ بِالْغَنَاءِ عَنْ خَلْقِکَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَی عَنْهُمْ (12) وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَی الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَیْکَ. (13) فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلَّتِهِ مِنْ عِنْدِکَ، وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِکَ فَقَدْ طَلَبَ حَاجَتَهُ فِی مَظَانِّهَا، وَ أَتَی طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا. (14) وَ مَنْ تَوَجَّهَ بِحَاجَتِهِ إِلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ أَوْ جَعَلَهُ سَبَبَ نُجْحِهَا دُونَکَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْحِرْمَانِ، وَ اسْتَحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ فَوْتَ الْإِحْسَانِ: (خدایا) خود را به بی نیازی از آفریدگانت مدح کرده ای و تو به بی نیازی از آنها سزاواری، و آنان را به نیازمندی نسبت داده ای و به محتاج بودن به تو سزاوارند، پس کسی که برای ترمیم و بستن رخنه (کمبودها)ی خود آهنگ تو کند و درصدد برطرف کردن نیاز خود بوسیلهٔ تو باشد، پس او مطلوب خویش را از آنجا که باید بطلبد طلبیده است. و هر کس نیازش را به پیش کسی از

1- آیهٔ 38 سورهٔ ق.

خلق تو ببرد یا او را سبب موفقیت در حاجتش بداند بدون تو، پس او خود را در معرض ناکامی قرار داده و سزاوار از دست دادن احسان تو است.

شرح

اشاره

تمدّحت: خودت را مدح کرده ای.- در شرح دعای اول، سخن از فرق «حمد» و «مدح» رفت. حمد یعنی «ستایش مطلق» و مدح یعنی ستایش نسبی. و با بیان دیگر مدح اعم از حمد است؛ هم خدا را می شود مدح کرد و هم یک مخلوق را. مدح یعنی شرح خوبی های کسی با صرفنظر از نواقص او. خواه نقصی نداشته باشد مانند خداوند متعال، و خواه نقصی داشته باشد مانند هر مخلوق. اما حمد نوعی از شرح و بیان خوبی ها است که در عین بیان خوبی ها هر بدی را نیز نفی کند. و لذا حمد فقط مال خداوند است: الحمدلله.

امام علیه السلام در اینجا دربارهٔ مدحی که خداوند دربارهٔ خود کرده سخن می گوید، و بدین وسیله به یک اصل اساسی دیگر از اصولی که لازم است انسان مؤمن آن را رعایت کند، عمل می کند و به ما نیز یاد می دهد که به آن اصل عمل کنیم و آن «تصدیق تقریری» است.

اصل تصدیق تقریری: از باب مثال: گاهی آیه «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمید»(1): ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدائید، و خداوند است بی نیاز و شایستهٔ ستایش». می خوانیم و معنی آن را می فهمیم و حتی با ایمان به پیام آن، از آن رد می شویم. و شاید تا آخر عمر عمل دیگری دربارهٔ این آیه نکرده باشیم گرچه بارها آن را قرائت کرده باشیم.

در این صورت ما آیه و پیامش را تصدیق کرده ایم، زیرا که به آن ایمان داریم. اما این تصدیق را تقریر نکرده ایم. اگر همین طور که امام علیه السلام به ما یاد می دهد گاهی دربارهٔ هر آیه ای به تقریر آن نیز بپردازیم و بگوئیم خداوندا تو گفته ای «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

1- آيۀ 15 سورۀ فاطر.

الْعالَمین»، تو گفته ای «اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُو»، و ...و ... در این صورت علاوه بر ایمان به پیام آیه ها، همان پیام و همان ایمان را به طور عملی با زبان نیز از نو تقریر کرده ایم. همانطور که امام دربارهٔ آیه بالا تقریر کرده و می گوید: خدایا تو خودت را به بی نیازی مدح کرده ای و سزاوار این مدح هستی، و بندگانت را به نیازمندی متصف کرده ای که سزاوار آن هستند.

آثار و فواید تقریر زبانی

تقریر در این معنی، یعنی آنچه را که می دانیم و به آن ایمان داریم از نو به زبان آورده و بازگوئی کنیم. آیه ها و نیز اصول و فروع اعتقادی، نسبت به تقریر زبانی متفاوت هستند؛ کدام آیه را در ارجحیت قرار دهیم؟ کدام اصل را پیش از اصول دیگر، یا بیش از اصول دیگر تقریر کنیم؟ معیار در این تقدم و تأخّر چیست؟ معیار دو چیز است:

1- اهمیت آن اصل یا آن آیه، بیشتر باشد. مثلاً در تقریر لسانی گفتن «لا إِلهَ إِلاَّ اللَّه» بر هر اصلی مقدم است، زیرا که جان توحید است. و همین طور تقریر آیات توحیدی.

2- مواردی که بیشتر در معرض وسوسهٔ فکری قرار می گیرند، باید با تقریر آنها، جایگاه و ریشهٔ آنها را در عرصهٔ ذهن و قلب مستحکم کرد؛ تکرار آن اصل، یا پیام آن آیه که با نوعی سستی و یا در معرض سستی ای در قلبمان است، موجب می شود که سستی آن به قوت مبدل شود. این عضوی که زبان نامیده می شود به حدی در تحکیم باورها مؤثّر است که هر ضعف و سستی را برطرف می کند، لذا اسلام به «ذکر لسانی» اهمیت وافری قائل است.

آن همه آیات دربارهٔ «ذکر» آمده و نیز آن همه احادیث، به حدی که می توان گفت دربارهٔ هیچکدام از اعضای انسان نه چنین تاکیدی هست و نه چنین ویژگی ای. البته باید به دو نکته توجه کرد:

1- در برخی آیه ها و حدیث ها، مراد از ذکر «ذکر قلبی» است نه ذکر لسانی.

2- ذکر لسانی اعم از «تقریر لسانی» است؛ هر ذکری تقریر نیست، و آنچه مورد بحث ما است ذکر تقریری است گرچه هیچ ذکر زبانی خالی از

تقریر نیست.

و اینک فواید تقریر لسانی:

1- زبان علاوه بر این که تنها ابزار انتقال علوم از شخصی به شخص دیگر است و تنها ابزار انسان در تکامل مدنیت است، در فردیت خود فرد نیز از عوامل موثر بس کارساز است؛ کسی که می خواهد قطعه ای از یک متن ادبی اعم از شعر و نثر، یا از یک متن علمی از آن جمله قرآن را حفظ کند، باید آن را به زبان تقریر کند.

2- هرگزاره ای و نیز هر متنی، یک نظام لفظی دارد که الفاظ ویژه در کنار هم با معانی ویژه قرار می گیرند و ویژگی پیام را تعیین می کنند که اگر لفظی با لفظ دیگر عوض شود (گرچه هر دو مترادف باشند) پیام سخن لطمه می خورد. تقریر زبانی از این نوع جابه جائی حفاظت می کند.

اکثر اختلاف نسخه های یک متن از همین تعویض ها پیش می آید که ذهن نسخه بردار لفظی را به جای لفظ دیگر سبقت می دهد زیرا ذهن «کل گرا» است و تقریر زبانی «تخصیص گرا» و مانع از سبقت اشتراکات الفاظ می شود.

3- پیش زمینه های ذهنی در پیامگیری ذهن، به حدّی دخیل هستند که گاهی هنوز سخنی که می شنویم یا مطالعه می کنیم، تمام نشده، ذهن معنی مأنوس پیشین را بر آن تحمیل می کند. و هیچ عاملی نیست که انسان را از این برداشت عجولانۀ ذهن باز دارد مگر دقّت و دقت وقتی کاملتر می شود که زبان نیز تک تک واژه ها را تقریر کند.

و با بیان دیگر: قوّۀ سامعه تکمیل کننده قوّه باصره است در برابر هجوم پیش زمینه های ذهنی. حتی برخی ها در مباحثات علمی وقتی که مطلب را از زبان دیگری می شنوند، عمق و جان مطلب را بهتر می گیرند. و همین طور است شنیدن از زبان خود.

4- دقیق شدن اصل موضوع در ذهن: گاهی بُعدی یا گوشه ای از یک موضوع با نوعی ابهام همراه می شود و ما (مثلاً) در حین مطالعۀ آیه در روی آن ابهام- یا ابهامک- درنگ نمی کنیم و با تکیه بر این که «قرآن است و هر چه می گوید درست است» رد می شویم، و با این تعبد رفتاری (که گاهی بس مضر و خطرناک است و ظاهراً «یک تسامح شیرین با تکیه به ایمان» است) راه را برای شبهات آینده و وسوسه های فکری، یا وسوسه های شیطان، باز می گذاریم. اما تقریر لسانی موجب می شود که ابعاد موضوع و گوشه های ریز آن

مشخص شود. و در این صورت است که ابهامی یا ابهامکی در خود موضوع نمی ماند. و چون موضوع به طور همه جانبه تقریر شد، قرآن که «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت که «تبیان آن تبیان» است داوری درست را دربارۀ آن موضوع به ما خواهند داد.

5- دقیق شدن داوری و دقیق شدن شناخت آن: وقتی که پیام یک آیه را تقریر می کنیم، هم موضوع را بهتر می شناسیم و هم نظری که قرآن دربارۀ آن موضوع داده است، ابهام یا ابهامک در نظریه هم نمی ماند، آنوقت است که فکر، عقل، و ذهنمان می تواند بهتر کار کند و خلائی در مسئله یا میدانی برای وسوسه، و نیز منفذی برای وسوسۀ شیطان، نمی ماند.

6- آثار روانی: اگر دو ردیف بالا بوسیله تقریر حل نشود، همیشه در گوشۀ ذهنمان یک درگیری (گرچه ضعیف) وجود خواهد داشت، هر از گاهی از عرصۀ ناخودآگاه به عرصۀ خودآگاه خواهد آمد، باز با روحیه تعبّدی آن را در ذهن دفن خواهیم کرد و این آتش (یا آتشکی) است که در زیر خاکستر می ماند. اما تقریر، این مشکل را از بین می برد.

7- عدم تقریر و عبور از روی ابهامک ها، با کدام انگیزه رخ می دهد؟ خارج از سه عامل نیست:

الف: یا بدلیل تنبلی و بی حوصلگی است، که بدترین رفتار است که کسی با خودش می کند. و حتی می توان گفت که این بی حوصلگی خیانت فرد است بر خودش؛ چه چیزی لازمتر و ضروری تر برای انسان، از حل مشکلات فکری خودش. حل شدن یک مجهول ذهنی (گرچه به غلط حل شود) بهتر است از ماندن بمانند آتش زیر خاکستر.

ب: و یا بدلیل سستی اطمینان به پاسخگو بودن قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است؛ برخی ها با همۀ ایمان به قرآن و اهل بیت، گاهی مسائلی در ذهن شان هست، که ضمیر ناخودآگاه شان اطمینان ندارد که دو منبع مذکور توان پاسخگوئی آن را داشته باشد. شبیه کسی که از آشکار شدن نقص محبوبش، از تقریر آن پرهیز روانی دارد. تعجب نکنید گاهی افرادی از اهل علم نیز دچار این حس ناخودآگاه می شوند، حتی گاهی آن را به عرصۀ خودآگاه نیز آورده و می گویند: ائمه طاهرین به احکام، علم کامل دارند اما در موضوعات

چنین نیست(!!!). حتی برخی ها معتقد هستند که قرآن هیچ کاری با علوم تجربی ندارد. اینان از روی همهٔ آیات زمین شناسی، فیزیک، کیهان شناسی و... با آن همه فراوانی که در قرآن و حدیث هستند، عبور کرده و دقیقاً مصداق بحث ما می شوند.

ج: و یا بدلیل پیش زمینه های ذهنی است که سوغات مسیحیت به ما است که: دین با علم فرق دارد، یا: دین فقط مسؤلیت تنظیم رابطهٔ انسان با خدا را دارد. و توجه ندارند اولاً: آن دین مسیحیت است که هیچ کاری با علم ندارد حتی یک جملهٔ علمی در انجیل پیدا نمی شود. و به همین جهت، مسیحیت زمانی اصول دین خود را بر بینش افلاطون و در عصر اسکولاستیک بر ارسطوئیات مبتنی کرد. و ابتدا سنیان با تقلید از مسیحیان دین شان را با ارسطوئیات تفسیر کردند، سپس برخی از شیعیان نیز با تقلید از سنیان دچار بیماری ناشی از همین میکروب تقلید، ارسطوئی شدند و کردند آنچه را که کردند؛ بلائی بر سر مکتب آوردند که هرگز برطرف نخواهد شد. ارسطوئیان ما دین شان را ناقص و فاقد علم می دانند و برای ترمیم آن دست به دامن مزخرفات یونانی می شوند که حتی خود یونانیان و اروپائیان آنها را به زباله دان تاریخ انداخته اند و خودشان را از این موهومات و تخیلات صرفاً ذهنی آسوده کرده اند. و شگفت این که برخی ها پس از دچار کردن قرآن به این رسوبات کابالیسم، به شرح صحیفهٔ سجادیه نیز با همان بینش و در همان بستر پرداخته اند و صحیفه را نیز از کار انداختند. آه... چه قلم هائی سوزاننده تر از آتشی که به درب خانه زده شد، و برنده تر از شمشیر ها و نیزه هایی که در کربلا برای کشتن جان مکتب به کار گرفته شد.

ثانیاً: این «رابطهٔ انسان با خدا» چیست که خارج از عرصهٔ علم است؟ آیا بر جهل استوار است؟ مگر تنظیم رابطهٔ انسان با خدا، نیازمند تبیین علمی نیست؟ نتیجهٔ این بینش غیر از خدا شناسی مثلث مسیحیت نمی شود. و نتیجهٔ دین غیر علمی جز لیبرالیسم (از آن جمله کمونیسم جنسی) نمی شود، که تاریخ نیز عملاً ثابت کرده است.

این ننگ بزرگ است که امروز در حوزهٔ مقدسهٔ علمیه برخی ها سخن از «علم دینی، و علم غیر دینی» به زبان می آورند. گوئی علم دو ماهیت دارد!!!

کوتاه سخن این که: چون دین ما مکتب است، دانش و علم است- و حتی نگوئید: دین ما علمی است، بل بگوئید عین علم است- پس نه تنها از «تقریر باللسان» هراسی ندارد بل آن را لازم می داند، حتی در برخی گزاره ها لازم و واجب می داند. همان طور که از بیان امام سجاد علیه السلام می بینید.

دینی که فاقد علم است، حتی دینی که خلاء علمی دارد و «تبیان کل شیئ» نیست، دین نیست، جهل است. و آنان که دین شان را چنین می دانند جاهل اند گرچه بار چند شتر کتاب را در ذهن شان داشته باشند. ذهنی که در حوزهٔ الهیات یک گام دربارهٔ خطبهٔ امام رضا علیه السلام بر نداشته (یا دربارهٔ بخش های توحیدی نهج البلاغه کاری نکرده و همینطور در دیگر حدیث ها، و بالاتر از همه کاری دربارهٔ آیات قرآن نکرده، یا قرآن را به بستر ارسطوئیات کشانده) ذهن انسانی نیست، انبار باروت بر علیه اسلام است که قرن ها است پایه های دین را ویران می کند، و شگفت از این مکتب است که با این همه تهاجمات باز باقی مانده است.

8- نظر و عمل: زبان اولین مرحله ای است که مفاهیم، اندیشه و درک های ذهنی و عقلی از عرصهٔ نظر به عرصه عمل می رسد. و لذا اسلام به این مرحله از مراحل اعمال، اهمیت ویژه ای می دهد.

9- از نظر اسلام اصل در قراردادها، پیمان ها و معاملات، زبان است و «لا اعتبار للقرطاس» یعنی سند کتبی، گواهی کتبی اعتبار ندارد، از مبانی و قواعد مسلم فقه ما است(1).

10- قاعده ای دیگر در فقه داریم: «إِنَّمَا يُحَلِّلُ الْكَلَامُ وَ يُحَرِّمُ الْكَلَام»: این کلام است که حلال می کند و حرام می کند. و بحث آن در اینجا نمی گنجد.

11- در عبادات نیز آنچه «ذکر» نامیده می شود، «ذکر لسانی» است، گرچه ذکر قلبی نیز اهمیت وافر دارد.

12- اگر نویسنده ای (خواه نویسندهٔ یک داستان یا هر مطلب علمی) در پایان هر پاراگراف

1- سند کتبی گرچه باصطلاح ثبتی باشد، صرفاً به منزلهٔ «ادعا» است که باید صحت آن اثبات شود.

یک بار آن را زمزمه کند، ویرایش اساسی را انجام داده است.

رابطهٔ انسان و هدایت

از امتیازات بزرگ انسان است که قابل هدایت است. هدایت با تربیت فرق دارد؛ و فرق شان به شرح زیر است:

1- هدایت آن تربیتی است که به جریان چشمهٔ فکر جهت دهد. و این مخصوص انسان است. تربیت حیوان و باصطلاح اهلی کردن حیوان، تحمیل یک چهار چوبه ای است بر رفتار حیوان.

گاهی برخی انسان ها را مانند حیوان تربیت می کنند که اندیشه او را «قالبی» می کنند، این بدترین تربیت برای انسان است که عقل و فکر را محبوس می کند.

گاهی نیز فکر او را محبوس نمی کنند بل موظّف می کنند که مطابق اندیشهٔ فرد دیگر فکر کند. این نیز تقلید است که انسان را بدتر از حیوان می کند مگر در تخصص ها؛ چون هر کس نمی تواند در همه چیزمتخصص شود پس باید در اموری که تخصص ندارد از متخصص تقلید کند؛ مانند تقلید از پزشک، از مهندس و از فقیه.

2- هدایت آن تربیتی است که بر «افزودن آگاهی ها» مبتنی است؛ تقویت اندیشه و تعلیم است. اما نوع دیگر تربیت استفاده از ضعف طرف و تحکّم است.

3- هدایت آن تربیتی است که انسان تحت تربیت را هدفمند و با آرمان و به سوی یک چشم انداز تکاملی تربیت کند.

4- خلاصه: تربیت دو نوع است: تربیت هدایتی و تربیت کنترلی. که دومی سزاوار انسان نیست.

قرآن و هدایت

قرآن سه نوع هدایت دارد، زیرا انسان ها سه گروه هستند:

1- انسان های سالم با شخصیت و اندیشه سالم.

ص: 54

اکنون آیه را دوباره بخوانیم «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمید»(1). افراد سالم بوضوح می دانند که همگان و همهٔ کائنات به لطف و رحمت خداوند نیازمند هستند. خواه این آیه را خوانده باشند یا (مثلاً) نخوانده باشند. آیا این آیه برای چنین انسان هائی مصداق «توضیح واضحات» است؟ بی فایده است؟

پاسخ: این آیه برای چنین اشخاص فواید تقریر را دارد که به شرح رفت. نه تنها بی فایده نیست، بسی سازنده و مصداقی از همان «نیازمندی» است.

توضیح واضحات، در امور توحیدی و خدا شناسی، مصداق ندارد: هر چه بیشتر «لا إِلهَ إِلاَّ اللَّه» بگوئید به همان مقدار توحیدتان کاملتر می شود. و همچنین هر ذکر دیگر. اما توضیح واضحات در مسائل و امور غیر توحیدی، لغو و دلیل بی خردی است؛ مثلاً اگر کسی به کس دیگر که درخت چنار را می شناسد بگوید درخت چنار از درختان بزرگ است، این می شود لغو و بیهوده گوئی، و تکرار آن دلیل سفاهت و حماقت می شود.

پس، آیهٔ مذکور برای انسان های سالم، هدایت تقریری است.

امام علیه السلام که نمونه اعلای انسان سالم است می گوید «تَمَدَّحْتَ بِالْغَنَاءِ عَنْ خَلْقِکَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَی عَنْهُمْ (12) وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَی الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَیْک»، پاسخ عملی است به آن هدایت تقریری. و همچنین جمله های دیگر این بخش.

2- انسان هائی که در شُرف بیماری فکری هستند؛ ذهن شان و فکرشان می رود که به «تفویض» و به سرخود رها بودن انسان، برسد. آیهٔ مذکور و ده ها آیه مثل آن، هشداری است برای اینان که در اندیشهٔ خود تجدید نظر کرده و مواضع نقص آن را ترمیم کنند. و همین اصل مهم، اساس مسؤلیت پیامبران و نبوت ها است. که آنان «نذیر= هشدار دهنده» هستند که انسان را به «باز بینی» و «بازرسی» مداوم فکر و اندیشه اش، دعوت می کنند. و این را «تقوای فکری» نامیده اند.

پیامبران هیچ چیز تازه ای نیاورده اند، تنها اقتضاهای فطری انسان ها را به آنان یاد آوری

1- آیۀ 15 سورۀ فاطر.

می كنند و لذا یكی از اسامی قرآن «ذكر» است یعنی تذكر دهنده و یاد آوری كننده.

نهج البلاغه: «یُثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول»(1): انبیاء آمدند تا دفینه های عقل های مردم را به جریان اندازند.

هرچه انبیاء آورده اند چیزهائی هستند كه در ضمیر فطرت انسان بوده و هست، كه خزاین و دفینه ها، و گنجینه هائی هستند كه باید برای عقل ها كشف شوند(2). «فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّر»(3): تذكر بده و تو نیستی مگر فقط تذكر دهنده و یاد آوری كننده.

3- انسان هائی كه دچار بیماری فكری شده اند: اینان دو قسم هستند: هدایت پذیر و قابل معالجه، و هدایت ناپذیر و غیر قابل معالجه. سرتاسر قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام، درصدد معالجهٔ روانی، فكری و شخصیتی قسم اول هستند؛ از واضحترین آیه (مانند آیه مذكور) تا تخصصی ترین آیه ها.

انبیاء مهربان ترین و حاذق ترین طبیبان هستند كه به معالجهٔ روح، روان و شخصیت این افراد می پردازند، ابتدا آفت شناسی و آسیب شناسی می كنند سپس درمان و معالجهٔ آنان را تعیین می كنند: نهج البلاغه: «طَبِیبٌ دَوَّارٌ بِطِبِّه»: پیامبر (صلی الله علیه و آله) طبیبی است كه طبش را همه جا با خود می برد. در جامعه بشری می گردد و طب خود را نیز همواره با خود می گرداند، در مطب خود به انتظار بیماران نمی نشیند. زیرا خیلی از بیماران از مراجعه به او خودداری می كنند، او خود به سراغ بیمارانش می رود. «قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَه»: مرهم هایش را (برای درمان شخصیت های درونی و اندیشه ها) به طور دقیق آماده كرده است؛ هم درد شناسی اش دقیق است و هم درمان شناسی اش. «وَ أَحْمَی مَوَاسِمَه»(4): و ابزار داغ نهادن را داغ كرده است.

1- نهج البلاغه: خطبهٔ اول.
2- توجه: این گنجینه ها، در عقل ها دفن و دفینه نیستند. دفینه هائی هستند در ضمیر فطرت برای عقل، كه باید به دست عقل برسند.
3- آیهٔ 21 سورهٔ غاشیه.

4- نهج البلاغه؛ خطبۀ 107.

توضیح: همانطور که برای درمان برخی از بیماری های جسمی آن را با اشعه سوزانده و یا داغ می نهند، برای برخی از بیماری های روانی و شخصیتی نیز، گاهی داغ نهادن لازم است. قرآن و حدیث گاهی با تندی تمام با برخی افراد برخورد می کنند، زیرا آن فرد یا آن گروه حدی دچار بیماری هستند که نیازمند پرخاش اند تا تکانی خورده و بیدار شوند: «قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنَّی یُؤْفَکُونَ»(1). «وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَهٍ لُمَزَهٍ»(2). و احادیثی که در آنها «ویلک» و امثال آن آمده است.

اسلام نه لیبرالیسم است و نه پلورئالیسم را می پذیرد. اسلام نسبت به انسان دلسوز است؛ خدایش نیز رحیم و رحمان است؛ مهربانتر از مادر، پس در مواردی به فرزندش پرخاش هم می کند. هرگز نسبت به انسان بی تفاوت نمی شود.

اما دربارهٔ قسم دوم، مسؤلیت را از عهدهٔ انبیاء و ائمه بر می دارد: «لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَیْطِرٍ»(3): تو مأمور نیستی که آنان را به هر صورت مؤمن کنی. و «ما أَنْتَ عَلَیْهِمْ بِوَکیل»(4): تو موکل نیستی که حتماً آنان را هدایت کنی.

مسؤلیت پیامبران دربارهٔ این قسم از مردم فقط ابلاغ است اما ابلاغ کامل و تبیین شده؛ «فَإِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما عَلی رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبینِ»(5). «فَهَلْ عَلَی الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبینُ»(6). «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغُ»(7). و... اما رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بیش از این دلسوزی می کرد که قرآن می گوید: «لَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ أَلاَّ یَکُونُوا مُؤْمِنین»(8): گوئی می خواهی جان خود را از دست دهی بخاطر اینکه آنان ایمان نمی آورند. و آیه های دیگر.

برگردیم به کلام امام علیه السلام در این بخش از دعا: امام تقریر لسانی را از ساده

1- آیهٔ 30 سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 1 سورهٔ همزه.
3- آیهٔ 22 سورهٔ غاشیه.
4- آیهٔ 107 سورهٔ انعام- و آیهٔ 41 سورهٔ زمر- و آیهٔ 6 سورهٔ شعراء.
5- آیهٔ 92 سورهٔ مائده.

6- آیۀ 35 سورۀ نحل.
7- آیۀ 82 سورۀ نحل.
8- آیۀ 3 سورۀ شعراء.

ترین و واضحترین امور- به حدی واضح که توضیح آن، توضیح واضحات می شود که به شرح رفت- شروع می کند تا به ما یاد دهد که قرآن را مطالعه کنیم و آنچه در مطالعه در می یابیم همه را از نو با الفاظ خودمان تقریر لسانی نیز بکنیم، و این تقریر مفید و لازم است حتی در ساده ترین آیه تا چه رسد به عمیق ترین آیه ها. و اگر چنین می کردیم هیچ فاصله ای میان ما و قرآن نمی افتاد و یاد آور آیهٔ «یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»(1) نمی گشت. چقدر میان ما و قرآن مهجوریت هست؟ همهٔ آیات علوم تجربی قرآن را کنار گذاشته و با تسامح کامل از کنارشان عبور می کنیم؛ این همه آیات کیهان شناسی، زمین شناسی، منشأ آب در کرهٔ زمین، زیست شناسی، فیزیک و... را متروک گذاشته ایم، و همهٔ آیات علوم انسانی را صرفاً به «اخلاق موعظه ای» تفسیر کرده ایم. و دقیقاً همین رابطه را با احادیث اهل بیت علیهم السلام داریم. اسلام را دقیقاً بمثابهٔ مسیحیت، از هر علمی معزول کرده ایم. بدیهی است به هر مقدار از رسالت قرآن و حدیث بکاهیم به همان مقدار از علم و دانش صحیح، باز خواهیم ماند که مانده ایم. و افرادی مثل من که به علوم قرآن نادان هستیم، به جای تجدید نظر در خودمان می کوشیم که آیه «تبیان کل شیئ» را قید بزنیم یا تخصیص بزنیم، یکی از سروران معتقد است که مراد از کل شیئ «کل شیئی است که در جهت هدایت برای هدایت لازم باشد». نمی دانم به نظر این آقا هدایت یعنی چه؟ هدایت هر کس به مقدار علمش است؛ من که به خیلی از علوم و امور جاهل هستم، هدایتم به همان میزان ناقص است. پس هیچ علمی نیست مگر اینکه در جهت هدایت است و عاملی برای هدایت. اینان چگونه میان موضوعات علوم و دانش علوم قیچی می گذارند بخشی از آن را در مسیر هدایت و بخش دیگر را در مسیر غیر هدایت قرار می دهند!؟! قرآن در زمین شناسی بحث می کند و در همان جا بزرگترین جایزه را به دانشمندان علوم تجربی می دهد «إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماء»(2). قرآن بیش از آنچه در فقه سخن گفته در کیهان شناسی بحث کرده است، و همچنین در نطفه

1- آیهٔ 30 سورهٔ فرقان.
2- آیهٔ 28 سورهٔ فاطر.

و کروموزم شناسی(1)،

گیاه شناسی و... بویژه در انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی و...

این حضرات میان دو اصل اشتباه می کنند:

اصل اول: هیچ کسی نمی تواند در همۀ علوم متخصص شود. این اصل درست است.

اصل دوم: چون هر کسی نمی تواند در همه علوم متخصص شود، پس قرآن فقط یک سری مشترکات میان افراد عامی و افراد متخصص را در نظر دارد که نتیجه اش هدایت مشترک است. این اصل باطل و نادرست است.

قرآن علم است، علم مطلق، و چون انسان نمی تواند در علم مطلق متخصص شود، پس گروهی در فلان علم و گروهی در علم دیگر باید متخصص شوند، و این محصول همۀ رشته های تخصصی است که آن «هدایت مشترک» را در جامعه ایجاد می کند. آن «قدر مشترک» در نتایج است نه در تبیینات قرآن. و این بینش خطرناک موجب شده که همۀ قرآن را به اخلاق- آن هم نه اخلاق علمی مبتنی بر انسان شناسی، بل صرفاً اخلاق موعظه ای- تفسیر کنیم.

و استاد دیگر، می فرماید: قرآن تبیان کل شیئ است اما توان دریافت آن را نداریم فقط اهل بیت آن توان را دارند. این حضرت نیز توجه ندارد که بلی خود قرآن تصریح کرده است «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِم»(2)، قرآن را باید اهل بیت از نو تبیین کنند، و ما موظف هستیم که به قرآن بدون اهل بیت بسنده نکنیم. اما این دلیل تخصیص یا تقیید آیۀ تبیان، نمی شود. و یا دلیل براندازی علوم تجربی و علوم انسانی از قرآن نمی شود. پس تبیان کل شیئ سر جای خود هست، اینک ما از این تبیان کل شیئ چه چیز داریم؟ چرا «تفقه در دین» فقط به «تفقه در فقه» منحصر شده؟ چرا «اجتهاد در دین» تنها به «اجتهاد در فقه» محدود شده؟ چرا آیه الله العظمی شدن فقط در انحصار متخصصین در فقه شده است؟

اهمیت و ارزش و حیاتبخش بودن و کاربرد فردی و اجتماعی فقه و فقاهت روشن و

1- پیشتر به محور آیه «امشاج» بحثی گذشت؛ مجلد اول ص 194.
2- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.

واضح است، اما سخن در اهمیت نیست، در انحصار است. چرا در هر رشته ای از علوم قرآن (که همهٔ علوم است) کار نمی کنیم؟

اینک برویم به تفسیر بقیهٔ سخن امام در این بخش:

فَمَنْ حَاوَلَ سَدَّ خَلَّتِهِ مِنْ عِنْدِک: (خدایا) پس هر کسی که برای ترمیم و بستن رخنه (کمبودهای) خود آهنگ تو کند.

وَ رَامَ صَرْفَ الْفَقْرِ عَنْ نَفْسِهِ بِک: و درصدد برطرف کردن نیاز خود بوسیلهٔ تو باشد.

فَقَدْ طَلَبَ حَاجَتَهُ فِی مَظَانِّهَا: پس چنین شخصی مطلوب خویش را از جائی که باید بطلبد، طلبیده است.

وَ أَتَی طَلِبَتَهُ مِنْ وَجْهِهَا: و خواستهٔ خود را بصورتی که باید، مطرح کرده است.

وَ مَنْ تَوَجَّهَ بِحَاجَتِهِ إِلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِک: و کسی که نیازش را به پیش کسی از خلق تو برده.

أَوْ جَعَلَهُ سَبَبَ نُجْحِهَا دُونَک: یا آن مخلوق را سبب موفقیت در حاجتش بداند بدون تو.

فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلْحِرْمَان: پس چنین شخصی خودش را در معرض ناکامی قرار داده است.

وَ اسْتَحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ فَوْتَ الْإِحْسَان: و سزاوار از دست دادن احسان تو است.

حاجت خواستن از غیر خدا

احتیاج انسان ها به همدگیر یک واقعیت آفرینشی است و انسان ها بیش از هر موجودی به همدیگر محتاج هستند، زیرا که انسان موجود جامعه گرا است. چیزی بنام «جامعه» از همین احتیاج ها ناشی می شود. نیازها طوری افراد را به همدیگر پیوند می دهند که برخی از اندیشمندان شخصیت جامعه را اصیل و شخصیت فرد را نسبت به آن ناچیز می دانند. مکتب

قرآن و اهل بيت عليهم السلام نيز نه به «اصاله جامعه» و نه به «اصاله فرد» معتقد است بل به اصل اساسی «امر بين امرين» قائل است، هم به شخصيت فرد و هم به «شخصيت جامعه» معتقد است.

پس انسان منهای احتياج به همديگر، مساوی است با انسان منهای انسان.

ص: 60

بر آوردن حاجات بوسیله همدیگر و رسیدن به نیازها توسط یکدیگر نه حرام است و نه «ترک اولیا» و نه مکروه.

و همچنین است «سبب» و اسباب.

برخی از شارحان صحیفه پیام سخن امام علیه السلام را درک نکرده و سخن از «ترک اولیا» زده و کلام امام را با افسانه های صوفیانه معنی کرده اند. در تفسیر این کلام نوشته اند: ابو حمزه خراسانی به چاهی اندر افتاد، دو تن بر آن جا گذشتند، خواست آواز دهد و مدد خواهد، خردش هی زد که استغاثه به مخلوق چه می کنی؟ آن دو تن با هم گفتند: نیک باشد که سر این چاه بپوشیم تا کسی بدان اندر نیفتد. باز ابو حمزه هیچ نگفت و خاموش بود تا آن دو دهانهٔ چاه پوشیدند. چندی نگذشت، چیزی بر سر چاه می کاوید تا آن را بگشود و رسنی بیاویخت. ابو حمزه چنگ در آن زد و بیرونش کشیدند، چون به بالای چاه آمد شیری دید به دام افتاده و در رسن پیچیده، از خشم زمین می کاود و رشته از دم او است به چاه آویخته، شکر الهی به جای آورده از مهلکه نجات یافت. باید دانست که حاجت خواستن از غیر خدا ترک اولی است نه حرام و امام علیه السلام آن را گناه شمرد إِلَّا أَن حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِين.

بلی؛ این چنین کردند با آیه های علوم انسانی قرآن و احادیث. این شخص در این داستان دستکم سه گناه را مرتکب شده است:

1- با وجود خطر جانی از آن دو نفر کمک نخواسته است.

2- بر خلاف قَدَرها و قوانین آفرینش رفتار کرده و آن را نپسندیده و بر خلاف «أبی الله أن یجری الأمور إلا بأسبابها» عمل کرده است.

3- در انتظار معجزه نشسته است که قرآن در آیات متعدد «معجزه گرائی» را محکوم و نکوهش کرده است و انبیاء تا (باصطلاح) ناچار نشده اند معجزه نیاورده اند. قرآن به معجزه، «آیه» می گوید در آیهٔ 73 سورهٔ اعراف و در آیهٔ 64 سورهٔ هود، ناقهٔ حضرت صالح را آیه نامیده است. و در آیهٔ 7 سورهٔ رعد در نکوهش کافران می گوید: «وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّه»: کافران می گویند چرا معجزه ای بر این پیامبر نازل نمی شود. و همچنین در

آیهٔ 20 سورهٔ یونس، و آیهٔ 12 سورهٔ هود، و آیهٔ 7 و 27 سورهٔ رعد، و نیز آیهٔ 21 سورهٔ فرقان، و آیهٔ 50 سورهٔ عنکبوت، و آیهٔ 8 سورهٔ انعام.

این همه آیات در نکوهش معجزه گرائی و معجزه خواهی نشان می دهد که اساساً قرآن از معجزه خوشش نمی آید، زیرا معجزه بر خلاف سلیقه، حکمت و بر خلاف قَدَرهای الهی است. گرچه در بینش عوامانه معجزه شیرین تر از روند آفرینشی کائنات است.

این آقای ابو حمزهٔ خراسانی بر خلاف همهٔ این آیه ها رفتار کرده است.

هر افسانه ای شیرین است اگر واعظی این افسانه را در بالای منبر بگوید سخت به مخاطبانش (باصطلاح) می چسبد، زیرا باطل شیرین است و حق تلخ است «الباطل حلو و الحق مرّ». کم نیست اینگونه بلاها که بر سر آیات قرآن و احادیث آورده اند.

پیام امام علیه السلام در این سخنان: مطلب واضح و روشن است امام حاجت خواستن از غیر خدا را با قید «دونک»، نکوهش می کند، نه به طور مطلق. یعنی خدا را در این خواسته اش، کنار بگذارد و بینشش در این حاجت خواهی «استقلال سبب» از خدا باشد، او افراد جامعه را اسباب میان خود و خدا نمی داند، بل آنها را در برآوردن حاجت، مستقل از خدا می داند. و این است که نه تنها ترک اولی بل حرام است، بل شرک آشکار است. و این است معنای «سبب دونک»- سبب من دون الله- اینان چون لفظ سبب را در سخن امام دیده اند گمان کرده اند که هر سبب جوئی نکوهیده است و توجه نکرده اند که سبب دو نوع لحاظ می شود:

1- آنچه میان شخص حاجتمند و خدا سبب است؛ این سبب عین ارادهٔ خدا و قانون خلقت است و رفتار بر خلاف آن، بر خلاف سلیقه و ارادهٔ الهی است.

2- آنچه میان شخص حاجتمند و طبیعت، سبب است؛ اگر کسی این نوع سبب ها را مستقل از خدا بداند، دچار انحراف است. زیرا او فقط سبب ها را می بیند و «مُسَبِّب الْأَسْبَاب» را فراموش می کند.

آیا خداوند که خود «سَبِّب الْأَسْبَاب» است ابو حمزه را از سبب جوئی نهی می کند؟

خداوند مسبب الاسباب است از دو جهت:

الف: اساس قانون «سبب و مسبَّب» را خداوند بنا نهاده و جهان خلقت را بر آن استوار کرده است.

ب: همین جریان «سبّب و مسبب» نیز اگر خدا نخواهد، نتیجه نمی دهد.

مورد الف، عبارت است از «قَدَر» و جریان قدرها. و مورد ب، عبارت است از «قضاء» که قَدَرها هرگز فارغ از اراده و خواست خدا نمی باشند(1).

مراد امام علیه السلام آن حاجت خواهی است که شخص حاجت خواه، این هر دو نقش خدا را در نظر نگیرد. و چنین شخصی اساساً در خدا شناسی مشکل دارد و خدایش «موجَب» یعنی فاقد نقش، عاجز از هر کار، دست بسته و باصطلاح قرآن که می فرماید «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَه»(2)، می باشد، و امام علیه السلام در این کلام در مقام ردّ بینش یهودیان کابالیست است، نه در مقام نفی هر گونه سبب جوئی و یا نفی سبب از جهان خلقت است.

حاجت خواهی رایگان: هر کسی در زیست اجتماعی، نیازمند دیگران است، و هر کسی باید گوشه ای از گلیم نیازها را به دوش بکشد. اما کسانی پیدا می شوند که هیچ گوشه ای از نیازهای علمی یا عملی جامعه را به دوش نمی گیرند، یعنی خودشان را از دایرۀ «سبب بودن» خارج کرده و فقط دیگران را سبب حاجات خود می دانند. مصداق بارز این افراد، گدایان و متکدیان هستند. این نوع حاجت خواهی محکوم و مردود است.

این نوع حاجت خواهی از دیگران، با اینکه منفور است، از موضوع سخن امام علیه السلام در این کلام، خارج است. زیرا امام در اینجا فقط در مقام نفی موجَب بودن خداوند است.

افراد خیّر که برای کار خیر خودشان از دیگران نیز کمک می خواهند، نه تنها کارشان نکوهیده نیست بل دعوت به خیر و مصداق امر به معروف هم هست.

1- برای شرح بیشتر این موضوع رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».-

2- آیهٔ 64 سورهٔ مائده.

نمی دانم؛ کسانی که سخنان امام را این قدر ساده و (نعوذ بالله) عوامانه می دانند، چرا به شرح آن می پردازند؟! سخن ساده و عوامانه چه نیازی به شرح و تفسیر دارد؟

نکته ای دربارهٔ دو جملهٔ اخیر در این بخش: اگر دو جملهٔ اخیر را اینگونه معنی کنیم: «خدایا هر کس، چیزی یا کسی غیر از تو را سبب رسیدن به حاجتش بداند، ناکام می شود و سزاوار محرومیت از احسان تو می گردد» در اینصورت سخن امام بر خلاف واقعیتهای مشهود می شود. خیلی از بی دینان نیازهایشان را از دیگران می خواهند و در این خواهش کاملاً هم موفق و کامیاب می شوند.

پس مراد امام علیه السلام چیز دیگر است؛ ناکامی در خدا شناسی، و محرومیت از احسان اخروی است که این دو مساوی است با محرومیت از «انسانیت»؛ محرومیت از شناخت حقایق، محرومیت از اندیشهٔ درست در دنیا، و محرومیت از بهشت در آخرت.

بخش چهارم

اشاره

تسویل= توجیه قباحت ها

یاری و توفیق الهی در توجه انسان به حقایق

شیطان غریزهگرائی را تقویت می کند، باید با استمداد از رحمان، فطرت گرائی را تقویت کرد

اللَّهُمَّ وَ لِی إِلَیْکَ حَاجَهٌ قَدْ قَصَّرَ عَنْهَا جُهْدِی، وَ تَقَطَّعَتْ دُونَهَا حِیَلِی، وَ سَوَّلَتْ لِی نَفْسِی رَفْعَهَا إِلَی مَنْ یَرْفَعُ حَوَائِجَهُ إِلَیْکَ، وَ لَا یَسْتَغْنِی فِی طَلِبَاتِهِ عَنْکَ، وَ هِیَ زَلَّهٌ مِنْ زَلَلِ الْخَاطِئِینَ، وَ عَثْرَهٌ مِنْ عَثَرَاتِ الْمُذْنِبِینَ. (16) ثُمَّ انْتَبَهْتُ بِتَذْکِیرِکَ لِی مِنْ غَفْلَتِی، وَ نَهَضْتُ بِتَوْفِیقِکَ مِنْ زَلَّتِی، وَ رَجَعْتُ وَ نَکَصْتُ بِتَسْدِیدِکَ عَنْ عَثْرَتِی. (17) وَ قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّی کَیْفَ یَسْأَلُ مُحْتَاجٌ مُحْتَاجاً وَ أَنَّی یَرْغَبُ مُعْدِمٌ إِلَی مُعْدِمٍ: خدایا، مرا به سوی تو حاجتی است که کوشش و توانائیم به آن نمی رسد، و چاره (و سبب) جوئی هایم دربارهٔ آن به نتیجه ای نمی رسد، و نفس من برایم توجیه می کند

که آن را به پیش کسی ببرم که او خود حوائجش را از تو می خواهد، و خودش را در خواسته هایش از تو بی نیاز نمی داند، و این لغزش است از لغزش های کسانی که (در فکر و اندیشه) به خطا می روند، و لنگیدن فکر است از لنگیدن فکر گناهکاران.

سپس بوسیلهٔ یادآوری هائی که تو (در قرآن) کرده ای از غفلتم بیدار شدم، و برخاستم به توفیق تو از لغزشم، و برگشتم و خود را باز داشتم از لنگیدن بوسیله تقویت تو. و گفتم: پاک و منزه است پروردگارم؛ چگونه یک نیازمند از نیازمند دیگر حاجت بخواهد؟ و کجا نادارنده ای به سوی نادارنده ای می رود؟

شرح

موضوع و محور سخن امام علیه السلام در این بخش، همان «حاجت خواهی رایگان» است که در بخش بالا به شرح رفت. و با ریزه کاری تمام منشأ این خصلت نکوهیده را بیان می کند؛ کدام انگیزه و طرز تفکّر است که انسان را به آن وادار می کند، و کدام عواملی می تواند انسان را از این آسیب های فکری، نجات دهد.

عامل و آسیبی که منشأ این انحراف است «تسویل» است؛ می گوید خدایا نفس اماره ام تسویل می کند که حاجتم را از کسانی بخواهم که خود آنان حاجات شان را به پیش تو می آورند و در رسیدن به خواسته هایشان از تو بی نیاز نیستند.

تسویل یعنی زیبا جلوه دادن یک نازیبا، خوب جلوه دادن یک قبیح. در آیهٔ 25 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «إِنَّ الَّذِینَ ارْتَدُّوا عَلی أَدْبارِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمُ الْهُدَی الشَّیْطانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَ أَمْلی لَهُمْ»: آنان که پس از روشن شدن راه برای شان، به عقب بر می گردند (مرتجع می شوند) شیطان انحراف شان را برای شان زیبا جلوه داده و آنان را دجار رؤیا پردازی کرده است.

و در آیهٔ 18 سورهٔ یوسف وقتی که برادران آمده و می گویند یوسف را گرگ خورد،

حضرت یعقوب می گوید: «بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً»: بل نفس شما چیزی را (دربارهٔ یوسف) برای تان موجّه جلوه داده (و شما به آن عمل کرده اید).

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که نفس اماره «حاجت خواهی رایگان» را بر انسان، خوب و زیبا جلوه می دهد.

عامل باز دارنده از تسویل: آنچه انسان را از تسویلات روح غریزه باز می دارد، «تذکر= به خود آمدن» است که در آن حال موقعیت خود را بشناسد و بداند که گرفتار تسویل شده است. تحقق این عامل باز دارنده بر سه پایه استوار است:

1- قوت و تسلط روح فطرت بر روح غریزه که انسان را به رفتار عقلانی وادار کند و از پیروی هوس غریزی باز دارد.

2- جهت تقویت روح فطرت و باز شدن راه تعقل، لازم است به تذکرات قرآن توجه کند تا فطرتش را تقویت کند، از قبیل: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم»[(1)]، و «اذْکُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَیْکُمْ»[(2)]، و «ما بِکُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ»[(3)]، و «فَاذْکُرُونی أَذْکُرْکُمْ»[(4)]، و «رِزْقُ رَبِّکَ خَیْرٌ وَ أَبْقی»[(5)] و...

3- استمداد از خداوند برای تسلط روح فطرت بر روح غریزه؛ که در آیه 80 سورهٔ اسراء حتی به پیامبرش می گوید: «وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنی مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنی مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لی مِنْ لَدُنْکَ سُلْطاناً نَصیراً»: و بگو: پروردگار من مرا (در هر کار، در هر تصمیم، در هر گزینش) در جانب صدق وارد کن، و در جانب صدق خارج کن. و از سوی خودت نیروی تسلط بر (نفس غریزه) قرار ده که کمکم باشد.

یعنی نه فقط در اخذ تصمیم اولیه، بل در طول آن رفتار و در پایانش نیز این نیروی کمک کننده را به من بده.

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
2- آیهٔ 7 سورهٔ مائده.
3- آیهٔ 53 سورهٔ نحل.

4- آیهٔ 152 سورهٔ بقره.
5- آیهٔ 131 سورهٔ طه.

شیطان جانب تسویلات غریزه را می گیرد و آن را تشدید می کند و می شود «تسویل اندر تسویل». پس لازم است فطرت نیز با توجه به تذکرات قرآنی و استمداد از رحمان، تقویت شود.

امام می گوید؛ خدایا، تو لطف کردی و برایم یاد آوری کردی تا از غفلتم بیدار شوم و بدانم که همگان از تو می خواهند پس چرا من از دیگران بخواهم: «انْتَبَهْتُ بِتَذْکِیرِکَ لِی».- تذکیر (با صیغهٔ متعدی از باب تفعیل) یعنی کسی حقیقتی را به یاد کسی بیندازد.

و «نَهَضْتُ بِتَوْفِیقِکَ مِنْ زَلَّتِی، وَ رَجَعْت»: و با توفیق تو از لغزشم باز ایستادم و برگشتم. و...

بخش پنجم

اشاره

خروج از یک خود به یک خود دیگر

روان شناسی

آفت همّت

قناعت منفی و زهد منفی

حماقت و حکمت

فرق میان «قَدْر» و «قَدَر»

دست خدا بالاترین دست

فَقَصَدْتُکَ، یَا إِلَهِی، بِالرَّغْبَهِ، وَ أَوْفَدْتُ عَلَیْکَ رَجَائِی بِالثِّقَهِ بِکَ. (19) وَ عَلِمْتُ أَنَّ کَثِیرَ مَا أَسْأَلُکَ یَسِیرٌ فِی وُجْدِکَ، وَ أَنَّ خَطِیرَ مَا أَسْتَوْهِبُکَ حَقِیرٌ فِی وُسْعِکَ، وَ أَنَّ کَرَمَکَ لَا یَضِیقُ عَنْ سُؤَالِ أَحَدٍ، وَ أَنَّ یَدَکَ بِالْعَطَایَا أَعْلَی مِنْ کُلِّ یَدٍ: پس به سوی تو روی آوردم ای خدای من، با رغبت. و با اعتماد به تو، روی امیدم را بر تو گرفتم. و دانستم که هر چه خواستهٔ من هنگفت باشد در غنای تو اندک است، و موهبتی که از تو بخواهم هر چه بزرگ باشد در توان واسع

تو ناچیز است. و (دانستم) که کرم تو بر خواستهٔ هیچ کسی تنگ نیست، و دست تو بالاتر از هر دست است.

شرح

اشاره

لغت: الوفْد: حرکت از جائی به جائی- خروج از جائی و ورود به جای دیگر.

اَوفَدْتُ: حرکت دادم امیدم را از جای دیگر به سوی تو.

و چون مخاطب امام علیه السلام در این کلام، خداوند است و خداوند لامکان است، پس مرادش «خروج از یک خود به یک خود دیگر» است؛ خروج و حرکت از غریزه گرائی به فطرت گرائی. والاّ معنائی برای «اَوفدت» نمی ماند.

روان شناسی

انسان از روزی که متولد می شود می بیند که والدین و اطرفیانش، خواسته های کوچک او را برآورد می کنند اما خواسته های بزرگ او را برآورد نمی کنند. و تا آخر عمرش با این قاعده به سر می برد، و در اثر این عادت گمان می کند که خداوند نیز چنین است و معمولاً سعی می کند که از خداوند نیز خواستهٔ بزرگی نخواهد. این عادت به هر میزانی به خصلت تبدیل شود به همان میزان آفت همّت می شود و مانع از ایده و آرمان بزرگ می گردد. در تاریخ بشر نقش منفی این خصلت شاید بیشتر از هر آفت دیگر باشد؛ چه قدر استعدادها حتی نبوغ ها در اثر این خصلت ناخودآگاه، نفله شده اند، و چه توان های خدا دادی که در درون انسان ها مدفون مانده است!؟

قناعت منفی

برخی ها بل اکثریت مؤمنین به طور ناخودآگاه به این خصلت منفی خودشان می بالند که مثلاً کمتر می خواهند و کمتر خدا را به زحمت می

اندازند. در حالی که توجه ندارند که این نقص بزرگ در خدا شناسی است و خدای شان را در این مسئله همسنخ و شبیه مخلوق می دانند. این زهد نیست، «کفر ناخودآگاه» است.

زهد یعنی روی گردانی از «خود پروری جسمی» نه پرهیز از ایده و آرمان بزرگ که در

جهت پرورش روح خود و منافع جامعه باشد، درصدد ایده و آرمان بزرگ بودن، نادرست نیست مگر آنچه مصداق حماقت باشد و بر «رؤیا پردازی» مبتنی باشد. اما اگر بر رابطهٔ عقلانی و حکمت با خداوند مبتنی باشد، عین صراط مستقیم می شود، و اساساً انسان برای این آفریده شده.

معیار: پس معیار عبارت است از «مبتنی بودن بر رؤیا پردازی» و «مبتنی بودن بر عقلانیت». ایده و آرمان رؤیائی نه تنها عامل همت نیست بل از بین برندهٔ همّت و پستی آور است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «إِیَّاکَ وَ الِاتِّکَالَ عَلَی الْمُنَی فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوْکَی»(1): دور باش از اینکه بر خیال پردازی تکیه کنی، زیرا آن سرمایهٔ افراد پست است. و نیز فرمود: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَی قَدْرِ هِمَّتِهِ»(2): ارزش مرد به مقدار همت اوست.

امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا به ما یاد می دهد که ضمیر ناخودآگاهمان را از عادت و خصلت مذکور پالایش کنیم و بدانیم که خواسته های کوچک و بزرگ برای خداوند فرقی ندارد. والاّ همت خود را دچار آفت می کنیم.

قرآن: «وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم»(3): و نیست چیزی مگر اینکه خزائن آن در نزد ما است و نازل نمی کنیم آن را مگر با مقرّرات معین.

امام صادق علیه السلام فرمود مراد از این خزائن خداوند همان «کن فیکون» است(4).

هر چه را بخواهد می گوید باش و آن می باشد. پس خواسته ای برای خداوند، بزرگ نیست، و برای او خواستهٔ بزرگ و کوچک فرقی ندارد.

لغت: قَدْر: اندازه، مقدار.- قَدَر: قانون معین، فرمول معین. قَدَرها یعنی قوانینی که خداوند بر کائنات حاکم کرده است که مجموع آنها سلیقه خداوند است که بر حکمت استوار است.

1- نهج البلاغه، کتب؛ 31.
2- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 45، فیض 44.

3- آیهٔ 21 سورهٔ حجر.
4- بحار، ج 13 ص 330 و 356.

متأسفانه برخی از بزرگان کلمۀ «قَدَر» در این آیه را به معنی اندازه گرفته اند. گویا این اشتباه از آنجا ناشی شده که لَیْلَهِ الْقَدْر به معنی شب قضا و قدر است و توجه نکرده اند که این معنی از لفظ «قَدْر» نیست بل پیام آیه های 3 و 4 سورۀ دخان است که: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَهٍ مُبارَکَهٍ إِنَّا کُنَّا مُنْذِرینَ- فیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکیمٍ»، از این دو آیه می فهمیم که شب قَدْر شب قضا و قَدَر است، و همینطور از آیه آخر سورۀ قدر. نه از لفظ قَدْر که در آن سوره است، بل معنی لَیْلَهِ الْقَدْر یعنی شب ارزش، شب منزلت. یعنی آخرین کتاب و خاتم المرسلین وقتی آمد که به انسان قدر و منزلت داد، انسان در مقام انسان بودن به رسمیت شناخته شد که پس از آن نیازی به ارسال رسل نخواهد بود، و این شأن و منزلت بزرگی است برای انسان.

دست خدا بالاترین دست: جملۀ «وَ أَنَّ یَدَکَ بِالْعَطَایَا أَعْلَی مِنْ کُلِّ یَد» را نباید به معنی نسبی گرفت، زیرا در این صورت دست ها مدرّج می شوند و بالاترین درجه دست خدا می شود، در حالی هیچ سنخیتی میان اِعطای خدا و اِعطای دیگران نیست، حتی اعطای دیگران نیز اعطای خداوند است که فرموده اند: «لَا مُعْطِیَ إِلَّا اللَّهُ»(1): هیچ اعطا کننده ای نیست غیر از خدا، و این انسان است که گاهی از خدا نمی خواهد و از مخلوق می خواهد، یا برای تحصیل روزی راه نا مشروع را بر می گزیند.

بخش ششم

اشاره

فضل و عدل

حقی بر عهدۀ «حق مطلق» نمی شود

خدا شناسی

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ احْمِلْنِی بِکَرَمِکَ عَلَی التَّفَضُّلِ، وَ لَا تَحْمِلْنِی بِعَدْلِکَ عَلَی

1- بحار، ج 67 ص 179.

الِاسْتِحْقَاقِ، فَمَا أَنَا بِأَوَّلِ رَاغِبٍ رَغِبَ إِلَيْکَ فَأَعْطَيْتَهُ وَ هُوَ يَسْتَحِقُّ الْمَنْعَ، وَ لَا بِأَوَّلِ سَائِلٍ سَأَلَکَ فَأَفْضَلْتَ عَلَيْهِ وَ هُوَ يَسْتَوْجِبُ الْحِرْمَانَ: (خدايا) پس بر محمد و آلش درود فرست، و با کرم خود رويکرد مرا به «تفضّل» قرار ده، و با عدل خود مرا بر «استحقاق» وا مگذار، من اولين رو آورنده اى نيستم که به تو رو آورده با اينکه سزاوار منع است برايش عطا کرده اى، و نه اولين حاجت خواه هستم که از تو خواسته و تو بر او تفضّل کرده اى در حالى که سزاوار محروميت بوده است.

شرح

اشاره

ابتدا بحثى دربارۀ «فضل»، «عدل» و «استحقاق» که در اين دعا آمده اند:

فضل

در مباحث گذشته به شرح رفت که فضل يعنى رفتار فوق العدل.

سؤال: آيا در «رابطه خداوند با کائنات» عدل مقدم است يا فضل؟-؟ و با بيان ديگر اساس اين رابطه بر فضل است يا بر عدل؟-؟

پاسخ: فضل مقدم است. زيرا «کان الله و لم يکن معه شى ء»(1)، چيزى وجود نداشت که مستحق چيزى باشد تا خداوند با آن رفتار عادلانه داشته باشد. اصل وجود کائنات و آمدن شان، فضل خداوند است. پس اصلِ پيدايش کائنات بر اساس تفضّل است نه بر اساس عدل.

پس فضل مقدم است. اما اين تقدم فقط در «ايجاد مادّۀ اوليۀ کائنات» است که لحظه اى بيش نبوده است؛ لحظه اى که فرمان «کن» آمد و «فيکون» محقق شد. پس از آن فضل در بستر عدل جارى گشت.

تفضل الهى از آن مرحلۀ ايجاد ادامه داشته و دارد؛ هم بر کميّت کائنات مى افزايد و هم بر کيفيت آن. در کتاب «تبيين جهان و انسان» و نيز در کتاب «قرآن و نظام رشته اى جهان» و در چند مقاله توضيح داده ام که بر خلاف نظر کيهان شناسان غربى قانون

1- بحار، ج 54 ص 233.

گسترش جهان انبساطی نیست، بل جهان می خورد و گسترش می یابد؛ آن امر «کن فیکون» که برای ایجاد مادۀ اولیۀ جهان صادر شد همچنان به کار خود ادامه می دهد و بطور مداوم از مرکز جهان ماده و انرژی ایجاد می شود و بر کمیّت جهان می افزاید(1).

و بدین سان فضل خدا در کمیت جهان مداوم و همیشگی است.

و اما کیفیت: در آن آغاز که فرمان «کن فیکون» برای ایجاد مادّۀ اولیه جهان صادر شد، جهتمند بود که به وجود آید و در جهتی جاری شود؛ یعنی یک امر فاقد جهت نبود و با بیان دیگر: فرمان «باش» آمد و آن پدیدۀ اولیه ایجاد شد. در اینجا سه صورت متصور است:

1- به وجود آید بدون جهت: این صورت محال است، زیرا «شدن» یک حرکت است و حرکت بدون جهت عقلاً محال است.

2- حرکت در جهت نقص: این نیز مصداق «نقض غرض» است؛ اگر پدیدۀ اولیه به وجود می آمد و بلافاصله در جهت نقص و تناقص حرکت می کرد، از بین می رفت. در حالی که ارادۀ خداوند بر بقاء آن بود.

3- حرکت در جهت کمال: روشن می شود که همین «حرکت در بستر کمال» مورد ارادۀ خدا بوده است. تکامل هر شیئ و همۀ اشیاء و همۀ کائنات لازمۀ همان اَمر کن فیکون، بوده و هست. پس تفضل در کیفیت نیز دائمی و مداوم است.

بنابراین، در مقام اصطلاح سازی باید گفت «فضل از فضّال دائمی» است. و اصطلاح ارسطوئیان و صوفیان که می گویند «فیض از فیّاض دائمی است» درست نیست، زیرا آنان کائنات را «ایجاد شده» نمی دانند معتقدند که کائنات از وجود خود خدا صادر شده است و نیز معتقد هستند که وجود خدا دائماً در وجود مخلوقات در سریان است. ملاصدرا علاوه بر آثارش یک رساله ویژه دربارۀ «سریان وجود» نوشته است. ببینید فاصله دو اصطلاح از کجا تا به کجا است: «فضل از فضّال دائمی است» یا «فیض از فیّاض دائمی است»؟-؟

1- استیفان هاوکینگ این اصل را (که من از قرآن و احادیث استخراج کرده بودم) سرقت کرد و نام آن را «میدان هیچ» گذاشت.

در قرآن حتی یک کلمۀ فیض یا مشتقات آن، یافت نمی شود. اما حدود 89 لفظ از فضل و مشتقات آن آمده است. و نیز «خدای فیّاض» به معنی ای که آنان می گویند، یک «خدای موجَب» و بی اراده و ناتوان از فضل است. این موضوع را در نوشته های دیگر شرح داده ام.

آنان بر اساس این بینش نادرست اصطلاحات به ظاهر بس شیرین اما در باطن مسموم کننده تر از هر باطل، ساخته اند از قبیل: «فیض اقدس»، «فیض مقدس» و اباطیل دیگر را که در هستی شناسی شان بر این اساس غلط، مبتنی کرده اند.

عدل

عدل در دو تعریف متصور است:

1- عدل در آفرینش: یعنی «وَضْعُ الشَّیْ ءِ فِی مَوْضِعِه»(1): قرار دادن هر چیز در جایگاه خودش. این عدل یعنی تنظیم نظام کائنات به صورتی که اشیاء و اندام هایشان، و اجزاء شان کاملاً با هم همانگ و همراه و همجهت باشند که هیچ سستی ای، فطوری، خلائی، کاستی ای و زیادتی در آن نباشد. پیشتر آیه های 3 و 4 سورۀ ملک در این باره تفسیر شد: «الَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ- ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ کَرَّتَیْنِ یَنْقَلِبْ إِلَیْکَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسیرٌ». حتی انفجارهای کیهانی و حتی میکروب، مار و عقرب و... همه چیز در مسیر کمال کائنات است.

اشیاء جهان، و اندامهای جهان از انرژی، اتم، منظومه، کهکشان، و... همگی در اعتدال و هماهنگی کامل هستند. بطوری که عدّه ای در اثر مشاهده این اعتدال و هماهنگی شگفت، به «طبیعت پرستی» دچار می شوند. جهتداری، دقیق بودن، اعتدال جهان، آنان را وادار می کند که خود جهان را پرستش کنند.

2- عدل حقوقی: یعنی «اِعطاء کلّ ذیحق حقه»: دادن حق هر ذی حق به خودش. ابتدا باید میان این عدل با عدل آفرینشی بدقت تفکیک کرد. مثلاً پرسش «چرا خداوند انسان را میمیراند؟» به عدل آفرینشی مربوط است شبیه اینکه چرا خداوند کرات و منظومه ها را از هم می پاشد؟ که گفته شد همه این امور در جهت تکامل است.

1- و «الظُّلْمُ هُوَ وَضْعُ الشَّیْ ءِ فِی غَیْرِ مَوْضِعِهِ»- بحار، ج 8 ص 365.

البته تفکیک میان عدل آفرینشی و عدل حقوقی تنها به لحاظ هائی ممکن است والاّ امکان تفکیک واقعی وجود ندارد و مسئله می رود به باب «قضا و قدر» که در کتاب «دو دست خدا» بقدر توان شرح داده ام.

آیا بر خداوند واجب است که دربارۀ بندگان با عدالت رفتار کند؟ باید گفت چنین باوری بعنوان تکلیف واجب بر خداوند درست نیست. بل خداوند باقتضای ذات مقدسش از ظلم و ستم منزه است، زیرا هر ظلمی از «نیاز» ناشی می شود و خداوند نیازمند نیست، پس با بندگانش با عدالت رفتار می کند. «وَ ما رَبُّکَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبیدِ»(1).

عدل حقوقی، عدل آفرینشی را برهم نمی زند: اگر خداوند با انسان ها تنها بر اساس عدل رفتار می کرد و گناه هر کسی را فوراً مجازات می کرد در همان آغاز پیدایش انسان همگان از بین می رفتند، در حالی که قرار بود موجودی بنام انسان در کائنات باشد و از این جهت نیز خلائی در کائنات نباشد. «وَ لَوْ يُؤاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَکَ عَلَيْها مِنْ دَابَّهٍ»(2). نه فقط انسان، بل هر جنبنده ای را از بین می برد، زیرا جانداران دیگر نیز برای فراهم سازی محیط زیست انسان به وجود آمده اند و اگر قرار باشد انسان نباشد وجود آنها نیز لزومی ندارد.

استحقاق

حقوق در برابر خداوند، حقوق اعطائی هستند؛ انسان و هر موجود دیگر در برابر خداوند حقوقی دارند اما این حقوق با حقوق انسان ها در برابر همدیگر، فرق دارد؛ این حقوق اعطائی است یعنی خداوند از فضل خود این حقوق را به آنان اِعطا فرموده است والاّ هیچ کسی و هیچ مخلوقی حقی به معنی حقوق مردمی در پیشگاه خداوند ندارد. انسان استحقاق داشتن هیچ حقی در پیشگاه خداوند را ندارد مگر آنچه خود خدا تفضّلاً به انسان داده است.

گاهی برخی ها می گویند: خدایا تو که من را آفریدی پس باید لوازم و امکانات زندگی به من بدهی و این حق من است. اما باید گفت همین الفاظ و جملات که ساختی و فکر و

1- آيۀ 46 سورۀ فصلت.
2- آيۀ 61 سورۀ نحل.

اندیشه ای که بوسیلهٔ آن این گفتار را در ذهن درست کردی و گفتی، همگی را خداوند اعطا کرده است، و گرنه، نه می توانستی این (بقول خودت) استحقاق را درک کنی و نه می توانستی آن را از خداوند بخواهی. همانطور که جمادات نه چنین استحقاقی را درک می کنند و نه آن را از خداوند می خواهند. و همین درک تو از فضل خداوند است: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضیلاً»(1).

بنابراین، هر استحقاقی که انسان برای خودش تصور کند، بر اساس فضل از فضل های الهی است. و البته چنین استحقاقی را انسان دارد و باید از خداوند بخواهد؛ «وَ سْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِه»(2) از فضل خدا بخواهید. اما در قرآن نیامده که «وَ سْئَلُوا اللَّهَ مِنْ عَدْلِه». و نیز فرموده است «وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»(3)، و نفرموده است «وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ عَدْلِه».

اکنون می رویم به تفسیر کلام امام علیه السلام:

وَ احْمِلْنِی بِکَرَمِکَ عَلَی التَّفَضُّل: در این جمله «حمل» و «کرم» و «تفضّل» آمده، توجهی است به آیه «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضیلاً»(4) که در بالا گذشت. می گوید: خدایا با همان حمل، کرم و تفضّل که در آفرینش انسان رفتار کرده ای، با من رفتار کن. رفتاری که بر اساس فضل است نه بر اساس عدل. یعنی امام خواهان افزایش همان کرم و فضل است حتی می خواهد که دربارهٔ برآوردن حاجت شخصیش نیز بر همان اساس رفتار کند.

وَ لَا تَحْمِلْنِی بِعَدْلِکَ عَلَی الِاسْتِحْقَاق: در این جمله ابراز نوعی وحشت است از اینکه خداوند با او با عدل حقوقی رفتار کند، زیرا انسان هیچ «استحقاق عدل» ندارد همانطور که به شرح رفت.

1- آیهٔ 70 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 32 سورهٔ نساء.
3- آیهٔ 73 سورهٔ قصص. و آیهٔ 46 سورهٔ روم. و آیهٔ 14 سورهٔ نحل. و آیهٔ 12 سورهٔ جاثیه.

4- آیۀ 70 سورۀ اسراء.

استحقاق منع: اما انسان در اثر اعمال ناشایست خود مستحق منع رحمت، منع اجابت دعا، می شود. این منع نیز دو نوع است:

1- استحقاق منع عدلی: وقتی که عدالت خداوند منع را ایجاب کند، حتماً منع خواهد کرد. زیرا در این صورت، عدم منع بر خلاف عدل می شود و خداوند منزّه از آن است.

2- استحقاق منع فضلی: اگر انسان رفتاری کند که سزاوار منع فضل الهی گردد، در این صورت، خود عدم منع فضل، یک فضل بزرگ است و امام می گوید: خدایا اگر من مستحق منع فضل باشم، اولین فرد نیستم تو آن همه کسانی را که سزاوار منع بودند، مشمول فضل خود کرده ای مرا هم یکی از آنها قرار بده: فَمَا أَنَا بِأَوَّلِ رَاغِبٍ رَغِبَ إِلَیْکَ فَأَعْطَیْتَهُ وَ هُوَ یَسْتَحِقُّ الْمَنْعَ.

و نیز می گوید من اولین کسی نیستم که از فضل تو خواسته و خواسته اش را برآورد کرده ای در حالی که سزاوار منع و حرمان بوده است: وَ لَا بِأَوَّلِ سَائِلٍ سَأَلَکَ فَأَفْضَلْتَ عَلَیْهِ وَ هُوَ یَسْتَوْجِبُ الْحِرْمَانَ.

باید بر این درسی که امام علیه السلام به ما می دهد، درس دیگرش را افزود که می فرماید: خداوند حتی به کسانی تفضّل می کند که هم فاقد استحقاق هستند و هم در مقام خواستن از خداوند نیستند: یَا مَنْ یُعْطِی مَنْ سَأَلَهُ یَا مَنْ یُعْطِی مَنْ لَمْ یَسْأَلْهُ وَ مَنْ لَمْ یَعْرِفْهُ تُحَنُّناً مِنْهُ وَ رَحْمَةً(1): ای خدائی که اِعطا می کنی بر آنان که از تو می خواهند، و بر آنان که از تو نمی خواهند و تو را نمی شناسند، اِعطا می کنی از باب شفقت، مهربانی و ترحم.

اطلاق این سخن شامل همگان است خواه استحقاق فضلی داشته باشند و خواه مستحق منع فضل باشند.

ص: 76

1- بحار، ج 95 ص 390.

بخش هفتم

اشاره

رابطۀ انسان با خداوند در سه محور قابل لحاظ است

خواهشِ خواهش

یک بینش نادرست

تقدیر

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ كُنْ لِدُعَائِی مُجِیباً، وَ مِنْ نِدَائِی قَرِیباً، وَ لِتَضَرُّعِی رَاحِماً، وَ لِصَوْتِی سَامِعاً. (22) وَ لَا تَقْطَعْ رَجَائِی عَنْکَ، وَ لَا تَبُتَّ سَبَبِی مِنْکَ، وَ لَا تُوَجِّهْنِی فِی حَاجَتِی هَذِهِ وَ غَیْرِهَا إِلَى سِوَاکَ (23) وَ تَوَلَّنِی بِنُجْحِ طَلِبَتِی وَ قَضَاءِ حَاجَتِی وَ نَیْلِ سُؤْلِی قَبْلَ زَوَالِی عَنْ مَوْقِفِی هَذَا بِتَیْسِیرِکَ لِیَ الْعَسِیرَ وَ حُسْنِ تَقْدِیرِکَ لِی فِی جَمِیعِ الْأُمُورِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و به دعایم اجابت کننده، و به ندایم نزدیک، و به زاریم مهربان، و به صدایم شنونده باش. و امیدم را از تو مبُر، و رابطۀ میان من و خودت را سست مکن و در این حاجت و غیر آن رویم را به سوی غیر خودت نگردان، و خودت بر آمدن مطلب و روا شدن حاجت و رسیدن به خواسته ام را متکفّل باش قبل از آنکه از این جایگاه منتقل شوم (حاجتم را بر آورده کن) با آسان گردانیدن دشواری و با زیبائی تقدیرت برای من در همۀ امور.

شرح

اشاره

قریب: خداوند همیشه قریب و نزدیک است؛ مراد نزدیکی مکانی نیست زیرا خداوند مکانمند نیست بل خالق مکان است. همانطور که می گویند فلانی به فلانی نزدیک است یعنی میان شان جمعیت و مهربانی هست، مراد از نزدیکی خدا در این کلام نیز نزدیکی رحمت و مهربانی است.

تضرّع: حالت التماس در گفتار: زاری کردن: خواهش عاجزانه.

سامعاً: خداوند همیشه شنوا است و هر گفتار را می شنود پس مقصود در این کلام قبول کردن خواسته و پذیرفتن خواهش است.

رجاء: امید- در مباحث گذشته به شرح رفت که باید رابطهٔ انسان با خدا بر اساس «خوف و رجاء» باشد، و این اساس در سرتاسر صحیفه مشهود و روشن است. بل زندگانی اهل بیت علیهم السلام بر این پایه استوار است. ما نیز باید همیشه بگوئیم: إِلَهِی لَا تَقْطَعْ رَجَائِی عَنْکَ. زیرا مأیوس شدن از رحمت خداوند نهایت شقاوت است.

سبب: مراد «رابطه» است: خدایا رابطه ام با تو را قطع نکن. این رابطه بر دو نوع است:

1- رابطهٔ آفرینشی؛ رابطه خالق و مخلوق که به آن «رابطه ربوبی» نیز می گوئیم. این رابطه همیشه هست و قطع شدنی نیست؛ همیشه انسان «مربوب» است و خداوند «ربّ= پرورنده» است. همانطور که در بخش قبلی دیدیم خداوند به کسانی هم لطف و رحمت می کند که چیزی از او نمی خواهند.

2- رابطهٔ عبادتی: رابطه عبد و معبود؛ رابطهٔ پرستش و ستایشی. این رابطه به تعداد افراد انسان مدرّج است؛ برخی ها قوی ترین رابطه را دارند و برخی در درجهٔ پائینتر، و همچنین تا برسد به کسی که رابطه اش با خداوند گسیخته شده است.

قطع رجاء و قطع سبب: دربارهٔ رجاء لفظ «قطع» را آورده، اما دربارهٔ سبب کلمهٔ «تبتّ» را ذکر کرده است. زیرا ممکن است امید انسان از خدا قطع شده و به یأس تبدیل شود، اما پیوند سبب هرگز قطع نمی شود گرچه به ضعیفترین حالت برسد. دربارهٔ یأس آیه هائی داریم که دلالت می کنند بر این که ممکن است امید انسان به یأس تبدیل شود: «لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْکافِرُونَ»(1). و چون رابطهٔ عبدی و معبودی هرگز قطع نمی شود، با «لَا تَبِتْ» آورده است؛ بتّ به معانی مختلف و گاهی متضاد آمده است مثلاً «البیع الباتّ»: معامله ای که گسست ناپذیر و فسخ ناپذیر است. و همچنین «العهد الباتّ»: پیمان گسست ناپذیر. و کاربرد

1- آيۀ 87 سورۀ يوسف.

دیگر آن «تضعیف کردن» و «رنجور کردن» است مانند: بتّ الرّجل: اتعبه: او را به رنجوری و ضعف انداخت.

در این سخنِ امام علیه السلام به معنی دوم آمده است؛ لَا تَبُتَّ سَبَبِی مِنْک: رابطه ام با تو را سست و ضعیف مکن.

متأسفانه شارحان و مترجمان صحیفه (تا آنجائی که من دیده ام) به این نکته توجه نکرده اند و بتّ را نیز به معنی قطع و گسستن گرفته اند. در حالی که رابطهٔ عبدی و معبودی هرگز قطع نمی شود، بندگان مأیوس نیز در مواقعی حالت عبادت پیدا می کنند همانطور که امام صادق علیه السلام این موضوع را با یک مثال تشریح می کند: اگر طوفان شدیدی کشتی را تهدید کند و امید سرنشینان آن از هر جائی قطع شود، قلب همهٔ شان به خداوند متوجه شده و از او نجات می طلبند(1)؛

یعنی دعا و عبادت می کنند.

حتی رابطهٔ عبادتی شیطان (که از رحمت خدا رجیم و مأیوس است) با خداوند قطع نمی شود: «کَمَثَلِ الشَّیْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اکْفُرْ فَلَمَّا کَفَرَ قالَ إِنِّی بَری ءٌ مِنْکَ إِنِّی أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمین»(2). شیطان هم نمی تواند این رابطه را قطع کند. بنابراین رابطه با خداوند در سه محور لحاظ می شود:

1- رابطهٔ آفرینشی و خالق و مخلوق «رابطه ربّ و مربوب»: این هرگز نه سست می شود و نه ضعیف می گردد و نه قطع می شود.

2- رابطهٔ امید و رجاء: این گاهی قوی، گاهی ضعیف و گاهی هم قطع می شود و در مواردی به خودکشی منجر می گردد.

3- رابطهٔ عبد و معبود: این هم هرگز قطع نمی شود گرچه ممکن است دچار سستی و ضعف شدید گردد.

قطع و وصل: ممکن است گفته شود که مثال کشتی و طوفان که مذکور شد، نشان می

1- نقل به معنی- بحار، ج 70 ص 137.
2- آیهٔ 16 سورهٔ حشر.

دهد که رابطه رجاء و امید نیز هرگز قطع نمی شود. اما چنین نیست زیرا نسبت مثال کشتی به رجاء، وصل بعد از قطع است. اما نسبت آن به رابطهٔ عبادتی، قوّت بعد از ضعف است.

خواهشِ خواهش

امام علیه السلام می گوید: خدایا خواهش می کنم که خواهشم را به سوی خودت قرار دهی، رویم را به سوی غیر خودت نگردانی. یعنی نه فقط بر آوردن حاجتم را از تو می خواهم، پیش از آن از تو می خواهم که خواستنم فقط از تو باشد نه از دیگران. انسان باید عبادت کند عبادت کردنش را نیز از خدا بخواهد. انسان باید مؤمن باشد مؤمن شدنش را نیز از خدا بخواهد. آیا این «دَور» نیست؟ نه. این تعامل میان قضاء و قَدَر است؛ انسان مختار است اما مفوّض نیست که در مباحث گذشته به شرح رفت(1).

یک بینش نادرست

در بخش پنجم این دعا یک بینش نادرست که معمولاً ما بشرها دچار آن می شویم، به شرح رفت؛ که در اثر عادت گمان می کنیم خداوند نیز مانند بشرها خواستهٔ کوچک را زودتر و راحت تر از خواستهٔ بزرگ بر آورده می کند. و در اینجای کلام نیز یک بینش نادرست دیگر هست که ما بشرها معمولاً دچار آن می شویم و گمان می کنیم وقتی که چیزی از خداوند می خواهیم باید به خدا مهلت دهیم تا پس از گذشت زمانی آن را بر آورده کند. این نیز از عادت و تجربهٔ همزیستی با بشرها ناشی می شود، زیرا هر کار بشر نیازمند زمان است. اما امام به ما یاد می دهد که چنین نیست و خداوند با دیگران فرق دارد؛ وقتی که چیزی از خدا می خواهی فوریت اجابت را متوقع باش: «قَضَاءِ حَاجَتِی وَ نَیْلِ سُؤْلِی قَبْلَ زَوَالِی عَنْ مَوْقِفِی هَذَا». اتفاقاً همین بینش های نادرست است که اکثر دعاهای ما را نامستجاب می کند و یا استجابت آن را به تاخیر می اندازد. و صد البته این بینش ها معمولاً ناخودآگاه است، اما به هر صورت نقصی است که در خدا شناسی ما است. انسان باید از خداوند بخواهد و اگر نخواهد مؤمن نیست «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»(2): بگو پروردگارم چه اعتنائی به شما دارد اگر دعایتان نباشد. لیکن دعا کننده باید خدا را در برآوردن حاجات

1- و شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».
2- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.

شبیه بندگان تصور نکند. و در مباحث گذشته حدیثی را خواندیم که می گوید: وقتی دعا می کنی چنان امیدوار باش که اینک خواسته ات دم در خانه است. بهتر است حدیث را دوباره بخوانیم: قَالَ الصَّادِقُ عَلَیْهِ السَّلَام: إِذَا دَعَوْتَ فَظُنَّ حَاجَتَکَ بِالْبَابِ(1).

تقدیر

قضاء بر قَدَر مسلط است؛ قَدَرها یعنی قوانین و فرمول های جهان هستی و طبیعت، دعا کننده نباید در این اندیشه باشد که خداوند از چه طریقی خواستهٔ من را برآورده خواهد کرد. زیرا «قضاء= خواست خدا» جهت قَدَرها و جهت جریان امور را تغییر می دهد؛ جریان علّت و معلول و فرمول ها طوری تنظیم می شوند که خواسته تو را نتیجه دهند. و همین است فرق میان بشر و خدا.

امام علیه السلام در اینجا به ما این حقیقت را یاد می دهد: «بِتَیْسِیرِکَ لِیَ الْعَسِیرَ وَ حُسْنِ تَقْدِیرِکَ لِی فِی جَمِیعِ الْأُمُورِ». و جالب این که محور این دعا از آغاز تنها یک حاجت است همانطور که در «عنوان دعا» بیان شد. اما در این بخش موضوع عام تر می شود و می گوید: «حَاجَتِی هَذِهِ وَ غَیْرِهَا»: این حاجتم و هر حاجت دیگرم. و نیز می گوید: «فِی جَمِیعِ الْأُمُور». و چه زیباست این عدول از خاص به عام.

بخش هشتم

اشاره

صلوات

مخلوق ازلی نیست اما ابدی است

وَاسِعَ الرَّحْمَه

وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَاةً دَائِمَةً نَامِیَةً لَا انْقِطَاعَ لِأَبَدِهَا وَ لَا مُنْتَهَی لِأَمَدِهَا، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ عَوْناً لِی وَ سَبَباً لِنَجَاحِ طَلِبَتِی، إِنَّکَ وَاسِعٌ کَرِیم: و درود فرست بر محمد و آلش؛ درود دائمی که

1- بحار، ج 90 ص 305.

رو به فزونی باشد و ابدیت این درود منقطع نباشد و پایانی برای امتداد آن نباشد. و آن (درود) را پشتیبان و سبب بر آمدن خواستهٔ من قرار ده، زیرا که تو واسع الرحمه و بخشندهٔ (نعمت ها) هستی.

شرح

دربارهٔ پشتوانه قرار دادن صلوات برای استجابت دعا، در موارد متعدد از مباحث پیشین بحث شد. تنها به چند نکته در این بخش اشاره می شود:

1- از این بخش دعا استفاده می شود که «مخلوق ازلی نیست، اما ابدی است». همانطور که ادلّه دیگر نیز بر این اصل دلالت می کنند و از عقاید مسلّم مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است.

2- إِنَّکَ وَاسِعٌ کَرِیم: این جمله و نیز آیات و احادیث در این مضمون، بطور مرتب به ما نهیب می زنند که خدا را در برآوردن حاجات مانند بشرها تصور نکنید، یعنی ناخودآگاه و خودآگاه تان را پالایش کنید و از آن دو بینش نادرست که در بخش پنجم و هفتم بیان شد، قلب و عقل تان را تصفیه کنید، خواستهٔ کوچک و بزرگ در نزد خدا کاملاً و دقیقاً مساوی هستند و نیز خداوند در برآوردن حاجت شما نیازمند هیچ مهلت نیست، دعا را با فوریتش بکنید. خداوند «واسع» است هیچ تنگنائی برای او نیست. در حدود 9 آیه لفظ «واسع» دربارهٔ خداوند آمده به شرح زیر:

إِنَّ رَبَّکَ واسِعُ الْمَغْفِرَه- آیهٔ 32 سورهٔ نجم.

إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ 115 سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ 247 سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ 261 سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ 268 سورهٔ بقره.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم- آیهٔ 73 سورهٔ آل عمران.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليم- آيۀ 54 سورۀ مائده.

وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليم- آيۀ 32 سورۀ نور.

وَ كانَ اللَّهُ واسِعاً حَكيماً- آيۀ 130 سورۀ نساء.

و همچنين احاديث فراوان.

بخش نهم

اشاره

سه اصل تربيتى در دعا

سجده

ذكر حاجت پس از ستايش

ختم دعا با سجده

اذن گفتگو با خدا، فضل بزرگ است

وَ مِنْ حَاجَتِى يَا رَبِّ كَذَا وَ كَذَا: و از حوائج من اى پروردگار من، چنين است و چنان.

[وَ تَذْكُرُ حَاجَتَكَ ثُمَّ تَسْجُدُ وَ تَقُولُ فِى سُجُودِكَ: سپس سجده مى كنى و مى گوئى در سجده ات:]

فَضْلُكَ آنَسَنِى، وَ إِحْسَانُكَ دَلَّنِى، فَأَسْأَلُكَ بِكَ وَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِمْ، أَن لَا تَرُدَّنِى خَائِباً: (خدايا) فضل تو مرا انيس كرده، و احسان تو مرا پيش كشيده، و پس از تو در خواست مى نمايم به حق خودت و به حق محمد و آلش كه درودهايت بر ايشان باد، مرا سر شكسته نگردانى.

شرح

اشاره

باز هم به یاد بیاوریم که موضوع این دعا «یک حاجت» است اما امام می گوید «مِن

حاجتی»: یکی از حاجت هایم چنین است و چنان. در این بیان سه نکتهٔ تربیتی و تعلیمی نهفته است:

1- در مقام دعا که گشایش تنها یک گرفتاری را می خواهیم، نباید فراموش کنیم که حوائج بسیاری داریم، بل سراپا نیاز هستیم. و نباید فشار یک گرفتاری موجب فراموشی دیگر نیازها باشد.

2- باید یک حس و بینش نادرست را از خودمان دور کنیم؛ گاهی دعا کننده ای می گوید: خدایا این یک حاجت مرا برآورده کن، یا از این گرفتاری نجاتم بده دیگر چیزی از تو نمی خواهم. این روش نیز (مانند سه بینش نادرست که در بخش پنجم و هفتم و هشتم گذشت) از نقص در خدا شناسی ناشی می شود؛ گویندهٔ این سخن خدا را مانند بشرها تصور می کند. اینگونه دعا کردن حاکی از نادانی عمیق است و موجب غضب خدا می شود مگر اینکه بنده اش را به خاطر جهلش ببخشد که می بخشد، زیرا او ذوالفضل العظیم است.

3- امام علیه السلام با این بیان به ما یاد می دهد: انسان در آن حال که تحت فشار یک گرفتاری قرار دارد ممکن است در همان حال یک گرفتاری بزرگتر و سنگینتر متوجه او باشد لیکن او خبر ندارد. پس نباید همه چیز را به محور همان یک خواسته جمع کند و فضل واسع و عظیم خدا را دربارهٔ خودش به یک خواسته محدود کند.

امام با آوردن یک حرف «مِن» این همه درس به ما می دهد.

ذکر حاجت پس از ستایش: اگر از نو نگاهی به متن این دعا بکنیم می بینیم که همهٔ فقرات آن یا دقیقاً ستایش است یا در بستر ستایش است. در مباحث گذشته نیز از بیان حدیث ها به شرح رفت که هنگام دعا اول خدا را ستایش کنید سپس خواسته خودتان را بخواهید. از آن جمله امام صادق علیه السلام فرمود: «أَثْنُوا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ امْدَحُوهُ قَبْلَ طَلَبِ الْحَوَائِجِ»(1): خدا را مدح و ثنا بگوئید پیش از طلب حوائج.

در حمد و ستایش دو عنصر باید باشد:

1- بحار، ج 90 ص 308.

1- عنصر ایجابی: ستودن فضل، رحمت، رحمانیت، غفران، کرم، جود، قدرت بی نهایت، و... خداوند، که همهٔ این ها را دارد. این ستایش موجب می شود که ما خدا را شبیه بشرها ندانیم و دچار آن چهار بینش نادرست که به شرح رفت نشویم، والّا حاجت خواهی مان از خداوند همانطور خواهد بود که از بشرها می خواهیم.

2- عنصر سلبی: به این جنبهٔ ستایش، «تنزیه و تسبیح» گفته می شود؛ یعنی خدا را از هر نقص منزّه دانستن از قبیل: شرک، ظلم، ناتوانی، و... و از این که کوچکی و بزرگی خواسته برایش فرق می کند، یا اگر تنها یک چیز بخواهیم زود تر مستجاب می کند، منزّه بدانیم.

در این صورت است که جانب دیگر توحید و خدا شناسی کامل می شود (ایجاباً و سلباً) و دعا صورت و ماهیت درستی پیدا می کند. پس خواسته را باید پس از ستایش به زبان آورد.

اذن گفتگو با خداوند: انسان کجا و خدای کائنات کجا، اگر نبود اذن خدا، گفتگوی انسان با خدا معنی اتمّ گستاخی، و مصداق کامل جسارت می شد؛ انسان که در برابر یک همنوع بزرگتر از خود، دم در نمی کشد چگونه می خواهد با خداوند عظیم به گفتمان بپردازد آن هم گفتگوی صمیمی، درد دل کردن، گفتگو در هر حال، در هر زمان، در هر مکان.

این اذن خود خداوند است که هم به طور تکوینی و آفرینشی داده که حتی انسان به طور ناخودآگاه میگوید: یا الله، ای خدا و... چنانکه درمثال کشتی و کشتی نشینان گذشت. و هم در قرآنش فرموده «ادعونی» و در آیه های دیگر. با این مقدمه می رسیم به معنی سخن امام علیه السلام: «فَضْلُکَ آنَسَنِی»: فضل تو یعنی این اذن تکوینی و نیز قرآن تو من را انیس تو کرد که بتوانم با تو همدم شوم و به گفتگو بپردازم.

انیس از ریشهٔ «اُنس» است و معنی مخالف آن «توحش»- احساس وحشت- است. و به انسان، انسان گفته اند زیرا که موجودی است که در میان نوع خود با همدیگر انس می گیرند و جامعه می سازند.

وَ إِحْسَانُکَ دَلَّنِی: و احسان تو مرا بر انس با تو دلالت کرد. یعنی علاوه بر اذن تکوینی و

اذن قرآنی، احسان تو نیز برایم تجربه شد که به تو نزدیک شوم و با تو گفتگو کنم، والّا من کجا و قرار گرفتن در مقام تخاطب با تو کجا.

آیا این دو جملهٔ اخیر حمد است یا شکر یا هر دو ؟-؟-؟ هر دو.

ختم دعا با سجده: این مسئله (باصطلاح) یک مسئلهٔ «توقیفی» نیست که فقط در دعائی که به ما گفته اند سجده کنید، سجده کنیم و در دیگر دعاهای مان سجده نکنیم، بل در هر حال و در هر زمان و مکان و در هر دعا در جای مناسب می توانیم سجده کنیم. لیکن در دعاهای مأثور در جائی که گفته اند سجده کنید، سجده کنیم.

سجده

امام صادق علیه السلام: «أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَی اللَّهِ وَ هُوَ سَاجِدٌ»(1): نزدیک ترین حالت بنده به خدایش، حالت سجده است.

امام رضا علیه السلام: «إِذَا نَامَ الْعَبْدُ وَ هُوَ سَاجِدٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی عَبْدِی قَبَضْتُ رُوحَهُ وَ هُوَ فِی طَاعَتِی»(2): اگر بنده ای در حال سجده به خواب رود، خداوند می گوید: روح بنده ام را گرفتم در حالی که او در عبادت من بود.

توضیح: این حدیث از جمله احادیثی است که به «تعدد روح ها» در وجود انسان، دلالت می کنند. در مقدمهٔ مجلد اول و نیز در شرح دعای اول بیان شد که در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان موجودی است که یک روح بیش از حیوان دارد بنام «روح فطرت» که همین روح منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، هنر، زیبا خواهی و زیبا شناسی، خنده و گریه است. و این همان نفس لوّامه است، و روح غریزه نفس امّاره است. و از بیان امام کاظم علیه السلام دیدیم که روح ویژهٔ انسانی (فطرت) در هنگام خواب از او گرفته می شود. و این سخن امام رضا علیه السلام نیز همان قبض روح را در نظر دارد.

امام صادق علیه السلام: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَطَالَ السُّجُودَ حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ قَالَ الشَّيْطَانُ يَا وَيْلَاهْ

1- وسائل الشيعه، كتاب الصلاه، ابواب السجود، ب 23 ح 9.
2- همان، ح 7.

أَطَاعُوا وَ عَصَيْتُ وَ سَجَدُوا وَ أَبَيْتُ»(1): وقتی که بنده ای در جائی که کسی او را نمی بیند، سجدهٔ طولانی کند، شیطان می گوید: وای بر من اینان اطاعت می کنند در حالی که من عصیان کردم، و سجده می کنند در حالی که من از سجده خودداری کردم.

و احادیث فراوان دیگر.

و سجده در دعا آن اذن های سه گانه را تکمیل می کند. زیرا که سجده کارآمدترین جواز گفتگو میان بندهٔ مخلوق با خداوند عظیم الشّأن است.

و در همان سجده که جواز مکالمه تکمیل می شود، حق خدائی خدا و حق رسالت پیامبر و حق امامت ائمه (علیهم صلوات الله) را پشتیبان اجابت قرار می دهد: فَأَسْأَلُکَ بِکَ وَ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَوَاتُکَ عَلَيْهِمْ، أَن لَا تَرُدَّنِی خَائِباً.

خائب: ناکام؛ سر شکسته؛ به نتیجه نرسیده.

به زبان آوردن حاجت: خواسته را باید به طور مشخص به زبان آورد و نباید آن را به علم خداوند حواله کرد با این منطق که خداوند می داند خواسته ام چیست پس چه نیازی هست آن را به زبان بیاورم. حتی نباید به ذکر ذهنی اکتفاء کرد. چرائی این مسئله وقتی روشن می شود که ببینیم چرا از به زبان آوردن خودداری می کنیم؟ بخاطر تنبلی؟ بی حوصلگی؟ بیهودگی؟ بی اهمیتی؟ در حالی که همهٔ این عوامل در راز و نیاز با خداوند جائی ندارند و همهٔ اینها عامل «فاصله» هستند و فاصله آفت «رابطه» است.

و دربارهٔ نقش «ذکر لسانی» در همین دعا بحثی گذشت.

1- همان، ح 8.

دعای چهاردهم

اشاره

ص: 89

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِذَا اعْتُدِیَ عَلَيْهِ أَوْ رَأَی مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِبُّ

(1) يَا مَنْ لَا يَخْفَی عَلَيْهِ أَنْبَاءُ الْمُتَظَلِّمِينَ (2) وَ يَا مَنْ لَا يَحْتَاجُ فِی قَصَصِهِمْ إِلَی شَهَادَاتِ الشَّاهِدِينَ. (3) وَ يَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِينَ (4) وَ يَا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِينَ (5) قَدْ عَلِمْتَ، يَا إِلَهِی، مَا نَالَنِی مِنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ مِمَّا حَظَرْتَ وَ انْتَهَكَهُ مِنِّی مِمَّا حَجَزْتَ عَلَيْهِ، بَطَراً فِی نِعْمَتِکَ عِنْدَهُ، وَ اغْتِرَاراً بِنَكِيرِکَ عَلَيْهِ. (6) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خُذْ ظَالِمِی وَ عَدُوِّی عَنْ ظُلْمِی بِقُوَّتِکَ، وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنِّی بِقُدْرَتِکَ، وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِيمَا يَلِيهِ، وَ عَجْزاً عَمَّا يُنَاوِيهِ (7) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُسَوِّغْ لَهُ ظُلْمِی، وَ أَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنِی، وَ اعْصِمْنِی مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِی فِی مِثْلِ حَالِهِ (8) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَعْدِنِی عَلَيْهِ عَدْوَی حَاضِرَةً، تَكُونُ مِنْ غَيْظِی بِهِ شِفَاءً، وَ مِنْ حَنَقِی عَلَيْهِ وَفَاءً. (9) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَوِّضْنِی مِنْ ظُلْمِهِ لِی عَفْوَکَ، وَ أَبْدِلْنِی بِسُوءِ صَنِيعِهِ بِی رَحْمَتَکَ، فَكُلُّ مَكْرُوهٍ جَلَلٌ دُونَ سَخَطِکَ، وَ كُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوَاءٌ مَعَ مَوْجِدَتِکَ. (10) اللَّهُمَّ فَكَمَا كَرَّهْتَ إِلَيَّ أَنْ أُظْلَمَ فَقِنِی مِنْ أَنْ أَظْلِمَ. (11) اللَّهُمَّ لَا أَشْكُو إِلَی أَحَدٍ سِوَاکَ، وَ لَا أَسْتَعِينُ بِحَاكِمٍ غَيْرِکَ، حَاشَاکَ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صِلْ دُعَائِی بِالْإِجَابَهِ، وَ اقْرِنْ شِكَايَتِی بِالتَّغْيِيرِ. (12) اللَّهُمَّ لَا تَفْتِنِّی بِالْقُنُوطِ مِنْ إِنْصَافِکَ، وَ لَا تَفْتِنْهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْكَارِکَ، فَيُصِرَّ عَلَی ظُلْمِی، وَ يُحَاضِرَنِی بِحَقِّی، وَ عَرِّفْهُ عَمَّا قَلِيلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِينَ، وَ عَرِّفْنِی مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَهِ الْمُضْطَرِّينَ. (13) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ وَفِّقْنِی لِقَبُولِ مَا قَضَيْتَ لِی وَ عَلَيَّ وَ رَضِّنِی بِمَا أَخَذْتَ لِی وَ مِنِّی، وَ اهْدِنِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا هُوَ أَسْلَمُ. (14) اللَّهُمَّ وَ إِنْ كَانَتِ الْخِيَرَةُ لِی عِنْدَکَ فِی تَأْخِيرِ الْأَخْذِ لِی وَ تَرْکِ الِانْتِقَامِ مِمَّنْ ظَلَمَنِی إِلَی يَوْمِ الْفَصْلِ وَ مَجْمَعِ الْخَصْمِ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَيِّدْنِی مِنْکَ بِنِيَّهٍ صَادِقَهٍ وَ صَبْرٍ دَائِمٍ (15) وَ أَعِذْنِی مِنْ سُوءِ الرَّغْبَهِ وَ هَلَعِ أَهْلِ الْحِرْصِ، وَ صَوِّرْ فِی قَلْبِی مِثَالَ مَا ادَّخَرْتَ لِی مِنْ ثَوَابِکَ، وَ أَعْدَدْتَ لِخَصْمِی مِنْ جَزَائِکَ وَ عِقَابِکَ، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ سَبَباً لِقَنَاعَتِی بِمَا قَضَيْتَ، وَ ثِقَتِی بِمَا تَخَيَّرْتَ (16) آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ، وَ أَنْتَ عَلَی كُلِّ شَیْ ءٍ قَدِيرٌ.

پیشنهاد و خواهش

قبل از ورود به شرح این دعا،

و حتی پیش از هر توضیحی دربارهٔ «عنوان این دعا»، به حضور خوانندگان گرامی

پیشنهاد می شود که دقت، صبر و حوصلهٔ بیشتری دربارهٔ تفسیر این دعا داشته باشند. و

به نظرم این پیشنهاد بقدری مهم است که نام آن را خواهش هم می گذارم.

زیرا در ظاهرِ این دعا

خصوصیت و ویژگی هائی هست که پرسش های اساسی را در نظر فرد دعا خوان و هر بیننده

ای ایجاد می کند، بطوری که ممکن است در ذهن برخی ها یک تصویر نادرست از شخصیت

امام علیه السلام متصور شود. و نیز در اثر عدم دقت و حوصله، آثار تربیتی منفی در

شخصیت خواننده حاصل شود.

با دقت و حوصله، به مدارج

حیاتبخش این دعا در تربیت فرد و جامعه سازی، بهتر خواهیم رسید.

ص: 92

عنوان دعا

اشاره

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ إِذَا اعْتُدِیَ عَلَیْهِ أَوْ رَأَی مِنَ الظَّالِمِینَ مَا لَا یُحِب: از دعاهای امام علیه السلام است، هنگامی که ستمی از ستمگران به او می رسید، یا رفتاری ناخوشایند از آنان می دید.

شرح

اشاره

ستم شناسی

ستم

جامعه شناسی: هرگناه ستمی است بر دیگران

هرگناه تعدی به حقوق دیگران است یا مستقیماً و یا غیر مستقیم

حریم خصوصی و خانوادگی

حقوق

این دعا به محور ظلم و ظالم، چگونگی نگرش بر ظلم، و چیستی و چرائی ستم، انگیزش های روانی ظلم و... می باشد که تا آخر دعا گام به گام به آنها خواهیم رسید.

ستم ستمگران بر دو نوع است:

1- ستم مستقیم بر فرد یا افرادی: این ستم عبارت است از تجاوز به حق مادی یا معنوی شخصی یا اشخاصی، و پایمال کردن آن. جملۀ «إِذَا اعْتُدِیَ عَلَیْهِ» این نوع ستم را در نظر دارد.

ص: 93

2- ستم غیر مستقیم؛ یعنی ستم بر جامعه که مثال آن ستم بر تک تک افراد است از قبیل؛ بدعت در دین، تحریف فرهنگ عمومی، اجرای نظام اقتصادی غلط، عدم نظام دادرسی درست و...، جملهٔ «أَوْ رَأی مِنَ الظّالِمِینَ مَا لَا یُحِب» این نوع را در نظر دارد.

مَا لَا یُحِب: حبّ و بغض ائمّهٔ طاهرین، همان حبّ و بغض قرآن است؛ هر چه را که قرآن محبوب می دارد امام نیز آن را محبوب می دارد و هر چه را که قرآن مبغوض می دارد امام نیز آن را مبغوض می دارد. که «الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّه»= تولّی و تبری» یکی از فروع دین در ردیف نماز، جهاد و... می باشد که پاسداری عملی از مکتب است تا خطوط و مرزهای مکتب محفوظ بماند و جامعهٔ اسلامی دچار پلورئالیسم و یا عملاً به محور شعار دین براندازِ «عیسی به دین خود و موسی به دین خود» نگردد.

برخی ها بر اینکه کلام امام برخاسته از کلام قرآن است، توجه نمی کنند و آن را بدون ارتباط با پیام و ادبیات قرآن معنی می کنند، گمان می کنند که محور سخن امام در این دعا دو چیز است: یکی ستم و دیگری اموری که ستم نیستند تنها ناخوشایند هستند. و باصطلاح «مَا لَا یُحِب» را قسیم «اعْتُدِیَ عَلَیْه» قرار می دهند. در حالی محور سخن فقط یک چیز است که ستم است و این یک چیز دو قسم است.

و با بیان دیگر: هیچ گناهی نیست مگر تعدّی به حقوق دیگران است. زیرا هر گناهی به نوعی تضعیف دین است و آثار منفی و ضرر آن به همهٔ افراد جامعه می رسد، اعم از گناه ریز و درشت. لذا قرآن می فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمیعاً»(1). همینطور هر گناهی ستمی است بر همهٔ افراد جامعه.

از باب مثال: شراب خوردن سه صورت دارد: الف: یک فرد مجرّد در خانهٔ خودش مرتکب آن شود. ب: یک فرد متأهل در حضور خانوادهٔ خود شراب بخورد. ج: یک فرد در جامعه و منظر عام علناً مرتکب آن گردد. اوّلی ستم بر خود است و در عین حال چون خودش را که عضوی از جامعه است فاسد کرده، باز به جامعه ستم کرده است. دومی ستم بر

1- آیهٔ 32 سورهٔ مائده.

اعضای خانواده است که به جامعه هم سرایت می کند، و سومی مستقیماً ستم بر جامعه است که ستم بر همۀ افراد است.

مطابق معنائی که عدّه ای از عنوان این دعا برداشت کرده اند، باید در متن دعا از دو چیز سخن می گفت: از ستم و از اموری که ستم نیستند لیکن ناخوشایند هستند. در حالی که از آغاز تا پایان دعا همۀ جمله های امام به محور ستم است.

و نیز در متن دعا از آغاز تا پایان، ضمایر متکلم وحده آمده؛ همه جا می گوید «من»، «بر من»، «دربارۀ من». یعنی به ما یاد می دهد هر گناه که رخ می دهد ستمی است به تک تک شما یا مستقیماً و یا بطور غیر مستقیم، خواه گناه ریز و یا گناه درشت، تا ما نسبت به هر ناهنجاری که رخ می دهد حساس باشیم. و فقط همین حساسیت است که ما را اهل امر به معروف و نهی از منکر می کند، والاّ اساس امر به معروف و نهی از منکر از بین می رود. و همچنین اساس تولّی و تبرّی.

منشأ اشتباه این است که امام علیه السلام دربارۀ هر دو نوع ستم طوری سخن گفته است که گوئی فقط دربارۀ حقوق شخص و فردی فردیت خودش به خداوند شکایت می کند. توجه نمی کنیم که این مائیم تنها ستم و تلخی آن را وقتی درک می کنیم که به حقوق فردی فردیت ما تعدّی شود، و توجه نمی کنیم که امام می خواهد همین اصل منفی را از ذهن و جان و ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه ما، پاکسازی کند.

با بیان دیگر: امام در این دعا یکی از دو هدف را دارد:

1- می خواهد ما را «ظلم پذیر» کند که در برابر ستم ها فقط به نفرین و شکوه بر خداوند اکتفا کنیم. بدیهی است که این نه تربیت قرآن است و نه تربیت پیامبر و آل (صلی الله علیهم).

2- می خواهد ما را نسبت به ظلم و ستم حساس کند و زمینۀ فردی و اجتماعی را برای تولّی و تبرّی و امر به معروف و نهی از منکر، آماده کند که اگر این زمینه نباشد، زمینه ای برای مبارزه با ظلم و جهاد نمی ماند.

آن تصور نادرستی که از زندگی و سرگذشت امام سجاد علیه السلام در ذهن ها نقش بسته که مثلاً یک شخص منزوی و خارج از عرصۀ اجتماعی بویژه ساکت در امور سیاسی بوده، این خیال نادرست را دربارۀ عنوان این دعا توجیه کرده است. مگر این امام نبود که آن سخنرانی کوبنده را در مسجد اموی دمشق، آن هم در زمان اسارت در حضور خلیفه ای خونخوار مثل یزید ایراد کرد؟ مگر او و عمۀ قدرتمندش زینب (سلام الله علیها) نبود که برخی از اعضای خانواده یزید را بر علیه او شوراند؟ مگر همین امام نبود که به دلیل نقش سیاسی قوی ای که در جامعه داشت شهید شد؟ این چگونه یک فرد منزوی و گریزان از سیاست بود وقتی که مختار سر ابن زیاد (این بزرگترین مهره سیاسی بنی امیه و کارسازترین فرمانده تاریخ بنی امیه) را به پیش او فرستاد، آن را پذیرفت و هیچ ابائی از پذیرش آن نکرد-؟ آیا این کار و رفتار سیاسی بزرگتر، آشکارتر و علنی تر از هر رفتار سیاسی نیست؟ این تصویر نادرستی است که در ذهن ما ها ساخته شده.

بلی؛ این درست است و یک اصل مهم است که از امام یاد می گیریم که بر علیه ستمگران دعا هم باید کرد. همانطور که از قرآن یاد می گیریم.

بنابراین، این دعا ما را در عرصۀ فردی و اجتماعی تربیت می کند تا هم زمینۀ این دو اصل بس حیاتی و سازنده در جامعه فراهم شود و هم این تربیت، دو اصل مذکور را پشتیبانی کند.

حریم خصوصی و خانوادگی

نباید میان این مبحث را با مبحث قضائی اشتباه کرد. قاضی حق ندارد فردی را که در خانه خودش مرتکب گناه شده، احضار و مجازات کند، و یا به دنبال تفتیش این گونه گناهان باشد. مگر اینکه یکی از اعضای خانواده اش از عمل او شکایت کرده باشد.

گاهی گمان می شود که این ممنوعیت تفتیش، به معنی حقّی از حقوق است یعنی هر کسی حق دارد که در خانه خودش هر گناهی را مرتکب شود. این بینش گاهی از زبان دولتمردان و حتی گاهی از زبان برخی حقوقدانان نیز صادر می شود. هیچ گناهی «حق» نیست و نمی شود. این ممنوعیت تفتیش به دلیل حقانیت دادن به گناه نیست، بل به چهار دلیل مشخص دیگر است:

1- انسان باصطلاح موجود «جایز الخطاء» است و حدیث رفع می گوید: نُه چیز از امت من برداشته شده از آن جمله خطاء است.

2- انسان موجودی است که روح غریزه هم دارد، مورد وسوسهٔ ابلیس هم هست، بالاخره گاه گاهی به طور دانسته هم گناه خواهد کرد. و تا وقتی که گناهش مستقیماً بر علیه فرد و یا مستقیماً بر علیه جامعه نباشد، و اعضای خانواده نیز شکایتی نداشته باشند، از مجازاتش صرفنظر می شود.

3- اگر تفتیش مذکور ممنوع نباشد، از مصادیق «اشاعهٔ فحشاء» می شود؛ هر گناه مخفی افشاء شده و عملاً ترویج گناهان می گردد، قرآن می فرماید: «إِنَّ الَّذینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلیم»(1). و یکی از حکمت های «ستار العیوب بودن خداوند» نیز همین است که اگر همه گناهان افشاء شوند، سنگی روی سنگی نمی ماند.

4- اگر این تفتیش ممنوع نباشد بهانه می شود که هر کسی کس دیگری را به گناه مخفی و سرّی متهم کند، ابزاری برای تعدّی به حیثیت افراد و حیثیت خانوادگی اشخاص سالم، می گردد والاّ فرد گناهکار یا خانوادهٔ گناهکار هیچ حریمی ندارد. با بیان دیگر: حریم خصوصی هر فرد و حریم خانوادگی هر خانواده (اعم از گناهکار و سالم) محترم شده تا حریم خصوصی و خانوادگی افراد سالم و خانواده های سالم محفوظ بماند. و لذا اگر گناه غیر سرّی و غیر مخفی حتی در خانواده هم عملی گردد، مجازات دارد.

پس معیار عبارت است از «سرّی بودن» و «علنی بودن»، و چیزی بنام خانواده از مصادیق سرّی بودن است اگر خانواده جنبهٔ سرّی بودن و خصوصی بودن خود را حفظ کند والاّ مصداق خانواده نخواهد بود و حریمی نیز نخواهد داشت.

تجسس: در قرآن اصطلاح «تفتیش» و یا مشتقات آن، نیامده و اصطلاح «تجسس» آمده

1- آیهٔ 19 سورهٔ نور.

است: «لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً» که آیهٔ 12 سورهٔ حجرات است(1).

1- البته سورهٔ حجرات سیاسی ترین سوره است و تنها سوره ای است که از آغاز تا پایان فقط دربارهٔ امور سیاسی سخن می گوید. متاسفانه آن را به امور اخلاقی تفسیر کرده اند. این سوره اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را به چهار جریان تقسیم می کند: 1- جریانی که سران شان می خواستند در نظر مردم شأن خودشان را بالا ببرند و خود را همدوش پیامبر (صلی الله علیه و آله) و شریک او در امور جلوه دهند و در همان زمان در حضور رسول خدا زمینهٔ روح اجتماعی را برای پذیرش حکومت خودشان در آینده، فراهم کنند. آیه اول تا آخر آیه سوم دربارهٔ اینان است. که موفق هم شدند. امّ المومنین عایشه طرفدار این جریان بود. 2- جریانی که سران شان می کوشیدند شأن پیامبر (صلی الله علیه و آله) را پائین بکشند و آن حضرت را یک فرد معمولی جلوه دهند تا اگر روزی به قدرت رسیدند تحمل شان برای مردم آسان باشد. اینان حتی کارشکنی و مشکل آفرینی نیز می کردند. آیهٔ چهارم تا آخر آیه هشتم دربارهٔ اینها است که این جریان نیز پس از جریان اول قدرت را به دست گرفتند. 3- جریان مدافع اصیل نبوت: اینان تکلیف خود را برای آینده و پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، مشخص و روشن می دیدند که بر اساس حدیث ثقلین، و حدیث «الخلفاء بعدی اثناعشر»، و «حدیث طیر»، و حدیث «منزلت» و احادیث دیگر بویژه ماجرای غدیر مبتنی بود. و آیه های سوره از اول تا آخر درصدد قرار دادن جریان های دیگر نیز در خط این جریان است. امّ المومنین امّ سلمه طرفدار این جریان بود. 4- اعراب (بادیه نشینان): اینان نیز با موضع گیری هایشان، گاهی کفه ترازو را به نفع برخی از این جریان ها سنگین می کردند. آیه 13 و 14 تا پایان آیه 15 دربارهٔ اینان است. بطوری که قرآن نسبت به آینده امّت نگران است و سخن از جنگ های داخلی می گوید. توضیح: محال است که در جامعه ای جریان ها و احزاب حضور داشته باشند و از همدیگر تجسس و غیبت نکنند؛ نهی از تجسس و غیبت تنها در این سوره آمده و در اصل، تجسس و غیبت سیاسی را در نظر دارد. تحریم تجسس و غیبت غیر سیاسی، از سنت پیامبر و آل (صلی الله علیهم) به دست می آید، گرچه همین آیه نیز با شمولش تجسس و غیبت غیر سیاسی را نیز تحریم می کند. وقتی که در جامعه ای حزب ها و جریان

های متعدد به وجود می آید، جلسات حزبی به صورت شب نشینی ها تشکیل می شود که کار این جلسات فقط عبارت است از گزارشات جاسوسی و تجسسی که از همدیگر به دست آورده اند، و تعیین راهبرد عملی در برابر آنها. قرآن دربارۀ شب نشینی های، جریان های سیاسی زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) می گوید: «وَ يَقُولُونَ طاعَةٌ فَإِذا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذی تَقُولُ وَ اللَّهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُون»- آيۀ 81 سورۀ نساء: آنان در حضور تو می گویند فرمانبرداریم، اما هنگامی که از نزد تو بیرون می روند گروهی از آنان بر خلاف گفته های تو جلسۀ شبانه تشکیل می دهند، و خداوند آنچه را در این جلسات می گویند می نویسد. و نیز در آیه 108 همان سوره می گوید: «يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ لا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ ما لا يَرْضى مِنَ الْقَوْلِ وَ كانَ اللَّهُ بِما يَعْمَلُونَ مُحيطاً»: آنها (جلسات شان) را از مردم پنهان می کنند اما از خدا پنهان نمی دارند در حالی که در همان شب نشینی که به محور گفتمان مورد عدم رضایت خدا برگزار می کنند، خداوند با آنان است. در نظام تحزب، پرهیز از تجسس و جاسوسی و پرهیز از غیبت محال است.

تکمله: مقصود از این بحث این نیست که برای فراهم کردن زمینهٔ تولّی و تبرّی و امر به معروف و نهی از منکر، بنشینیم و همه گناهکاران را به نام بشماریم و بگوئیم خدایا به فلان بن فلان که فلان گناه را کرده لعنت کن. بل برعکس؛ باید برای هدایت گناهکاران و حتی برای بخشیده شدن شان دعا کرد، تنها دربارهٔ آنان که از حد می گذرند و قابل اصلاح نیستند، به حقوق فردی ما تعدّی می کنند و یا به مکتب ما، چنین دعائی را می کنیم؛ عاجزانه هم از خداوند می خواهیم که به داد ما برسد و شرشان را از سر فردیت ما و جامعهٔ ما برطرف کند.

و از جانب دیگر، مقصود این نیست که فقط بر علیه آنان که بر حقوق فردی ما تجاوز می کنند، دعا کنیم.

یکی از بزرگان با استناد به این دعا و امثالش می گفت: ائمّه همیشه مستجاب الدعا نبوده اند و الاّ باید با این دعاها، دشمنانشان فوراً میمردند.

مشاهده می کنید که برداشت نادرست از دعاها، می رسد به جائی که به عقاید اساسی لطمه بخورد. اما اگر برداشت مان از دعاهای اینچنینی درست باشد در می یابیم که بقای دین، مکتب، و محفوظ ماندن قرآن از تحریف، اولاً در اثر این دعاها بعنوان صرفاً دعا، ثانیاً بعنوان تعلیمات محتوائی آنها بوده است. آن آقا گمان می کرد که دعای امام فقط بر علیه دشمنان شخصی و فردی خودش بوده است و نتیجه می گرفت که بقا و دوام قدرت ستمگران دلیل عدم استجابت دعای امام است.

بخش اول

اشاره

یاری خداوند بر مظلومان نزدیک است

حقوق: مظلوم کیست؟

جامعه شناسی

تولّی و تبرّی

امر به معروف و نهی از منکر

تقیّه

خداوند ستمگران را در ستم شان یاری نمی کند

یَا مَنْ لَا یَخْفَی عَلَیْهِ أَنْبَاءُ الْمُتَظَلِّمِینَ (2) وَ یَا مَنْ لَا یَحْتَاجُ فِی قَصَصِهِمْ إِلَی شَهَادَاتِ الشَّاهِدِینَ. (3) وَ یَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِینَ (4) وَ یَا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِینَ: ای آنکه اخبار شاکیان بر تو پنهان نیست، و ای آنکه در تحقیق گزارشات آنان نیازمند گواهی های گواهان نیستی، و ای آنکه یاری تو بر مظلومین نزدیک است، و ای آنکه کمک تو از ظالمان دور است.

شرح

اشاره

خداوند قاضی و داور است هم در دنیا و هم در آخرت. و قضاوت خداوند در دنیا دو نوع است:

1- قضاوت تشریعی: احکام را قضاء کرده، یعنی تشریع کرده و حکم هر موضوع را توسط قرآن و اهل بیت علیهم السلام بیان کرده و نظام دادرسی را تعیین کرده است: «إِنَّ رَبَّکَ

يَقْضى بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ»(1).

2- قضاوت و داوری تکوینی: مجازات ستمگران با بلاهای طبیعی و اجتماعی که بخش بزرگ و جنبهٔ مهمی از تاریخ بشر را تشکیل داده اند: «قُلْ سيرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُجْرِمين»(2). و «كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدينَ»(3). «كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبينَ»(4). «كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الظّالِمينَ»(5).

این دعا(ی چهاردهم) در مقام شکایت به خداوند و تقاضای داوری تکوینی است و می گوید: يَا مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَنْبَاءُ الْمُتَظَلِّمِين: ای خدائی که اخبار شاکیان بر تو پنهان نیست، زیرا خداوند همه چیز را می داند: «يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِی الصُّدُور»(6). بر خلاف قضات که نیازمند تحقیق و بررسی دربارهٔ شکایت شاکیان است. و همچنین خداوند نیازمند گواهی گواهان نیست.

چگونگی یاری خداوند بر ستمدیدگان: خداوند یار مظلومان است و حقوق آنان را از ستمگران خواهد گرفت اگر در دنیا نگیرد در آخرت خواهد گرفت. اما امام (علیه السلام) دربارهٔ یاری دنیوی می گوید:

يَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِين: ای خدائی که یاری تو بر مظلومان نزدیک است. یاری خداوند بر افراد ستمدیده و نیز بر جامعه ای که مورد ستم جامعهٔ دیگر قرار گرفته، نزدیک است. و چون محور سخن امام علیه السلام شکوی و یاری خواستن در دنیا است، پس یاری خداوند در دنیا نیز نزدیک است. اما در واقعیتِ آنچه می گذرد، مشاهده می کنیم که موارد بسیار بل تا حد بی شماری است که مظلومان از بین می روند بدون آنکه یاری خدا را

1- آیهٔ 78 سورهٔ نمل.
2- آیهٔ 69 سورهٔ نمل.
3- آیه های 86 و 103 سورهٔ اعراف و آیهٔ 14 سورهٔ نمل.
4- آیهٔ 137 سورهٔ آل عمران، آیهٔ 11 سورهٔ انعام، آیهٔ 36 سورهٔ نحل، آیهٔ 25 سورهٔ زخرف.
5- آیهٔ 39 سورهٔ یونس، آیهٔ 40 سورهٔ قصص.

6- آیۀ 19 سورۀ غافر.

دریابند. پس معلوم می شود که یاری خداوند نزدیک است اما مشروط است؛ مشروط است تنها به یک شرط: خود مظلوم در فراهم آمدن زمینۀ ظلم نقش نداشته باشد والا خود او ظالم است و «یَا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِین». نقش مظلوم در فراهم آمدن زمینۀ ظلم به صورت های زیر است:

1- ترک تولّی و تبرّی: همانطور که در شرح عنوان این دعا نیز اشاره شد، ترک تولّی و تبرّی موجب می شود که خط و مرز حق و باطل درهم آمیخته شود و کسانی به قدرت و حاکمیت برسند که چنین استحقاقی را ندارند. وقتی که حاکمیت چنین باشد به همان نسبت، افرادی در بدنۀ جامعه توانمند می شوند که از سنخ همان حاکمیت هستند «الناس علی امرائهم اَشبه من آبائهم»: مردم به حاکمانشان شبیه ترند تا به پدرانشان. این یک مَثَل است اما در واقع یک اصل بس مهم جامعه شناسی است. اِربلی در کشف الغمه(1) می گوید «الناس علی دین ملوکهم» در حدیث نیز آمده است.

در نصرت خداوند به مظلوم، ابتدا نقش همین مظلوم در از بین رفتن تولّی و تبرّی لحاظ می شود؛ اگر این نقش منفی را نداشته باشد یاری خداوند به او فوری است بدون کوچکترین تأخیری.

2- ترک امر به معروف و نهی از منکر که از یک لحاظ آن روی سکّۀ تولّی و تبرّی است با این فرق که تولّی و تبرّی در تعیین اصل خط و مرز میان حزب الله و حزب شیطان است، اما امر به معروف و نهی از منکر هم در آن، و هم در درون حزب الله و جامعۀ مؤمنان است. یاری خداوند بر تارکین این دو اصل نزدیک نیست زیرا که خودشان ظالم هستند؛ وقتی که ستمی بر دیگران می رسد ساکت و بی تفاوتند، وقتی که ستمی بر خودشان می رسد قیافۀ مظلوم به خود می گیرند و توجه نمی کنند که این همان شتر است که در جلو درب دیگران خوابید و اینک نوبت به او رسیده است.

3- ظلم پذیری: ممکن است کسی دو اصل مذکور را ترک نکرده باشد لیکن در یک

1- کشف الغمّه، تالیف علی بن عیسی اِربلی، ج 2 ص 21 ط بنی هاشمی.

مورد خاصّی بنابر ملاحظاتی در برابر ظلم ستمگران مقاومت نکند و ستم آنان را بر خود بپذیرد. در اینصورت یاری خداوند نزدیک و فوری نمی شود و داوری به قیامت می ماند. قرآن می گوید: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِياءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ»(1): و بر ظالمان اطمینان نکنید که موجب می شود آتش شما را فراگیرد در حالی که هیچ ولی و سرپرستی غیر از خدا ندارید، و نیز یاری نخواهید شد.

تقیّه

تقیه در برابر ستمگران هست و فی الجمله در این شکی نیست. اما سخن در این است که تقیّهٔ چه کسی در نظر خداوند درست است و تقیهٔ چه کسی نادرست است؟-؟ کسی که خود در فراهم آمدن زمینهٔ ستم دخیل است او در واقع از ستم خودش تقیه می کند نه از ستم ستمگر.

بالاخره تقیّه با ترک تولّی و تبرّی و نیز با ترک امر به معروف و نهی از منکر، فرق دارد. و تقیه نباید فرد را از صف مؤمنین خارج کرده و در صف ظالمان قرار دهد و موجب ترک دو اصل بزرگ باشد، دو اصلی که در ردیف صلاه و حج، قرار دارند. تارک هر کدام از این اصول که فروع دین نامیده می شوند، ظالم است.

نگاه دیگر به سخن امام: می گوید خدایا، یاری تو از ظالمان دور است. این «دور بودن» به معنی نسبی نیست که توهّم شود خداوند بر ظالمان در ظلم شان نیز کمک می کند لیکن این کمک او دیر و دور به آنان می رسد. بل خداوند به هیچوجه بر ستمگران در ستم شان یاری نمی کند.

بنی امیّه در توجیه مشروعیت خلافت شان با تمسک به آیهٔ «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذی حَاجَّ إِبْراهيمَ فی رَبِّهِ أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ»(2): آیا ندیدی آن (نمرود) را که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش محاجّه می کرد چون خداوند به او سلطنت داده بود. می گفتند: خداوند سلطنت و خلافت را به ما داده است ما که از نمرود ملحد و بت پرست کمتر نیستیم؛ خدا پرست و نمازخوان هم

1- آیۀ 113 سورۀ هود.
2- آیۀ 258 سورۀ بقره.

هستیم، ما با یاری خداوند به خلافت رسیده ایم. اما امام می گوید هرگز خداوند ظالمان را در ظلم شان یاری نمی کند و هیچ قاتلی نمی تواند بگوید که من با یاری خداوند فلانی را کشتم(1).

بخش دوم

اشاره

انسان شناسی

روح فطرت و روح غریزه

انگیزش های غریزی «هوی» نامیده شده

انگیزش های فطری «تعقل» است

عقل و نکراء

خروج روح از بدن، ممات نامیده می شود

خروج روح فطرت از بدن، وفات نامیده می شود

قَدْ عَلِمْتَ، یَا إِلَهِی، مَا نَالَنِی مِنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ مِمَّا حَظَرْتَ وَ انْتَهَکَهُ مِنِّی مِمَّا حَجَزْتَ عَلَیْهِ، بَطَراً فِی نِعْمَتِکَ عِنْدَهُ، وَ اغْتِرَاراً بِنَکِیرِکَ عَلَیْهِ: ای خدای من تو می دانی آنچه را که از فلان بن فلان به من رسیده است؛ چیزی که تو آن را ناروا شمرده ای، و بی حرمتی ای که تو آن را منع کرده ای، از راه تکبر و طغیان در اثر نعمت تو که در اختیارش است، و با مغرور شدن به هوشمندی ای که تو آن را دوست نداری.

1- این مسئله به «قضا و قدر» منجر می شود، علاقمندان به کتاب «دو دست خدا» مراجعه کنند.

شرح

اشاره

ترجمۀ فوق مطابق نظر شارحان و مترجمان، آورده شده که به نظر می رسد خالی از اشکال نیست:

اولاً: ظاهراً باید کلمۀ «خطرت» با صیغۀ مفرد مؤنّث ماضی خوانده شود: «خَطُرت»: بزرگ شد، هنگفت شد. در اینصورت معنی «ممّا خطرت» چنین می شود: ستم بزرگ و خطیر از او به من رسیده.

ثانیاً: ظاهراً باید کلمۀ «حجزت» به صیغۀ ماضی، باشد. «حُجِزت»: ممنوع گشته بود. و معنی جمله «وَ انْتَهَکَهُ مِنِّی مِمَّا حَجَزْتَ عَلَیْهِ» چنین می شود: و (خدایا تو می دانی آنچه را که) برایش ممنوع بود درهم ریخت.

حاجز: کوه، دیوار، پرده که مرز و حریم میان دو چیز باشد. یعنی حقوق من برای او محجوز و ممنوع بود اما او این مرز را شکست.

روح فطرت و روح غریزه- عقل و هوی

لفظ «نکیرک» و معنی آن نیازمند توضیح است در حدی که برخی از شارحان با تسامح از آن عبور کرده اند و برخی نیز دربارۀ آن پیشنهاد زیر را داده اند که عین عبارتش چنین است:

عبارت دعا این است «وَ اغْتِرَاراً بِنَکِیرِکَ عَلَیْه». چون تفسیر آن بی تکلّف نیست، به نظر می رسد مصحّف باشد و در اصل «بکرمک علیه» بوده و از جهت معنی نزدیک تر می نماید چون می توان گفت: به سبب کرم تو بر وی، مغرور شده است، و نتوان گفت به سبب انکار

تو بر وی مغرور شده(1).

باید گفت: این پیشنهاد اشکالی است که این شارح بر دیگر شارحان گرفته است و اشکالش نیز وارد است همان طور که خودش استدلال کرده است، و باید بر استدلال او افزود که لفظ «کرمک» با کلمهٔ «نعمتک» در جملهٔ ما قبل، کاملاً تناسب دارد.

لیکن سخن خودش نیز ایراد اساسی دارد؛ اولاً: اصل عدم تصحیف است. ثانیاً: اگر معنی را درست دریافت کنیم می بینیم نه کرم درست است و نه انکار و هیچ تصحیفی هم رخ نداده است، بل امام در مقام بیان یک موضوع علمی بس مهم در انسان شناسی و علوم انسانی است. برای شرح این موضوع لازم است اول معنی «نکراء» که با «نکیر» هم خانواده است روشن شود:

نکرا: سومین حدیث در آغاز اصول کافی چنین است: «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِی كَانَ فِی مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وَ هِیَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ»(2): به امام صادق علیه السلام گفتم: عقل چیست؟ گفت: چیزی است که بوسیلهٔ آن خداوند عبادت شود و بهشت تحصیل شود. گفتم: پس آنچه در معاویه بود چه بود؟ گفت: آن نکراء است، آن شیطنت است، آن شبیه عقل است، عقل نیست.

منابع لغت نیز نکراء را به «دهاء و فطنه» یعنی زیرکی و هوشمندی معنی کرده اند، بدیهی است که چون این واژه و هم خانواده هایش همیشه با یک عنصر معنائی منفی همراه هستند، پس در لغت نیز زیرکی و هوشمندی منفی، مورد نظر است.

در مباحث گذشته به شرح رفت که انسان یک روح بیش از حیوان دارد؛ حیوان با روح غریزه زندگی می کند، انسان علاوه بر آن روح دیگری دارد بنام روح فطرت. در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انگیزش های روح غریزه «هوی» نامیده می شود و انگیزش های

1- ظاهراً آنان که به «انکار» معنی کرده اند به لفظ «انکارک» که در اواسط دعا آمده تکیه کرده اند. اما در شرح آن روشن خواهد شد که این دو لفظ ربطی به هم ندارند.

2- کافی (اصول) ج 1 ص 11 ط دار الاضواء.

روح فطرت «تعقل». روح فطرت آشیانه عقل است، حیوان چون فاقد روح فطرت است عقل هم ندارد.

اما انسان در کشمکش روح غریزه و روح فطرت (نفس امّاره و نفس لوّامه) اگر دارای شخصیت درونی سالم باشد، عقلش در اختیار فطرت برای مدیریت انگیزش های غریزی به کار گرفته می شود. و اگر شخصیت دچار آسیب شود و روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود عقل را نیز از دست فطرت گرفته و در جهت خواسته های غریزی به کار خواهد گرفت. در این صورت است که عقل به نکراء و شیطنت تبدیل می شود.

متأسفانه مفسرین قرآن، مفسرین احادیث و نیز متکلمین، به اصل اساسی «تعدد روح» در وجود انسان توجه نکرده اند و انسان را تنها دارای یک روح دانسته اند؛ نفس لوّامه و نفس امّاره را دو درجه و دو رتبهٔ یک روح واحد دانسته اند؛ حتی استاد والامقام شهید مطهری در کتاب فطرت و نیز در کتاب انسان شناسی قرآن(1) پس از آن که با بیان شیوا درگیری و کشمکش درونی انسان را بیان می کند متأسفانه بر می گردد به وجود تنها یک روح در انسان که می تواند دارای دو درجه و دو مرتبه باشد، تأکید می کند.

باید توجه داشت که واژهٔ «نفس» در قرآن به پنج معنی آمده است و همچنین در ادبیات اهل بیت علیهم السلام:

1- نفس یعنی «کس» مانند: «وَ اتَّقُوا یَوْماً لا تَجْزی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئاً»(2): بترسید از روزی که هیچ کسی نمی تواند مجازات کسی را به عهده بگیرد.

2- نفس یعنی «خود» مانند: «کُلُّ الطَّعامِ کانَ حِلاًّ لِبَنی إِسْرائیلَ إِلاَّ ما حَرَّمَ إِسْرائیلُ عَلی نَفْسِهِ»(3): همهٔ غذا (های طیّب) برای بنی اسرائیل حلال بود جز آنچه یعقوب برای خودش حرام کرده بود.

1- در سال 1391 توسط مرکز نشر آثار، چاپ شده است.
2- آیهٔ 48 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 93 سورهٔ آل عمران.

3- نفس یعنی روح فطرت، مانند: «لا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیامَهِ(1) وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَهِ»(1). و «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها»(2): سوگند به نفس و بر آن قدرت خداوند که آن را قوام داده و آفریده. و به دنبال آن می فرماید: «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها»: سپس فجور و تقوی (نادرست زیستن و درست زیستن) را به او الهام کرده است.

این نفس به حدی ارجمند است که موضوع سوگند خداوند می شود.

4- نفس یعنی روح غریزه، مانند: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَهٌ بِالسُّوءِ»(3). و «مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی(40) فَإِنَّ الْجَنَّهَ هِیَ الْمَأْوی»(4): کسی که از مقام پروردگارش پروا داشته باشد و نفس را از هوی باز دارد، پس بهشت مأوا (ی او) است.

در این آیه یک «مَن= کس» هست و یک «نفس». این «کس» کیست و چیست که باید نفس را مدیریت کند و آن را از هواها باز دارد-؟ بازدارنده و مدیریت کننده روح فطرت است و بازداشته شده و مدیریت شده روح غریزه است.

در انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همانطور که روح غریزه غیر از روح فطرت است و دو چیز جدا از همدیگر و دائماً در درون انسان در کشمکش هستند، هوی و عقل نیز دو چیز جدا از همدیگر و دائماً با همدیگر در کشمکش هستند. حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده که ما را به این دو روح و دوگانگی عقل و هوی، رهنمون می کند؛ می فرماید «الْهَوَی یَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ»(5): هوی همیشه بیدار است اما عقل خوابنده است.

انگیزش های غریزی هرگز نمی خوابند؛ غریزۀ غذا خواهی در حال خواب نیز فعال است و حتی او را از خواب بیدار می کند که به غذایش برسد، و همچنین غریزه شهوت و دیگر غرایز. اما عقل در حین خوابیدن انسان کار نمی کند، زیرا روح فطرت از او جدا شده است و

1- آیه های 1 و 2 سورۀ قیامت.
2- آیۀ 7 سورۀ شمس.

3- آیهٔ 53 سورهٔ یوسف.
4- آیه های 40 و 41 سورهٔ نازعات.
5- بحار، ج 75 ص 228.

عقل تابع روح فطرت است. همانطور که پیشتر از بیان آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حينَ مَوْتِها وَ الَّتى لَمْ تَمُتْ فى مَنامِها»(1) دیدیم و نیز در احادیث متعدد مشاهده کردیم.

تعدد روح در وجود انسان که هر کدام انگیزش های خود را دارند و دائماً در کشمکش هستند، یک امر مسلّم در میان اصحاب ائمّهٔ طاهرین بوده است، با نفوذ تصوف و ارسطوئیات در میان شیعه، این اصل مسلم به فراموشی سپرده شده است. مثلاً وقتی که اصحاب از زبان امام رضا علیه السلام می شنوند که انسان در حالت خواب قبض روح می شود، تعجب نمی کنند و نمی پرسند: اگر روح او قبض شده پس چگونه زنده است؟ زیرا می دانسته اند که آنچه قبض شده روح فطرت است و آنچه در بدن او مانده روح غریزه است. بهتر است دوباره حدیث را مشاهده کنیم: «إِذَا نَامَ الْعَبْدُ وَ هُوَ سَاجِدٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدِی قَبَضْتُ رُوحَهُ وَ هُوَ فِی طَاعَتِی»(2): اگر بنده ای در حال سجده به خواب رود، خداوند متعال می گوید: روح بنده ام را قبض کردم در حالی که او در عبادت بود.

وفات و ممات

در مقدمه و نیز در شرح دعای اول، ادلّه ای از قرآن و حدیث دربارهٔ تعدد روح ها در وجود انسان بیان شد، و در دیگر مبحث ها تا اینجا نیز بر آن ادلّه افزوده شد و اینک دلیل دیگر: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به مرگ حیوان «ممات» گفته شده و هرگز واژهٔ «وفات» به کار نرفته است. اما دربارهٔ انسان هر دو به کار رفته است. زیرا انسان هم روح غریزه دارد و خروج این روح از جسم او مانند خروج آن از پیکر حیوان است. و چون امتیاز انسان و انسانیت انسان با روح فطرت است دربارهٔ خروج این روح از بدن از واژهٔ وفات و مشتقات آن که از ریشهٔ «وفاء» است و بار معنائی ارجمند دارد استفاده شده.

آیهٔ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حينَ مَوْتِها وَ الَّتى لَمْ تَمُتْ فى مَنامِه» نصّ است بر اینکه وفات غیر از ممات است؛ موت برای روح غریزه است و وفات از آنِ روح فطرت است. دو چیز را عامل وفات دانسته؛ خواب و موت. وفات در حین خواب موقتی است و وفات در حین موت، قطعی

1- آيهٔ 42 سورهٔ زمر.
2- وسائل الشيعه، كتاب الصلاه، ابواب السجود، ب 23 ح 7.

است.

در آیه 15 سورۀ نساء موت را عامل وفات، معرّفی کرده نه خود وفات: «فَأَمْسِكُوهُنَّ فِی الْبُيُوتِ حَتَّی يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْت»: آنان را در خانه محبوس کنید تا موت شان وفات شان را فرا آورد. پس موت و وفات دو چیز هستند غیر از همدیگر، فرا رسیدن موت عامل و علّت فرا رسیدن وفات می شود.

برگردیم به سخن امام علیه السلام؛ می گوید: خدایا فلان ستمگر بر حقوق من تعدّی کرده از راه تکبّر در اثر نعمت تو که در اختیارش است و «اغْتِرَاراً بِنَكِيرِكَ عَلَيْه»: و با مغرور شدن بنکیر تو که بر اوست.

یعنی او به توان هوش و توان مدیریت و زیرکی خودش، مغرور شده و بر من ستم کرده است؛ هوشمندی و توان مدیریتی که در نظر تو نکراء و شیطنت است. همانطور که در کلام امام صادق علیه السلام دیدیم.

نکیر یعنی مذموم و نکوهیده. دهاء مذموم و هوشمندی نکوهیده (مانند آنچه که معاویه و عمروعاص داشتند) نکیر است و لذا عنوانش و نامش نکراء است نه عقل. بدیهی است این نکراء قبل از هر کس، در نظر خداوند نکیر و مذموم و نکوهیده است. امام می گوید: خدایا او به چیزی مغرور شده که در نظر تو نکیر است.

شاید هیچ ستمگری با خصلت ستمگری، یافت نشود که دارای هوشمندی و زیرکی نکرائی نباشد، و ستمگران نامدار تاریخ همگی این استعداد نکرائی را داشتند و دارند.

بهترین منبع لغت، خود قرآن است: آیه 47 سورۀ شوری: «اسْتَجيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِیَ يَوْمٌ لا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ ما لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَ ما لَكُمْ مِنْ نَكير»: اجابت کنید دعوت پروردگارتان را پیش از آنکه روزی فرا رسد که بازگشتی از سوی خداوند ندارد و در آن نه روزنه پناهگاهی دارید و نه نکیری.

برخی از مفسرین و مترجمین، واژۀ نکیر را در این آیه به معنی «انکار کردن»، و برخی دیگر به معنی «مدافع» گرفته اند، در حالی که هر فرد آشنا با ادبیات عرب می داند که این

برداشت ها نادرست و از باب درماندگی و ناچاری است؛ انکار مصدر از باب اِفعال است در حالی که نکیر صفت مشبّهه از ثلاثی مجرد است. و همچنین مدافع از باب مفاعله است نه ثلاثی مجرد، و اگر به جای آن «دافع» گذاشته شود باز هیچ دلیل آدبی و لغوی ندارد. و اگر آیه را با ادبیات و مبانی انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تفسیر می کردند می دیدند که معنی درست این است: «نه روزنه پناهگاهی دارند و نه هوشمندی نکرائی که نجات شان دهد».

انسان برای نجات از هر بلائی تنها دو راه دارد: یا با پناهجوئی و یا چاره جوئی. غیر از این دو هیچ راهی برایش نیست. آیه می فرماید در آن روز، نه روزنه امکان پناهجوئی برای شان هست زیرا هیچ پناهی وجود ندارد و نه برای شان امکان مکر، حیله و بهره گیری از هوشمندی نکرائی خودشان هست.

در این دنیا افرادی مانند معاویه و عمروعاص می توانند از هوشمندی نکیر خود استفاده کنند اما در قیامت چنین امکانی برای شان نیست. این موضوع در قرآن یک مسئله برجسته و فراز است متأسفانه تفسیر قرآن بدون تکیه بر احادیث اهل بیت علیهم السلام منشأ آفت های این چنینی می شود؛ چهار آیه دیگر نیز در این موضوع هستند که درست تفسیر نشده اند:

1- آیه های 42، 43 و 44 سورۀ حج چنین است: «وَ إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عادٌ وَ ثَمُودُ(42) وَ قَوْمُ إِبْراهيمَ وَ قَوْمُ لُوطٍ(43) وَ أَصْحابُ مَدْيَنَ وَ كُذِّبَ مُوسى فَأَمْلَيْتُ لِلْكافِرينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كانَ نَكيرِ»: اگر تو را تکذیب کنند، پیش از آنان قوم نوح، عاد و ثمود نیز پیامبران شان را تکذیب کردند- و همچنین قوم ابراهیم و لوط- و همچنین اصحاب مدین، و نیز موسی تکذیب شد. پس مهلتی به آنان دادم سپس آنان را (به مجازات) گرفتم. پس چه شد نکیر شان؟

یعنی وقتی که مهلت شان تمام شود، کاری از هوشمندی نکرائی شان ساخته نیست.

2- آیه 45 سورۀ سباء: «وَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ ما بَلَغُوا مِعْشارَ ما آتَيْناهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلی فَكَيْفَ كانَ نَكيرِ»: آنان که پیش از اینان (کفار عرب) بودند تکذیب کردند، در حالی که اینان به یک دهم آنچه به آنان داده بودیم (از قدرت) نمی رسند، پس چه شد هوشمندی نکرائی شان؟

یعنی تکذیب کنندگان پیشین را از بین بردیم و نکیرشان نتوانست نجات شان دهد.

3- آیه های 25 و 26 سورهٔ فاطر: «وَ إِنْ یُکَذِّبُوکَ فَقَدْ کَذَّبَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ وَ بِالزُّبُرِ وَ بِالْکِتابِ الْمُنیرِ(25) ثُمَّ أَخَذْتُ الَّذینَ کَفَرُوا فَکَیْفَ کانَ نَکیرِ»: اگر تو را تکذیب کنند، پس تکذیب کردند آنان که پیش از اینان بودند پیامبران شان را که با حجت های روشن و نوشته های روشنی بخش آمده بودند، سپس (به مجازات) گرفتم کافران را، پس چه شد نکیرشان؟

4- و همچنین آیهٔ 18 سورهٔ ملک: «وَ لَقَدْ کَذَّبَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَکَیْفَ کانَ نَکیرِ».

در تحلیل و شناخت ماهیت تاریخ مشاهده می کنیم که همیشه سران کابالیسم با استفاده از نکیرشان و هوشمندی نکرائی شان بر تاریخ مسلط شده اند، و مراد این آیه ها همین عنصر تاریخی است.

نتیجه

پس عبارت متن دعا درست است و نه تنها تصحیف نشده بل یک موضوع بس مهم را در «عقل شناسی»، «انسان شناسی»، «شناخت ماهیت تاریخ»، در نظر دارد.

دقت: به کلمهٔ «خذ» در سخن امام(1)،

و «اخذت» در آیه های بالا توجه کنید؛ می بینید که چه رابطه و پیوند مستحکمی میان شان هست. قرآن «تبیان کلّ شیئ» است و بحکم آیهٔ «أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِم»(2) پیامبر و آل (صلی الله علیهم) نیز تبیانِ این تبیان هستند؛ کلام امام در شرح و بیان آیه های مزبور است که هم «نکیر» را بیان می کند و هم «اخذ» را.

حدیث ثقلین با عبارت «لن یفترقا» ما را موظف می کند که میان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جدائی نیندازیم، زیرا این دو کاملاً با همدیگر پیوند دارند.

و امام در این دعا به ما یاد می دهد بدانیم مدیریت کابالیسم که بر اساس «هدف وسیله را توجیه می کند» مبتنی است، تمام شدنی و مورد اخذ خداوند خواهد بود، تا ما خسته نشویم و

1- در آغاز بخش سوم: «وَ خُذْ ظَالِمِی وَ عَدُوِّی...».
2- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.

به تدریج در جریان کابالیسم قرار نگیریم، و با مکتب مان زاویه باز نکنیم. و در بخش چهارم خواهیم دید که به ما یاد می دهد با ستمگران سازش نداشته باشیم بل نسبت به آنان خشم قلبی و غیظ داشته باشیم، و دانسته یا ندانسته در گودال لیبرالیسم نیفتیم، تولّی و تبرّی را حفظ کنیم و در فقرات اواخر دعا خواهیم دید که به ما یاد می دهد «نیه صادقه و صبر دائم» داشته باشیم.

اگر به خوبی دقت کنیم؛ این دعا در جهت «اللَّهُمَّ عَجِّلْ لِوَلِیِّکَ الْفَرَج» است که زمینهٔ انتظار را در روحیهٔ ما فراهم می کند؛ روحیه پایداری در مکتب، و امید را می دهد. استجابت این دعا نیز در پایان تاریخ کابالیسم است(1).

بخش سوم

اشاره

هدف وسیله را توجیه نمی کند

روان شناسی

تربیت شخصیت فردی در جهت شخصیت اجتماعی

جامعه شناسی

امام خود را می گوید تا دیگران را تربیت کند

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خُذْ ظَالِمِی وَ عَدُوِّی عَنْ ظُلْمِی بِقُوَّتِکَ، وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنِّی بِقُدْرَتِکَ، وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِیمَا یَلِیهِ، وَ عَجْزاً عَمَّا یُنَاوِیهِ (7) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُسَوِّغْ لَهُ ظُلْمِی، وَ أَحْسِنْ عَلَیْهِ عَوْنِی، وَ اعْصِمْنِی مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِی فِی مِثْلِ حَالِهِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و دشمن ستمگر مرا با نیروی خودت از ظلم بر من باز دار، و با

1- رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

قدرت خود تیزی او بر من را بشکن، و او را در امور خودش (گرفتار کرده و) مشغول کن، و از آنچه بر علیه اوست ناتوان گردان، خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و ستم وی بر من را آسان نگردان، و در برابر او برای من یاری نیکوکن، و مرا از (ارتکاب) مانند کارهای او نگهدار، و حال مرا مانند حال او قرار مده.

شرح

اشاره

لغت: افلل: صیغهٔ امر حاضر از باب افعال از ریشه «فلّ». به معنی «تَرکَ برداشتن»، در هم شکستن.

یناوی: مفرد مذکر از باب مفاعله که کاربرد بین اثنین دارد؛ یعنی دو چیز قصد همدیگر کنند. و چون امام علیه السلام با حرف «ما» آورده نه «من»، معلوم می شود که مرادش حوادث و پیشامدهائی است که متوجه ستمگر شوند و توان او را به تحلیل ببرند. و جملهٔ «وَ عَجْزاً عَمَّا یُنَاوِیهِ» عطف تفسیر است که جملهٔ «وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِیمَا یَلِیهِ» را تفسیر می کند و هر دو به یک محور هستند.

برخی شارحان این جمله را بدینگونه معنی کرده اند: «در پیش دشمنش ناتوان کن». اما در این صورت باید «عمّن» می گفت نه «عمّا». این اشتباه از برداشتی که از منابع لغت کرده اند ناشی شده، زیرا اهل لغت باب مفاعلهٔ این مادّه را به دشمن معنی کرده اند. لیکن باید توجه کرد که امام علیه السلام گرفتاری و بلا را نیز دشمن نامیده است، پس باید بدینصورت ترجمه شود «و از آنچه بر علیه اوست ناتوان گردان».

و با بیان دیگر: نظر به لفظ «عجزاً»، مقصود امام در این جمله مصداق«اللهم اشغل الظالمین بالظالمین» نیست، زیرا آنچه می خواهد «ناتوان شدن» است و ناتوانی یک ظالم در برابر ظالم دیگر، عین توانمند شدن آن ظالم دیگر است، و امام برای توانمند شدن هیچ ستمگری دعا نمی کند. اما ناتوانی یک ستمگر در برابر گرفتاری های خود، عین مطلوب است.

درست است، اگر بگوئیم یکی از مصادیق «اللهم اشغل الظالمین بالظالمین» نیز «اللهم اعجز

ص: 114

الظالمین بالظالمین» است. این درست است لیکن حرف «ما» را از عام شمول بودن، خارج نمی کند که شامل هر گرفتاری است و یکی از مصادیق آن ناتوانی هر دو ظالم می شود، و البته محور سخن امام تنها یک ظالم است نه دو ظالم.

هدف وسیله را توجیه نمی کند

امام علیه السلام در برابر ستم ستمگر، از خدا یاری می طلبد لیکن نه هر گونه یاری، بل می گوید: «وَ أَحْسِنْ عَلَیْهِ عَوْنِی» و نیکو گردان یاری بر من را در برابر او، «یاری زیبا و نیکو» می خواهد. زیرا کمک خداوند بر دو نوع است؛ گاهی ستمگری را بر ستمگری پیروز می کند. امام می گوید خدایا من اینگونه پیروزی را نمی خواهم، از طریق احسن از شر او رها شوم. که دو جمله بعدی توضیح این «احسن» است که می گوید «وَ اعْصِمْنِی مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِی فِی مِثْلِ حَالِه». آنچه مورد نظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است دفع ستم با وسایل و راه مشروع است نه هر وسیله ای و نه دفع ستم بوسیله ستم.

امام صادق علیه السلام دعوت ابومسلم را نپذیرفت نامهٔ او را به آتش انداخت و به پیک او گفت: برو پاسخ نامه همین بود. زیرا قیام خراسان قیام شیعیان وصایتی بود که به «ولایت» معتقد نبودند و امام را «حجهٌ مِن عند الله» نمی دانستند؛ شعارشان «الرِّضَی مِنْ آلِ مُحَمَّد» بود؛ یعنی به هر کس از خاندان پیامبر (بنی هاشم) راضی شویم خلافت را به او می دهیم. و باصطلاح بیعت شان را «معطی سمت» می دانستند. و امام می دید که نتیجهٔ این قیام خلافتی خواهد بود دقیقاً از سنخ خلافت بنی اُمیه، و این دفع ستم است با ستم دیگر، و رفتارش رفتار آنها و حالش نیز حال آنها، همانطور که خلافت عباسیان چنین شد.

تربیت شخصیت فردی در جهت شخصیت اجتماعی

در بحث از «عنوان این دعا» با توجه به عبارت «أَوْ رَأَی مِنَ الظَّالِمِینَ مَا لَا یُحِب»، بستر این دعا را به هر ستمی که به شخص امام شود یا به دیگر افراد و یا به جامعه شود، تعمیم دادیم که مراد امام تنها ستمی نیست که مستقیماً به خود او متوجه باشد بل هر عمل ستمگران اعم از بدعت،

تضعیف دین، عدم رعایت عدالت و...، همگی ستم است و از همهٔ این ستم ها شکوه می کند، اما مشاهده می

ص: 115

کنیم که ظاهر روال کلام امام فقط به محور ستم هائی که فقط در مورد خودش است می باشد.

آیا از عبارت مذکور در عنوان این دعا صرفنظر کنیم و همۀ سخنان امام را در بستر فردی و خویشتن خویش تفسیر کنیم، یا بر همان باور باشیم که مقصود امام شامل اجتماعیات هم می شود و چشم اندازش فراتر از دایرۀ فردی خویش است؟-؟ اگر مرادش هر ستمی است که بر انسان به عنوان یک موجود اجتماعی است، پس چرا همه جملاتش به محور ضمیر متکلم «من» می چرخد؟

پاسخ: اولاً: ما نمی توانیم از عبارتی که در عنوان دعا آمده صرفنظر کنیم و هرگز چنین اختیاری را به ما نداده اند. ثانیاً: محتوای صحیفه صرفاً راز و نیاز امام با خدا نیست، اگر چنین بود آن را در قالب یک کتاب به ما نمی دادند. ثالثاً: صحیفه را فقط به خاطر یادگرفتن نحوۀ راز و نیاز به ما نداده اند، بل همانطور که در مقدمۀ آن یحیی بن زید می گوید و امام صادق علیه السلام نیز این گفته او را تأیید می کند که صحیفه علم و دانش است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم و دانش. این دعای چهاردهم نیز صرفاً دعا نیست، مدرسه است، به شرح زیر:

در مباحث گذشته بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به «شخصیت جامعه» معتقد است و در عین حال نه به «اصالت جامعه» معتقد است و نه به «اصالت فرد» بل امرٌ بین امرین، که یکی از اساسی ترین پایه های علوم انسانی این مکتب است.

جامعه شخصیت دارد؛ اقتضاها و جاذبه و دافعۀ آن با اقتضاها و جاذبه و دافعه فردی افراد خویش کاملاً متفاوت و در مواردی متضاد است. اما این شخصیت متفاوت جامعه، کاملاً بریده و جراحی شده از شخصیت فردی افراد نیست. اقتضاهای فردی افراد مانند تکه های پازل که در یک تعامل با اشکال مختلف و رنگ های مختلف در کنار هم قرار می گیرند و تابلوئی را می سازند به طوری که شخصیت تابلو با شخصیت هر کدام از تکّه ها متفاوت بل متضاد هم هست. پس شخصیت تابلو که جاذبه و دافعه اش با تک تک تکه ها متفاوت

است، همان شخصیتش را هم از تکه ها گرفته است.

از جانب دیگر: شخصیت تابلو «مساوی مجموع تکّه ها» نیست. زیرا اگر مجموع آن تکه ها را روی همدیگر تلنبار کنید، شخصیت تابلو به وجود نمی آید. بنابراین دربارهٔ جامعه نه مارکسیسم درست است و نه لیبرالیسم بل امر بین امرین.

این دعای چهاردهم درصدد ساختن تکه های پازل است، درصدد ساختن افراد است به نحوی که برای آن «تعامل» مستعد باشند و جامعهٔ مورد نظر را به وجود آورند. و در جان و روح افراد جای بگیرد که راه مقابله با ستم بوسیله ستم نیست تا هدف شان وسیلهٔ شان را توجیه کند، یا رفتارشان از سنخ همان رفتار ستمگران باشد، یا حال و حالت شان همان حال و حالت ظالمان باشد. که می گوید: وَ أَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنِی، وَ اعْصِمْنِی مِنْ مِثْلِ أَفْعَالِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِی فِی مِثْلِ حَالِه. اینک به دنبال همین کلمهٔ «لَا تَجْعَلْنِی» در قرآن بگردیم و نمونه هائی را مشاهده کنیم:

1- آیهٔ 150 سورهٔ اعراف: «وَ لا تَجْعَلْنی مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمین».

2- آیهٔ 94 سورهٔ مؤمنون: «رَبِّ فَلا تَجْعَلْنی فِی الْقَوْمِ الظَّالِمین».

3- آیهٔ 47 سورهٔ اعراف: «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمین».

و دربارهٔ «عون اَحسن» گفته شد که گاهی خداوند ستمگری را در برابر ستمگر دیگر یاری می کند و همینطور ستمگران را در برابر ستمگران دیگر. چند آیه را مشاهده کنیم که به همان «لا تَجْعَلْنی» نیز مربوط است:

1- آیهٔ 85 سورهٔ یونس: «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمینَ». این آیه دو کاربرد دارد: الف: مظلومان ابزار امتحان ظالمان هستند؛ خدایا ما را در سلطه ظالمان قرار نده تا بوسیلهٔ ما آنان را دچار فتنه و امتحان کنی. ب: خدایا در مقابله با ستمگران، ما را صرفاً ابزار گرفتاری آنان قرار نده همانطور که ستمگران را ابزار گرفتاری ستمگران قرار می دهی. (مانند ستمگران عباسی که موجب گرفتاری ستمگران اموی شدند).

2- آیهٔ 5 سورهٔ ممتحنه: «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلَّذینَ کَفَرُوا».

بدیهی است مراد از این دو آیه این نیست که ما هیچ گرفتاری یا مشکلی برای ستمگران

ص: 117

ایجاد نکنیم یا با آنان مقابله نکنیم، بویژه این آیه اخیر که از زبان حضرت ابراهیم آمده که بت شکنی را راه انداخت و آن همه گرفتاری برای دولت قدرتمند آکد (عاد) در پایتخت شان بابل ایجاد کرد. بل مراد این است که مقابله با ستم و ستمگران بر اساس «هدف وسیله را توجیه می کند» نباشد. در اینصورت هر دو طرف ستمگر می شوند.

انبیاء نیز مانند امام سجاد علیه السلام با ضمیر متکلّم این اصل خود سازی را از خداوند خواسته اند به رسول اکرم اسلام دستور می دهد که بگو: «رَبِّ أَدْخِلْنی مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنی مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لی مِنْ لَدُنْکَ سُلْطاناً نَصیراً»(1): پروردگارا مرا (در هر کار) با صداقت وارد کن و با صداقت خارج کن، و از سوی خودت حجّتی یاری کننده برایم قرار ده. یعنی هدفم وسیله ام را توجیه نکند. این آیه با ضمیر متکلم وحده است اما بر ما نیز واجب می کند که آن خواسته را بخواهیم.

و در آیه های 83 و 84 سورهٔ شعراء همین خواسته را از زبان حضرت ابراهیم با ضمیر متکلم وحده آورده سپس تصریح کرده که دیگران نیز از او یاد بگیرند: «رَبِّ هَبْ لی حُکْماً وَ أَلْحِقْنی بِالصَّالِحینَ(83) وَ اجْعَلْ لی لِسانَ صِدْقٍ فِی الْآخِرینَ». یعنی خدایا مرا از صالحان قرار بده و آیندگان و تاریخ را بازگوکنندگان راه و بینش و مکتب من قرار بده.

پس دعای همهٔ معصومان دربارهٔ خودشان و با ضمیر متکلم، درس است برای همگان خواه در عصر خودشان و خواه در آینده تاریخ. و اگر افراد بدینگونه تربیت شوند پازل هائی می شوند که آن تابلوی مورد نظر جامعه را به وجود می آورند، نه هر جامعه دیگر با ماهیت دیگر. و این چنین است رابطه جملهٔ «أَوْ رَأَی مِنَ الظَّالِمِینَ مَا لَا یُحِبُ» در عنوان این دعا که هر گناه را ستم می داند و هر ستم (خواه ستمی که متوجه خود او می شود و خواه ستمی که بر افراد دیگر و یا جامعه می شود) را در نظر دارد. و امام خود را می گوید تا دیگران را تربیت کند.

1- آیهٔ 80 سورهٔ اسراء.

بخش چهارم

اشاره

الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّه معیار سلامت شخصیت

باید مؤمن نسبت به ستمگران خشم و غیظ داشته باشد

مکتب و لیبرالیسم

روحیّهٔ لیبرالیستی آفت بزرگ مکتب است

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَعْدِنِی عَلَیْهِ عَدْوَی حَاضِرَةً، تَکُونُ مِنْ غَیْظِی بِهِ شِفَاءً، وَ مِنْ حَنَقِی عَلَیْهِ وَفَاءً: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا در برابر او نصرت ده نصرتی حاضر و معجّل، تا شفای غیظ من که به او دارم شود، و بغض من از او گرفته شود.

شرح

اشاره

لغت: حَنَق: لفظ دیگری است به معنای همان غیظ و بغض.

دو اصل از عقاید شیعه، و مسلّم است: عدم ظلم پذیری که بحثش گذشت. و عدم بغض و کینه به خاطر امور مادّی. زیرا بغض و کینه به خاطر امور مادّی غیر از اینکه روح آدمی را بیمار کند و آفت جان باشد، فایده ای ندارد. و همینطور است هر بغض و کینه ای که به محور حقوق فردیت فرد باشد. اما نوع دیگری از بغض و کینه هست که نه تنها آدمی را بیمار نمی کند بل لازم و ضروری و سلامتی بخش بر روح انسان است؛ این همان «الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّهِ» است.

اینک این بخش از دعا را چگونه معنی کنیم؟ آیا (نعوذ بالله) امام را یک شخص کینه توز و مبلّغ کینه توزی بدانیم؟ بدیهی است که چنین تفسیری غلط است و هیچ فرد فهمیده ای- خواه مسلمان و غیر مسلمان- چنین چیزی را نمی پذیرد.

پس این سه جمله دلالت کامل و قاطع دارند که این دعا در جهت و بستر اجتماعی جریان دارد و مراد از ستم و نالیدن از ستمگران، ستم هائی است که بر دین و مکتب می شود؛ مقصود امام کسانی هستند که به آئین و مکتب او ستم می کنند خواه به صورت موردی و خواه به صورت بدعت و قوانین عام شمول. و این همان موضوع است که در شرح «عنوان این دعا» دربارهٔ عبارت «أَوْ رَأَى مِنَ الظَّالِمِينَ مَا لَا يُحِب» بیان شد.

اسلام هرگز دربارهٔ حقوق فردی به بغض و کینه توزی دعوت نکرده است بل فرموده است:

1- آیهٔ 134 سورهٔ آل عمران: «الْكاظِمينَ الْغَيْظَ وَ الْعافينَ عَنِ النَّاس».

2- آیهٔ 199 سورهٔ اعراف: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ».

3- آیهٔ 22 سورهٔ نور: «وَ لْيَعْفُوا وَ لْيَصْفَحُوا».

4- آیهٔ 14 سورهٔ تغابن: «وَ إِنْ تَعْفُوا وَ تَصْفَحُوا وَ تَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم».

5- آیهٔ 40 سورهٔ شوری: «وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّه». آیا امام سجاد علیه السلام بر خلاف این آیه، انتقام جوئی شخصی را بر «اجر علی الله» ترجیح می دهد!؟! هرگز چنین نیست.

امام سجاد دشمن بنی امیّه است اما این دشمنی نه به خاطر آن است که آنان پدرش را کشته اند، بل به جهت آن است که آنان یک امام را شهید کرده اند؛ حق را کشته اند. حتی اگر یک فرد معمولی نیز بناحق کشته شود قاتل او مشمول «الْبُغْضِ فِی اللّه» می شود.

الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّه

گفته شد که الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّه، نه تنها بیماری نیست و سر از عقده روانی در نمی آورد، بل حاکی از سلامت روح، و ظلم ستیزی، منزّه بودن از بیماری ریاء، و نفروختن دین به دنیا، بویژه نفروختن دین خود برای دنیای دیگران، و سلامت از دیگر بیماری های شخصیتی می باشد. و

تنها معیار سلامت شخصیت در این مبحث، الّحُبِّ فِی اللّهِ وَ الّبُغْضِ فِی اللّه است. اکنون به چند آیه توجه کنید:

1- آیهٔ 4 سورهٔ ممتحنه: «قَدْ کانَتْ لَکُمْ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ فی إِبْراهیمَ وَ الَّذینَ مَعَهُ إِذْ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْکُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ کَفَرْنا بِکُمْ وَ بَدا بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَهُ وَ الْبَغْضاءُ أَبَداً حَتَّی تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ

ص: 120

وَحْدَه»: برای شما اسوهٔ خوبی در ابراهیم و کسانی که با او بودند، هست؛ هنگامی که به قوم (کافر) خود گفتند: ما از شما و از آنچه غیر از خدا می پرستید بیزاریم و به راه و باور شما کافریم و میان ما و شما عداوت و بغض ابدی خواهد بود تا مگر که به خدای یگانه ایمان بیاورید.

2- آیه های 14 و 19 و 22 سورهٔ مجادله: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ تَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ ما هُمْ مِنْکُمْ وَ لا مِنْهُمْ وَ یَحْلِفُونَ عَلَی الْکَذِبِ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ»: آیا ندیدی کسانی را که دوستی می کنند با قومی که مورد غضب خدا هستند، آنان نه از شما هستند و نه از آنان، سوگند دروغ یاد می کنند (که از شما هستند) در حالی که خودشان می دانند که از شما نیستند. «اسْتَحْوَذَ عَلَیْهِمُ الشَّیْطانُ فَأَنْساهُمْ ذِکْرَ اللَّهِ أُولئِکَ حِزْبُ الشَّیْطانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّیْطانِ هُمُ الْخاسِرُونَ»: شیطان بر آنان مستولی شده و یاد خدا را از خاطر آنها برده، آنانند حزب شیطان، بدانید: حزب شیطان زیانکارانند. «لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ یُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِکَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُون»: مردمی را که ایمان به خدا و قیامت دارند نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، گرچه پدران شان، یا فرزندان شان، یا برادران، یا خویشان شان باشند. آنان کسانی هستند که خداوند ایمان را بر صفحهٔ دل هایشان نوشته و بوسیله روحی از ناحیهٔ خودش آنان را تقویت کرده، و وارد می کند آنان را به بهشتی که از زیر درختانش نهرها جاری است، در آنجا جاودان هستند، خدا از آنان راضی است و آنان نیز از خدا راضی هستند، آنان حزب الله هستند و بدانید که حزب الله پیروز و رستگارانند.

نکته: 1- این آیه ها جامعه بشری را به دو بخش تقسیم می کند: کافران و مسلمانان. سپس مسلمانان را به دو حزب تقسیم می کند: حزب الله و حزب شیطان؛ آن مسلمانانی که اهل تبرّی نیستند و با کافران روابط دوستی دارند را حزب شیطان نامیده است. بنابراین تولّی و تبرّی معیار حزب الله بودن، و حزب شیطان بودن است. و آیه های دیگر نیز در این باره هست.

ص: 121

1- از امام صادق علیه السلام: مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَ أَبْغَضَ لِلَّهِ وَ أَعْطَی لِلَّهِ فَهُوَ مِمَّنْ کَمَلَ إِیمَانُهُ(1): هر کس دوست دارد برای خدا، و مبغوض دارد برای خدا (حبّ و بغضش به خاطر خدا باشد) دهش و بخشش نیز برای خدا باشد، او از کسانی است که ایمانش کامل شده است.

2- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ) لِأَصْحَابِهِ أَیُّ عُرَی الْإِیمَانِ أَوْثَقُ فَقَالُوا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصَّلَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الزَّکَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصِّیَامُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْحَجُ وَ الْعُمْرَةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْجِهَادُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِکُلٍّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَ لَیْسَ بِهِ وَ لَکِنْ أَوْثَقُ عُرَی الْإِیمَانِ الْحُبُّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِی اللَّهِ وَ تَوَالِی أَوْلِیَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرِّی مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ(2): رسول خدا صلی الله علیه و آله به اصحابش فرمود: کدام پایه (و عنصر) ایمان در استحکام ایمان مهمتر است؟ گفتند: خدا و پیامبرش بهتر می داند؛ آنگاه برخی گفتند: نماز. برخی دیگر گفتند: زکات. برخی: روزه. برخی: حج و عمره. برخی جهاد. فرمود: همهٔ اینها که گفتید دارای فضیلت و مهم هستند اما آنچه مورد سؤال من است نیستند. محکمترین پایه و عنصر ایمان، الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّهِ و دوستی با دوستان خدا و تبرّی از دشمنان خدا، است.

3- امام صادق فرمود: سه چیز از نشانه های مؤمن است: عِلْمُهُ بِاللَّهِ وَ مَنْ یُحِبُّ وَ مَنْ یُبْغِض (3):

خدا شناسی اش، و شناختش در اینکه چه کسی را باید دوست بدارد و چه کسی را مبغوض بدارد.

شناخت: در این بیان امام، شناخت کسی که باید محبوب باشد و کسی که باید مبغوض باشد، یک تکلیف مهم در حد تکلیف شناخت خدا، شمرده شده است.

4- امام صادق علیه السلام فرمود: کُلُّ مَنْ لَمْ یُحِبَّ عَلَی الدِّینِ وَ لَمْ یُبْغِضْ عَلَی الدِّینِ فَلَا دِینَ لَهُ(4): هر کس دوست داشتنش به خاطر دین، و مبغوض داشتنش به خاطر دین نباشد، پس او دین

1- کافی، ج 2 ص 124 ط دار الاضواء.
2- همان، ص 125- 126.
3- همان، ص 126.
4- همان، ص 127.

ندارد.

مرحوم علامه مجلسی در بحار (ج 66 ص 236 تا 254) سی و چهار حدیث دیگر (علاوه بر حدیث هائی که در ابواب دیگر آورده) در این باره نقل کرده است.

این دعای چهاردهم صحیفه نیز که امام علیه السلام در مقام بغض و غیظ نسبت به ستمگران است، بر اساس همین الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّهِ است و آن ستمی که مورد نظرش است و دعائی که بر علیه ستمگر می کند نیز بر همین معیار است. یعنی شامل ستم هائی هست که بر فرهنگ، دین و مذهب او می شوند، نه فقط منافع شخصی خودش.

و باید تکرار کرد: در اثر استجابت این دعاها است که مکتب تشیع با وجود آن همه تهاجمات تاریخی که برای براندازیش شده، همچنان پایدار مانده است. و برای یک محقق، مهم این است که دریابد: در طول تاریخ بشر هیچ مکتبی به اندازۀ تشیع مورد هجوم نبوده، و هیچ مکتبی نتوانسته مانند تشیع مقاومت و بقاء داشته باشد. و همین بقاء و دوام همان «شفای غیظ امام، و استیفای بغض آن حضرت» است که می گوید: تَکُونُ مِنْ غَیْظِی بِهِ شِفَاءً، وَ مِنْ حَنَقِی عَلَیْهِ وَفَاءً.

بخش پنجم

اشاره

ستمگر را به خدا واگذار-؟!

خداوند ستم پذیری را نمی پسندد

تصحیح

دلیل دیگر

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَوِّضْنِی مِنْ ظُلْمِهِ لِی عَفْوَکَ، وَ أَبْدِلْنِی بِسُوءِ صَنِیعِهِ بِی رَحْمَتَکَ، فَکُلُّ مَکْرُوهٍ جَلَلٌ دُونَ سَخَطِکَ، وَ کُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوَاءٌ مَعَ مَوْجِدَتِکَ. (10) اللَّهُمَّ فَکَمَا کَرَّهْتَ إِلَیَّ أَنْ أُظْلَمَ فَقِنِی مِنْ أَنْ أَظْلِمَ. (11) اللَّهُمَّ لَا أَشْکُو إِلَی أَحَدٍ سِوَاکَ، وَ لَا أَسْتَعِینُ بِحَاکِمٍ غَیْرِکَ، حَاشَاکَ:

خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و در عوض ستمی که او بر من کرده مرا مشمول عفو و بخشش خود گردان، و در عوض کردار بد او دربارهٔ من بر من رحمت کن، زیرا هر ناخوشایند (هر بلائی) کوچکتر از خشم تو است، و هر مصیبت بزرگی با داشتن لطف تو آسان است. خدایا همچنانکه مظلوم شدن را بر من نمی پسندی مرا از ظالم بودن نیز باز دار. خدایا به کسی جز تو شکوه نمی کنم، و از هیچ داوری کننده ای یاری نمی طلبم غیر از تو. پاک و منزّهی تو.

شرح

ستمگر را به خدا واگذار

اینکه گفته اند «ستمگر را به خدا واگذار» درست است لیکن با دو شرط:
1- فرد مظلوم روحیهٔ ستم پذیری نداشته باشد. زیرا ستم پذیری نه فقط حاکی از آفت و بیماری شخصیت است، بل عامل گستاخی ستمگر و نیز رواج ستم می گردد، این خود نوعی گناه است.

2- دلایل عقلانی برای عدم مقاومت و مبارزه داشته باشد. مراد از عقلانی، عقلانیت در تعریف اسلام است.

در اینصورت ستمگر را به خدا وا می گذارد و بی تردید خداوند او را مجازات خواهد کرد.

مجازات خداوند دربارهٔ ستم شخصی و فردی: در این باره با دو شرط بالا، شخص ستمگر بی تردید در این دنیا نیز به جزای عمل خود خواهد رسید.

اما مجازات دربارهٔ ستمگر بر دین و مکتب: ستمگر و ستمگران در این باره به صورت های زیر مجازات می شوند:

1- گاهی در این دنیا نیز به سزای عمل شان می رسند. این زمانی است که اولاً ستم از حد

بگذرد(1).

ثانیاً ستم از ناحیه یک فرد باشد نه از ناحیه یک «جریان ستمگر». فرعون های بسیاری بر مصر حکومت کردند اما آنکه غرق شد علاوه بر ستم نظام اجتماعی ظالم، شخصاً به ستمگری نیز پرداخت. او ابتدا پیشامدی بنام «نبوت موسی» را بهانه ای برای سرکوب مجلس سنا کرد و به استبداد کامل رسید و ستم نظام را به ستم شخصی خود تبدیل کرد. لذا در دنیا هم مجازات شد(2).

2- گاهی در این دنیا مجازات نمی شوند؛ این زمانی است که ستمگران یک نظام اجتماعی ستمگر ایجاد کرده و بر مردم تحمیل کنند؛ نظام ستمگر باشد نه یک شخص معین. در اینصورت مجازات شان به قیامت می ماند مگر در موارد ویژه ای. و این روند ادامه خواهد داشت تا تاریخ کابالیسم به پایان برسد(3).

و خواهیم دید که سخن امام علیه السلام (در بخش های بعدی) هر دو نوع مجازات را در نظر دارد.

مجازات ها بر اساس داوری ها: داوری بر دو نوع است: داوری در محاکم بشری؛ اگر یک محکمه ای حق مظلومی را از ظالم بگیرد، باز ظالم در آخرت مجازات خواهد شد، زیرا گرچه حق مظلوم از او گرفته شده لیکن خود «تعدی» یک ستم است که مجازات آن به آخرت می ماند. حتی در بهترین داوری ها و عادلانه ترین حکم ها.

خداوند عوض می دهد: اگر مظلومیت با دو شرط مذکور باشد، خداوند در عوض آن به مظلوم نعمت می دهد هم در دنیا و هم در آخرت که امام علیه السلام با تعبیر «عفوک» و «رحمتک» هر دو را می خواهد. و می گوید تحمل هر ستم بزرگ و گرفتاری بزرگ کوچکتر از خشم تو است. وَ کُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوَاءٌ مَعَ مَوْجِدَتِک: و هر مصیبت بزرگ با داشتن لطف تو آسان است.

1- کمّاً یا کیفاً یا هر دو.
2- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

3- رجوع کنید به همان کتاب.

تصحیح

متأسفانه این جملهٔ امام را درست معنی نکرده اند و گفته اند: و با غضب تو هر سختی هموار شدنی است. و یا چنین معنی کرده اند: و هر اندوهی با پیشامد غضب تو هموار است.

یعنی با مراجعه به متون لغت کلمهٔ «موجده» را به معنی «غضب» گرفته اند، در حالی که همان منابع لغت این کاربرد را به همراهی «علیه» مشروط کرده اند؛ همانطور که لفظ «رغب» به همراه «به» به معنی میل و رغبت است، و به همراه لفظ «عن» به معنی نفرت و بیزاری است. کلمهٔ «موجده» نیز وقتی به معنی غضب است که به همراه «علیه» باشد. والاّ به معنی «داشتن» و برخوردار شدن» است که از باب «وَجَدَ- یَجدُ» است. و امام علیه السلام می گوید: خدایا هر ستم بزرگ کوچکتر از خشم تو است و هر مصیبت بزرگ با داشتن لطف تو و با برخوردار بودن از رحمت تو، آسان است.

خداوند ستم پذیری را نمی پسندد

امام می گوید: خدایا، فَکَمَا کَرَّهْتَ إِلَیَّ أَنْ أُظْلَم: همانطور که مظلوم شدن را بر من نمی پسندی.

از این که من ظلم پذیر باشم خوشت نمی آید، همانطور هم «فَقِنِی مِنْ أَنْ أَظْلِم» به من توفیق بده که ستمگر نیز نباشم.

متأسفانه این جمله را نیز درست معنی نکرده اند و گفته اند: خدایا همچنان که مظلوم شدن را بر من ناگوار گردانیده ای. یا گفته اند: همچنانکه ناپسند من گردانیدی که ستم بکشم. و توجه نکرده اند که در اینصورت باید می گفت: «کرّهت» با تشدید حرف «ر»، در حالی که در همهٔ ضبط ها و نسخه ها بدون تشدید آمده است. و باید توجه کرد که در عربی تشدید جایگاه یک حرف کامل را دارد و کسی دربارهٔ آن تسامح نمی کند، مثلاً در آیهٔ «وَ کَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَ الْفُسُوقَ»(1) اگر تشدید گذاشته نشود هم غلط می شود و هم مسامحه دربارهٔ این تشدید گناه است. و در کلام امام مراد این نیست که خدایا ظلم را در نظر من بد کرده ای. بل

1- آیهٔ 7 سورهٔ حجرات.

مراد این است که خدایا ظلم پذیری را بر من نپسندیده ای.

البته حرف «الی» به نفع این شارحان و مترجمان است و مثلاً باید می گفت «فکما کرهت لی» یا «کرهت منّی». اما می دانیم که حروف جر در بسیاری از موارد به جای همدیگر به کار می روند و چندان فرقی نیست میان «نپسندیدی به من» که معنی «لی» است، و میان «نپسندیدی برمن» که معنی «الی» است، و نیز «نپسندیدی از من» که معنی «مِن» است، نمی باشد.

اما هرگز «کَرَهتَ» به جای «کَرَّهتَ» به کار نرفته است و نمی رود.

امام علیه السلام یک نکتهٔ مهم روان شناختی را در نظر دارد که در جان و روان هر کسی هست و آن این است که: هر انسانی در موقع ستم دیدگی تلخی ستم را به خوبی درک می کند، اما وقتی که خودش ستم می کند چندان توجهی به تلخی آن در ذائقهٔ مظلوم نمی کند. امام می گوید: خدایا، تلخی ستمی که بر من وارد می شود را می دانم و لذا درک می کنم که چرا نمی پسندی من ستم پذیر باشم، پس توفیق بده که تلخی ستمگر بودن خودم را نیز درک کنم و بدانم که چرا مرا از ستمگری نهی کرده ای.

این درسی است که امام به ما می دهد تا بدانیم اولاً اگر ستمی به دیگران بکنیم بشدت بر ستم دیده تلخ است، ثانیاً از خدا بخواهیم که هم این بینش را به ما بدهد و هم ما را موفّق گرداند که از ستم کردن بپرهیزیم. باید توفیق در همهٔ خوبی ها را از خداوند بخواهیم تا انسانیت مان سالم بماند.

دلیل دیگر

از آغاز شرح این دعا سعی بر این است که روشن شود مراد امام علیه السلام صرفاً حقوق فردی و شخصی نیست بل به ما یاد می دهد که هر ستمی که در جامعه دربارهٔ هر کسی و هر چیزی رخ بدهد، ستم است بر همهٔ افراد جامعه و شکوهٔ امام بیشتر به محور «ستم در جامعه، و ستم بر جامعه» است. و همانطور که بیان شد؛ هر گناهی که توسط فرد یا افرادی، یا توسط نظام حاکم بر جامعه، رخ دهد یک ستم است بر همگان. و سخن امام که می گوید: اللَّهُمَّ لَا أَشْكُو إِلَى أَحَدٍ سِوَاک، دلیل بزرگ دیگری است بر این اصل. زیرا شکایت از

ظلم ظالمان به مراکز قضائی (حتی در مواقع لزوم به مرکز قضائی غیر شیعه) جایز و در مواردی واجب است، و لذا اسلام نظام دقیق و کامل قضائی دارد. اگر این سخن امام را به محور حقوق صرفاً فردی و شخصی، بدانیم در اینصورت شکایت کردن به هر مرکز قضائی حرام می شود.

پس معلوم می شود محور کلام امام در سرتاسر این دعا بیشتر ستم های غیر شخصی و غیر فردی است. و همچنین است جمله بعدی که: وَ لَا أَسْتَعِينُ بِحَاكِمٍ غَيْرِک: و نه از حاکم و داوری غیر از تو یاری می طلبم.

وقتی که ظلم به معنی عام- یعنی هر گناه- و نیز ظلم به معنی خاص (یعنی آنچه به طور خاص ظلم نامیده می شود) در جامعه رواج یابد، غیر از خدا مرجعی نه برای شکایت هست و نه داوری غیر از خدا وجود دارد.

شاید گفته شود: مقصود امام علیه السلام در این دعا درسی است برای ستمدیدگانی که از همه جا مأیوس و وامانده اند. اما این سخن درستی نیست زیرا اگر چنین بود باید در عنوان دعا می آمد: «و کان من دعائه علیه السلام.... عند الیأس من اسیفاء حقه» در حالی که عبارت عنوان، مطلق است. و باصطلاح ماهیت قضیه به طبیعت موضوع واگذار شده است؛ یعنی در موضوعی سخن می گوید که به طور طبیعی و در ماهیت خودش غیر قابل شکایت به دیگران است، و بطور ماهوی ایجاب می کند که به غیر خدا شکایت نشود.

و نیز دیدیم که فقراتی از کلام امام علیه السلام با چنین بینشی سازگار نیست.

و باز باید تکرار شود که اولاً برداشت ما و تصویر ذهنی ما از شخصیت امام سجاد علیه السلام، درست نیست که او را یک فرد منزوی و بریده از جامعه می دانیم که گوئی نشسته و فقط به مظلومیت خود می پردازد و فقط (العیاذ بالله) مرثیهٔ شخصی خود را می خواند. ثانیاً در نظر ما ظلم فقط آن است که دربارهٔ حقوق شخصی خودمان رخ دهد، کلام امام را نیز در همین بستر معنی می کنیم. اما در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام ظلم اجتماعی، رواج گناه در جامعه و نظام اجتماعی مبتنی بر ظلم، بالاتر از ظلم هائی است که در حق یک فرد رخ بدهد. و واژه ظلم و مشتقات آن در قرآن همگی دربارهٔ رواج گناه در جامعه و نیز ستم

هائی است که در یک نظام اجتماعی باطل، جریان دارد. و کمتر آیه ای یافت می شود که به معنی ستم فردی باشد. اگر ما نیز مانند اهل بیت، هر گناه، تعدی و تجاوز را که در جامعه رخ می دهد، ستمی دربارهٔ خودمان می دانستیم، این دعا را بعنوان یک دعای فردی معنی نمی کردیم.

بخش ششم

اشاره

هر دعا در مقام تحلیل، دو دعا است

دعای بنده و قضای الهی

دعا در برابر قضاء حتمی، «تعجیل» را نتیجه می دهد

فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صِلْ دُعَائِی بِالْإِجَابَهِ، وَ اقْرِنْ شِكَايَتِى بِالتَّغْيِير: (خدایا) پس بر محمد و آلش درود فرست، و دعای مرا به اجابت وصل کن، و شکوهٔ مرا قرین تغییرکن.

شرح

دعا در دعا

هر خواهش و هر دعا- خواه از خدا خواسته شود و خواه از هر کسی- همیشه یک دعا و خواستهٔ دیگر را نیز به همراه دارد، مثلاً یکی به دیگری می گوید «آن کتاب را به من بده»، توقع دارد که خواسته اش عملی شود و کتاب به دستش برسد. و با بیان دیگر: هر دعا در مقام تحلیل دارای دو جنبه است: موضوع مورد درخواست، و درخواست تحقق همان درخواست.

معمولاً در دعاهای مأثور از اهل بیت علیهم السلام، این دو درخواست عملاً تحلیل شده اند که در آخر هر دعا استجابت همان دعا خواسته شده است؛ این اجابت خواهی گاهی با عبارت خاص بیان شده؛ مثل همین جملهٔ «صِلْ دُعَائِی بِالْإِجَابَه». و گاهی با کلمهٔ «آمین» آمده.

پس نتیجه می گیریم که مستحب است این «توقع» را که در بطن خود دعا هست، از نو به صورت دعای مستقل از خداوند بخواهیم.

در آخر این دعا که امام علیه السلام می گوید: «آمین یا ربّ العالمین» شرح بیشتری در این باره خواهد آمد.

دعای بنده و قضای الهی

هر دعائی برای تغییر است، و این نصّ کلام امام است: «وَ اقْرِنْ شِکَایَتِی بِالتَّغْیِیر». و اجابت هر دعائی دقیقاً یعنی به وجود آمدن یک تغییر؛ تغییر حالتی به حالت دیگر، تغییر وضعیتی به وضعیت دیگر.

اکنون پرسش این است: مقصود تحقق تغییر در قضای الهی است یا در قدر الهی؟-؟ هر دعا کننده ای در وضعیتی قرار دارد که جریان قَدَرها طوری پیش آمده اند و او را در آن وضعیت قرار داده اند(1).

اینک دعا کننده از خداوند می خواهد که در این جریان قَدَرها تغییری ایجاد کند. او «قضای الهی= خواست خدا» را به یاری می طلبد که قضاء بیاید و در جریان قدرها تغییری بدهد. پس هر دعا کننده ای خواستار دخالت قضاء در قَدَر است.

بنابراین کوچکترین دعا و کوچکترین خواستۀ انسان از خداوند، یک خواستۀ بس بزرگ است، زیرا که خواستار یک تحول در جریان قَدَرها است.

کمیّت خواسته: بزرگی و کوچکی خواسته و کمیّتش، بر اساس معیار قَدَری است همانطور که خود لفظ «قَدر» و «قَدَر» به آن دلالت دارد. برای قضاء نه کمیتی مطرح است و نه مقولۀ بزرگی و کوچکی. لذا اجابت بزرگترین خواسته با کوچکترین خواسته برای خداوند فرقی ندارد. این ما هستیم که در اثر زندگی و ممارست با قدرها گمان می کنیم که دعای کوچک زودتر از دعای بزرگ مستجاب می شود. و نیز همیشه دیده ایم که انسان ها خواسته های کوچک همدیگر را زودتر اجابت می کنند، به طور ناخودآگاه گمان می کنیم

1- قَدَر از مصدر «قَدر= اندازه»، یعنی قانون و فرمول، قَدَرها یعنی قوانین و فرمول هائی که جهان هستی بر اساس آنها اداره می شود. مثلاً «اکسیژن بعلاوهٔ هیدروژن= آب» و همچنین همه قوانین کیهانی، فیزیکی، حیاتی و...، قضاء یعنی «خواست خدا» پس خود قَدَرها در اثر قضاء به وجود آمده اند و با خواست خدا کار می کنند. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

که (نعوذ بالله) خداوند نیز چنین است.

قضاء حتمی و قضاء غیر حتمی

نکتهٔ دقیق، ظریف و پیچیده این است که همان وضعیتی که دعا کننده تغییر آن را می خواهد، با قضاء الهی پیش آمده است. زیرا هیچ حادثه ای، هیچ وضعیتی (اعم از طبیعی و اجتماعی) در جهان هستی رخ نمی دهد مگر اینکه قضاء الهی آن را ایجاب می کند. پس دعا کننده خواستار یک قضای جدید است که با قضای وضعیت موجود، متفاوت باشد(1).

استجابت دعا شرایطی دارد از قبیل مشروعیت خواسته، جدیت در دعا و سرسری نگرفتن آن، التجاء و تضرّع و...، و یکی از شرایط این است که خواستهٔ مورد نظر در مقابل قضای حتمی نباشد. زیرا قضای الهی بر دو نوع است و قضاهای حتمی هرگز تغییر نمی پذیرند. مثلاً یکی از قضاهای حتمی الهی این است که تاریخ زندگی بشر از آغاز تا پایان عمر دنیا به دو بخش باشد: دوران حاکمیت ابلیس (کابالیسم)، و دوران حاکمیت دین(2). و این قضای حتمی است که باید تاریخ کابالیسم به پایان برسد تا نوبت به دوران حاکمیت مکتب انبیاء برسد. لذا به ما نگفته اند که دعا کنید: «خدایا ابلیس را و حاکمیت ابلیس را از بین ببر»، زیرا چنین دعائی مستجاب نخواهد بود، چون خداوند دو مهلت به ابلیس داده است و خلاف آن را نخواهد کرد:

1- به ابلیس مهلت داده تا روز قیامت زنده بماند؛ «قالَ أَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ إِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ»(3): ابلیس گفت: تا روز قیامت به من مهلت بده- خدا گفت: تو از مهلت داده شدگانی.

2- به ابلیس مهلت داده شده تا یک وقت معین، بر تاریخ مسلط باشد؛ ابلیس وقتی که خواستهٔ اولش را مقبول یافت طمع کرده و گفت: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّکَ مِنَ

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».
2- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

3- آیه های 14 و 15 سورۀ اعراف.

الْمُنْظَرینَ- إِلی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»(1): گفت: پروردگار من مرا تا روز قیامت مهلت ده (تا حاکمیت تاریخ با من باشد)- خدا گفت: تو از مهلت داده شدگانی- تا روز وقت معلوم. یعنی تا پایان تاریخ کابالیسم، نه تا روز قیامت.

پس هیچ دعائی بر علیه این دو مهلت، مستجاب نمی شود. زیرا «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعادَ»(2).

لذا به ما گفته اند برای «تعجیل در فرا رسیدن تاریخ حاکمیت مکتب انبیاء» دعا کنید نه برای براندازی اصل این دو مهلت؛ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ فَرَجَهُمْ- اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی وَلِیِّکَ وَ حُجَّتِکَ الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ وَ عَجِّلَ فِی فَرَجَه.

قضای حتمی منحصر به موضوع بالا نیست، در زندگی فردی و اجتماعی هر انسان و هر جامعه ای نیز قضاهای حتمی هست و برخی از دعاها به همین جهت مستجاب نمی شود. لیکن هیچ دعائی نیست که کلاً و اساساً مردود باشد، زیرا تنها گفتنِ «خدایا» یک عبادت است. دو ستمگر گناهکار را در نظر بگیرید که یکی «خدایا» می گوید، و دیگری این را هم نمی گوید. این دو در قیامت مساوی نخواهند بود.

اما ما در هر صورت، مأمور به دعا هستیم و هرگز نباید درصدد تشخیص یا تعیین خواسته های مان باشیم که کدامیک قابل تغییر است و کدامیک از قضاهای حتمی و تغییر ناپذیر است، مگر در مورد مشخص مانند ماجرای مذکور دربارۀ ابلیس.

برگردیم به کلام امام علیه السلام که می گوید: «وَ اقْرِنْ شِکَایَتِی بِالتَّغْیِیر». گفته شد که شکوۀ امام در این دعا هم شامل امور حقوقی فردی و شخصی است و هم شامل امور و حقوق و فرهنگ جامعه است. و آن حضرت به ما یاد می دهد که در هر دو مورد خواستار تغییر باشیم و بالاتر از همه خواستار تغییر در جریان قَدَرها که زمینۀ حاکمیت ابلیسی (کابالسم) را بر جامعۀ جهانی حاکم کرده است، باشیم لیکن تغییر در این موضوع اخیر همان «تعجیل» است.

تعجیل و قضاهای حتمی: در مبحث بالا دیدیم که دربارۀ قضاء حتمی نیز می توانیم

1- آیه های 36، 37 و 38 سورهٔ حجر. و آیه های 79، 80 و 81 سورهٔ ص.
2- آیهٔ 31 سورهٔ رعد. و آیهٔ 9 سورهٔ آل عمران.

برای تعجیل در به پایان رسیدن گرفتاری، دعا کنیم. پس یاد می گیریم بر فرض در مواردی دعای مان با قضای حتمی رو به رو است و در اصل از بین رفتن گرفتاری، مستجاب نخواهد بود، دستکم در تعجیل پایان آن گرفتاری مؤثر خواهد بود. و یکی از دلایلی که استجابت برخی از دعاها به تأخیر می افتد، همین است. اولاً در زندگی فردی هر انسانی کمتر گرفتاری ای هست که مورد قضاء حتمی باشد. ثانیاً کمتر قضای حتمی است که امکان تعجیل در پایان یافتن آن نباشد. ثالثاً حتی در آن موارد بس نادر نیز، دعا بی فایده نیست و هر دعائی بدون استثناء فایده و استجابتی دارد: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم»(1).

حدیث

اکنون دربارهٔ این بخش از بحث، نگاهی به چند حدیث دیگر داشته باشیم:

اجابت خواستهٔ کوچک و بزرگ برای خداوند فرقی ندارد: امام صادق علیه السلام: «عَلَیْکُمْ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّکُمْ لَا تَقَرَّبُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَا تَتْرُکُوا صَغِیرَةً لِصِغَرِهَا أَنْ تَدْعُوا بِهَا إِنَّ صَاحِبَ الصِّغَارِ هُوَ صَاحِبُ الْکِبَارِ»(2): همواره دعا کنید، زیرا هیچ چیزی مانند دعا شما را به خدا نزدیک نمی کند، دعا دربارهٔ چیز کوچک را به دلیل کوچک بودنش ترک نکنید. زیرا خداوند همانطور که صاحب خواسته های بزرگ است صاحب خواسته های کوچک هم هست.

توضیح: گاهی انسان خیال می کند که نباید یک چیز حقیر را از خداوند عظیم، خواست امام می فرماید این تخیل درست نیست. و عکس آن نیز درست نیست که گمان کنیم اگر چیز کوچک را از خدا بخواهیم زودتر مستجاب می شود.

رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «سَلُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا بَدَا لَکُمْ مِنْ حَوَائِجِکُمْ حَتَّی

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.

2- کافی (اصول) ج 2 ص 467 ط دار الاضواء.

شِسْعَ النَّعْلِ»(1): از خدا بخواهید دربارهٔ هر حاجتی که برای تان رخ دهد حتی دربارهٔ پاره شدن بند کفشتان.

دعا جریان قَدَرها را تغییر می دهد

از امام کاظم علیه السلام: «إِنَّ الدُّعَاءَ يَرُدُّ مَا قَدْ قُدِّرَ وَ مَا لَمْ يُقَدَّرْ قُلْتُ وَ مَا قَدْ قُدِّرَ عَرَفْتُهُ فَمَا لَمْ؟ يُقَدَّرْ قَالَ حَتَّى لَا يَكُونَ»(2): دعا جریان مسلّم قَدَرها را بر می گرداند، و نیز آنچه را که مقدّر نشده. راوی می گوید: گفتم: آنچه مقدّر شده را می فهمم، اما آنچه مقدّر نشده چیست؟ فرمود: آنچه قرار است واقع نشود.

توضیح: هرگرفتاری دو طرف دارد: الف: جریان قدرها طوری پیش می آید که آن گرفتاری را به وجود می آورد. ب: بدیهی است اگر همچنان ادامه یابد، رهائی از آن گرفتاری واقع نخواهد شد. دعا هر دو را بر می گرداند؛ گرفتاری را از بین می برد و به جای آن رهائی می آورد که قرار نبود حاصل شود.

دعا و قضاء غیر حتمی: امام کاظم علیه السلام: «عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَ الطَّلَبَ إِلَى اللَّهِ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِيَ وَ لَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ فَإِذَا دُعِيَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ سُئِلَ صُرِفَ الْبَلَاءُ صَرْفَةً»(3): همواره با دعا باشید، زیرا دعا از خدا و خواسته را به پیشگاه خدا عرضه کردن بلا را بر می گرداند در حالی که هم مقدّر شده و هم قضاء شده و تنها امضاء آن مانده است. وقتی که خداوند عزیز و متعال خوانده شود و از او خواسته شود، بلا را می گرداند یک برگرداندنی.

توضیح: گفته شد که جریان قَدَرها نیز بر اساس «قضاء= خواست خدا» است. امام می فرماید: وقتی که جریان قَدَرها مطابق قضای الهی طوری بیایند که بلائی رخ دهد، دعا آن را بر می گرداند مگر اینکه به امضاء رسیده و حتمیت یابد.

نکته: در آخرین جملهٔ این حدیث می فرماید «صُرِفَ الْبَلَاءُ صَرْفَةً» کلمهٔ «صَرْفَةً» اشاره به

1- بحار، ج 90 ص 295.
2- همان، ص 469.
3- همان، ص 470.

یک نکته بل یک اصل است؛ با «تنوین تنکیر» آمده به معنی «یک برگرداندنی»؛ یعنی یک برگرداندن ناشناخته ای. یکی از خصایل انسان این است که به وقت دعا چگونگی و راه برآورده شدن حاجتش را نیز در ذهن خود تعیین می کند. اهل بیت علیهم السلام به ما فرموده اند به هنگام دعا برای خدا تکلیف تعیین نکنید و چگونگی تحقق خواستهٔ تان را به خدا واگذار کنید، از هر راه و طریقی که بخواهد خواسته تان را محقق می کند. بسیار اندک و نادر است از طریقی برآورده شود که در ذهن دعا کننده بوده.

باید دعا کنیم و به حتمیت قضاء نیندیشیم: امام صادق علیه السلام: «يَا مُيَسِّرُ ادْعُ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ إِنَّ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْزِلَةً لَا تُنَالُ إِلَّا بِمَسْأَلَةٍ وَ لَوْ أَنَّ عَبْداً سَدَّ فَاهُ وَ لَمْ يَسْأَلْ لَمْ يُعْطَ شَيْئاً فَسَلْ تُعْطَ يَا مُيَسِّرُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ بَابٍ يُقْرَعُ إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يُفْتَحَ لِصَاحِبِهِ»(1): ای میسّر دعا کن و نگو: این امری است که معین شده و گذشته است- نگو: قضاء شده و حتمیت یافته است- و بدان که در نزد خداوند عزیز و متعال منزلتی است که به آن رسیده نمی شود مگر با خواستن؛ و اگر بنده دهانش را ببندد و نخواهد، چیزی به او داده نمی شود. پس بخواه تا داده شوی. ای میسّر هیچ دری نیست که کوبیده شود مگر اینکه امید است که به روی کوبنده باز شود.

توضیح: یعنی مدیریت کائنات و انسان بر اساس قوانین، قَدَرها و فرمول ها، خشک و غیر منعطف نیست، همیشه برای ارادهٔ خداوند جایگاه و منزلت هست که در آنها تغییر بدهد. و یکی از این منزلت ها، تغییری است که در اثر دعا می دهد.

و نیز به حمّاد بن عیسی(2)

می فرماید: «ادْعُ وَ لَا تَقُلْ قَدْ فُرِغَ مِنَ الْأَمْر»(3): دعا کن و نگو: در این باره قضاء حتمی شده و پایان یافته است.

نتیجه این که: انسان باید دعا کند و به حتمیت یا عدم حتیمت قضاء در مورد خواسته اش نیندیشد.

1- همان، ص 466- 467.

2- از دانشمندان بنام شیعه.
3- همان، ص 467.

امام صادق علیه السلام: «إِنَّ الدُّعَاءَ یَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ قَدْ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَ قَدْ أُبْرِمَ إِبْرَاماً»(1): دعا قضاء را بر می گرداند در حالی که از آسمان نازل شده و علل به وجود آورنده آن درهم تنیده و محکم شده است.

توضیح: لغت: أُبْرِمَ الحبل: فتله: رشته ها را به همدیگر بافت تا طناب ساخته شود.

هر حادثه ای در اثر تعامل علل متعدد، رخ می دهد و عناصری به طور هماهنگ جمع شده آن را به وجود می آورند. می فرماید دعا آن بلا را که همۀ عوامل و عناصر و عللش فراهم شده و هماهنگ شده اند و قضای الهی نیز آنها را مستحکم کرده، بر می گرداند. یعنی تنها امضاء حتمیت آن مانده است و بدیهی است که قضای امضاء شدۀ حتمی هرگز برگردانیده نمی شود.

بخش هفتم

اشاره

عدل از اصول دین است

یأس از عدالت خدا

انکار عدل الهی

منشأ ستم سه چیز است

تأثیر انکار عدل خدا بر ربیع العربی (بیداری اسلامی)

ستمگر و احساس ایمنی

اللَّهُمَّ لَا تَفْتِنِّی بِالْقُنُوطِ مِنْ إِنْصَافِکَ، وَ لَا تَفْتِنْهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْکَارِکَ، فَیُصِرَّ عَلَی ظُلْمِی، وَ یُحَاضِرَنِی بِحَقِّی، وَ عَرِّفْهُ عَمَّا قَلِیلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِینَ، وَ عَرِّفْنِی مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَهِ الْمُضْطَرِّین: خدایا مرا

1- همان، ص 469.

بنومیدی از عدل خود گرفتار مکن، و او (ستمگر) را به احساس ایمنی از انکار عدل خودت مبتلا نکن، تا بر ستمش بر من اصرار ورزد، و حقم را از من باز دارد، و نشان ده به او در این زودی ها آنچه را که با ستمگران وعده داده ای، و به من نیز نشان بده آنچه را که وعده داده ای از اجابت دعای مضطرین.

شرح

در این بخش چند خواسته آمده است:

1- خدایا من را به یأس از عدل خودت، مبتلا نکن: در مباحث گذشته دربارهٔ بیماری و آفت یأس از رحمت خدا، بحث شده است. اما در اینجا سخنی از یک «یأس ویژه» است که یأس از عدالت خدا باشد. این یأس بدترین و خطرناکترین است زیرا خطرش دو طرفه است؛ شخصی که از عدل خدا مأیوس باشد نه فقط ستم پذیر می شود، بل اگر بتواند ستمگر نیز می شود. عباسیان مذهب اشعری را بشدت رواج دادند چون در آن بینش جائی برای عدل نبود و نیست. ابو الحسن اشعری مؤسس بینش اشعری در مسجد جامع کرسی گذاشته بالای آن رفت و با صدای بلند اعلام کرد که: ای مردم من از اعتقاد به عدل خدا توبه می کنم.(1).

وقتی که عدل خدا انکار شود و اعتقاد به عدالت خدا به حدی ناپسند باشد که قابل توبه (بل واجب التوبه) باشد، خلیفه هم که خود را «ظلّ الله» می نامد باید عادل نباشد، بدیهی است این عنصر در سلسلهٔ مراتب حاکمیت، به پائینترین سِمت حکومتی نیز تسرّی می یابد.

اما امام علیه السلام با جمله «اللَّهُمَّ لَا تَفْتِنِّی بِالْقُنُوطِ مِنْ إِنْصَافِک» چند اصل از خدا شناسی را بیان می کند:

الف: خداوند عادل است.

ب: انسان از عدل الهی بهرمند می شود، یعنی عدل یک صفت صرفاً ذاتی خدا نیست بل از

1- دائره المعارف فرید وجدی، واژۀ اشعری.

صفات ربوبی است در عمل نیز به اجرا گذاشته می شود.

ج: یأس از عدل خدا یک بلا و آفت است.

د: باید از خدا بخواهیم تا ما را از این آفت خطرناک مصون بدارد.

اما امتی که درِ خانهٔ اهل بیت را ببندد، مدیریت جامعهٔ خود را به دست جاهلان بسپارد از آموزه های اصلی و فرعی حجج الله محروم می ماند و پس از گذشت دو قرن از زمان امام سجاد علیه السلام، ابوالحسن اشعری از نسل ابو موسای اشعری می آید و از اعتقاد به عدل خدا توبه کرده و امت را به گمراهی می کشاند. در این ایام که «ربیع عربی» یا «بیداری اسلامی» به راه افتاده، یک نویسنده مصری می گوید: دلیل خنثی ماندن انقلاب ما و اسیر شدنش در دست امریکا، تربیتی است که قرن ها بر اساس عدم اعتقاد به عدل خدا، دچار آن شده ایم و این باور در رگ و خون ما رسوخ کرده است. و قوی ترین عامل پیروزی انقلاب ایران اصل اعتقاد به عدل الهی است.

هرکه

گریزد ز در اهل بیت

بارکش

غول بیابان شود

إِنْكَارِک: این کلمه را که در جملهٔ «وَ لَا تَفْتِنْهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْكَارِک»، آمده به دو معنی می توان تفسیر کرد:

1- با تقدیر لفظ «عدل» که مراد از انکارک «انکار عدلک» یا «انکار انصافک» باشد. در اینصورت معنی چنین می شود: خدایا ستمگر را به احساس ایمنی از عدل خودت، مبتلا مکن تا به ستمگری خود اصرار بورزد.

2- بدون تقدیر؛ در اینصورت معنی انکارک «آنچه بد آیند تو است»، آنچه که تو آن را پسند نمی کنی، می شود. یعنی خدایا ستمگر را به احساس ایمنی از ناخوش آیندهای خودت، مبتلا نکن. بدیهی است که معنی اول درست است. زیرا «انکار» مصدر است نمی توان آن را به معنی شیئ یا

اشیاء- یا رفتار و رفتارهای- ناپسند معنی کرد؛ انکار یعنی نپسندیدن، نه شیئ یا رفتار ناپسند.

شاید آنان که تعبیر «نکیرک» را که در بخش دوم گذشت، به «انکار» معنی کرده اند

ص: 138

تکیه شان بر همین «انکارک» بوده است. در حالی که در آنجا مغرور بودن ستمگر مسلّم گرفته شده و در اینجا تازه دعا می کند که ستمگر به حس ایمنی دچار نشود. و این دو عبارت از این جهت هیچ ربطی به همدیگر ندارند. و نیز خود معنی دوم درست نیست تا چه رسد که نکیرک هم بر این معنی گرفته شود.

احساس ایمنی: منشأ ستم یکی از زمینه های زیر است:

1- ستمگر رفتار ستمگرانهٔ خود را در اثر نادانی، عین حق و عین عدالت می داند. این را باید ستم جاهلانه نامید.

2- ستمگر به دلیل مغرور بودن به هوشمندی و استعداد خود، ستم می کند. (اغْتِرَاراً بِنَکِیرِک). این را باید ستم خودخواهانه نامید. همانطور که ابلیس در اثر تکبر و غرور، راه ستم را برگزید و نمونه بارزشان از بشرها معاویه و عمروعاص است.

3- احساس ایمنی از عدل خدا؛ خلفای عباسی به این حالت دچار بودند. این را باید «ستم توجیه شده» نامید. و اشاره هائی در شرح فقرات پیشین این دعا دربارهٔ توجیه گذشت.

امام علیه السلام در این دعا دربارهٔ ستم از نوع اول، سخن نمی گوید، نوع دوم را با عبارت «اغْتِرَارک بِنَکِیرِک» بیان کرد و نوع سوم را در اینجا با عبارت احساس ایمنی از عدل خدا بیان می کند که از انکار عدل الهی ناشی می شود. و می گوید: خدایا این ستمگر مغرور را نگذار که به آفت احساس ایمنی نیز دچار شود. چون ستمگران مغرور سه گروه هستند؛ گروهی تا ابد به ستمگری خودشان ادامه می دهند مانند ابلیس و معاویه و عمروعاص. و هیچ احساس ایمنی از عدل خدا ندارند حتی ابلیس می گوید «إِنِّی أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمینَ»(1). گروه دیگر خود را در آخرت نیز اهل بهشت می دانند و کاملاً احساس امنیت می کنند، مانند خلفای بنی عباس که هم مغرور بودند و هم احساس امنیت می کردند.

احساس ایمنی، ارباب کلیسا را- اعم از پاپ، کشیش، راهب و راهبه- به حدّی منحرف کرد که مسیحیت را بر باد دادند، خودشان را فرزندان ردیف اول خدا می دانستند و خدا را

1- آیهٔ 16 سورهٔ حشر و آیهٔ 28 سورهٔ مائده.

پدر خودشان. گرچه مانند اشعریان رسماً اعلام نکردند که خدا عادل نیست، اما در رفتار عملی همهٔ مردم را گلّه و رمهٔ خودشان می دانستند، مردم را مستحق فقر؛ بیچارگی و ستم پذیری می دانستند، حتی برخی از آنان به «بهشت فروشی» نیز اقدام کردند و هر تکه از بهشت را در برابر مبلغی پول می فروختند.

گروه سوم مغرورانی هستند که ممکن است غرورشان موقت باشد و به خود آیند و از ستمگری دست بردارند. امام می گوید: خدایا ستمگر و ستمگران را از دچار شدن به احساس ایمنی بازدار تا به ستم خود ادامه ندهند.

وَ عَرِّفْهُ عَمَّا قَلِيلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِين: و بزودی به او نشان بده (بچشان) آنچه را که به ستمگران وعده داده ای. مجازات شان کن تا بر ستمگری شان ادامه ندهند.

و با پذیرش دعای من به من نشان بده (بچشان) آنچه را که به مضطرین وعده داده ای که اجابت دعای شان باشد: «وَ عَرِّفْنِی مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَهِ الْمُضْطَرِّين». این پیام آیهٔ 62 سورهٔ نمل است: «أَمَّنْ يُجيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ».

عما قلیل: بزودی. در بخش های قبلی گفته شد که بزرگی از بزرگان معتقد بود که ائمهٔ طاهرین (علیهم السلام) نیز دعای نا مستجاب داشته اند چون می بینیم که بسیاری از دعاهای امام سجاد علیه السلام مستجاب نشد و قدرت در دست ستمگران تداوم یافت. این آقا توجه نداشت که همهٔ دعاهائی که از ائمه نقل شده اند، در واقع برخی از آنها صرفاً تبیین و تعلیم هستند. ثانیاً توجه نداشت که برخی از دعاها نیز به محور «تعجیل خواهی» است نه «تغییر خواهی در اصل مورد دعا»، به شرحی که در بخش ششم همین دعا گذشت.

عبارت «عما قلیل» نسبت به موارد دعا فرق می کند ممکن است دربارهٔ یک ستمگر در همان روز محقق شود، و ممکن است فقط برای تعجیل در به سرانجام رسیدن یک جریان ستم باشد، و ممکن است خواستن تعجیل در به سرانجام رسیدن تاریخ کابالیسم باشد. به شرحی که گذشت.

اللَّهُمَّ عَجِّلْ عَمَّا قَلِيلٍ فِی فَرَجَ وَلِيِّکَ الْقَائِم الْمُنْتَظَر صَلَوَاتُکَ عَلَيْهِ وَ عَلَى آبَائِهِ الطَّيِّبِينَ

الطَّاهِرِین وَ أُمَّهَاتُه الطَّیِّبات الطَّاهِرَات.

بخش هشتم

اشاره

رضاء و سخط

انسان شناسی

انسان موجود مختار است

رابطهٔ انسان با خدا

دعا و قضاء الهی

تنها پاکی قلب کافی نیست، عمل لازم است

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ وَفِّقْنِی لِقَبُولِ مَا قَضَیْتَ لِی وَ عَلَیَّ وَ رَضِّنِی بِمَا أَخَذْتَ لِی وَ مِنِّی، وَ اهْدِنِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا هُوَ أَسْلَم: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و مرا توفیق ده تا هر آنچه درباره ام قضاء کرده ای به سودم باشد یا به ضررم بپذیرم. و مرا بر آنچه برایم برگزیده ای یا از من برگرفته ای راضی گردان. و هدایت کن مرا به استوارترین راه، و مرا به آنچه سالمتر است به کارگیر.

شرح

قضاء و انسان

انسان موجود مختار است، و خداوند خواسته و قضا کرده که انسان دارای اختیار باشد. یعنی مختار بودن انسان نیز قضای الهی است؛ باز هم یعنی: مختار بودن انسان یک امر جبری است؛ انسان خودش، خودش را مختار نیافریده خداوند او را مختار آفریده است. و او راهی غیر از مختار بودن ندارد.

مختار بودن یعنی چه؟ یعنی خداوند قضاء کرده که انسان در جریان قَدَرها دخالت و تصرف کند؛ از فرمول های طبیعت استفاده کرده و آنها را به صورتی که می خواهد چینش کرده و تنظیم کند تا به آنچه می خواهد برسد خواه هدفش انسانی و مشروع باشد و خواه غیر انسانی و نامشروع باشد.

بنابراین، انسان حتی در «مختار بودنش» نیز مجبور است. پس انسان هرگز از چنگ قضا و خواست الهی، فارغ نیست. بلی؛ انسان مختار است اما مختار بودن با «مفوّض بودن» فرق دارد؛ اختیار داشتن غیر از به سرخود رها شدن است(1). حتی گاهی خداوند در تصمیم انسان دخالت می کند: «أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ»(2): خداوند میان انسان و قلبش حائل می شود. در اراده ها و اختیارها و گزینش های انسان دخالت می کند؛ گاهی او را از ارادهٔ بد منصرف می کند، یا از انگیزش نفس امّاره و وسوسهٔ شیطان حفظ، و قلب او را هدایت می کند. امام علیه السلام در دو جملهٔ «اهْدِنِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا هُوَ أَسْلَم»، همین دخالت را می خواهد. و یا دعای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله): «رَبِّ لَا تَکِلْنِی إِلَی نَفْسِی طَرْفَةَ عَیْنٍ أَبَدا»، همین خواسته است. نام این دخالت «توفیق» است که امام می گوید: وفّقنی(3).

اگر کسی ثروتمند شده تنها در اثر اراده و توان خود نیست، قضاء الهی هم نقش دارد. یعنی این ثروت از طریق اراده و اختیار او حاصل شده لیکن نه به طور مفوّض که با استقلال از خداوند، و بریده از خواست الهی باشد و همچنین است فقر.

رضاء و سخط

امام می گوید: خدایا «وَفِّقْنِی لِقَبُولِ مَا قَضَیْتَ لِی وَ عَلَی»: مرا بر پذیرش آنچه قضاء کرده ای موفق کن خواه برله من باشد و خواه بر علیه من.

در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، این قبول و پذیرش «رضاء» نامیده شده. و عدم

1- لا جبر و لا تفویض، بل امر بین امرین.- در مباحث گذشته نیز در این باره بحث شده است.
2- آیهٔ 24 سورهٔ انفال.
3- نقش قضاء خدا دربارهٔ انسان فقط در توفیق و عدم توفیق نیست، برای شرح بیشتر رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا»، زیرا مسئله عمیق تر و پیچیده تر از این است.

پذیرش این نوع قضاء، «سخط»(1)

نامیده شده است.

قرآن: حضرت زکریا از خدا فرزند می خواهد و می گوید: «فَهَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا- یَرِثُنی وَ یَرِثُ مِنْ آلِ یَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیًّا»(2): خدایا فرزندی به من هبه کن- تا وارث (نبوت و علوم) من و وارث آل یعقوب باشد، ای پروردگار من او را «رضیّ» قرار ده. که به قضاء تو راضی باشد، نه ساخط.

حدیث: امام صادق علیه السلام: رَأْسُ طَاعَهِ اللَّهِ الصَّبْرُ وَ الرِّضَا عَنِ اللَّهِ فِیمَا أَحَبَّ الْعَبْدُ أَوْ کَرِهَ وَ لَا یَرْضَی عَبْدٌ عَنِ اللَّهِ فِیمَا أَحَبَّ أَوْ کَرِهَ إِلَّا کَانَ خَیْراً لَهُ فِیمَا أَحَبَّ أَوْ کَرِهَ(3): رأس اطاعت خدا، صبر و رضاء از خدا است در آنچه بنده دوست دارد یا دوست ندارد. و هیچ بنده ای به مقام رضاء از خداوند، نمی رسد مگر اینکه هر آنچه دوست داشته و یا نداشته (هر دو) به خیر او تمام می شود.

عین همین پیام در حدیثی از امام سجاد علیه السلام نیز آمده(4).

امام باقر علیه السلام: أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ یُسَلِّمَ لِمَا قَضَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ رَضِیَ بِالْقَضَاءِ أَتَی عَلَیْهِ الْقَضَاءُ وَ عَظَّمَ اللَّهُ أَجْرَهُ وَ مَنْ سَخِطَ الْقَضَاءَ مَضَی عَلَیْهِ الْقَضَاءُ وَ أَحْبَطَ اللَّهُ أَجْرَهُ:(5) سزاوارترین کس برای تسلیم به آنچه خدا قضاء می کند، کسی است که خدا را شناخته باشد. و هر کس راضی به قضاء باشد قضاء بر او می آید در حالی که اجرش عظیم شده است، و هر کس که بر قضاء راضی نباشد قضاء بر او وارد می شود در حالی که خداوند ثواب عمل هایش را پوک کرده است.

توضیح: 1- قضاء خواهد آمد خواه بنده راضی باشد یا نباشد، اگر راضی باشد اجرش عظیم می شود. و اگر ساخط باشد عمل های خوبش نیز پوک می شود.

1- سُخط، سُخُط، سَخَط، هر سه به یک معنی است؛ یعنی «عدم رضاء»: ناراضی بودن.

2- آیه های 5 و 6 سورۀ مریم.
3- کافی (اصول) ج 2 ص 60 ط دار الاضواء.
4- همان.
5- همان، ص 62.

2- آنان که در خدا شناسی عالمتر و متخصصترند، باید بیش از دیگران به قضای خدا راضی باشند. این اصل در سخن امام صادق علیه السلام نیز آمده است: إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَرْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ:(1) عالمترین و دانشمند ترین مردم در خدا شناسی کسی است که راضی ترین شان به قضای خداوند عزیز و جلیل، باشد.

معیار: هر کسی که خودش را در «خدا شناسی» دانشمند و محقق می داند، دانشش را با رضاء و سخط قلبش نسبت به قضاهای الهی بسنجد، اگر راضی است پس دانشش دانش حقیقی و واقعی است، والاّ جهل است که او آن را علم تصور می کند.

حدیث دربارۀ رضاء و سخط فراوان است به موارد فوق بسنده می شود. رجوع شود به کافی، بحار الانوار، نهج البلاغه و...

راه رسیدن به رضا

چه کار کنیم، چه روشی را در پیش بگیریم تا به رضاء برسیم؟ خداوند در قرآن این راه را معرّفی کرده و به پیامبرش می فرماید: «وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِها وَ مِنْ آناءِ اللَّیْلِ فَسَبِّحْ وَ أَطْرافَ النَّهارِ لَعَلَّکَ تَرْضی»(2): و پیش از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن، تسبیح و حمد پروردگارت را به جا آور، و نیز برخی از ساعات شب و تکّه هائی از روز تسبیح گوی تا راضی شوی.

بنابراین راه رسیدن به رضا، ستایش خداوند و تسبیح او- یعنی توجّه به تنزیه خداوند از هر عیب و نقص- انسان را به حالت رضا می رساند. زیرا وقتی که در اثر ستایش و تسبیح خدا، از ته دل و روح جانش به این نتیجه رسید که خداوند نه نیازمند است که برای نیازش ظلم کند، و نه غیر حکیم است که به جهت عدم حکمت کار نادرستی بکند، و نه (نعوذ بالله) جاهل است که در کارش اشتباه کند، و نه بی حساب و کتاب است که دچار افراط و تفریط شود. در این صورت به رضا می رسد.

وَ رَضِّنِی بِمَا أَخَذْتَ لِی وَ مِنِّی: و مرا راضی کن (به من توفیق بده تا راضی شوم) به آنچه

1- همان، ص 60.
2- آیهٔ 130 سورهٔ طه.

برای من برگزیده ای و به آنچه از من برگزیده ای.

شرح: برخی از شارحان و مترجمان، این جمله را چنین معنی کرده اند: «و به آنچه- سودی که- برای من از دیگری، و از من برای دیگری گرفته ای، خشنودم گردان». و برخی دیگر بدینگونه آورده اند: «و مرا بدانچه بگیری از او برای من یا از من برای او خرسند ساز». و مرادش از «او» شخص ستمگر است.

اما به نظر می رسد که این معنی ها درست نباشند، زیرا یکی از معانی «اَخُذ»، «برگزیدن» است. همانطور که در آیه 199 سورهٔ اعراف فرموده است: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْف»: شیوهٔ عفو و بخشش را برگزین و به نیکی ها دعوت کن. و کاربرد دیگرش «برگرفتن» است چنانکه در آیهٔ 46 سورهٔ انعام آمده: «إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَکُمْ وَ أَبْصارَکُمْ»: اگر خداوند گوش و چشم شما را برگیرد؛ یعنی از کار بیندازد.

و معنای سخن امام چنین می شود: راضی شوم به آنچه برای من برگزیده ای و آنچه از من برگرفته ای. و این از باب استعمال یک لفظ در دو معنی نیست تا دچار غلط ادبی باشد. بل از قبیل «رَغب» می شود که به همراه «به» به معنی تمایل است و به همراه «عنه» به معنای عدم تمایل است. در اینجا نیز اخذت به همراه «لی» به معنی برگزیدن است، سپس که با حرف «و» عطف می شود به همراه «منّی» به معنای برگرفتن می شود. و اگر توجه کنیم می شود: برگزیدن برای من و برگزیدن از من.

وَ اهْدِنِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَم؛ این جمله خواسته ای است بر اساس آیهٔ 9 سورهٔ اسراء: «إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدی لِلَّتی هِیَ أَقْوَمُ»: این قرآن به استوارترین راه هدایت می کند. در اینصورت امام علیه السلام از خداوند می خواهد که هر چه بیشتر به این راه اقوم هدایتش کند و در مدارج کمال، بالاترش ببرد. اما نظر به موضوع سخن امام در این بخش که خواستار توفیق رضا است و دیدیم که راه رسیدن به رضا را آیهٔ 130 سورهٔ طه بدین صورت نشان داد: «وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِها وَ مِنْ آناءِ اللَّیْلِ فَسَبِّحْ وَ أَطْرافَ النَّهارِ لَعَلَّکَ تَرْضی»، و آیهٔ 6 سورهٔ مزمّل می گوید که از این عبادت های شبانه روز، عبادت شبانه مؤثر تر است: «إِنَّ ناشِئَةَ اللَّیْلِ هِیَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِیلا»: مسلماً نشو (رشد و نموّ دهنده= عبادتِ شب، محکمتر و سازنده تر

است از نظر پایداری در ایمان، و از نظر گفتار- گفتگو با خدا- استوارتر است.

پس برای نهادینه شدن رضا در قلب انسان، عبادت شبانه مؤثرتر است. و مراد امام از «اقوم» همین است که در این آیه هست. و صد البته که بی رابطه با آیهٔ 9 سورهٔ اسراء نیست، زیرا چونکه صد آمد نود هم پیش ماست وقتی که انسان به این درجه از رضا برسد معلوم است که به راه اقوم نیز رسیده است.

اَخلَص و اَسلَم

دربارهٔ نیّت و عمل انسان اصطلاح هائی داریم: خالص، سالم، اَخلص، اَسلم. معمولاً خلوص، خالص و اَخلص در کیفیت نیت به کار می رود. و سالم و اَسلم دربارهٔ چگونگی خود اعمال کاربرد دارد. امام علیه السلام در جملهٔ «وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا هُوَ أَسْلَم» می گوید خدایا مرا در آنچه سالمتر است به کارگیر؛ وجودم، جسم و جانم، فکر و عقلم را در اعمال خیر به کار گیر. مراد سالم بودن تک تک اعمال نیست بل رویکرد و جهت گیری کلّی است که ریشهٔ قرآنی این کلام آیه های زیر است:

1- آیهٔ 112 سورهٔ بقره: «بَلی مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّه»: بلی هر کس رویکردش را به سوی خدا سالم کند و عمل نیک انجام دهد پس اجر او نزد پروردگارش است.

توضیح: سالم کردن ذهنی و فکری رویکرد، کافی نیست، بل باید به عمل نیز برسد. برخی ها می گویند: قلبت پاک باشد کافی است. این آیه در مقام ردّ این بینش است. و لذا امام با صیغهٔ «اَسلم= سالمتر» و با عبارت «استعملنی= به عمل بگیر» آورده است.

2- آیهٔ 125 سورهٔ نساء: «وَ مَنْ أَحْسَنُ دیناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِن».

3- آیهٔ 22 سورهٔ لقمان: «وَ مَنْ یُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَی اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَهِ الْوُثْقی». و چند آیهٔ دیگر.

بخش نهم

اشاره

قضا و قَدَر

اَجل فرد و اَجل جامعه

جامعه شناسی و انسان شناسی

خطرناکترین عاملی که انسان را به «هدف وسیله را توجیه میکند» میکشاند

علّیت ها و سببّیت ها

اللَّهُمَّ وَ إِنْ کَانَتِ الْخِیَرَهُ لِی عِنْدَکَ فِی تَأْخِیرِ الْأَخْذِ لِی وَ تَرْکِ الِانْتِقَامِ مِمَّنْ ظَلَمَنِی إِلَی یَوْمِ الْفَصْلِ وَ مَجْمَعِ الْخَصْمِ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَیِّدْنِی مِنْکَ بِنِیَّهٍ صَادِقَهٍ وَ صَبْرٍ دَائِمٍ (15) وَ أَعِذْنِی مِنْ سُوءِ الرَّغْبَهِ وَ هَلَعِ أَهْلِ الْحِرْصِ، وَ صَوِّرْ فِی قَلْبِی مِثَالَ مَا ادَّخَرْتَ لِی مِنْ ثَوَابِکَ، وَ أَعْدَدْتَ لِخَصْمِی مِنْ جَزَائِکَ وَ عِقَابِکَ، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ سَبَباً لِقَنَاعَتِی بِمَا قَضَیْتَ، وَ ثِقَتِی بِمَا تَخَیَّرْتَ (16) آمِینَ رَبَّ الْعَالَمِینَ، إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ، وَ أَنْتَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ: خدایا اگر انتخاب ترجیحی تو در به تاخیر انداختن اخذ حق من باشد، و واگذاری انتقام من از کسی که بر من ستم می کند تا روزی که حق و باطل از همدیگر جدا می شود، و زمان گرد آمدن خصم ها است، باشد پس بر محمد و آلش درود فرست، و یاری کن مرا از ناحیۀ خود با نیت صدق و صبر دائم، و مرا از گرایش بد و آزمندی اهل حرص باز دار، و در دل من صورت اجری که به من و کیفری که به دشمنم آماده ساخته ای تصویر کن. و این (تصویر قلبی) را وسیلۀ خوشنودی من به آنچه قضاء کرده ای، و عامل اطمینانم به آنچه (برایم) برگزیده ای قرار ده. دعایم را اجابت کن ای پرورندۀ عالم ها، زیرا تو دارای فضل عظیم هستی، و تو بر هر چیزی توانا هستی.

شرح

اشاره

لغت: الخِیَره- خارَ خِیَرةً الشّیئ علی غیره: فضّله: چیزی را بر چیزی ترجیح داد.

ص: 147

دربارهٔ تأخیر استجابت دعا در بخش های پیش بحث شد. در اینجا در تکمیل آن باید گفت: گاهی ستم در محور فردیت است و کسی به کسی ستم کرده و ستمدیده راهی غیر از دعا ندارد، در این صورت استجابت دعای مظلوم به تاخیر نمی افتد(1). خیلی نادر است که اجابت اینگونه دعا به آخرت بماند، همانطور که در کلام امام در اوایل این دعا دیدیم: «يَا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومِين». و گاهی ستم به صورت و ماهیت یک جریان است و محور آن، ستم یک فرد معین بر فرد معین نیست، این بر سه نوع است:

1- جریان ستم و غلبهٔ کابالیسم از زمان قابیل تا پایان تاریخش که بحثش گذشت؛ در این نوع، دعا در اصل براندازی و از بین رفتن کابالیسم مستجاب نخواهد شد تا برسد آن روزی که مهلت غلبه ابلیس بر جامعه بشر به پایان برسد و تاریخ حاکمیت مکتب انبیاء با ظهور امام عصر (عجّل الله تعالی فرجه) فرا رسد. در این مورد دعاها تنها دربارهٔ «تعجیل» مستجاب می شوند.

2- جریان های ستم- در طول یا در عرض هم- در درون جریان کلّی کابالیسم: مثلاً جریان «ثمود= سومر» ساقط شود و به جای آن جریان «آکد= عاد» بیاید. یا جریان بنی امیّه ساقط شود و جریان عباسیان بیاید. در این باره نیز دعاها گاهی در اصل براندازی آنها مستجاب می شود و گاهی در تعجیل فرا رسیدن اَجل شان. زیرا هر جریانی اَجلی دارد: «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ»(2): برای هر قوم (و جامعه ای) اَجلی هست، وقتی که اجل شان فرا رسد سقوط شان نه ساعتی به تاخیر می افتد و نه ساعتی جلو می افتد. این اجل که از ظاهر آیه حتمیت آن استفاده می شود، باید در دو عرصه بررسی شود:

الف: عرصهٔ قدری؛ عوامل اجتماعی بتدریج جامعه را فرسوده کرده و آن را به سقوط می

1- با سه شرط که قبلاً گذشت: خودش از اهل ظَلَمه نباشد یا نسبت به ستم ها که به دیگران وارد می شود، بی تفاوت نباشد. و تارک امر به معروف و نهی از منکر نباشد.
2- آیهٔ 34 سورهٔ اعراف.

رساند. وقتی که عناصر فرساینده بطور هماهنگ دست به هم داده و به حد نصاب لازم می رسند، آن قوم و آن جامعه ساقط می شود.

ب: در عرصهٔ قضاء: خداوند جریان قدرها را- نه دربارهٔ قوم و جامعه و نه دربارهٔ فرد- هرگز به سرخودشان رها نکرده است؛ قَدَرها با قضای الهی و خواست خداوند کار می کنند. گاهی قضاء طوری می آید که فرا رسیدن آن حد نصاب را به تاخیر می اندازد، و گاهی به جلو می اندازد و یکی از عواملی که چگونگی قضا را جلب می کند، دعا است. پس مراد از «اَجل» (که از تعامل قَدَرها و قضاء با همدیگر، فرا می رسد و هنگامی که فرا رسید نه لحظه ای به تاخیر می افتد و نه لحظه ای جلو می افتد) فرآیندی از برآیند این دو است.

یعنی علل سقوط فقط به جریان قدرها منحصر نیست. و با بیان دیگر: چگونگی جهت گیری قَدرها را قضاء تعیین می کند.

و همین طور است دربارهٔ اجل فردی؛ ممکن است فردی بدلیل نفرین یک مظلوم، با اینکه بدنش کاملاً سالم بوده بمیرد. و ممکن است فردی که مطابق جریان قَدَرها حتماً می مرد، با دعای فرد صالحی شفا یابد. این همان چیزی است که پزشکان آن را معجزه می نامند.

معجزه یعنی قضا بیاید و قَدَرها- قوانین طبیعت و فرمول های طبیعت- را از کار باز دارد مانند «یا نارُ کُونی بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهیمَ»(1). یا در جهت جریان آنها تغییری ایجاد کند.

انسان شناسی و روان شناسی

نیت صادقه و نیت خالصه: امام علیه السلام می گوید: خدایا اگر دربارهٔ گرفتن حق من از ستمگر و کیفر او، تاخیر را مقرر کرده ای و به روز قیامت واگذار کرده ای، پس بر محمد و آلش درود فرست و مرا با نیت صادقه و صبر دائم یاری کن. می توانست به جای «نیت صادقه»، «نیت خالصه» بیاید اما فرق میان کاربرد «نیت صادقه» با «نیت خالصه» چیست؟

مقابل «صدق»، «کذب» است و مقابل «خلوص»، «خلط» است. کذب معمولاً یک امر آگاهانه است، لیکن خلط معمولاً یک امر ناآگاهانه است. و با

بیان دیگر: کذب در نیت و یا

1- آیهٔ 69 سورهٔ انبیاء.

در گفتار یک قصد و رفتاری است که از ارادهٔ انسان ناشی می شود. اما خلط در نیت یا خلط در رفتار، بیشتر در مرحلهٔ قبل از اراده رخ می دهد.

باز با بیان دیگر: نیت کاذبه همیشه از اراده و آگاهی ناشی می شود، اما نیت مخلوطه بیشتر از نادانی، جهل و عدم شناخت ناشی می شود و گاهی هم به طور ارادی و آگاهانه رخ می دهد. اگر از خداوند «خلوص نیت» بخواهیم در واقع علم و شناخت خواسته ایم تا بوسیلهٔ آن از خلط نیّت محفوظ بمانیم. و اگر «صدق نیّت» بخواهیم در واقع عقل و تعقل خواسته ایم تا ما را از کذب که یک چیز آگاهانه است باز دارد.

پس موارد فرق می کند؛ جائی که نیاز به پایداری در برابر نفس امّاره است، نیت صادقه لازم است تا تعقل فدای هوی نشود(1).

و در جائی که شناخت و تشخیص لازم است از خدا علم و شناخت می خواهیم تا در اثر جهل نیت مان دچار خلط نگردد.

ستم دیدگی و تصمیمات آگاهانه: در این کلام امام نیت صادقه آمده است زیرا موضوع به امور آگاهانه بر می گردد. از اقتضاهای غریزی ستم دیدگی این است که انسان را برای انتقام گیری به «هدف وسیله را توجیه می کند» می کشاند. ستم و ستم دیدگی خطرناکترین انگیزه را برای سقوط در این انحراف آگاهانه ایجاد می کند. و لذا امام علیه السلام با لفظ «انتقام» آورده است.

انتقام

انسان با اقتضای روح غریزی، انتقام خواه است و روح فطرت نیز انتقام خواهی را تأیید می کند. و منشأ «حقوق جزاء و کیفر» همین انتقام خواهی است که شریعت نیز آن را مثبت دانسته و مقررات آن را تعیین کرده است.

اما «انتقام خواهی» با «انتقام جوئی» فرق دارد؛ انتقام جو بودن یک بیماری روانی است و موجب می شود که انسان عقل خود را به نکراء تبدیل کند و هدفش وسیله اش را توجیه کند. و در سطرهای بعدی خواهد آمد که انتقام خواهی و انتقام جوئی هر دو رغبت و «میل»

1- در مباحث گذشته به شرح رفت که در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) عقل ابزار کار روح فطرت است و هویا ابزار کار روح غریزه است.

هستند اما یکی رغبت طبیعی است و دیگری «سوء الرغبه» است.

انسان نباید کار خدائی بکند، باید کار خدا را به خدا واگذارد. پای از گلیم خود بیرون کردن و به قلمرو کار خدا وارد شدن تنها عامل سقوط به مغاک تاریک توجیه وسیله برای هدف است.

بغی

لذا در ادبیات قرآن و حدیث، کسانی را که عقل شان را به نکراء و نکیر تبدیل کرده اند و بر اساس آن رفتار می کنند، «باغی» نامیده می شوند که چند معنی را در کنار هم در بردارد: ظلم، سهم خواهی بناحق، سعی و کوشش در روند ناحق خود.

اگر ستم دیده در جائی که می داند خداوند کیفر ستمگر را به تاخیر انداخته یا به آخرت واگذاشته است، با این وجود در گرفتن انتقام از ستمگر بکوشد، خودش ستمگر خواهد شد چون هدفش وسیله اش را توجیه خواهد کرد.

وقتی برای ستمدیده روشن می شود که خداوند انتقام او را به تاخیر انداخته، که تعقل کند و ببیند راه مشروعی برای انتقام گیری در پیش ندارد اگر درصدد انتقام باشد حتماً مرتکب رفتار نامشروع خواهد شد. در اینگونه موارد است که باید گفت: خدایا أَیِّدْنِی مِنْکَ بِنِیَّهٍ صَادِقَهٍ وَ صَبْرٍ دَائِم. در اینجا تعبیر با «أَیِّدْنِی بِنِیَّهٍ خَالِصَتِه وَ صَبْرٍ دَائِم» درست نیست. زیرا مورد از موارد خلط و خلوص نیست بل از مواردی است که پایدار ماندن در مسیر مشروع و عدم تجاوز به قلمرو نامشروع ها، است و بسیار سخت است زیرا نفس امّاره (غریزه) فرد را وادار می کند و سخت فشار می آورد که بوسیلهٔ هر وسیله ای انتقام بگیرد.

یکی از معانی «صدق» پایداری و استوار ماندن است «مِنَ الْمُؤْمِنینَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللَّهَ عَلَیْه»(1) که همان معنای «صبر» است که امام می گوید: «وصبر دائم».

صبر دائم

پایدار ماندن در مسیر مشروع و عدم تجاوز از آن، سخت است بویژه در مقام انتقام خواهی لذا با عطف تفسیر، همان نیت صادقه که پایدار ماندن در نیت سالم است

1- آیهٔ 23 سورهٔ احزاب.

به صبر تفسیر می کند. و نکتهٔ مهم کلمهٔ «دائم» است؛ زیرا نفس امّاره و وسوسات ابلیس بطور پی در پی و هر ازگاهی به سراغ شخص ستمدیده می آید و او را به انتقام جوئی بر می انگیزاند. پس باید دوام این پایداری و استقامت را از خداوند خواست.

در دعای امام زمان (عجّل الله تعالی فرجه) آمده است: «اللَّهُمَ اِرْزُقْنَا تَوْفِیقَ الطَّاعَهِ وَ بُعْدَ الْمَعْصِیَهِ وَ صِدْقَ النِّیَّهِ وَ عِرْفَانَ الْحُرْمَهِ وَ أَكْرِمْنَا بِالْهُدَی وَ الِاسْتِقَامَهِ»(1).

سوء رغبت

گفته شد انتقام خواهی یک حسّ طبیعی غریزی است که فطرت نیز آن را تأیید می کند، اما این حس و میل انسانی و روانی، گاهی به «میل منفی» تبدیل می شود که امام می گوید: خدایا، وَ أَعِذْنِی مِنْ سُوءِ الرَّغْبَه: مرا از سوء رغبت، در پناه خودت حفظ کن. سوء رغبت برای انتقام گیری موجب «هلع» می شود. هلع در اصل یعنی گرسنگی ای که انسان را وادار می کند نسبت به غذا سریعاً اقدام کند، که اگر هلع به خصلت تبدیل شود انسان را حریص و آزمند می کند. می گوید: وَ هَلَعِ أَهْلِ الْحِرْص: خدایا مرا از هلع اهل حرص در پناه خودت حفظ کن.

باز مسئله می رسد به توجیه وسیله برای هدف، یعنی آزمندی و حرص علاوه بر اینکه آثار منفی متعددی دارد خطرناکترین اثرش این است که انسان را به گودال «هدف وسیله را توجیه می کند» می اندازد.

پس رغبت و میل انتقام خواهی نباید به سوء رغبت و سوء میل تبدیل شده و خصلت انتقام جوئی را به وجود آورد.

ره چارهٔ پیشگیری از تبدیل میل های صحیح به امیال سوء، عاقبت اندیشی و نتیجه شناسی است؛ اگر در برابر حس انتقام خواهی (در صورتی که انتقام از راه مشروع ممکن نباشد) عاقبت اندیشی و نتیجه نگری باشد، این حس به حس سوء تبدیل نمی شود که امام علیه السلام می گوید: خدایا وَ صَوِّرْ فِی قَلْبِی مِثَالَ مَا ادَّخَرْتَ لِی مِنْ ثَوَابِک: تمثال و سیمای آن ثوابی را که در این باره به من خواهی داد، در ذهن و قلب من تصویر کن. در این صورت از راه

1- البلد الامین، ص 349، چاپ سنگی.

مشروع خارج نمی شویم و کار را به خدا وا می گذاریم.

و عامل دیگر که انسان را در انتقام خواهی از سقوط به راه نامشروع باز می دارد، اعتماد به عدل خداوند است؛ یعنی انسان باور داشته باشد که هیچ ستمی بدون کیفر نخواهد ماند. و امام علیه السلام به ما یاد می دهد که همین بینش و اعتماد را نیز از خداوند بخواهیم: وَ أَعْدَدْتَ لِخَصْمِی مِنْ جَزَائِکَ وَ عِقَابِک: (خدایا در ذهن و قلب من تمثال و سیمای) آن جزاء و کیفر را که برای ستمگر آماده کرده ای مصور کن. اگر قلب به حتمی بودن کیفر مطمئن باشد، آن آرامش را که برای استقامت و صبر و دوام صبر، لازم است به دست می آورد و در مقابل نفس امّاره و وسوسات ابلیس محکم می ایستد.

علّیت ها و سببیّت ها

وَ اجْعَلْ ذَلِکَ سَبَباً لِقَنَاعَتِی بِمَا قَضَیْتَ، وَ ثِقَتِی بِمَا تَخَیَّرْت: خدایا این دو تصویر- تصویر ثواب و تصویر عقاب- را سبب قرار بده تا من به قضای تو در تاخیر انتقام قانع شوم و نسبت به آنچه دربارهٔ من انتخاب کرده ای اطمنیان قلبی داشته باشم و دست به اقدامات نکرائی و بغی و وسایل نامشروع نزنم.

یکی از ویژگی های دعاهای صحیفه سجادیّه، معرّفی علّیت ها و سببیّت ها میان اقتضاهای روانی، و نیز میان انگیزش های روانی است. رابطهٔ مثبت و منفی اقتضاها را در نظر می گیرد و نتایج شان را بیان می کند. و همچنین رابطهٔ میان انگیزش های مثبت و منفی و نتایج هر کدام را می شمارد، بیان و شمارش دقیق. به حدّی دقیق که هیچ نکته و نقطه ای را در علم انسان شناسی و علم روان شناسی مسکوت نمی گذارد که صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.

آمِینَ رَبَّ الْعَالَمِین: مستجاب کن؛ دعایم را بپذیر؛ إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ: زیرا که تو دارای فضل عظیم هستی. وَ أَنْتَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیر: و تو بر هر چیز توانائی.

ص: 153

دعای پانزدهم

اشاره

ص: 155

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِذَا مَرِضَ أَوْ نَزَلَ بِهِ كَرْبٌ أَوْ بَلِيَّةٌ

(1) اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ سَلَامَهِ بَدَنِی، وَ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی مَا أَحْدَثْتَ بِی مِنْ عِلَّهٍ فِی جَسَدِی (2) فَمَا أَدْرِی، يَا إِلَهِی، أَیُّ الْحَالَيْنِ أَحَقُّ بِالشُّکْرِ لَکَ، وَ أَیُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَی بِالْحَمْدِ لَکَ (3) أَ وَقْتُ الصِّحَّهِ الَّتِی هَنَّأْتَنِی فِيهَا طَيِّبَاتِ رِزْقِکَ، وَ نَشَّطْتَنِی بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِکَ وَ فَضْلِکَ، وَ قَوَّيْتَنِی مَعَهَا عَلَی مَا وَفَّقْتَنِی لَهُ مِنْ طَاعَتِکَ (4) أَمْ وَقْتُ الْعِلَّهِ الَّتِی مَحَّصْتَنِی بِهَا، وَ النِّعَمِ الَّتِی أَتْحَفْتَنِی بِهَا، تَخْفِيفاً لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَیَّ ظَهْرِی مِنَ الْخَطِيئَاتِ، وَ تَطْهِيراً لِمَا انْغَمَسْتُ فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ، وَ تَنْبِيهاً لِتَنَاوُلِ التَّوْبَهِ، وَ تَذْکِيراً لِمَحْوِ الْحَوْبَهِ بِقَدِيمِ النِّعْمَهِ (5) وَ فِی خِلَالِ ذَلِکَ مَا کَتَبَ لِیَ الْکَاتِبَانِ مِنْ زَکِیِّ الْأَعْمَالِ، مَا لَا قَلْبٌ فَکَّرَ فِيهِ، وَ لَا لِسَانٌ نَطَقَ بِهِ، وَ لَا جَارِحَهٌ تَکَلَّفَتْهُ، بَلْ إِفْضَالًا مِنْکَ عَلَیَّ، وَ إِحْسَاناً مِنْ صَنِيعِکَ إِلَیَّ. (6) اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَبِّبْ إِلَیَّ مَا رَضِيتَ لِی، وَ يَسِّرْ لِی مَا أَحْلَلْتَ بِی، وَ طَهِّرْنِی مِنْ دَنَسِ مَا أَسْلَفْتُ، وَ امْحُ عَنِّی شر مَا قَدَّمْتُ، وَ أَوْجِدْنِی حَلَاوَهَ الْعَافِيَهِ، وَ أَذِقْنِی بَرْدَ السَّلَامَهِ، وَ اجْعَلْ مَخْرَجِی عَنْ علّتی إِلَی عَفْوِکَ، وَ مُتَحَوَّلِی عَنْ صَرْعَتِی إِلَی تَجَاوُزِکَ، وَ خَلَاصِی مِنْ کَرْبِی إِلَی رَوْحِکَ، وَ سَلَامَتِی مِنْ هَذِهِ الشِّدَّهِ إِلَی فَرَجِکَ (7) إِنَّکَ الْمُتَفَضِّلُ بِالْإِحْسَانِ، الْمُتَطَوِّلُ بِالِامْتِنَانِ، الْوَهَّابُ الْکَرِيمُ، ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِکْرَامِ.

ص: 157

عنوان دعا

اشاره

انسان شناسی

انسان موجود فعال است

هدف از فعالیت بشر

منشور حقوق بشر

غریزه و فطرت

آزادی

حقوق بشر بر علیه حقوق بشر

بیماری طبیعی و بیماری ناشی از تقصیر و قصور

اندوه پسندیده و اندوه مذموم

بلیّه و گرفتاری

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا مَرِضَ أَوْ نَزَلَ بِهِ كَرْبٌ أَوْ بَلِيَّةٌ: از دعاهای امام علیه السلام وقتی که بیمار می شد، یا دچار اندوه شدید می شد، و یا گرفتاری به او روی می آورد.

شرح

اشاره

انسان موجود فعّال است و از آغاز تا پایان زندگی به قدر استعداد و اهتمام خود فعالیت می کند. فعالیتش معطوف به نتیجه است و باصطلاح به دنبال هدف یا هدف هائی می دود، خواه کارش فیزیکی باشد و خواه فکری و

نظری. آنچه هدف مشترک انسان ها است سه چیز است: دفع یا رفع بیماری ها، دفع و رفع اندوه ها، و دفع و رفع گرفتاری ها. و برخی از

ص: 158

آنان علاوه بر این سه هدف اهداف دیگری نیز دارند: برتری جوئی و سبقت به دیگران؛ شهرت، مقام و ریاست. برخی دیگر هدف والاتری دارند. کمال انسانی و رسیدن به مقامات اخروی.

پس انسان ها را در جهت هدف از فعالیت شان به سه گروه می توان تقسیم کرد:

1- آنان که هدف شان از فعالیت شان تنها رفع یا دفع بیماری ها، اندوه ها و گرفتاری ها است. هدف این گروه رفاه نامیده می شود. فعالیت برای رفاه حق طبیعی و آفرینشی انسان است بشرط عدم فدا کردن رفاه دیگران به رفاه خود.

2- گروه دوم علاوه بر رفاه درصدد به دست آوردن برتری بر دیگران و سبقت از همنوعان، نیز هستند. غربی ها این برتری جوئی را کمال و میل به آن را کمال جوئی انسان می دانند، تنها به یک شرط که تجاوز به مال و جان انسان های دیگر نباشد. و بقول ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی در اندیشهٔ جامعه شناسی» محور «جرم و بزه» در حقیقت فقط دو چیز است: امور مالی و حق زنده ماندن. و در حقیقت آنچه در منشور حقوق بشر آورده اند (غیر از حقوق مالی و حقوق زنده ماندن) همگی بر علیه انسانیت انسان است. زیرا همگی بر اساس آزادی غریزی است و نه آزادی فطری؛ یعنی همگی درصدد تامین غرایز انسان است نه فطریّات او، آزادی حیوانیت انسان است نه انسانیت انسان. شرح بیشتر این موضوع در مباحث همین دعا بصورت یک مقالهٔ ویژه تحت عنوان «آزادی» خواهد آمد.

اما مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام فعالیت برای برتری جوئی را به شرط های متعدد دیگر نیز مشروط می کند از قبیل: حق همسری و حقوق خانواده، حقوق اصیل و آفرینشی جامعه (نه فقط حقوق قراردادی درون جامعه ای)(1)، و حقوق الله که برگشتش یا به همان رفاه زندگی فردی و خانوادگی است و یا به رفاه و سلامت جامعه.

بنابراین، برتری جوئی در اسلام روا دانسته شده: «وَ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ

1- زیرا همانطور که مکرر به شرح رفت، خود جامعه یک پدیدهٔ طبیعی است نه قرار دادی و منشأ آن روح فطرت است.

ذُرِّیّاتِنا قُرَّهَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقینَ إِماما»(1): مؤمنان آنانند که می گویند: پروردگارا، قرار ده برای ما از همسران و فرزندانمان روشنی چشم و ما را بر پرهیزکاران امام و پیشوا گردان.

تقوی و پرهیزکاری؛ یعنی مدیریت انگیزش ها و خواسته های روح غریزه توسط روح فطرت. تقوی غیر از این معنائی ندارد. اما منشور حقوق بشر غربی دقیقاً بر علیه اقتضاهای روح فطرت است و مرادش از آزادی، آزادی غرایز است. نتیجه اش عقل در خدمت غریزه(2)،

علم، صنعت و اندیشه در خدمت غرایز است.

پیشوائی و رهبری (اعم از رهبری فکری، صنعتی و اجتماعی) برتری است وقتی این برتری خواهی مشروع و انسانی می شود که «رهبری بر پرهیزکاران» باشد، نه هر برتری.

3- گروه سوم: اینان کسانی هستند که رفاه خواهی شان مشروط به مدیریت روح فطرت است؛ رفاه در تعریف اینان رفاه فطری است نه رفاه غریزی محض، و برتری خواهی شان نیز به شرح بالا است که هم کمال انسان است، و آخرت رفاهمند را نیز نتیجه می دهد.

این گروه (مطابق خدا شناسی؛ هستی شناسی و جهانبینی و انسان شناسی خودشان) می کوشند که از ناکامی ها نیز برای طی مسیرشان و اهداف شان استفاده کنند، ناکامی ها را عامل بازدارندگی و شکنندۀ همّت ندانند و این بس مهم است که در متن دعا خواهد آمد.

این دعای پانزدهم دستورالعملی است برای چگونه برخورد کردن با ناکامی ها، و نسخه ای است برای رفتار در برابر بیماری ها، اندوه ها و گرفتاری ها.

بهتر است قبل از ورود به متن دعا مقالۀ ویژه ای را دربارۀ «آزادی» مشاهده کنیم تا زمینۀ علمی و اندیشه ای برای این دعا فراهم شود و روشن شود که کاستن از محورهای حقوق و افزودن به عرصۀ فعالیت های غریزی، آزادی نیست بل رفتاری است بر علیه آزادی:

1- آیهٔ 74 سورهٔ فرقان.
2- عقل نکرائی و نکیر، که در شرح دعای 13 گذشت.

جای بسی خوشحالی، امید و شکر است که جریان فکری جامعهٔ ما به سوی علوم انسانی روی آورده است. علومی که در مکتب انبیاء نه تنها در اولویت است بل اصل اساسی انسانیت و راه شناخت ماهیت انسان است.

در محفلی از طلاب حوزهٔ علمیه بحثی به محور «غربی ها بسیاری از اصول علمی را از مسلمانان گرفته اند» در گرفت، بحثی خیلی جدی و باصطلاح داغ. مخالف و موافق، نظر خود را می گفت، و برخی نیز راه میانه می رفتند؛ استناد به موارد مشخص و استدلال با نمونه های تاریخی، طی شد و جریان مباحثه به عناصر جامعه شناختی کشیده شد و یک مسئلهٔ مهم، موضوع سخن گشت: «اگر ما این چنین وآن چنان بودیم و اصول اساسی بسیاری از علوم از آنِ ماست. پس چرا نتوانستیم آنها را بپرورانیم و غربیان گرفتند و پرورانیدند؟».

پرسش مهمی بود و هست. پاسخ هائی بیان شد، بنده نیز چنین گفتم: این نکته را باید در تاریخ و سیر تاریخ علوم در جامعهٔ ما و جامعهٔ غرب، جستجو کرد؛ زمانی حکومت ها و دولت های اروپائی به همراه کلیسا دوست داشتند مردم از هر علمی محروم باشند و این محرومیت را عامل دوام و بقای قدرت خود می دانستند. فامیلی های نزدیک میان (مثلاً) دربار فرانسه با دربار اسکاتلند، دربار سوئد با دربار دیگر و... این برنامهٔ راهبردی جاهل نگهداشتن جامعه را تشدید می کرد و همهٔ حاکمیت ها را در این محور متّحد می کرد. این دوران را باید دوران فقدان رقابت نامید.

سپس دوره ای شروع شد که عنصر رقابت دربارها، دربارهٔ علم و صنعت به وجود آمد که محور اصلی آن «کشتی سازی و دریا نوردی» بود. آنان پیش از آن با مردم آسیا و شمال

آفریقا آشنائی داشتند، اما از طبیعت و ماهیت اقالیم جهان، شناختی نداشتند؛ هر پرسش دربارۀ طبع طبیعت، را به «پیش ساخته های ذهنی» خودشان حواله می کردند. رشد دریا نوردی سبب شد که خود کرۀ زمین یک موضوع اندیشه شود، موضوعی که باید جزئیات آن شناخته شود، این روند موجب گشت که خود «انسان» و چیستی آن، از صندوق افسانه ها رها گردد و به عنوان یک مسئلۀ بزرگ تحت بررسی های اندیشمندانه قرار گیرد.

دیدگاه ها و چشم اندازها به آفاق دور دست کشیده شد و انگیزۀ رقابت در علوم را میان حکام و دربارها ایجاد کرد. دولت ها بر خلاف گذشته، به پشتیبانی از علوم برخاستند و «إِذَا تَغَیَّرَ السُّلْطَانُ تَغَیَّرَ الزَّمَان»(1). علوم در هیچ جامعه ای توسعه نمی یابد مگر حاکمیت از آن حمایت کند، به هر نسبتی که حمایت حکومتی باشد به همان نسبت علوم رشد می کند و بالعکس.

در میان مسلمانان، دوران ششصد سالۀ خلافت، با روندی شبیه همان برنامۀ راهبردی دوران اول اروپا، سپری گشت. حتی برای عوام نگهداشتن مردم نیازی به «اتحاد دربارها» نبود. زیرا خلافت یک دربار واحد بود و با اعتقادات دینی مردم- که به نفع خلافت استخدام می شد- مستحکم می گشت. خلافت تنها به یک «علم» و یک «هنر» نیازمند بود که عبارت بودند از «علم نحو» با این انگیزه که بر اساس شعار «حسبنا النحو»- پس از شعار «حسبنا کتاب الله»،- جامعه را در چهار قرن اول از اهل بیت (علیهم السلام) بی نیاز کند و شعر که به مداحی خلفا و حقانیت حکومت شان بپردازد.

این حمایت از نحو و شعر، جامعۀ مسلمانان را به جائی رسانید که نحو می رفت تا قالب «فلسفۀ تحلیلی» به خود بگیرد؛ کافی است یک نگاهی به بخش اول کتاب «الانموذج فی النحو» داشته باشید؛ که گاهی احساس می کنید: این نحو است یا فلسفه. و یا به متون دیگر از قبیل «مغنی اللبیب» ابن هشام مراجعه کنید و ببینید که چه دقائق و ظرائف شگفتی را دربارۀ فقط یک حرف یا یک کلمه، تشریح کرده است. در «باب رابع» آن، چه نکات دقیق تر از مو

1- نهج البلاغه، کتب، 31.

را در فرق میان «عطف بیان» و «بدل» از دل ترکیب سخن بیرون کشیده است.

در اثر توسعۀ هنر شعر، علومِ «معانی»، «بیان»، «بدیع» و «عروض» به حدی پیش رفت که بیش از آن امکان نداشت. که این قدر توسعه نه ضرورت داشت و نه لازم بود.

امروز یک جریان فکری در میان عرب های متفکّر پیدا شده که می گویند: آن وقت که «قالَ»، «قَوَلَ» نبود ما ترقی کردیم، زبان امّی ما تحرک آفرین بود، آمدند شکم الفاظ و واژه ها را جراحی کردند و ما را به «قال در اصل قَوَل بود، واو حرف علّۀ متحرک قلب به الف شد، قال گشت» مشغول کردند؛ اندیشه که باید در جراحی و تشریح پیکر علوم به کار گرفته می شد در اینگونه عبثیّات، به کار گرفته شد.

من بدون این که این جریان فکری را تأیید کنم- بل نسبت به آن ظنین هستم- اصل کلّی آن را نیز مردود نمی دانم. و به هر صورت، این فکر نشان می دهد که حمایت خلافت از صرف و نحو، چه کار عظیمی کرده است.

اگر یکصدم این حمایت، از علوم دیگر (خواه انسانی و خواه تجربی) می شد، جامعۀ ما به جایگاه ایده آل- و دستکم مطلوب- می رسید.

پس از دوران رکود علم توسط خلافت، نوبت به پادشاهان رسید و به قول امیرالمؤمنین (علیه السلام) عصر «فتنه الغبراء» پیش آمد که خود حکومت ها در سرتاسر ممالک اسلامی بلا تکلیف بودند؛ نه می توانستند مشروعیت خودشان را بر اساس اصول ادعائی شاهنشاهی توجیه کنند و نه بر اساس اصول دینی مانند خلافت و غیره. حتی در کشور خود ما جناب کریم خان زند به ناچار به زیر چتر عنوان «وکیل الرّعایا» پناه می برد و فتحعلی شاه گاه مدعی وراثت از صفویان می شود و گاه مدعی وراثت از چنگیز، و همین تقلاّی او موجب شده برخی از مورخان، قاجاریه را از نسل مغول بدانند، در حالی که هرگز چنین نیست.

در مقالۀ «کراوات و نقش تاریخی آن در بیان علی علیه السلام»، توضیح داده ام که دوران «فتنۀ غبراء» از سقوط خلافت به دست هلاکوخان شروع نمی شود بل پیش از آن و از زمانی که خلیفه ها دست نشاندۀ امراء شدند، آغاز می گردد. از زمان بهاء الدولۀ دیلمی که

بغداد را تسخیر کرد، نه خلیفه، خلیفه بود و نه امراء شاه بودند. در ایران، سامانیان خود را امیر می نامیدند، همینطور صفاریان و... تا می رسد به صفویان که مدعی شاهنشاهی می شوند که پس از آنان باز مشروعیت شاهنشاهی باصطلاح جواب نمی دهد.

در مصر و دیگر سرزمین های عرب نیز وضعیت چنین بود.

ترکان عنوان «خان» را به معنی شاهنشاهی به کار می بردند، اما دربار عثمانی در آناتولی آن را بایکوت کرده و از اصطلاح «سلطان» که به ادبیات مسلمانان نزدیک بود استفاده می کرد و گاهی نیز سلاطین شان هوس ادعای خلافت می کردند.

حاکمیت ها در مشروعیت خودشان مانده بودند تا چه رسد به حمایت از علوم که چنین حمایتی موجب افزایش آگاهی ها می گشت و مشروعیت خودشان را به زیر سؤال می برد. در این دوران حتی حمایت از نحو و شعر نیز به ضعف گرائید و از رونق پیشین بر افتاد.

گهگاهی حاکمی پیدا می شد که مثلاً از موسی خوارزمی حمایت می کرد، و الاّ هر متفکّری که در جامعۀ مسلمین کار کرده، فقط با همت خودش و با سخت گرفتن بر اهل و عیالش، کار کرده است. و چنین کارکردی تنها در نوشتجات آنان می ماند و به جائی نمی رسید تا به دست اروپائیان در عصر رقابت و حمایت از دانشمندان، افتاد. و این است رمز این معما که چرا اصول را ما گفتیم اما اروپائیان آنها را به ثمر رسانیدند.

اکنون جای بسی خوشحالی، امید و شکر است که جریان فکر علمی جامعۀ ما به شدت از حمایت حاکمیت (ولایت فقیه) برخوردار است؛ نه تنها حمایت بل اولین و دلسوز ترین منادی آن مقام معظم رهبری است که آخرین اقدام شان جمع محفل اهل اندیشه دربارۀ «آزادی» بود. و پیشنهاد می شود که چنین محفلی نیز دربارۀ اصول اساسی نظام اقتصادی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام تشکیل شود، تا نگرانی هائی که هست- نگرانی هائی که متأسفانه روز افزون می گردد- بر طرف شود.

و اینک آزادی: در آغاز این مبحث یک جمله ای می آورم که هر خواننده ای از مشاهدۀ آن تعجب خواهد کرد، لیکن توقع دارم اندکی تامّل کرده و به من مهلت دهند تا

حرفم را توضیح دهم. و آن جمله این است: «آزادی مطلق است و به هیچ حدی محدود نیست»؛ انسان آزاد آفریده شده و این آزادی او هیچ حد و حدودی ندارد.

علوم انسانی غربی در این مقوله بشدت دچار تناقض است که می گوید: «آزادی هر کس تا حدی است که به حقوق دیگران مزاحم نباشد» یا می گوید: «آزادی هر کس محدود به آزادی کسان دیگر است». آزادی مقوله ای است که با مقولهٔ «حد» هیچ سنخیتی ندارد، بل این دو، نقیض همدیگرند. و این تناقض خود غربیان را دقیقاً در یک بن بست عظیم و لا ینحلّ علمی قرار داده است. و لذا هرگز نتوانستند در عرصهٔ عمل، به آزادی دیگران پایبند باشند. منظورم در بستر علوم است نه فقط در رفتار استکباری دولت هایشان.

تعریف این چنینی از آزادی، مصداق «کرّ علی ما فرّ» است؛ مگر اساس این بحث شرح مفهوم و معنی آزادی نبود، این تعریف کجای مسئله را می تواند توضیح بدهد؟ بدون این تعریف و پیش از این تعریف، نیز همان مشکل ها بود که پس از آن هم هست. حتی فرعی ترین مشکل بوسیلهٔ این تعریف حل نمی شود. پرسید: غضنفر کیست؟ گفت: پسر خانقلی. پرسید: خانقلی کیست؟ گفت: پدر غضنفر. تعریف فوق از آزادی نیز عین همین «دور» است؛ پیش از پیدایش و توسعهٔ علوم انسانی چه کسی با بینش عوامانهٔ خود نمی دانست که آزادی هر کس محدود به آزادی دیگران است. و همهٔ اختلاف ها و دعواها و درگیری های حقوقی و جنائی مردم بر سر همین «حد» و «حدود» بود و هست. تنها یک صورت تزئین شده در تعریف، چه دردی را علاج کرده است؟

بنابراین است که به جای برداشت عوامانهٔ فوق که آزادی را به محدودیت، تعریف می کند، یک تعریف علمی داده شود تا دردها را علاج و مشکلات را حل کند. و الاّ همان بن بست که در بینش عوامانه هست، در همین تعریف نیز که با ژست عالمانه بیان می شود، سر جای خود خواهد ماند.

آزادی در بینش مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام

آزادی یک «اصل» است اما در عین حال یک فرعی از فروعات است که بر «انسان شناسی» متفرع است. انسان

چیست که دربارۀ او به بحث از آزادی می پردازیم، چرا چنین مقوله و مفهومی را دربارۀ حیوان، عنوان نمی کنیم-؟-؟ چرا حیوان نه قابلیت آزادی- به معنائی که دربارۀ انسان می گوئیم- دارد و نه استحقاق آن را-؟ تا این پرسش پاسخ داده نشود، سخن از آزادی یک لقلقۀ بیهوده، بل مصداق «کرّ علی ما فرّ» می گردد.

لنگ بودن علوم انسانی غربی در همین نکته و نقطه است که تناقضات و تعارضات حل نشده اش در همۀ علوم انسانی (بدون استثناء) آن را آزار می دهد و امروز به بن بست کشانیده است. و علوم انسانی غربی نه فقط در مدیریت جهان، و نه فقط در اقتصاد، بل در همۀ این علوم حتی روان شناسی نیز شکست خورده است، بل در موارد اساسی متعدد نتیجۀ معکوس داده و انسان امروزی را گرفتار بلاهای بسیار کرده است. و صد البته که منافعی هم داشته است.

انسان شناسی ویژۀ مکتب ما: جملۀ دوم که ممکن است تعجب خواننده را برانگیزد، این است: انسان نه فقط یک روح، بل چهار روح دارد. جملۀ شگفت بالا را توضیح خواهم داد، اما این جمله را در همین جا توضیح می دهم، و قبلاً یک موضوع را عرض می کنم: در کتاب «تبیین جهان و انسان»- بخش کیهان شناسی- پس از شرح اصول کیهانی از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نوشتم: این اصول می رود به اروپا و غرب، سپس بر می گردد به جامعۀ ما، آنوقت همگان آنها را می پذیرند و هیچ تعجبی هم نمی کنند. اصول رفتند و برگشتند و همگان آنها را پذیرفتند از آن جمله: از قرآن و حدیث استخراج کرده بودم که عمر کهکشان های کنونی- عمر جهانِ کیهانی از آخرین بیگ بنگ تا به امروز 000/750/668/13 سال با سال های زمینی ما است. اینک همۀ دست اندرکاران نجوم در مصاحبه ها و در مقاله ها همین رقم را که غربی ها از آن کتاب برداشته و رُند کرده اند (000/000/700/13 سال) به کار می برند. در حالی که غربی ها پیش از آن میان 000/000/8 سال تا 000/000/20 سال به طور تخمینی (نه قطعی) حرف می زدند. بگذریم این ماجرا طولانی است.

بلی به حضور برخی ها عرض می کنم: پیش از آن که غربیان- البته آنان دیگر در حال سقوط هستند- یا هر مردم دیگر این اصل را که «انسان دارای چهار روح است» بر گرفته و دوباره به ما بدهند، قدری علمی بیندیشیم و با خردورزی علمی به این اصل توجه کنیم:

امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیثی، تاریخ پیدایش حیات را بیان می کند، می گوید: پس از آفرینش جن و نسناس، نوبت به آفرینش موجودی ریز رسید که «یدبّون»: می جنبیدند، تکثیر نسل شان از طریق مذکر و مؤنّث نبود، هر کدام به دو بخش تقسیم شده و تکثیر می یافتند، و نور و ظلمت برایشان فرقی نداشت (ندارد)(1).

امروز می دانیم که باکتری ها همین حیات ویژه را دارند، اولین جنبندگان هستند و در ظلمانی ترین نقاط زیر زمین نیز می توانند به زیست خود ادامه دهند.

سپس می دانیم و از مسلّمات اصول زیست شناسی است که گیاه پس از موجودات ریز اولیۀ با حیات، پیدایش یافته است، و پس از آن موجود حیاتمند دیگر به نام حیوان، و پس از آن موجود جانداری به نام انسان پیدایش یافته اند.

ویژگی انسان شناسی اسلام این است که می گوید: این حیات ها؛ این روح ها در کنار هم به طور متعدد در وجود انسان هستند و انسان دارای چهار روح است:

1- روح باکتریائی.

2- روح نباتی.

3- روح حیوانی- که نامش روح غریزه و «نفس امّاره»(2) است.

4- روح فطرت- که «نفس لوّامه»(3)

نامیده می شود.

زندگی انسان با تعامل و تعاطی این چهار روح، محقق می گردد.

قرآن در آیۀ «اللّهُ یَتَوَفّی الْأنْفُسَ حِینَ مَوْتِهَا وَ الّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنَامِهَا فَیُمْسِکُ الَّتِی قَضَی عَلَیْهَا

1- بیان حدیث طوری است که هم می توان به «نداشت» معنی کرد و هم به «ندارد»- بحار، ج 54 ص 322.
2- آیۀ 53 سورۀ یوسف.
3- آیۀ 2 سورۀ قیامت.

الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَی إِلَی أَجَلٍ مُسَمًّی»(1)، به تعدد روح در انسان تصریح می کند.

مرحوم کلینی دانشمند بزرگ شیعی، در کافی، ج 1 ص 271- 272 یک باب ایجاد کرده دربارهٔ این ارواح متعدد، و چند حدیث از ائمه طاهرین علیهم السلام آورده است؛ نقش و کار هر کدام از روح ها را بیان کرده است که در اینجا از شرح آن می گذریم.

امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیهٔ مزبور، دقیقاً توضیح می دهد که انسان دارای روح های متعدد است(2).

در اینجا نوبت می رسد به پاسخ آن پرسش که در بالا گذشت: «انسان چیست که دربارهٔ آن به مقولهٔ آزادی می پردازیم و چرا دربارهٔ حیوان چنین مقوله و مفهومی را عنوان نمی کنیم-؟-؟».

پاسخ: برای این که انسان یک روح بیش از حیوان دارد و به همین دلیل مستحق آزادی شده است. اساساً انسان حیوان نیست، حتی با پسوند «متکامل». درست است تکامل یک امر مسلّم و از حمکت ها و نیز اهداف مهم آفرینش است؛ اما گیاه تنها همان باکتری نیست که تکامل یافته بل یک روح دوم نیز به آن داده شده. چگونه؟ همانگونه که به باکتری داده شده بود. مگر آفرینش و طبیعت سوگند خورده است که فقط یکبار «ایجاد حیات» کند؟! و همچنین در مورد حیوان و انسان. کدام دلیل علمی، حیات و روح را منحصر به «یک» و «واحد» کرده است. فرق تجربی، عینی و علمی میان موجودات حیاتمند، به وضوح مسلّم می دارد که این حیاتمندان اجناس مختلف و متعدد دارند، و این یک بدیهی است به شرط این که از توهماتی که مغزمان را پر کرده، فارغ شویم.

در منطق ارسطوئی، موجود حیاتمند در روی زمین، فقط دو جنس است: گیاه و حیوان، و هر کدام انواع تحت شمول خود را دارند. اما در منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) موجود حیاتمند چهار جنس دارد: باکتری و جنبندگان ریز، گیاه، حیوان و انسان. سه جنس

1- آیه 42 سورهٔ زمر.

2- بحار، ج 58 ص 43.- و در شرح دعای چهاردهم نیز حدیث امام رضا علیه السلام را در این باره دیدیم.

اول هر کدام انواع تحت شمول خود را دارند و تنها انسان است که جنس و نوعش یک و واحد است. و این وحدت جنس و نوع انسان، بس مهم است.

انسان گاهی با خودش دعوا می کند که دعوای میان روح غریزه و روح فطرت است و الاّ معنائی برای درگیری با خویشتن خویش نمی ماند «خود نکوهیدن» از ویژگی های انسان است و همچنین «پشیمانی» که موجب سرزنش خود می شود.

آزادی: حیوان فاقد روح فطرت است؛ همۀ رفتارهایش غریزی است. انسان روح فطرت دارد؛ کار و نقش روح فطرت، قاعده مند کردن اقتضاهای غریزی است(1). این روح فطرت، آزاد است؛ آزادی مطلق و به هیچ چیزی و حدّی محدود نیست، مگر این که غریزه طغیان کند و قضیه بر عکس شود و روح فطرت سرکوب و محدود گردد.

اقتضاهای روح فطرت به هیچ چیزی محدود نیست. مانند «تنفس از هوا» است؛ تنفس هیچ کسی محدود به تنفس شخص دیگر نیست. البته این فقط یک مثال است.

روح فطرت، چیزی در «عرضِ» خود ندارد که با آن به هم بخورد، به هم برسد و در آنجا محدود شود. نه معارض دارد و نه مناقض. خیر خواه و کاملاً مثبت گرا است و هیچ خیر خواهی ای با خیر خواهی دیگر، معارض نمی شود. میان خیر خواهی و مثبت گرائی های افراد، نه تزاحمی هست و نه تعارضی. پس هیچ آزادی ای با آزادی دیگر، تزاحم ندارد(2).

اما اگر انسان را یک موجود صرفاً غریزی بدانیم- همان طور که علوم انسانی غربی بر این پایه مبتنی است- باید آزادی را به محور غرایز بررسی کنیم، و بدیهی است که غریزۀ هر کسی با غریزه شخص دیگر، معارض است، غریزۀ غذا، غریزۀ سلطه خواهی، غریزۀ جنسی و... همگی با هم در تعارض و تزاحم هستند.

در این بحث انسان شناسی- نه در بحث حقوق و فقه- قرآن و احادیث می گویند: آنچه

1- البته نه سرکوب کردن غرایز.
2- اگر خیر خواهی یک فرد، با خیر خواهی فرد دیگر، تزاحم داشته باشد، یا یکی از آنها دچار تمایلات غریزی است، یا هر دوی آنها.

بر آزادی انسان لطمه می زند، «عدم قاعده مند شدن غریزه» است. تعریفی که غربی ها به آزادی می دهند، تعریف آزادی نیست، یک تحدید و سلب آزادی است دربارهٔ غرایز. در واقع آنان به جای قاعده مندکردن غریزه، یک حدّی برای آن قائل می شوند که عبارت است از غریزهٔ دیگران. اکنون تعریف مذکور را بدین صورت ملاحظه کنید: «غرایز هر کس محدود است به غرایز کسان دیگر». آیا میان معنای این تعریف با تعریف: «آزادی هر کس محدود است به آزادی کسان دیگر» فرقی مشاهده می کنید؟ آیا این تعریف آزادی است یا تعریف محدودیت؟-؟ و در عین حال یک تناقض بزرگ است که بن بست تر از آن در میان مسائل علوم انسانی وجود ندارد.

به دو اصل به خوبی دقت فرمائید: 1- کسی که آزادی دیگران را سلب می کند، این رفتارش رفتاری غریزی است که در اثر اقتضای روح غریزی و حیوانی خود انجام می دهد، و روح فطرتش سرکوب شده است. او ستمگر است.

قرآن «ستم» را «ظلم» نامیده که از ظلمت و تاریکی است، تاریکی ای که در آن اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری، از همدیگر مشخص نمی شوند. آن همه آیه هائی که ظلم و مشتقاتش در آن آمده، را از نو بنگرید و همچنین احادیث مربوطه را.

و در تعبیر دیگر: ستم را «جور» می نامد که از «جوار» و همراهی است، که به معنی «هم عرض و همسان بودن روح غریزه و روح فطرت» است(1).

به جای این که روح غریزه توسط روح فطرت، قاعده مند شود و از آن پیروی کند، در جایگاه همسانی با روح فطرت، قرار گیرد تا چه رسد که بر روح فطرت مسلط گشته و او را محدود کند.

2- هر کسی که برده صفت است و خود، بردگی را برمی گزیند، آیا کارش یک رفتار

1- ممکن است گفته شود: لفظ ظلم و جور پیش از آمدن قرآن نیز در زبان عرب بوده و معنایشان نیز ستم بوده است. عرض می کنم: قرآن خیلی از واژه هائی را که پیش از خودش بوده، عوض کرده و یا به معنی متفاوت به کار برده. اما این دو از مواردی است که آن ها را تایید کرده است به دلیل همین نکته. و در مبحث «آزادی و عرف» خواهد آمد که انسان ها با احساس فطری خود حقایقی را درک می کنند و منشأ کاربرد صحیح این گونه الفاظ، همین احساس است.

غریزی است، یا رفتار فطری؟-؟ او به خاطر نیل به برخی خواهش های غریزی تن به ذلت می دهد که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «لَا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللَّهُ حُرّاً»(1): بردهٔ دیگران مباش در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است.

تعریف آزادی: آزادی یعنی قاعده مند بودن روح غریزه بوسیلهٔ روح فطرت، و عدم همسان بودن آن با روح فطرت و عدم عصیانش بر آن.

در این صورت است که انسان نه آزادی دیگران را سلب می کند و نه بردگی پذیر می شود.

عقلانیت و خرد ورزی: به گونه ای از تناقض و بن بست در علوم انسانی غربی توجه کنید: دانشمند ایتالیائی جناب پاراتو معتقد است که هر نیکی به دیگران و هر ایثار، و هر فداکاری برای جامعه، رفتار غیر عقلانی است. آیا براستی این باور او غلط است؟ یا آنچه دیگر دانشمندان غربی در این موضوع، بیان می کنند؟ اگر واقعاً انسان حیوان است و غیر از روح غریزه روح دیگری ندارد که منشأ اقتضائات غیر غریزی باشد، کاملاً حق با پاراتو است و دیگران (بدون قصد اهانت) هذیان می بافند و در باتلاق تناقض دست و پا می زنند و زدند تا حدی که جامعهٔ جهانی را به بیچارگی امروزی فرو بردند.

اگر انسان یک موجود صرفاً غریزی است، عقل نیز باید ابزاری برای تامین خواسته های آن باشد، نه ابزاری برای تامین منافع دیگران و جامعه، که به قول امیل دورکیم، جامعه اساسی ترین غرایز ما را محدود می کند(2).

عقل ابزار دست روح فطرت است نه روح غریزه، همان طور که حیوان چون موجود صرفاً غریزی است، عقل را هم به او نداده اند. و چون غربیان، انسان را یک موجود صرفاً غریزی تعریف کرده اند، پاراتو می گوید: پس رفتاری که به نفع غریزه نباشد، حماقت است نه خرد مندانه.

1- نهج البلاغه، کتب، 31.
2- ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی.

آن اضطراب و درماندگی که در فلسفه و مکتب کانت، و نیز در نوشته های خودمان دربارۀ «اخلاق» هست، نیز در اثر عدم توجه به تعدد این دو روح است. استاد بزرگوارم شهید مطهری در کتاب «تعلیم و تعلم» همۀ نظریه ها را دربارۀ «فعل اخلاقی» رد کرده و به حق هم رد کرده، اما خودش هیچ نظر مشخصی نداده است و در کتاب «فطرت» که بحث کرده و سپس چاپ شده است، طوری جان مسئله را شکافته که یکی از مخاطبان می پرسد: پس به نظر شما در وجود انسان دو نفس هست غریزه و فطرت(1).

متأسفانه خود استاد بر می گردد و این تعدد را رد می کند.

آزادی یک امر آفرینشی است

در بیان امیرالمؤمنین علیه السلام نیز دیدیم که آزادی یک «شیئ» واقعی است که در آفرینش انسان به همراه او آفریده شده است، نه یک امر صرفاً اعتباری و قراردادی. کلمۀ «جعلک» در کلام آن حضرت که می فرماید «لَا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللَّهُ حُرّاً» به معنی قرارداد و «اعتبار» نیست. به معنی آفریدن است مانند آیه های: «هُوَ الَّذی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ»(2)، و «جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ»(3) و آیات دیگر.

مطابق نظر دانشمندان غربی، آزادی یک امر اعتباری و قراردادی است، حتی پائین تر از آن، یک امر صرفاً حقوقی است. اما در نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، آزادی و آزادی خواهی ریشه در ذات و کانون وجودی انسان دارد، و در اصل و اساسش، زائیده آگاهی های انسان نیست، یک دیوانه که عقل ندارد و آگاهی های خود را از دست داده، بیش از افراد سالم درصدد آزادی است. نقش آگاهی ها در پرورانیدن و حفاظت و صیانت آزادی است. منشأ آزادی روح فطرت است. در اینجا بهتر است از غریزه و اقتضاهایش، و نیز از

1- نقل به معنی.- و همچنین است سبک و شیوه آن مرحوم در کتاب «انسان شناسی قرآن».

2- آیه 5 سورهٔ یونس.
3- آیه 78 سورهٔ نحل.

فطرت و اقتضاهایش، تعریفی داشته باشیم:

غریزه: نیروئی که انگیزه های ناخودآگاه را برای منافع و حفظ خود (فرد) ایجاد می کند.

اقتضاهای غریزی: غذا، رفاه جسمی، عمل جنسی، سلطه خواهی، تضاد با «ماهیت جامعه»، عدم رعایت آزادی دیگران و...

فطرت: نیروئی که انگیزه های ناخودآگاه را برای منافع و حفظ دیگران (جامعه) ایجاد می کند.

اقتضاهای فطرت: قاعده مند کردن غرایز، دگردوستی، نظم طلبی، جامعه خواهی، ایثار و...

منشأ زبان، لباس، خانواده، جامعه، تاریخ، درک زیبائی و زیبا خواهی، اخلاق، پشیمانی، «خود نکوهیدن»، خنده و گریه، (و هر آنچه حیوان فاقد آن است و انسان دارای آن)، روح فطرت است. غربی ها چون خبری از روح فطرت ندارند، همهٔ این امور اساسی را صرفاً اعتباری و قرار دادی می دانند و غیر از این راهی ندارند. زیرا تعریف غریزی، همهٔ راه ها را برایشان بسته است. گوشه ای از نظریه اسلام را، امیل دورکیم درک کرده و می گوید: انسان در ابتدا «ما» را می فهمید و درکی از «من» نداشت، تا چیزی بنام «تقسیم کار» در زندگیش پدید گشت و «من» را برایش معنی کرد(1).

گرچه همین گوشه نیز از نظر اسلام نیازمند ویرایش است.

با مباحث بالا مشخص می شود که آزادی غریزی، نه تنها آزادی نیست بل بر علیه آزادی است؛ خواه در قالب اقتضاهای خود غریزه باشد، مانند آزادی جنسی و عدم قاعده مندی آن و خواه در قالب اقتضاهای فطری باشد (یعنی غریزه، یک اقتضای فطری را در خدمت خود استخدام کرده باشد) مانند زیبا خواهی. و مانند ناسیونالیسم- پرستش جامعهٔ خود در برابر

1- ریمون آرون، مراحل اساسی در اندیشهٔ جامعه شناسی.

جوامع دیگر- که غریزه، حس زیبا خواهی و جامعه خواهی فطرت را به استخدام خود در آورد و آن را در سرکوب خود زیبائی و جوامع دیگر به کار گرفت، که معنی «استکبار» است.

و به هر معنی؛ آزادی غریزی نه تنها آزادی نیست، بل علیه آزادی است.

آزادی بر اساس تعریف غریزی انسان، هیچ معنائی ندارد مگر آزاد شدن از اقتضاهای فطری و سقوط در جایگاه حیوانی. و آزادی مطابق بینش اسلام، نه به معنی آزاد شدن از غرایز، بل به معنی قاعده مند کردن اقتضاهای غریزی است.

کسی که بندهٔ شهوت خود است، آزاده نیست. کسی که بردهٔ شکم خود است، آزاده نیست، تا چه رسد به غریزهٔ سلطه طلبی و... و اسیر غرایز خود بودن، یا اسیر ارادهٔ دیگران بودن، هر دو اسارت هستند و هیچ فرقی با هم ندارند.

تعریف غریزی از انسان، به جائی می رسد که مقولهٔ زیبای آزادی با قوانین آفرینش متضاد می گردد؛ آزادی همجنس بازی در باصطلاح منشور غربی حقوق بشر، چیست؟ و چرا این رفتار ضد آفرینش به دایرهٔ زیبای آزادی راه یافته است؟ منشأ این سخیف ترین رفتار چیست مگر غیر از تعریف صرفاً غریزی از انسان-؟

قرآن از زبان لوط به قوم لوط می گوید: «أ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أحَدٍ مِنَ الْعالَمينَ»(1): آیا عمل بسیار زشت را مرتکب می شوید که در هیچ موجودی از عالَم ها سابقه ندارد-؟! «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ»(2): شما مردان با مردان عمل جنسی انجام می دهید، شمائید گروه اسرافکار.

نه در عالم فیزیک، نه در عالَم گیاه، نه در عالَم حیوان(3)، در هیچ عالمی همجنس بازی وجود ندارد. اما حقوق بشر غربی این رفتار خلاف کل قوانین هستی را در ردیف حقوق انسان

1- آیه 80 سورهٔ اعراف.

2- همان، آیه 81.

3- کابالیسم جهانی بی کار ننشسته و می کوشد در قالب علم به عالَم حیوان بهتان بسته وانمود کند که برخی از جانداران همجنس گرائی می کنند. این نه اولین سوء استفاده آنان در علم است و نه آخرین آن.

قرار داده است.

حقوق بشر بر علیه حقوق بشر

خانم سیندرا مکی از محققین امور اجتماعی امریکا، به ایران آمده بود و خواسته بود یک مصاحبه ای با من داشته باشد در ضمن گفتگوی دو ساعته که داشتیم و جناب دکتر نور محمدی رئیس دانشکده، مترجم جلسه بود، از او پرسیدم: پایان عمر انسان مرگ است لیکن به نظر شما غربیان، آغاز انسان از چه وقت است؟

گفت: منظورتان چیست؟ می خواهید سقط جنین را بر جامعه ما ایراد بگیرید؟

گفتم: مسئله سقط جنین به جای خود، مقصود دیگر دارم؛ می خواهم بگوئید این موجود که انسان نامیده می شود، حقوقش از چه وقت شروع می شود؟

گفت: نیازهایش از دوره جنینی شروع می شود و بر اساس آن حقوقش نیز یکی پس از دیگری آغاز می گردد.

گفتم: اما از نظر مکتب ما حقوق انسان پیش از انعقاد نطفه اش شروع می شود؛ از همان وقتی که پدر و مادرش پیمان ازدواج را می بندند. در کشور شما سالانه 000/250 کودک نامشروع متولد می شود که پدرشان را نمی شناسند. آیا این همه انسان حق ندارند بدانند که چه کسی آنان را به وجود آورده است؟ آن چه کسی است که بدون اذن و اجازۀ شان آنان را به وجود آورده خوشبخت یا بدبخت شان کرده است؟ این حقی است که حتی بسیاری از حیوانات از آن محروم نیستند، شما با این حقوق بشرتان حقی را که یک روباه از آن محروم نیست، از انسان سلب کردید و اساسی ترین حق بشر در حقوق بشر شما پایمال شده است. می بینید که اُمانیسم شما دچار تناقض اساسی است؟

خانم محقق پاسخی نداشت.

آزادگی و عرف

انسان بما هو انسان، معنی آزادی و آزادگی را خیلی خوب درک می کند، بدون نیاز به قیل و قال محافل علمی غربی؛ هر انسانی در هر جامعه ای با مفهوم آزادگی کاملا آشناست، حتی خود غربیان، بدون این که خبری از تعدد روح در وجود انسان داشته

ص: 175

باشند، و با وجود تعریف غریزی از انسان، به طور ناخودآگاه و با انگیزش درونی فطری خود، در محاورات روز مرّهٔ شان، آزاده به کسی می گویند که اسیر غرایز نباشد و از قید و بند اقتضاهای غریزی رها باشد و اینجاست که قرآن در انسان شناسی ویژهٔ خود، می گوید: «بل الانسان علی نفسه بصیرهٔ- و لو القی معاذیره»(1): واقعیت این است که انسان بر نفس خود بصیر است گرچه همیشه (برای اعمال ناهنجار خود) توجیه گری و عذر تراشی می کند.

روح فطرت، همیشه فرق میان هنجار و ناهنجار را تشخیص داده و این دو را از هم تفکیک می کند. و قضیّهٔ هنجار و ناهنجار منشأ فطری دارد و پدیدهٔ قراردادی نیست، گرچه در مواردی از فروع در اثر سلطهٔ غریزه انحرافاتی رخ می دهد.

نسبیت

سلامتی شخصیت انسان، و به اصطلاح نرمال بودن رابطهٔ میان دو روح غریزه و فطرت، نسبی است و بنا نیست هیچ انسانی دارای ضعف نباشد. و لذا خداوند غفّار است، توبه پذیر است، شفاعت هائی را نیز خواهد پذیرفت.

اما به هر نسبتی که شخصیت افراد جامعه، از این سلامت و نرمال بودن، برخوردار باشند، به همان نسبت آزادی در آن جامعه وجود خواهد داشت.

پیشتر با مثالی «عدم محدودیت آزادی به هیچ حدی» را به هوا و تنفس هوا، تشبیه کردیم، همانطور که پاکیزگی و تمیزی هوا نسبی است، در محیطی بی آلایش، و در محیطی تا حدودی آلوده، و در محیط دیگر به شدت آلوده می شود. آزادی در جامعه نیز همین طور است چنان که باید در حفاظت و صیانت هوا کوشید، برای حفاظت و صیانت آزادی نیز باید کوشید و این نمی شود مگر با امر به معروف و نهی از منکر.

معروف: یعنی آنچه مورد تأیید روح فطرت است، و از نظر فطرت به رسمیت شناخته می شود.

1- آیه های 14و 15 سورۀ قیامت.

منکر: یعنی آنچه مورد تایید روح فطرت نیست و فطرت از آن نفرت دارد.

تکمیل و پرورش این مبحث مهم به عهدۀ محققین جوان و چشم امید به همت جانانۀ آنان است.

مرتضی رضوی

20/1/1434 ه- ق

15/9/1391 ه- ش

اکنون بر اساس همین انسان شناسی ویژۀ قرآن و اهل بیت علیهم السلام، سه کلمۀ «مرض»، «کرب» و «بلیّه» را که در عنوان این دعا آمده اند بررسی کنیم و ببینیم که مراد از آنها چیست؟

مرض= بیماری: بیماری یا از تقصیر در بهداشت ناشی می شود و یا از قصور، و یا یک پیشامد طبیعی است بدون تقصیر و قصور. و بدیهی است که تقصیر و قصور هر دو از غریزه گرائی و- باصطلاح مردمی امروزی- از کم آوردن روح فطرت در برابر روح غریزه، ناشی می شود. و چون امام علیه السلام معصوم است بیماری او نه از تقصیر در بهداشت ناشی شده و نه از قصور. بل صرفاً یک پیشامد کاملاً طبیعی است. اما متن دعا شامل هر بیماری است؛ یعنی شامل بیماری های مردم نیز می شود و باید با این دیدگاه به متن دعا نگریسته شود.

همانطور که پیشتر نیز اشاره شد دعاهای ائمّه طاهرین سه نوع هستند: 1- دعای شخص امام و راز و نیازش با خدای خود. 2- دعاهائی که از زبان خود می گویند لیکن مرادشان تعلیم دعا به مردم است. 3- دعائی که هم بیان حال خودشان است و هم تعلیم علم و دانش به دیگران است. دعاهای صحیفۀ سجادیه از نوع دوم و سوم است و چیزی از نوع اول در آن نیست. زیرا صحیفه علم است و برای تعلیم مردم املاء شده و به صورت کتاب درآمده است همانطور که در مقدمه اش دیدیم که یحیی بن زید آن را «علم» نامیده و امام صادق علیه

السلام این سخن او را تأیید کرده است.

کرب= اندوه شدید: اندوه یا بدلیل به دست نیامدن چیزی است که لازم است، و یا بدلیل از دست رفتن چیزی است که وجودش لازم بود. اولی «فقدان» و دومی «فوت» نامیده می شود. فوت و فقدان گاهی در زندگی فردی و شخصی رخ می دهد مانند فقدان فلان نعمت یا از دست رفتن آن. و گاهی در امور اجتماعی است مانند فقدان عدالت در جامعه، یا از بین رفتن عدالت در جامعه، که مثال های زیادی دارد.

اما دربارهٔ فوت و از دست رفتن یک نعمت در زندگی شخصی، به ما گفته اند که متاسف نباشید تا چه رسد که اندوهگین باشیم. آیهٔ 23 سورهٔ حدید می فرماید: «لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ»: تا شما برای آنچه از دست داده اید تأسف نخورید و به آنچه به شما داده است به خود نبالید، و خداوند هیچ متکبر به خود بالنده را دوست ندارد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در آن وصیت ویژه که به امام حسن و امام حسین علیهما السلام کرده است می فرماید: «وَ لَا تَأْسَفَا عَلَى شَىْ ءٍ مِنْهَا زُوِىَ عَنْكُمَا»(1): و متاسف نباشید به چیزی از دنیا که از شما فوت شده باشد.

بنابراین، امام برای فقدان و یا فوت هیچ چیزی در زندگی شخصی خودش، اندوهناک نمی شود. اما از جانب دیگر می بینیم که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) در وفات فرزندش ابراهیم گریه می کند، امام سجاد علیه السلام بر مصیبت و شهادت پدرش همیشه می گریسته، و امام صادق علیه السلام بر وفات پسرش اسماعیل گریه کرده(2). پس معیار چیست؟

1- نهج البلاغه، کتب، کتاب 47.

2- در مباحث گذشته گفته شد که منشأ خنده و گریه، روح فطرت است، اما گاهی غریزه آن را از دست فطرت گرفته و در اقضاهای خودش به کار می گیرد. گریه از عناصر انسانیت انسان است مشروط بر اینکه غریزه آن را مصادره نکند که در اینصورت نشان از ضعف، پستی و نقص شخصیتی می گردد. و در آن مباحث گفته شد که مردان شجاع راحتتر و بدون

پنهانکاری گریه می کنند و آنان که شجاع نیستند و ژست شجاعت می گیرند گریۀ خود را پنهان می کنند. گریه بر دوستان یا خویشان بی دین و ستمگر، گریه غریزی است، و مثال های دیگر از این سنخ.

آن کدام فقدان و فوت در زندگی شخصی است که نباید به آن متاسف شد؟

پاسخ این پرسش هیچ راه حلّی ندارد مگر بر اساس تعدد روح در انسان؛ تأسّفی که بر اساس تمایلات غریزی باشد نکوهیده است و تاسفی که مطابق اقتضاهای فطرت باشد پسندیده است. تاسف نیز مانند شهوت از اقتضاهای غریزی است.(1)

و باید از جانب فطرت مدیریت شود. و شاید مدیریت تاسف سختتر از مدیریت شهوت باشد، لیکن مطابق مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید تحت نظارت روح فطرت باشد.

کرب و اندوه برای فقدان یا فوت نعمت های اجتماعی: این اندوه از اصل و اساس یک انگیزش فطری است و هیچ ربطی به غریزه ندارد. زیرا مکرر گفته شد که منشأ جامعه روح فطرت است.(2)

پس تاسف به از بین رفتن سلامت جامعه نیز فطری است و همهٔ فطریات مستحسن و پسندیده هستند. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ 27 نهج البلاغه آنجا که از ظلم و ستم لشکر معاویه بر مردم شهر انبار سخن می گوید و اعمال فجیع آنان را می شمارد می گوید: «فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِماً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفاً مَا كَانَ بِهِ مَلُوماً بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِی جَدِيراً»: اگر مرد مسلمانی (از شنیدن این واقعه) از تاسف بمیرد، بر او ملامتی نیست، بل در نظر من مرگ او شایسته است.

نتیجه

کرب و اندوه برای فقدان و فوت فطریات، مطلقاً پسندیده است، لیکن کرب و اندوه برای فقدان یا فوت غریزیات، بشرط مدیریت روح فطرت پسندیده است. و اندوه امام به محور این دو کرب پسندیده، می باشد نه اندوه صرفاً غریزی. پس لازم است بدانیم این دعا را در چه مواردی باید نخوانیم. برخی از دعاها که مستجاب نمی شوند دربارهٔ اندوه های غریزی هستند.

1- زیرا حیوان نیز متاسف و اندوهگین می شود.
2- و جامعه یک پدیدهٔ صرفاً قراردادی نیست.

بليّه

سومین واژه ای که در عنوان این دعا آمده کلمۀ «بليّه= گرفتاری» است. گرفتاری بر سه نوع است: گرفتاری آفرینشی عام، گرفتاری آفرینشی خاص انسان، و گرفتاری موردی.

گرفتاری آفرینشی عام: هر چیز و هر موجودی غیر از خدای متعال، دارای «نقص» است؛ یعنی ذاتاً و ماهیتاً گرفتار نقص می باشد و «کامل مطلق» فقط خداوند است. هر موجودی در گیرودار و کشمکش میان نقص و کمال است. و اینکه می گوئیم کائنات در مسیر و سیر تکامل است، یعنی کل کائنات بعنوان یک واحد مجموع، و نیز تک تک اشیاء درون آن بشدت در گیرودار و نقص و کمال است بطوری که می توانید فرمول زیر را بنویسید:

کائنات- گرفتاری= کائنات- کائنات.

هر چیز و همۀ اشیاء این گرفتاری و بليّه را دارند حتی فرشتگان مقرّب. تکامل یعنی تغییر، و هر چیزی غیر از خدا متغیّر است. متغیّر بودن خود بالاترین بليّه و گرفتاری است. اصل در مخلوقات نقص است که به سوی کمال می رود.

گرفتاری آفرینشی خاصّ انسان: در میان موجودات یک گرفتاری آفرینشی و خلقتی هست که فقط ویژۀ انسان است و آن عبارت است از گرفتاری میان نفس امّاره (روح غریزه) و نفس لوّامه (روح فطرت). این دو روح که همیشه در وجود انسان در کشمکش هستند ابتلائی است که هیچ موجودی دچار آن نیست و همین گرفتاری است که انسان را «موجود مشروط» کرده است که اگر از این درگیری سالم بیرون آید، اشرف موجودات و برتر از فرشتگان می گردد و اگر سلامت خود را از دست بدهد، پست ترین موجودات می شود:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحيم- وَ الْعَصْر: سوگند به عصر؛ عصر را خواه به معنی زمان بگیرید و خواه به معنی فشار، هر دو اشاره به ابتلای ذات انسان است؛ زمان یعنی «تغییر»؛ تغییر یک شیئ، تغییر همۀ اشیاء، تغییر کل کائنات که در بالا به شرح رفت. و در معنی دوم نیز مراد اشاره به ماهیت ابتلائی انسان و درگیر بودن او میان غریزه و فطرت است که فشاری است

مخصوص انسان.

إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ: انسان در خسران است.- گفته شد اصل در مخلوقات نقص است و به سوی کمال می رود. و در این مسئله نیز اصل در انسان خسران است مگر: إِلاَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات: مگر آنان که ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند. وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ: و یکدیگر را به پیروی و پاسداری از حق سفارش کنند، و یکدیگر را به صبر و تحمل توصیه کنند.

خودسازی: ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند.

جامعه سازی: همدیگر را به پیروی از حق و پاسداری از حق، و استقامت و تحمل توصیه کنند. این خودسازی و جامعه سازی محقق نمی شود مگر با تحمل، تحمل فشار، فشاری که انسان ذاتاً گرفتار آن است، ابتلائی که ویژهٔ انسان است: إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ(1): ما انسان را از نطفه ای که مخلوط هاست آفریدیم و «بدین سان» او را مبتلا کردیم.- نه فقط مخلوطی از دو نطفهٔ مرد و زن بل از مخلوط ها؛ مخلوطی از آن همه کروموزم موجود در نطفه زن، و آن همه کروموزم موجود در نطفهٔ مرد؛ مخلوط ها.

این خلط ها و مخلوط ها در نطفهٔ حیوان مؤنث و مذکر هم هست، اما او را از دایرهٔ ابتلای آفرینشی عام خارج نمی کند، اما چون به انسان روح فطرت هم داده اند ابتلا و گرفتاری دیگری نیز برایش هست.

گرفتاری موردی: انسان هر دو گرفتاری آفرینشی بالا را دارد و باید از آن دو با سرافرازی بیرون آید؛ مانند گرفتاری حضرت ابراهیم به ذبح حضرت اسماعیل. قرآن این نوع گرفتاری را «بلاء مبین= گرفتاری آشکار» می نامد: إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبینُ»(2) پدر و پسر از این

1- آیهٔ 2 سورهٔ انسان.
2- آیهٔ 106 سورهٔ صافات.

گرفتاری با سرفرازی بیرون آمدند. این نوع گرفتاری مبین، دربارهٔ کافران نیز آمده است حضرت موسی با معجزه های متعدد فرعونیان را در گرفتاری آشکار قرار داد: وَ آتَيْناهُمْ مِنَ الْآياتِ ما فيهِ بَلؤُا مُبينٌ.(1) و از این قبیل است هر بلائی که یک فرد یا یک خانواده یا یک جامعه به طور خاص دچار آن شوند. و در اصطلاح مردمی تنها به این نوع اخیر «بلاء» می گویند: زیرا در بقیه همگان مشترک هستند و آن گرفتاری ها همیشه هست.

بدین سان در بررسی انسان و انسان شناسی می رسیم به اینکه تنها انسان است که در «کَبَد» است: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ(2): به تحقیق ما انسان را در گرفتاری (درگیری) و فشار آفریدیم. از این ماده و مشتقات آن تنها همین لفظ کبد در قرآن آمده آن هم دربارهٔ انسان تا بیان کند که گرفتاری انسان خاص و ویژه است در حدّی که هیچ موجودی در این حد گرفتار نیست.

مراد از بلیّه در عنوان این دعا همان است که در اصطلاح مردمی بلاء گفته می شود.

بنابراین، انسان گرفتارترین موجود است. این است واقعیت، اگر کسی خوشش نمی آید، تغییر دهد قضاء را.

اکنون پس از شناخت ذات ویژهٔ انسان و آفرینش خاص او، و آنچه انسان برای آن آفریده شده، برویم به شرح متن دعا:

1- آیهٔ 33 سورهٔ دخان.
2- آیهٔ 4 سورهٔ بلد.

بخش اول

اشاره

فرق میان ستایش و سپاس

شاخصهٔ منحصر به فرد انسان شناسی قرآن و اهل بیت

خیر و شر

تبدیل شر به خیر

خوراک طیّب و خوراک خبیث

نشاط

ملامتیه و غریزهٔ جلب توجه دیگران

بلاجویان و بلاجوئی

ثواب بدون عمل

اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصَرَّفُ فِیهِ مِنْ سَلَامَهِ بَدَنِی، وَ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی مَا أَحْدَثْتَ بِی مِنْ عِلَّهٍ فِی جَسَدِی (2) فَمَا أَدْرِی، یَا إِلَهِی، أَیُّ الْحَالَیْنِ أَحَقُّ بِالشُّکْرِ لَکَ، وَ أَیُّ الْوَقْتَیْنِ أَوْلَی بِالْحَمْدِ لَکَ: خدایا ستایش تو را است دربارهٔ تندرستی که دارم و همیشه از آن بهره برده ام. و ستایش تو را بر بیماری که (اینک) در بدنم پدید آورده ای. پس نمی دانم ای خدای من، کدامیک از این دو حالت بر سپاس تو شایسته تر و کدامیک از این دو حالت برای ستایش تو سزاوار تر است.

شرح

حمد و شکر

در مباحث گذشته فرق میان حمد (ستایش) و شکر (سپاس) بحث شده و هر از گاهی یکی از فرق های این دو بیان شده است. در اینجا نیز به یک

فرق دیگر می

ص: 183

رسیم؛ حمد واکنش انسان است در برابر قدرت و عظمت خداوند که در کائنات به نمایش گذاشته است از مصادیق عظیم مانند آفرینش کهکشان ها و مدیریت آنها و آن همه قوانین عظیم که در ادارهٔ رو به کمال کائنات به کار گرفته است، و مانند قوانین ظریف و دقیق- بویژه قوانین حیات جانداران- که ایجاد کرده است، که خود انسان وحیاتش و احساساتش و رفاه و رنجش از آن قبیل است. یعنی در حمد و ستایش، نفع و ضرر انسان در نظر نیست؛ خواه در مواردی به ضرر او باشد و خواه به نفعش که: الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَی کُلِ الْأَحْوَال.

اما محور شکر و سپاس تنها مواردی است که انسان از مصادیق قدرت خداوند بهرمند می شود و نفع می برد. و به ما یاد نداده اند که: الشُّکْرُ لِلَّهِ عَلَی کُلِّ الْأَحْوَال. و نمی توان گفت: شکر خدا را که به من توفیق ایمان نداده است.

سلامت بدن و بیماری آن هر دو مصداق قدرت خدوند در جهان آفرینش اند و هر دو برانگیزانندهٔ ستایش اند اما بیماری یا هر ابتلای دیگر، در اصل موجب شکر و سپاس نیست مگر؛ شرح این «مگر» خواهد آمد. امام علیه السلام می گوید: خدایا هم آن فرمول ها و قوانین که برای سلامتی بدن ایجاد کرده و به کار گرفته ای ستایش انگیز است و هم آن فرمول ها و قوانینی که در پدید آمدن بیماری- از قبیل نقش میکروب، ویروس و دیگر عوامل بیماری- ایجاد کرده و به کار گرفته ای ستایش انگیز است. و نمی دانم قدرت و توانائی تو دربارهٔ عوامل سلامت، بر ستایش تو شایسته تر است، یا قدرت و توانائی تو دربارهٔ عوامل بیماری به ستایش سزاوارتر است.

به نظر یک زیست شناس هر قاعده و قانون که در عالَم میکروب و ویروس است یک آیهٔ بزرگ و نشانهٔ عظیم از قدرت خداوند است. و به نظر یک فیزیولوژیست کار قلب یا دم و بازدم، یک آیهٔ بزرگ و نشانه عظیم است، و هر دو ستایش انگیز اند و از این جهت هیچکدام ستایش انگیزتر از دیگری نیست.

و مراد امام از «ما اَدری= نمی دانم» جهل نیست، مرادش عدم فرق میان این دو در خدا شناسی و انگیزش ستایش است.

اما شکر: شکر واکنش انسان است در برابر نعمت، نه در برابر هر آنچه به او رسیده اعم از نعمت و نقمت. در برابر نقمت (بلیّه و گرفتاری) آنچه برای انسان لازم است «رضاء» است که انسان به «سخط» دچار نشود به شرحی که در بخش هشتم دعای چهاردهم به طور مشروح بیان شد.

در بالا گفته شد که بیماری یا هر ابتلای دیگر، در اصل موجب شکر و سپاس نیست مگر. یعنی مگر در صورتی فرد بیمار (یا فردی که به هر گرفتاری مبتلا شده) بتواند در مقام «رضاء» باشد. در اینصورت است که رضاء یک نعمت می شود که از همان نقمت به دست آمده است و این محصول نقمت قابل شکر و سپاس است: خدایا تو را سپاس که مرا به رضاء موفق کردی.

و در این صورت است که انسان شر را به خیر و نقمت را به نعمت تبدیل می کند. و خداوند این توان شگفت را به انسان داده است که بالاترین توان در کائنات است که به هیچ موجود دیگری حتی به فرشتگان داده نشده. و این یکی از فرازترین شاخصهٔ انسان شناسی در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

و در این حالت است که امام می گوید: نمی دانم کدامیک از سلامت و بیماری سزاوارتر است به سپاس و شکر. یعنی بسته به آن «تبدیل شر به خیر» است که به چه نسبتی تحقق یافته است.

آیا تنها رضاء کافی است؟: گفته شد که بیماری و هر بلیّه سه نوع است: گاهی از تقصیر خود انسان ناشی می شود، گاهی نیز از قصور او، و گاهی هم بدون تقصیر و بدون قصور تنها بعنوان یک حادثهٔ طبیعی پیش می آید. در صورت اول و دوم تنها رضاء کافی نیست بل باید فرد مبتلا از تقصیر و قصور خود توبه هم بکند و برای رضائی که به دست آورده و نیز برای توفیقی که برای توبه نصیبش شده شکر کند. و بدین سان یک شر را به دو خیر تبدیل کرده است و هر دو مستوجب شکر و سپاس هستند.

در اینجا می رسد به «أَیُّ الْوَقْتَیْنِ أَوْلَی بِالْحَمْدِ لَک»: خدایا نمی دانم که حالت سلامت بدنم سزاوارتر است بر ستایش قدرت تو، یا حالتی که بیماری باعث شده به مقام رضاء برسم و به توبه موفق شوم؟-؟

پس حمد و ستایش بر دو نوع است: ستایش قدرت خداوند در ایجاد و دادن نعمت های ابتدائی، یعنی آنچه در اصل خود یک نعمت است و ستایش قدرت خداوند که انسان را به حدّی توانمند آفریده که شر را به خیر تبدیل کند و به همین جهت است که امام درکلامش سه بار حمد را آورده که بار اول و دوم در مطلق قدرت خداوند است، و بار سوم تنها آن مصداق از قدرت اوست که انسان را این چنین توانمند آفریده است. اما شکر را تنها یک بار آورده که مخصوص است به توفیق رضاء و تبدیل شر به خیر، که بار سوم حمد در برابر همین قدرت خداوند است.

نقد

1- متأسفانه شارحان و مترجمان صحیفه در اینجا و در موارد بسیاری از دعاهای صحیفه میان حمد و شکر را تخلیط کرده اند؛ گاهی این را به معنی آن و گاهی آن را به معنی این گرفته اند.

2- خدا شناسی ارسطوئیان و نیز هستی شناسی شان، و انسان شناسی شان، در همین نکته سرگردان مانده و در باتلاق سهمگین فرومانده است که ناچار به «عدم شر در کائنات» معتقد شده اند و یک اصل بدیهی و ملموس را که وجود شر است انکار کرده اند. و شعار داده اند که: شر یک مقوله عدمی است و شری در عالم وجود ندارد. در حالی که در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام خداوند «خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشر» است و شر واقعاً وجود دارد.

البته ارسطوئیان که کائنات را «صادر شده از وجود خود خداوند» می دانند، از این جهت نیز چاره ای جز انکار این بدیهی بزرگ ندارند، زیرا در ذات مقدس خداوند شری نیست که صادر هم شود.

3- صوفیان- در رأس شان بزرگ پیام آور کابالیسم(1) محی الدین بن عربی- نیز وجود شر را انکار کرده و می کنند زیرا بر اساس «وحدت وجود» و «وحدت موجود» (که بالمئال هر دو به یک معنی است) راهی ندارند مگر انکار وجود شر، که محی الدین دوزخ را نیز یک عشرتکده می داند.

خیر و شر هر دو وجود دارند، و این قدرت خداوند است که به انسان توانائی داده که شرها را به خیر تبدیل کند و این یکی از بزرگترین مصادیق برانگیزانندهٔ ستایش خداوند است.

باور به «صدور»، «صادر اول» و «مصدر بودن خدا»، و نیز باور به «وحدت وجود» و «وحدت موجود» همگی کذبی است که اینان به خداوند می بندند: و «أَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِباً»(2): و گمان می کردیم که کسی از انس و جن بر خداوند کذبی نبندد.- اما اینان بستند و هر باطل و بهتانی را دربارهٔ خداوند گفتند.

ادامه بخش اول: با مقدمات فوق می رویم به ادامهٔ سخن امام علیه السلام: أَ وَقْتُ الصِّحَّةِ الَّتِی هَنَّأْتَنِی فِیهَا طَیِّبَاتِ رِزْقِکَ، وَ نَشَّطْتَنِی بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِکَ وَ فَضْلِک: آیا وقت صحت (به ستایش تو سزاوارتر است) که در آن روزی های پاکیزه ات را بر من گوارا ساختی، وَ نَشَّطْتَنِی بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِکَ وَ فَضْلِک: و به وسیله آنها مرا برای تحصیل رضایتت پرنشاط کردی، وَ قَوَّیْتَنِی مَعَهَا عَلَی مَا وَفَّقْتَنِی لَهُ مِنْ طَاعَتِک: و مرا بوسیلهٔ آن (نشاط) توانمند کردی بر آنچه توفیقش را به من دادی از طاعت خودت-؟

شرح: خوراک طیّب و خوراک خبیث: طیّب: این واژه دربارهٔ غذا و خوراکی ها به

1- در مجلد دوم «محی الدین در آئینه فصوص» بیست و یک دلیل آورده ام که محی الدین نه شیعه است و نه سنّی بل یک مسیحی اسپانیائی است و در مقالهٔ «کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» توضیح داده ام که او یک کابالیست مسیحی- یهودی است و موفقترین جاسوس است در میان مسلمانان.
2- آیهٔ 5 سورهٔ جن.

معنی «تناسب غذا با فطرت انسان» است و مقابل آن واژهٔ «خبیث» است به معنی «غذائی که با روح فطرت تناسب ندارد».

و در بیان مشروحتر: اشیاء جهان نسبت به خوردن انسان سه نوع هستند: 1- اشیاء غیر قابل خوردن. 2- اشیاء قابل خوردن اما نامتناسب با روح فطرت: خبائث. 3- اشیاء قابل خوردن و متناسب با روح فطرت: طیّبات.

قرآن: «یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ»(1): حلال می کند بر آنان طیّبات را و حرام می کند بر آنان خبیثات را.

سپس همان طیّبات را نیز بر دو قسم تقسیم می کند و در نسبیت قرار می دهد: «یا أَیُّهَا النّاسُ کُلُوا مِمّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً»(2): ای مردم بخورید از آنچه در زمین است که حلال و طیّب باشد. یعنی حلال ها که همگی طیّب هستند طیّب بودن شان نسبی است برخی از آنها طیّب تر هستند تا جائی که می توانید طیّب تر را گزینش کنید؛ همیشه غذا را با دو ملاحظه بخورید: اولاً طیّب باشد و خبیث نباشد، یعنی حلال باشد. ثانیاً از میان همان حلال ها، طیّب ها را گزینش کنید. پس در این آیه دو نوع طیّب بودن آمده یکی طیّب بودن که در بطن همان کلمهٔ حلال است و طیّب بودن نسبی یعنی طیّب تر.

به این طیّب نسبی، «هنیئ» گفته می شود که فارسی آن «گوارا» می شود. گوارا یعنی غذائی که حلال است خبیث نیست در عین حال دلچسب و روح افزا هم هست. معنی مقابل این طیّب، خبیث نیست بل «مشمئز» است؛ ممکن است غذائی حلال باشد اما مشمئز باشد نه گوارا. پس بهترین غذا آن است که دو مرحله از طیّب بودن را داشته باشد؛ خبیث نباشد و مشمئز نباشد.

اشمئزاز نیز بر دو نوع است: اشمئزازی که از کیفیت غذا ناشی می شود و اشمئزازی که در نفس خود انسان پدید می آید زیرا ممکن است یک غذا کاملاً طیّب باشد اما خود شخص

1- آیهٔ 175 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 168 سورهٔ بقره.

به دلیل سیری شدید و یا به هر دلیل روانی و تصور ذهنی، از آن مشمئز شود. در اینصورت باید از خوردن آن خودداری کند چون خوردن بهترین غذا با حالت اشمئزاز به منزلهٔ سم است. یکی از عواملی که موجب می شود طیّب ترین غذا گوارا نشود، حالت بیماری است.

در کلام امام علیه السلام هم «هَنَّأْتَنِی= گوارا کردی بر من» آمده و هم «طَیِّبَاتِ رِزْق= اشیاء قابل خوردن طیّب که پیام هر دو آیه را در بر دارد.

نشاط

هر کاری نیازمند انگیزه است و هر انگیزه ای یا به همراه نشاط است و یا بدون نشاط. بدیهی است انگیزهٔ فاقد نشاط اگر بی نتیجه نباشد فقط می تواند وظیفه و تکلیف را به جای آورد. اما انگیزه با نشاط نتیجهٔ مطلوب و مطلوبتر را می دهد. در میان کارهای مختلف، عبادت بیش از همه نیازمند نشاط است؛ نماز بدون نشاط فقط تکلیف را ساقط می کند اما نماز با نشاط موجب کمال و روح افزائی می گردد. ممکن است یک فرد کاملاً مؤمن هر از گاهی عبادتش را بدون نشاط انجام دهد، لیکن کسی که همیشه نسبت به نماز کسل است باید خود را اصلاح کند. قرآن دربارهٔ منافقین می گوید: «وَ إِذا قامُوا إِلَی الصَّلاهِ قامُوا کُسالی»(1): و هنگامی که برای نماز برمی خیزند، با کسالت برمی خیزند.

توفیق

باید توفیق همه چیز را از خدا خواست از آن جمله توفیق عبادت را، اگر توفیق الهی نباشد صحت بدن و گوارائی غذا نیز نشاط در عبادت را نمی آورد.

ترجمهٔ آزاد سخن امام: خدایا نمی دانم کدامیک از دو حالت برای ستایش تو سزاوارتر است؛ آیا وقت و حالت صحت بدن که در آن روزی های طیّب برایم گوارا می شود و این گوارائی موجب نشاط من در عبادات می گردد به شرط توفیق از ناحیهٔ تو. یا وقت بیماری که...:

أَمْ وَقْتُ الْعِلَّهِ الَّتِی مَحَّصْتَنِی بِهَا، وَ النِّعَمِ الَّتِی أَتْحَفْتَنِی بِهَا: یا وقت بیماری که بوسیلهٔ آن (جان) مرا از آلودگی ها پالایش کردی و نعمت هائی که

بوسیلۀ بیماری به من تحفه کردی.

1- آیۀ 142 سورۀ نساء.

توضیح: 1- ضمیر «ها» در «أَتْحَفْتَنِی بِهَا» به «الْعِلَّهِ» بر می گردد، همانطور که در «مَحَّصْتَنِی بِهَا» چنین است.

2- گفته شد که بیماری سه نوع است: تقصیری، قصوری و طبیعی. دو نوع اول موجب می شود که شخص بیمار به خود آید و از تقصیر و قصور خود که موجب بیماری شده، توبه کند و توبه پالایش کننده روح و جان است. و نوع سوم ابتلای محض است و موجب می شود که فرد مریض در مقام رضاء برآید. هم توبه و هم رضاء هر دو نیازمند ارادهٔ انسان و توفیق الهی است والاّ بیماری یک شر است. انسان بوسیله اراده و توبه می تواند این شر را به خیر تبدیل کند؛ این نقمت را به نعمت بل به تحفهٔ الهی مبدل کند، به شرحی که گذشت. در اینصورت است که ستودن خداوند برای بلیّه و گرفتاری، در حدّ ستودن خداوند برای صحت و سلامتی می گردد.

ستودن خداوند و بررسی قدرت و عظمت خدا در آسیب شناسی و آفت شناسی سلامت، نیز از اقتضاهای عقلانیت است گرچه موجب توبه و رضاء نباشد، زیرا خود بیماری و بررسی عوامل آن آئینهٔ بزرگی از قدرت خداوند در آفرینش است، و چنین ستایشی توحید را در نظر انسان کاملتر می کند، اما تبدیل بیماری بوسیلهٔ توبه و رضاء به تحفهٔ الهی بالاترین بهره برداری از بیماری است؛ چه چیزی زیباتر و دل انگیزتر از اینکه بلاء به تحفه مبدل شود!؟

3- باید توجه داشت که محور کلام امام حمد و ستایش است، نه شکر و سپاس. یعنی در مقام بالاتر از شکر قرار دارد، ستایش یک «بررسی» و مطالعهٔ دانشمندانه است در آفرینش و فرمول های خلقت، اما شکر می تواند بدون چنین اندیشه ای نیز باشد.

انسان شناسی و فرقهٔ ملامتیه

در این موضوع و مبحث، یک لغزشگاه خطرناکی هست که برخی ها بل گروه هائی در آن می لغزند و خود بلیّه ها و از آن جمله بیماری را خیر می دانند و نه شر. و باصطلاح «بلا دوست» و دوستدار شرها می شوند و شعار می دهند: «هر چه از دوست آید خوش است». اما قرآن و اهل بیت علیهم السلام آنچه از ناحیه خدا

بیاید را به دو بخش تقسیم می کنند خیر و شر؛ نعمت و نقمت. و می گویند: خداوند همیشه دوست نیست بل گاهی دشمن نیز می شود: «فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْکافِرینَ»(1). گروه ملامتیّه از صوفیان می کوشند که مورد ملامت و تنفر مردم شوند و به مقام حضرت ایوب برسند، توجه ندارند که آن حضرت نیز خواستار عافیت و رهائی از بیماری بود: «وَ أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمینَ- فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَکَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ»(2). و در فقرات بعدی از همین دعا خواهیم دید که امام علیه السلام نیز رفع بیماری، شفاء و عافیت را می خواهد.

اندیشهٔ ملامتی از یک زمینهٔ منفی ناشی می شود؛ انسان موجودی است که به طور غریزی یا به شجاعت و توان خود می بالد، و یا به ضعف و ناتوانی خود می نازد. آن بالیدن برای اهلش لذّتبخش است و این نازیدن برای اهلش، هر دو برای جلب توجه دیگران است. یکی از توانمندی هایش می سراید و دیگری از بیچارگی هایش؛ او می خواهد تعظیم شود و این می خواهد مورد ترحم قرار گیرد. هر دو رفتار منشأ غریزی دارد. مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام هر دو را رد می کند و معتقد است که این انگیزهٔ جلب نظر دیگران باید با مدیریت روح فطرت در بستر «اسوه گیری و اسوه بودن» قرار گیرد تا انسان از انبیاء و ائمّه اسوه گیری کند و خود نیز برای دیگران اسوه شود: «رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیَّاتِنا قُرَّةَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقِینَ إِماماً»(3). و امام کاظم علیه السلام می فرماید: «إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَرَ»(4): بپرهیز از نزاری و زاری.

نزار: ضعیف و ناتوان- نزاری: ابراز ضعف و ناتوانی. می گویند: زار و نزار.

سپس ادامه می دهد: فَإِنَّهُمَا یَمْنَعَانِکَ مِنْ حَظِّکَ مِنَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ: زیرا زاری و نزاری تو را از خطّ دنیا و آخرت باز می دارد.

امام باقر علیه السلام نیز از کَسَل و ضَجَر نهی فرموده است؛ بحار، ج 75 ص 175 و ص

1- آیهٔ 98 سورهٔ بقره.
2- آیه های 83 و 84 سورهٔ انبیاء.
3- آیهٔ 74 سورهٔ فرقان.

4- کافی، ج 9 (روضه) ص 559.

187. و همچنین امام صادق علیه السلام؛ بحار ج 66 ص 397 و ج 75 ص 228. این همه تاکید به پرهیز از زاری و نزاری می دهد که این بیماری چقدر مضر و نکوهیده است.

همینطور است بالیدن به توانمندی جسمی، عقلی و مالی خود: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحين»(1): بر خود نبال زیرا خداوند آنان را که بر خود می بالند دوست ندارد.

ملامتیه مدعی هستند با خوار کردن خودشان در میان مردم «نفس کشی» می کنند تا از شر نفس امّاره راحت شوند در حالی که قرآن هیچکدام از غرایز را سرکوب نمی کند، حتی همین غریزه را، بل آن را در مسیر درست هدایت کرده و مدیریت می کند. آنچه در این مکتب نیست سرکوب کردن است خواه سرکوبی روح غریزه باشد و خواه سرکوبی روح فطرت.

نمونه های زیادی از روحیه ملامت جویانهٔ صوفیان را می توانید در «تذکره الاولیاء» شیخ عطار مشاهده کنید. در متون صوفیان آمده: یکی از ملامتیه می گوید: روزی به حمام رفتم، موقع بیرون آمدن لباس کسی را دزدیده و پوشیدم، از حمام که خارج شدم بر سرم ریختند کتک، بد و فحش برایم نثار کردند، از این ماجرا که انتقام خود را از نفسم گرفته بودم لذّت شایانی بردم، دیگری می گوید: زمانی در مسجدی می خوابیدم به حدی به نظافت خود نرسیدم که شپش ها از بدنم به صحن مسجد می ریختند، خادم مسجد آمد پایم را گرفت و کشان کشان بیرونم انداخت وه چه کیفی کردم.

بلا جویان: از نظر مکتب بلا جوئی بشدت نکوهیده شده و یکی از بدترین بیماری های روانی است، وقتی که بلیّه ای آمد اولاً باید آن را به خیر تبدیل کرد (به شرحی که گذشت). و ثانیاً باید کوشید تا آن بلیّه بر طرف شود و نیز باید برطرف شدن آن را از خداوند خواست همانطور که در قرآن و احادیث از آن جمله همین دعا آمده است.

بلاجوئی به معنی «بی تفاوت نبودن در امور اجتماعی دینی» رفتار ستوده ای است که نام

1- آیهٔ 76 سورهٔ قصص.

آن مبارزه و جهاد است که شهادت امام حسین علیه السلام و دیگر ائمّه و زندانی شدن و شهادت امام کاظم علیه السلام از این قبیل است و این معنای دیگر است و ربطی به آن انگیزهٔ غریزی که بیان شد ندارد.

ادامهٔ سخن امام

می گوید: خدایا بررسی و اندیشه در نعمت های تو عرصه ای است برای تفکّر در قدرت تو که موجب ستایش تو می شود، و بررسی و اندیشه در عرصهٔ آفات و بلاها نیز به همان مقدار آئینهٔ قدرت تو در آفرینش است و از همه شگفت تر اینکه به انسان روح فطرت داده و به حدّی توانمند آفریدی که بتواند از شرها بهره برداری خیر کند، کدامیک از این آینه های قدرت تو سزاوارتر است برای ستایش. آنگاه به شرح نعمت هائی که از نقمت بیماری می توان گرفت می پردازد و دو مورد اصلی آن را شمرده است:

1- پالایش روح و جان و آفت زدائی از شخصیت درون.

2- می توان این نقمت بیماری را به تحفه تبدیل کرد.

سپس به شرح این دو اصل می پردازد و این دو اصل کلّی را خرد کرده و می شمارد:

1- تَخْفِیفاً لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَیَّ ظَهْرِی مِنَ الْخَطِیئَات؛ این بیماری می تواند تخفیفی برای آنچه بر ستون فقرات شخصیت درونی من سنگینی می کند، باشد؛ از بار سنگین از خطاها که بر گردهٔ روح و روانم بار شده است بکاهد.

2- وَ تَطْهِیراً لِمَا انْغَمَسْتُ فِیهِ مِنَ السَّیِّئَات؛ و می تواند از بدی هائی که در آن فرو رفته ام پاکم سازد.

3- وَ تَنْبِیهاً لِتَنَاوُلِ التَّوْبَه: و می تواند هشداری برایم باشد تا به تو بپردازم.

4- وَ تَذْکِیراً لِمَحْوِ الْحَوْبَهِ بِقَدِیمِ النِّعْمَه؛ و می تواند یاد آوری و بیدار باش باشد برای محو قدردانی از نعمت های پیشین.

حوب- حوبه: برخورداری بی ملاحظه؛ استفادهٔ بی مبالات از چیزی. در قرآن آمده است: «وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلى أَمْوالِكُمْ إِنَّهُ كانَ حُوباً كَبيراً»(1): اموال یتیمان را آمیخته به اموال خودتان

1- آیهٔ 2 سورهٔ نساء.

نخورید (با حساب و کتاب برخورد کنید) زیرا آن بی مبالاتی بزرگی است.

امام می گوید: خدایا توفیقم بده که این بیماری برایم آگاهی بخش باشد تا آن قدر نشناسی که دربارهٔ نعمت پیشین (سلامتی) داشته ام از بین برود و قدر شناس باشم. همانطور که در یک حدیث انسان شناسی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده: نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ الْأَمْنُ وَ الْعَافِيَه:(1)

دو نعمت است که قدرشان شناخته نمی شود؛ امنیت و سلامت. انسان چنین موجودی است وقتی که این دو نعمت از دستش می رود به ارزش و اهمیت آنها پی می برد پس یکی از منافع بیماری همین تذکر، هشدار و آگاهی است اگر توفیق بیداری باشد. و همین بیداری و توبه موجب می شود که انسان در حفظ سلامت خود بکوشد.

5- ثواب بدون عمل: وَ فِی خِلَالِ ذَلِکَ مَا کَتَبَ لِیَ الْکَاتِبَانِ مِنْ زَکِیِّ الْأَعْمَالِ، مَا لَا قَلْبٌ فَکَّرَ فِیهِ، وَ لَا لِسَانٌ نَطَقَ بِهِ، وَ لَا جَارِحَةٌ تَکَلَّفَتْه: و در خلال این (چهار نعمت مذکور) کاتبان اعمال برای من نوشته اند چیزی از عمل خالص را که نه قلب دربارهٔ آن فکر کرده و نه زبان به آن نطق کرده و نه عضوی از اعضاء زحمت آن را کشیده. یعنی در این بیماری فرشتگان ثوابی برای من نوشته اند که نه قلبم در انجام آن کار کرده و نه زبان و نه عضوی از اعضایم. بدون اینکه من عملی انجام داده باشم ثواب بزرگ و خالص را برای من نوشته اند.

این ثواب پراهمیت عبارت است از خود بیماری. دو نفر را در نظر بگیرید که در ایمان و عمل مساوی باشند یکی در عمرش دچار بیماری شده و دیگری نشده. بدیهی است آنکه دچار بیماری شده اجری خواهد برد و حتی همین طور است دو فرد کافر که در کفرشان مساوی باشند.

این که گفته شد، دربارهٔ هر سه نوع بیماری (تقصیری، قصوری و طبیعی) هست، لیکن اگر

1- بحار، ج 78 ص 170- احادیث در این باره بسیار است که همه آنها را تخلیص کرده و گفته اند: نعمتان مجهولتان الصّحه و الامان.

بیماری طبیعی باشد و از تقصیر یا قصور شخص ناشی نباشد، ثواب ها و اجرهای دیگری نیز دارد: امام کاظم علیه السلام: إِذَا مَرِضَ الْمُؤْمِنُ أَوْحَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَی صَاحِبِ الشِّمَالِ لَا تَکْتُبْ عَلَی عَبْدِی مَا دَامَ فِی حَبْسِی وَ وَثَاقِی ذَنْباً وَ یُوحِی إِلَی صَاحِبِ الْیَمِینِ أَنِ اکْتُبْ لِعَبْدِی مَا کُنْتَ تَکْتُبُهُ فِی صِحَّتِهِ مِنَ الْحَسَنَاتِ:(1) هنگامی که مؤمنی بیمار شود خداوند به فرشته ای که مأمور ثبت گناهان است وحی می کند که بر این بندهٔ من چیزی ننویس مادامی که در حبس و گرو من است و وحی می کند به فرشته ای که مأمور ثبت اعمال نیک است که برای این بندهٔ من بنویس هر آنچه را که در هنگام صحت و سالم بودنش می نوشتی.

و این ثواب مهم، محض فضل(2)

و احسان خداوند است که: بَلْ إِفْضَالًا مِنْکَ عَلَیَّ، وَ إِحْسَاناً مِنْ صَنِیعِکَ إِلَی: بل که (این ثواب) فضل تو است بر من و احسان تو است برای من.

قرآن: اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَی الْمُؤْمِنین- آیهٔ 152 سورهٔ آل عمران.

إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَی النَّاس- آیهٔ 243 سورهٔ بقره و آیه 60 سورهٔ یونس و آیهٔ 61 سورهٔ غافر.

إِنَّ رَبَّکَ لَذُو فَضْلٍ عَلَی النَّاس- آیهٔ 73 سورهٔ ن.

اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَی الْعالَمینَ- آیهٔ 251 سورهٔ بقره.

اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظیم- آیهٔ 174 سورهٔ آل عمران.

اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظیمِ- آیهٔ 74 سورهٔ آل عمران و آیهٔ 29 سورهٔ انفال.

فضل خدا هم شامل مؤمن است و هم ناس، و نیز شامل «عالمین= کل کائنات» و اساساً ایجاد و آفرینش کائنات مصداقی از فضل خدا است. و فضل عظیم است پس تعجب نکنید اگر به یک بیماری این همه ثواب بدهد.

این آیه ها و امثال شان در ذهن همگان هست، چرا در اینجا ردیف شان کردم؟ برای مطلبی که در بخش بعدی خواهد آمد.

1- کافی، ج 3 ص 114 ط دار الکتب الاسلامیه.
2- در مباحث گذشته معنی فضل به شرح رفت و فرق میان فضل و عدل بیان شد.

بخش دوم

اشاره

نعمت به معنی دوم را نباید خواست

فضل خدا

مسیحیت و بلاجوئی

دعای اقتراحی

دعا برای برداشتن تکالیف

رابطه انسان با بیماری

جایگاه بهداشت در فقه و حدیث

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَبِّبْ إِلَیَّ مَا رَضِیتَ لِی، وَ یَسِّرْ لِی مَا أَحْلَلْتَ بِی، وَ طَهِّرْنِی مِنْ دَنَسِ مَا أَسْلَفْتُ، وَ امْحُ عَنِّی شر مَا قَدَّمْتُ، وَ أَوْجِدْنِی حَلَاوَةَ الْعَافِیَهِ، وَ أَذِقْنِی بَرْدَ السَّلَامَه: خدایا پس بر محمد و آلش درود فرست، و آنچه را که برای من راضی شده ای آن را برایم محبوب گردان، و آنچه بر من فرود آورده ای برایم آسان ساز، و مرا از آلودگی گذشته ام پاک گردان، و محو کن از من شر اعمال پیشین را، و شیرینی تندرستی را برایم پدید آور، و گوارائی سلامتی را بر من بچشان.

شرح

اشاره

حَبِّبْ إِلَیَّ مَا رَضِیتَ لِی. به کلمه «لی» توجه کنید؛ یعنی «به نفع من» و نمی گوید «علیّ= به ضرر من». بر خلاف شعار صوفیانهٔ «هر چه از دوست رسد، نیکو است»، و بر خلاف بینش صوفیانهٔ بلاء جوئی، و بر خلاف بینش ملامتیّه. امام علیه السلام از خدا توفیق می خواهد که

قدر و ارزش نعمت ها را بداند و قبلاً بیان شد که نعمت بر دو نوع است؛ نعمتی که بدواً و طبعاً در اصل خودش نعمت است، و نعمتی که انسان می تواند آن را از تبدیل شر و نقمت به نعمت به دست آورد و می خواهد که این هر دو نعمت را دوست بدارد و ارج نهد.

اما نقمتی که نتواند آن را به نعمت تبدیل کند، نه قابل دوست داشتن است و نه می خواهد آن را دوست بدارد، بل بشدت از آن می ترسد و می نالد، همانطور که پیامبر اکرم و دیگر امامان (صلوات الله علیهم) می ترسیدند و می لرزیدند و می گریستند. بر خلاف بینش های دیگر که دوزخ را نیز خیر محض و عشرتکده می دانند.

نعمت به معنی دوم را نباید خواست: فرق است میان نعمت به معنی اول که بدواً و طبعاً و در اصل خود نعمت است، با نعمتی که از تبدیل نقمت به نعمت، به دست می آید. نعمت به معنی اول را همیشه می خواهیم و باید بخواهیم، اما نعمت به معنی دوم را نمی خواهیم و نباید بخواهیم. و لذا می بینیم که امام علیه السلام با اینکه فواید بسیار و ثواب های مهم ناشی از بیماری را می شمارد، با این همه از خداوند نجات از بیماری و شفا می خواهد.

پرسش: اگر بیماری (یا هر بلیّهٔ دیگر) این همه ثواب و فواید دارد، چرا امام رهائی از آن را می خواهد؟ آیا از رسیدن به این همه ثواب روی گردان می شود؟

پاسخ: همانطور که اشاره شد، هستند کسانی، فرقه هائی، و بینش هائی که با همین تصور، به بلاء دوستی و بلاء جوئی دچار شده اند. این انحراف فکری از غلطی ناشی می شود که آنان در خدا شناسی دارند، اینان هرگز معنی و ماهیت «فضل» را نفهمیده اند و گمان می کنند که خداوند مانند فلان تاجر است که چیزی را رایگان نمی دهد؛ دهش و عطای خدا یا در برابر عبادت است و یا به خاطر تحمّل بلاء.

این اندیشهٔ نادرست دربارهٔ خداوند در قرن اول اسلام توسط ایادی اموی از «کلام مسیحیت» به درون اسلام آمد و فرقهٔ معتزله آن را رواج داد. در بینش معتزله جائی برای فضل نیست زیرا آنان «قَدَری اندیش» بودند و حصار تنگی از قانون «علّت و معلول» به دور

خودشان کشیده بودند. در حالی که اصل و اساس ایجاد کائنات به خاطر هیچ علّتی نبود(1)

فقط فضل بود و بس. و با بیان دیگر: خداوند در ایجاد کائنات هیچ سود و نفعی برای خود در نظر نداشت:

من

نکردم خلق بهر سود خود

بل

که بنمایم به بنده جود خود

نه فقط بر بنده، بل بر همهٔ اشیاء کائنات، جود کنم، همانطور که در آیه های آخر بخش اول دیدیم و لذا فرموده است: الْقَدَرِيَّهُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّه: قدریّه مجوس این امت هستند. در خدا شناسی مجوسی جائی برای فضل خدا نیست رابطهٔ خدا با خلق فقط بر اساس عدل است و بس. اَهور مزدا در کناری ایستاده جنگ یزدان و اهریمن را تماشا می کند و هیچ کمکی به یزدان نمی کند، یزدان و یزدانیان باید تنها خودشان چاره ای به حال خودشان بکنند و در این بینش جائی برای فضل خدا و دعا وجود ندارد.

بلاجوئی: مسیحیان به «بلاء جوئی» معتقد هستند؛ باور دارند که تحمل بلاها و خودداری از دعای رفع بلاء بالاترین مقام و موجب قرب الهی است. این بینش پس از ورود به جامعه اسلامی به صورت یکی از اصول اساسی برخی فرقه ها گشت. در بخش اول بیان شد که این بینش زمینهٔ روانی و روان شناختی نیز دارد.

اما امام سجاد علیه السلام در این دعا شرح می دهد که درست است انسان می تواند بلاء را به نعمت تبدیل کند؛ خداوند این توان و امکان را به انسان داده است، و این توانمندی انسان از آئینه های بزرگی است که قدرت خدا را در آفرینش انسان با این توانمندی نشان می دهد، توانمندی ای که شر را به خیر تبدیل کند و لذا خدا را در این قدرتش نیز ستایش می کند و می گوید: آیا قدرتی که در آفرینش نعمت های بالاصاله به کار برده ای بیشتر سزاوار ستایش است یا قدرتی که در این توانمند ساختن انسان به کار برده ای-؟-؟

1- مباحث گذشته به شرح رفت که در اصل ایجاد کائنات و در به وجود آوردن آن مادّۀ اولیه کائنات، هیچ علّت- علّت به هر معنی- وجود نداشت زیرا کارهای خداوند دو نوع است: کار امری و کار خلقی ایجاد آن مادۀ اولیه فعل امری خدا است نه فعل خلقی. شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

و با این همه ثواب و فواید بیماری، به ما یاد می دهد که بلاء جو نباشید اگر بیماری آمد شفاء را بخواهید. می گوئیم در اینصورت آن همه ثواب ها از دستمان می رود. می فرماید: خداوند «ذُو الْفَضْلِ الْعَظیم» است از او بخواهید که همین ثواب ها را بدون بلاء و بدون بیماری به شما بدهد، خودش گفته «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(1).

و به همین جهت آیه های فضل را در آخر بخش اول ردیف کردم.

حدیث: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به عیادت بیماری رفت و فرمود: مَا شَأْنُکَ قَالَ صَلَّیْتَ بِنَا صَلَاهَ الْمَغْرِبِ فَقَرَأْتَ الْقَارِعَهَ فَقُلْتُ اللَّهُمَّ إِنْ کَانَ لِی عِنْدَکَ ذَنْبٌ تُرِیدُ اَن تُعَذِّبُنِی بِهِ فِی الْآخِرَهِ فَعَجِّلْ ذَلِکَ فِی الدُّنْیَا. فَصِرْتُ کَمَا تَرَی. فَقَالَ ص: بِئْسَ مَا قُلْتَ أَ لَا قُلْتَ: رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَهً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَهً وَ قِنا عَذابَ النَّارِ. فَدَعَا لَهُ حَتَّی أَفَاق:(2)

حالت چطور است؟ گفت: در نماز مغرب که با شما بودیم سورهٔ قارعه را خواندی من گفتم: خدایا اگر گناهی در پیش تو دارم و قرار است برای آن در آخرت عذابم کنی پس آن را جلو بینداز و در دنیا عذابم کن. پس اینگونه (بیمار) شدم که مشاهده می کنید، پیامبر فرمود: چه بد دعا کرده ای چرا نگفتی (همانطور که در قرآن آمده) پروردگارا به ما عطا کن در دنیا نعمت و در آخرت نیز نعمت و حفظ کن ما را از عذاب آتش. سپس برایش دعا کرد و او شفا یافت.

امام صادق علیه السلام می فرماید: مَرِضَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ عَلَیْهِ السَّلَام فَعَادَهُ قَوْمٌ فَقَالُوا لَهُ: کَیْفَ أَصْبَحْتَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ؟ فَقَالَ أَصْبَحْتُ بِشر. فَقَالُوا: سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا کَلَامُ مِثْلِکَ؟! فَقَالَ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی «وَ نَبْلُوکُمْ بِالشر وَ الْخَیْرِ فِتْنَهً وَ إِلَیْنا تُرْجَعُونَ» فَالْخَیْرُ الصِّحَّهُ وَ الْغِنَی، وَ الشر الْمَرَضُ وَ الْفَقْرُ ابْتِلَاءً وَ اخْتِبَاراً:(3) روزی امیرالمؤمنین علیه السلام بیمار شد، گروهی به عیادتش رفتند و گفتند: حالت چطور است ای امیرالمؤمنین-؟ فرمود: حالم بد و دچار شر هستم. گفتند: سبحان الله! این سخن از مثل تو است!؟! فرمود: خدای متعال در قرآن می گوید «دچار می کنیم شما را به شر و خیر برای امتحان و به سوی ما برگردانیده می شوید» در این آیه مراد از خیر سلامتی

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
2- مستدرک الوسائل، ج 2 ص 149.
3- همان.

بدن و ثروت است، و مراد از شر بیماری و فقر است برای ابتلاء و امتحان.

اینان گمان می کردند بر امیرالمؤمنین شایسته است که میان نعمت و نقمت فرق نگذارد، از شر نیز استقبال کند همانطور که از خیر استقبال می کند.

در این میان گاهی گفتاری در قالب حدیث آمده و متأسفانه در متون حدیثی نیز ثبت شده که بلاجوئی مسیحیت را در میان مسلمانان ترویج می کند؛ مثلاً در مستدرک الوسائل ج 2 ص 150 سخن ابن عباس به عنوان حدیث آمده در حالی که نظر شخصی یا باور شخصی او بهیچ وجه ارزش حدیثی ندارد، می گوید: روزی همسر حضرت ایوب به او گفت: بهتر است دعا کنی تا خداوند شفایت بدهد. گفت: وای بر تو هفتاد سال در نعمت ها به سر بردیم پس بگذار به همان مقدار نیز در سختی بگذرانیم.

این قبیل روایات از ابن عباس زیاد است که اولاً انتساب آنها به او جای سؤال است. ثانیاً چرا باید سخنان او در ردیف احادیث معصومین بیاید؟ او که از ماجرای بیعت سقیفه تا آخر عمرش خطاهای بزرگی داشته و در برابر امام حسین و امام سجاد علیهما السلام دکان باز کرده بود و ائمّه علیهم السلام را ولیّ واجب الاطاعه و حجه من عند الله نمی دانست گرچه آنان را بعنوان فرزندان پیامبر در مقام باصطلاح «آقا زاده» می دانست، و همان نگاه را به آنان داشت که امروز سنیان دارند. ابن عباس یک شیعهٔ وصایتی بود نه ولایتی(1).

مقام رضاء با خودداری از دعا فرق دارد: گاهی نیز برخی حدیث ها درست معنی نمی شوند؛ حدیثی که به محور رضاء آمده به ترک دعا تفسیر می شود. مثلاً مرحوم نوری در مستدرک در ردیف همان سخن ابن عباس حدیثی از امام سجاد علیه السلام آورده و آن را در جهت همان بلاء خواهی قرار داده است می گوید: مَرِضْتُ مَرَضاً شَدِيداً فَقَالَ لِی أَبِی عَلَيْهِ السَّلَام مَا تَشْتَهِی فَقُلْتُ أَشْتَهِی أَنْ أَكُونَ مِمَّنْ لَا أَقْتَرِحُ عَلَى اللَّهِ رَبِّی مَا يُدَبِّرُهُ لِی فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام لِی أَحْسَنْتَ ضَاهَيْتَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ عَلَيْهِ السَّلَام حَيْثُ قَالَ جَبْرَئِيلُ هَلْ مِنْ حَاجَةٍ فَقَالَ لَا أَقْتَرِحُ عَلَى رَبِّی بَلْ حَسْبِیَ اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ: امام سجاد علیه السلام گفت: روزی بشدت مریض شدم، پدرم

1- رجوع کنید: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی».

فرمود: چه خواسته ای داری؟ گفتم می خواهم از کسانی باشم که بر خداوند تکلیف و برنامه تعیین نکنم در آنچه دربارۀ من تدبیر می کند. پدرم فرمود: احسنت شبیه ابراهیم خلیل علیه السلام شدی، وقتی که جبرئیل به او گفت: آیا حاجتی داری؟ گفت: برای پروردگارم برنامه تعیین نمی کنم، بل می گویم: خداوند برایم کفایت می کند و او بهترین وکیل است.

شاعری این رفتار حضرت ابراهیم را به «ترک دعا» معنی کرده و می گوید:

چون رها از منجنیق آمد خلیل

آمد از دربار عزّت، جبرئیل

گفت: هَل لَک حاجَهٌ یا مُجتبی

گفت: اَمّا مِنکَ یا جبریلُ لا

من ندارم حاجتی با هیچ کس

با یکی کار من افتاده است و بس

آن چه داند لایق من آن کند

خواه ویران خواه آبادان کند

گفت با او جبرئیل ای پادشاه

پس ز هر کس باشدت حاجت بخواه

گفت این جا هست نامحرم مقال

عِلْمُهُ بِالحالِ حَسْبِی مَا السُّؤال

کم نیستند کسانی که شاعرانی از قبیل مولوی، حافظ، سعدی و... را «تبیین کنندۀ شناخت- خدا شناسی، دین شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی- می دانند و عاشق این قبیل شعرا هستند، زیرا کسی که با تبیینات

اهل بیت علیهم السلام اخت نباشد و طعم احادیث را نچشیده باشد، دیوان شعرا را منبع شناخت و تبیین کننده دین می داند.

مولوی در تشویق به «ترک دعا» می گوید:

من

گروهی می شناسم ز اولیاء

که

دهن شان بسته باشد از دعاء

معلوم نیست آن همه آیه های قرآن که انبیاء و اولیاء و مؤمنین را به دعا فرا می خواند، بل امر می کند، این گروه اولیاء چه کسانی هستند که مولوی آنها را می شناسد و دیگران نمی شناسند-؟ و نیز آن همه احادیث که در مقدمه و بخش های متعدد این کتاب گذشت و پیام شان این بود که دین و دینداری یعنی دعا.

حدیث بالا اولاً مقام رضاء را در نظر دارد و آن دعا را محکوم می کند که در مقام تعیین

ص: 201

تکلیف برای خدا باشد و برای خدا برنامه تعیین کند و این معنی «اقتراح» است و چنین دعائی در واقع دستور و فرمان است نه دعا. و این معنای همان «سخط» است که در شرح دعای چهاردهم گذشت.

ثانیاً: قسمی از دعا هست که می تواند مصداق «سخط» نباشد در عین حال مصداق اقتراح باشد و این در جهاد و مبارزه است. یک جهادگر مانند حضرت ابراهیم در بالای منجنیق و یا امام حسین علیه السلام در کربلا برای نجات جان خود یا از بین رفتن دشمنان رو در روی خود، دعا کند. زیرا این نقض غرض است؛ اگر قرار بود خداوند در میدان نبرد دشمنان را از بین ببرد پس چه نیازی به جهاد جهادگر بود.

مسئله ظریف است لطفاً دقت فرمائید: همیشه باید برای نابودی ستمگران دعا کنیم و پیشتر بیان شد که «تعجیل فرج» و به پایان رسیدن دوران تاریخ کابالیسم، از دعاهای اصیل ما است. اما دعا بر اینکه خداوند به حدّی در برابر جبهۀ ناحق از ما کفایت کند که نیازی به جهاد و مبارزه نباشد چنین دعائی مصداق خواستۀ بنی اسرائیل می شود که به حضرت موسی گفتند: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُون»(1): تو و پروردگارت بروید و با دشمن بجنگید ما در همین جا نشستگانیم. چنین دعائی یعنی درخواست حذف جهاد. اما اگر حضرت ابراهیم یا امام حسین علیه السلام روزی بخواهد که خداوند جهاد را بردارد، روز دیگر بخواهد که خداوند نماز را بردارد، و روز دیگر تکلیف دیگر را. این دعا نیست بل تکلیف خود را به عهدۀ خدا گذاشتن است که مصداق اقتراح است گرچه مصداق سخط نباشد. اقتراح به هر دو معنی یعنی خواه با سخط همراه باشد و خواه بدون سخط، اقتراح است. پس مراد امام حسین و امام سجاد علیهما السلام در این حدیث، نفی اقتراح به هر دو معنی است، نه نفی دعا.

ثالثاً: حدیث با جملۀ «حَسْبِیَ اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَکِیل» پایان یافته است که بزرگترین دعا است. قرآن و حدیث به ما گفته اند: می توانید خواستۀ تان را از خدا بخواهید و می توانید خود خدا را وکیل کنید که مشکلتان را حل کند که او «نِعْمَ الْوَکِیل» است. و لذا می بینیم که امام

1- آیۀ 24 سورۀ مائده.

سجاد در همین دعای پانزدهم رفع بیماری را از خداوند می خواهد، و در حدیث مورد بحث نیز خدا را برای رفع بیماری وکیل می کند و آنچه از آن پرهیز می کند و ما را نیز پرهیز می دهد اقتراح است خواه به همراه سخط باشد و خواه بدون سخط.

پس آنچه این شاعر گفته است «عِلْمُهُ بِالحالِ حَسْبِی مَا السُّؤال» درست نیست بل «التَّوْکِیل حَسْبِی فِی السُّؤال» درست است. حضرت ابراهیم خدا را وکیل دعا کرد و خداوند او را از آتش نجات داد. و امام حسین علیه السلام در کربلا خدا را وکیل کرد که «رِضًا بِقَضَائِکَ»: راضیم به قضای تو، خداوند بالاترین مقام شهادت را برایش قضا کرد و هیچکدام در قضاء و برنامۀ خداوند اقتراح نکردند و این به معنای ترک دعا یا ترجیح ترک دعا بر دعا نیست. مبارز و جهادگر دعا می کند اما تکلیف خود را از گردن خود برداشته و به عهدۀ خداوند نمی گذارد.

اکنون به فقرات این دعا نگاه کنیم:

1- قبل از هر چیز «رضاء» را می خواهد: حَبِّبْ إِلَیَّ مَا رَضِیتَ لِی: آنچه دربارۀ من رضای تو است آن را برایم محبوب گردان تا بتوانم در مقام رضاء باشم نه در حال سخط.

2- سهولت تحمل بیماری را می خواهد: وَ یَسِّرْ لِی مَا أَحْلَلْتَ بِی.

3- آنگاه به بیماری ای که از تقصیر یا قصور در بهداشت، حاصل شده توجه کرده و به ما یاد می دهد که در این دو نوع بیماری هم از بی مبالاتی خود توبه کنیم و هم از خدا بخواهیم که در زدودن آلودگی ها ما را یاری کند: وَ طَهِّرْنِی مِنْ دَنَسِ مَا أَسْلَفْتُ، وَ امْحُ عَنِّی شر مَا قَدَّمْتَ: و پاک کن مرا از آلودگی ای که قبلاً (قبل از بیماری) مرتکب شده ام، و محو کن از من شر آنچه را که پیشتر انجام داده ام.

لغت: الدّنس: الوسخ: چرک و کثافت.

4- وَ أَوْجِدْنِی حَلَاوَةَ الْعَافِیَه: و شیرینی عافیت را در وجودم ایجاد کن.

5- وَ أَذِقْنِی بَرْدَ السَّلَامَه: و خُنکی سلامت را بر من بچشان.

رابطۀ انسان با بیماری: بیماری شر است و باید با آن به شرح زیر رفتار شود:

1- باید نهایت کوشش شود تا حالت سخط پدید نشود و از محدودهٔ رضاء خارج نشویم.

2- نهایت سعی شود تا با آن توانمندی استثنائی که خداوند به انسان داده، از این شر بهره های خیر برداشته شود.

3- باید رهائی از این شر (گرچه بتوان فوایدی از آن برداشت کرد) را از خداوند خواست و همچنین از هر بلیّه ای.

4- صبر (که بالاترش صبر ایوب است) و رضا به معنی ترک دعا برای رهائی از بیماری نیست و همینطور از هر بلائی.

5- باید توجه داشت که بیماری ناشی از تقصیر و قصور در بهداشت، نیازمند توبه و آلایش زدائی (از آلودگی هائی که قبل از بیماری در اثر بی مبالاتی رخ داده) می باشد.

قرآن و بهداشت: در (حدود) 49 آیه از قرآن، واژهٔ «طاب» و مشتقات آن آمده بویژه کلمهٔ «طیّب» که دربارهٔ موضوع های مختلف هستند از قبیل:

1- امور جنسی: زن و همسر طیّب. 2- ذرّیهٔ طیّب. 3- روح و روان طیّب. 4- شخصیت درونی طیّب(1). 5- مسکن طیّب. 6- شهر طیّب. 7- جامعهٔ طیّب. 8- زندگی طیّب. 9- غذای طیّب. 10- انسان طیّب. 11- گفتار طیّب. 12- کردار طیّب. 13- مال و ثروت طیّب. 14- خاک طیّب. 15- درخت طیّب. 16- باد و جریان هوای طیّب. 17- کسب طیّب.

و با بیان کلّی: قرآن همهٔ اشیاء جهان را به دو قسم تقسیم می کند: طیّبات و خبیثات= پاکیزه ها و آلوده ها. و پاکیزگی های مادّی و معنوی (هر دو) را بیان می کند بویژه بهداشت جسمی و روانی.

و حدود 31 مورد از آیات، مادّهٔ «طهر» و مشتقات آن آمده به محور: 1- زن و همسر طاهر. 2- عمل جنسی طاهر. 3- مال طاهر. 4- قلب طاهر. 5- نعمت طاهر. 6- آب طاهر. 7- خانهٔ طاهر. 8- خاندان طاهر. 9- لباس طاهر. 10- مردان طاهر. 11- بدن طاهر شده از

1- میان روان و شخصیت فرق است؛ شخصیت شاکله ای است که از تعامل چگونگی اندیشه، روان، جسم و باورهای علمی، حاصل می شود. و با بیان دیگر شخصیت از چگونگی تعامل میان روح غریزه و روح فطرت حاصل می گردد.

جنابت. 12- نوشیدنی طاهر. 13- رفتار و کردار طاهر. 14- صدقهٔ طاهر. 15- وفات و مرگ طاهر. 16- نوشته و مکتوبات طاهر. 17- شخصیت و شخصیت های طاهر(1).

که هم پاکیزگی مادی و هم پاکیزگی معنوی را بیان کرده است. و مهمتر اینکه در قرآن تصریح شده که خداوند چند گروه از انسان ها را دوست دارد:

1- نیکو کاران: إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنین.

2- توبه کاران: إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ التَّوَّابین.

3- تقوی پیشه گان: فَإِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقین.

4- بردباران و شکیبایان: وَ اللَّهُ یُحِبُّ الصَّابِرین.

5- اهل توکّل: إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلین.

6- عادلان و دادگران: إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ.

7- مبارزان و جهادگران: إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الَّذینَ یُقاتِلُونَ فی سَبیلِه...

8- پاکیزگان و پاکی گرایان: وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرینَ.

جایگاه بهداشت در فقه و حدیث

فقه یعنی برنامهٔ عملی که اسلام برای انسان تنظیم می کند. هر متن فقهی را باز کنید اولین باب (و باصطلاح اولین کتاب) آن «کتاب الطهاره= کتاب بهداشت» است، سپس ابواب عبادات، ابواب معاملات، ابواب نکاح و خانواده و تربیت اولاد، ابواب حقوق، حقوق کیفری و مجازات، می آید.

بهداشت اولین و اساسی ترین پایهٔ عملی اسلام است که در هیچ دین و آئینی چنین نیست. اسلام در خشکترین و کم آب ترین سرزمین آمده اما نقشی که در زندگی انسان به آب داده در هیچ آئین، فرهنگ و دینی چنین جایگاهی به آب داده نشده. این موضوع نیازمند بحث طولانی است که در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» یک بخش به آن اختصاص داده ام.

1- نمی دانم؛ اگر محاسبۀ محورهای طیّب و محورهای طاهر را درست استخراج کرده باشم این تساوی محورها که در هر کدام 17 مورد می شود، یکی از شگفتی های قرآن است.

مسیحیان در اواخر قرن 20 به خود آمده و کلیساها مبلغین خود را مکلف کردند که «آب گریزی» مسیحیت را به «آب دوستی» تبدیل کنند؛ کتاب ها، نشریات، سخنرانی ها به این سوی جهت گرفته اند. با این همه نتوانسته اند و نمی توانند دربارهٔ استفاده از آب برای زدایش آلودگی ها یک برنامه قانونمند تنظیم کنند. زیرا هیچ چیزی در این باره در متون دینی شان نیست(1).

در اسلام تنها در «کتاب الطهاره»ی وسائل الشیعه 4373 حدیث در قانونمندی بهداشت آمده است که این تعدادِ همهٔ حدیث ها نیست و لذا مرحوم نوری «مستدرک الوسائل» را تدوین کرده تا حدیث های باقی مانده را جمع کند و 2882 حدیث آورده است که مجموعاً 7255 حدیث می شود و البته حدیث های دیگر نیز هستند.

علاوه کنید بر این آن همه حدیث در باب «الاطعمه و الاشربه» در بهداشت، تغذیه، و نیز اضافه کنید بر اینها احادیث مقدمات باب النکاح در بهداشت دستگاه تناسلی زن و مرد، بهداشت نطفه، بهداشت جنین، بهداشت دوران «ویار»، بهداشت تغذیه جنین، بهداشت لباس و تغذیه نوزاد و...

و برای همین اهمیت عظیم بهداشت است که امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد از مسامحه در اجتناب از «دنس» توبه کنیم و از خدا بخواهیم که خود دنس ها و آثارشان را از وجود ما بزداید و از مسامحهٔ گذشتهٔ مان عفو کند و برای عدم مسامحه در آینده مان توفیق دهد و صد البته که وسواسی گری نیز یک بیماری روانی است.

1- هیچ چیزی در مسیحیت «دنس= نجس» نیست و نیز خوردن هیچ چیزی حرام نیست. و آب گریزی شان معروف است. کاخ قدیمی ورسای در فرانسه به بزرگی یک شهر است همه چیز دارد غیر از حمّام. تن شوئی مسیحیان فقط به «غسل تعمید» منحصر است که در یک چالهٔ کوچک در دیوار کلیساها می ساختند و با چند لیوان آب غسل تعمید می دادند. هنوز هم استحمام درست ندارند. شرح این موضوع در کتاب «دانش ایمنی در اسلام».

بخش سوم

اشاره

توبه از بی مبالاتی در بهداشت

جایگاه عظیم بهداشت در اسلام

سلامت جوئی و سلامت خواهی

یک نکتۀ مهم در انسان شناسی

امام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید

در عین حال به انسان (کل انسان) درس دقیقترین مطالب علمی را می دهد

وَ اجْعَلْ مَخْرَجِی عَنْ عِلّتی إِلَی عَفْوِکَ، وَ مُتَحَوَّلِی عَنْ صَرْعَتِی إِلَی تَجَاوُزِکَ، وَ خَلَاصِی مِنْ کَرْبِی إِلَی رَوْحِکَ، وَ سَلَامَتِی مِنْ هَذِهِ الشِّدَّهِ إِلَی فَرَجِکَ(7) إِنَّکَ الْمُتَفَضِّلُ بِالْإِحْسَانِ، الْمُتَطَوِّلُ بِالِامْتِنَانِ، الْوَهَّابُ الْکَرِیمُ، ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِکْرَامِ: و خروج از این بیماریم را، ورود به عفو خودت، قرار ده. و تحوّل از این برافتادنم را، ورود به بخشایندگی خودت، قرار ده. و رها شدنم از این اندوه را، ورود به نشاط مورد نظر خودت، قرار ده. و سالم شدنم از این سختی را، ورود به فرج خودت قرار ده. زیرا توئی که تفصلاً (بالاتر از عدل و بالاتر از استحقاق بندگانت) احسان می کنی و در نعمت دادن گشاده دستی می کنی، بسیار بخشنده و بزرگواری، توئی صاحب جلال و سزاوار تعظیم.

شرح

اشاره

هر ورودی، خروجی دارد و هر خروجی ورود. هر فرد بیمار آرزو می کند که از حالت بیماری خارج شود؛ او می تواند پس از خروج از حالت بیماری به حالت های گوناگون وارد شود: به حالت خوب و انسانی، به حالت فسق و فجور، به حالت عدالت و دادگری، به حالت

ظلم و ستم و... امام می گوید: خدایا اولاً مرا شفا داده و از حالت بیماری خارج کن، ثانیاً پس از شفاء مرا به حالت عفو و بخشش خودت وارد کن. من فقط شفا نمی خواهم حالت مثبت و نیکو برای پس از شفایم را می خواهم، که از بیماری و بر افتادگی خارج شده و به بخشش تو برسم. از اندوه که رها می شوم به نشاط مورد نظر تو برسم نه هر نشاطی. فرج و رهائی از این گرفتاری را می خواهم اما فرج و رهائی که مورد نظر تو است، نه هر فرجی.

نکتهٔ مهم در انسان شناسی

امام علیه السلام به ما یاد می دهد: انسان موجودی است که بسیاری رفتارها و کارهایش به طور ناخودآگاه است، انسان موجود «خود دوست» است، وقتی که گرفتار بیماری یا هر بلیّه ای می شود تنها درصدد رهائی از آن بر می آید و معمولاً به حالت پس از رهائی نمی اندیشد. انسان در هر گرفتاری ای چنین است بویژه در بیماری.

امام درس می دهد: در این مواقع ناخودآگاهتان را به خودآگاه بکشانید و نسبت به مرحلهٔ پس از رهائی نیز بیندیشید، تا رهائی جوئی تان صرفاً غریزی و حیوانی نباشد بل رهائی جوئی فطری و انسانی باشد.

خیلی پرارزش، پر ثمر و سازنده است که در بحبوحهٔ گرفتاری بهمراه رهائی جوئی، انسانیت خواه هم باشیم. هنگام گرفتاری، هنگام عهدها، نذرها، تصمیم به خوب بودن و نیکوکار شدن هم بگیریم. انسان در هر زمان و در هر حالت می تواند تصمیم به «خوب شدن» بگیرد، اما حساسترین وقت برای این تصمیم همان حالت (باصطلاح) وانفسای گرفتاری است. زیرا که تصمیم در آن حالت محکمتر و با دوامتر می شود و همین تصمیم است که هستهٔ اصلی آن توانمندی انسان است که می تواند شر را به خیر تبدیل کند؛ از شر نتیجهٔ خیر بگیرد. بشرحی که گذشت.

و توفیق چنین تصمیمی را و نیز استوار ماندن در آن را باید از خداوند خواست. بلی؛ دعا، دعا، دعا.

امام علیه السلام برای حالت پس از رهائی، چهار چیز را از خدا می خواهد:

1- مشمول عفو خدا بودن- زیرا ممکن است انسان از بیماری (و از هر بليّه ای) رهائی

ص: 208

یابد اما بدون عفو خداوند. و مراد از عفو، عفو تقصیر و قصورهای سابق است.

2- مشمول تجاوز، بخشندگی و چشم پوشی خدا باشد.- مراد بخشش و چشم پوشی از تقصیر و قصورهائی است که ممکن است پس از رهائی رخ دهند.

3- از اندوه به نشاط مورد نظر خدا برسد. نه هر نشاطی.

4- به فرج مورد نظر خدا برسد نه به هر فرجی.

و این است فرق رهائی جوئی انسانی با رهائی جوئی حیوانی. و توجه فرمائید: آیا می توان یک مورد پنجم نیز بر این موارد چهارگانه افزود-؟ یعنی آیا می توان گفت نقصی یا خلائی در سخن امام هست؟ هرگز. و آیا می توان چیزی از موارد چهارگانه کاست؟ یعنی می توان گفت که امام چیزی را زاید آورده است؟ هرگز. سخن امام علیه السلام در این انسان شناسی و شناخت «رابطهٔ انسان با رهائی جوئی» به حدی دقیق، استوار و کامل است که هیچ دانشمندی نمی تواند چیزی بر آن بیفزاید و یا چیزی از آن بکاهد. و همهٔ سخنان صحیفه سجادیه چنین است.

امام سجاد بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید و در عین حال به انسان (کل انسان) درس دقیقترین مطالب علمی را می دهد. و در عین حال صحیفه دعا است دعا، و انسان بی دعا طعم انسانیت را نمی چشد.

دعای شانزدهم

اشاره

ص: 211

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اسْتَقَالَ مِنْ ذُنُوبِهِ،

أَوْ تَضَرَّعَ فِی طَلَبِ الْعَفْوِ عَنْ عُيُوبِهِ

(1) اللَّهُمَّ يَا مَنْ بِرَحْمَتِهِ يَسْتَغيثُ الْمُذْنِبُونَ (2) وَ يَا مَنْ إِلَى ذِكْرِ إِحْسَانِهِ يَفْزَعُ الْمُضْطَرُّونَ (3) وَ يَا مَنْ لِخِيفَتِهِ يَنْتَحِبُ الْخَاطِئُونَ (4) يَا أُنْسَ كُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِيبٍ، وَ يَا فَرَجَ كُلِّ مَكْرُوبٍ كَئِيبٍ، وَ يَا غَوْثَ كُلِّ مَخْذُولٍ فَرِيدٍ، وَ يَا عَضُدَ كُلِّ مُحْتَاجٍ طَرِيدٍ (5) أَنْتَ الَّذِی وَسِعْتَ كُلَّ شَیْ ءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً (6) وَ أَنْتَ الَّذِی جَعَلْتَ لِكُلِّ مَخْلُوقٍ فِی نِعَمِكَ سَهْماً (7) وَ أَنْتَ الَّذِی عَفْوُهُ أَعْلَى مِنْ عِقَابِهِ (8) وَ أَنْتَ الَّذِی تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ. (9) وَ أَنْتَ الَّذِی عَطَاؤُهُ أَكْثَرُ مِنْ مَنْعِهِ. (10) وَ أَنْتَ الَّذِی اتَّسَعَ الْخَلَائِقُ كُلُّهُمْ فِی وُسْعِهِ. (11) وَ أَنْتَ الَّذِی لَا يَرْغَبُ فِی جَزَاءِ مَنْ أَعْطَاهُ. (12) وَ أَنْتَ الَّذِی لَا يُفْرِطُ فِی عِقَابِ مَنْ عَصَاهُ. (13) وَ أَنَا، يَا إِلَهِی، عَبْدُكَ الَّذِی أَمَرْتَهُ بِالدُّعَاءِ فَقَالَ لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ، هَا أَنَا ذَا، يَا رَبِّ، مَطْرُوحٌ بَيْنَ يَدَيْكَ. (14) أَنَا الَّذِی أَوْقَرَتِ الْخَطَايَا ظَهْرَهُ، وَ أَنَا الَّذِی أَفْنَتِ الذُّنُوبُ عُمُرَهُ، وَ أَنَا الَّذِی بِجَهْلِهِ عَصَاكَ، وَ لَمْ تَكُنْ أَهْلًا مِنْهُ لِذَاكَ. (15) هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِی، رَاحِمٌ مَنْ دَعَاكَ فَأُبْلِغَ فِی الدُّعَاءِ أَمْ أَنْتَ غَافِرٌ لِمَنْ بَكَاكَ فَأُسْرِعَ فِی الْبُكَاءِ أَمْ أَنْتَ مُتَجَاوِزٌ عَمَّنْ عَفَّرَ لَكَ وَجْهَهُ تَذَلُّلًا أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَكَا إِلَيْكَ، فَقْرَهُ تَوَكُّلًا (16) إِلَهِی لَا تُخَيِّبْ مَنْ لَا يَجِدُ مُعْطِياً غَيْرَكَ، وَ لَا تَخْذُلْ مَنْ لَا يَسْتَغْنِی عَنْكَ بِأَحَدٍ دُونَكَ. (17) إِلَهِی فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُعْرِضْ عَنِّی وَ قَدْ أَقْبَلْتُ عَلَيْكَ، وَ لَا تَحْرِمْنِی وَ قَدْ رَغِبْتُ إِلَيْكَ، وَ لَا تَجْبَهْنِی بِالرَّدِّ وَ قَدِ انْتَصَبْتُ بَيْنَ يَدَيْكَ. (18) أَنْتَ الَّذِی وَصَفْتَ نَفْسَكَ بِالرَّحْمَهِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْحَمْنِی، وَ أَنْتَ الَّذِی سَمَّيْتَ نَفْسَكَ بِالْعَفْوِ فَاعْفُ عَنِّی (19) قَدْ تَرَى يَا إِلَهِی، فَيْضَ دَمْعِی مِنْ خِيفَتِكَ، وَ وَجِيبَ قَلْبِی مِنْ خَشْيَتِكَ، وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِی مِنْ هَيْبَتِكَ (20) كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِی، وَ لِذَاكَ خَمَدَ صَوْتِی عَنِ الْجَأْرِ إِلَيْكَ، وَ كَلَّ لِسَانِی عَنْ مُنَاجَاتِكَ. (21) يَا إِلَهِی فَلَكَ الْحَمْدُ فَكَمْ مِنْ عَائِبَةٍ سَتَرْتَهَا عَلَيَّ فَلَمْ تَفْضَحْنِی، وَ كَمْ مِنْ ذَنْبٍ غَطَّيْتَهُ عَلَيَّ فَلَمْ تَشْهَرْنِی، وَ كَمْ مِنْ شَائِبَةٍ أَلْمَمْتُ بِهَا فَلَمْ تَهْتِكْ عَنِّی سِتْرَهَا، وَ لَمْ تُقَلِّدْنِی مَكْرُوهَ شَنَارِهَا، وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ يَلْتَمِسُ مَعَايِبِی مِنْ جِيرَتِی، وَ حَسَدَهِ نِعْمَتِكَ عِنْدِی (22) ثُمَّ لَمْ يَنْهَنِی ذَلِكَ

عَنْ أَنْ جَرَيْتُ إِلَی سُوءِ مَا عَهِدْتَ مِنِّی (23) فَمَنْ أَجْهَلُ مِنِّی، یَا إِلَهِی، بِرُشْدِهِ وَ مَنْ أَغْفَلُ مِنِّی عَنْ حَظِّهِ وَ مَنْ أَبْعَدُ مِنِّی مِنِ اسْتِصْلَاحِ نَفْسِهِ حِینَ أُنْفِقُ مَا أَجْرَیْتَ عَلَیَّ مِنْ رِزْقِکَ فِیمَا نَهَیْتَنِی عَنْهُ مِنْ مَعْصِیَتِکَ وَ مَنْ أَبْعَدُ غَوْراً فِی الْبَاطِلِ، وَ أَشَدُّ إِقْدَاماً عَلَی السُّوءِ مِنِّی حِینَ أَقِفُ بَیْنَ دَعْوَتِکَ وَ دَعْوَهِ الشَّیْطَانِ فَأَتَّبِعُ دَعْوَتَهُ عَلَی غَیْرِ عَمًی مِنِّی فِی مَعْرِفَهٍ بِهِ وَ لَا نِسْیَانٍ مِنْ حِفْظِی لَهُ (24) وَ أَنَا حِینَئِذٍ مُوقِنٌ بِأَنَّ مُنْتَهَی دَعْوَتِکَ إِلَی الْجَنَّهِ، وَ مُنْتَهَی دَعْوَتِهِ إِلَی النَّارِ. (25) سُبْحَانَکَ مَا أَعْجَبَ مَا أَشْهَدُ بِهِ عَلَی نَفْسِی، وَ أُعَدِّدُهُ مِنْ مَکْتُومِ أَمْرِی. (26) وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِکَ أَنَاتُکَ عَنِّی، وَ إِبْطَاؤُکَ عَنْ مُعَاجَلَتِی، وَ لَیْسَ ذَلِکَ مِنْ کَرَمِی عَلَیْکَ، بَلْ تَأَنِّیاً مِنْکَ لِی، وَ تَفَضُّلًا مِنْکَ عَلَیَّ لِأَنْ أَرْتَدِعَ عَنْ مَعْصِیَتِکَ الْمُسْخِطَهِ، وَ أُقْلِعَ عَنْ سَیِّئَاتِیَ الْمُخْلِقَهِ، وَ لِأَنَّ عَفْوَکَ عَنِّی أَحَبُّ إِلَیْکَ مِنْ عُقُوبَتِی (27) بَلْ أَنَا، یَا إِلَهِی، أَکْثَرُ ذُنُوباً، وَ أَقْبَحُ آثَاراً، وَ أَشْنَعُ أَفْعَالًا، وَ أَشَدُّ فِی الْبَاطِلِ تَهَوُّراً، وَ أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِکَ تَیَقُّظاً، وَ أَقَلُّ لِوَعِیدِکَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً مِنْ أَنْ أُحْصِیَ لَکَ عُیُوبِی، أَوْ أَقْدِرَ عَلَی ذِکْرِ ذُنُوبِی. (28) وَ إِنَّمَا أُوَبِّخُ بِهَذَا نَفْسِی طَمَعاً فِی رَأْفَتِکَ الَّتِی بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِینَ، وَ رَجَاءً لِرَحْمَتِکَ الَّتِی بِهَا فَکَاکُ رِقَابِ الْخَاطِئِینَ. (29) اللَّهُمَّ وَ هَذِهِ رَقَبَتِی قَدْ أَرَقَّتْهَا الذُّنُوبُ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْهَا بِعَفْوِکَ، وَ هَذَا ظَهْرِی قَدْ أَثْقَلَتْهُ الْخَطَایَا، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَفِّفْ عَنْهُ بِمَنِّکَ (30) یَا إِلَهِی لَوْ بَکَیْتُ إِلَیْکَ حَتَّی تَسْقُطَ أَشْفَارُ عَیْنَیَّ، وَ انْتَحَبْتُ حَتَّی یَنْقَطِعَ صَوْتِی، وَ قُمْتُ لَکَ حَتَّی تَتَنَشَّرَ قَدَمَایَ، وَ رَکَعْتُ لَکَ حَتَّی یَنْخَلِعَ صُلْبِی، وَ سَجَدْتُ لَکَ حَتَّی تَتَفَقَّأَ حَدَقَتَایَ، وَ أَکَلْتُ تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ عُمُرِی، وَ شَرِبْتُ مَاءَ الرَّمَادِ آخِرَ دَهْرِی، وَ ذَکَرْتُکَ فِی خِلَالِ ذَلِکَ حَتَّی یَکِلَّ لِسَانِی، ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِی إِلَی آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْیَاءً مِنْکَ مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِکَ مَحْوَ سَیِّئَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ سَیِّئَاتِی. (31) وَ إِنْ کُنْتَ تَغْفِرُ لِی حِینَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَکَ، وَ تَعْفُو عَنِّی حِینَ أَسْتَحِقُّ عَفْوَکَ فَإِنَّ ذَلِکَ غَیْرُ وَاجِبٍ لِی بِاسْتِحْقَاقٍ، وَ لَا أَنَا أَهْلٌ لَهُ بِاسْتِیجَابٍ، إِذْ کَانَ جَزَائِی مِنْکَ فِی أَوَّلِ مَا عَصَیْتُکَ النَّارَ، فَإِنْ تُعَذِّبْنِی فَأَنْتَ غَیْرُ ظَالِمٍ لِی. (32) إِلَهِی فَإِذْ قَدْ تَغَمَّدْتَنِی بِسِتْرِکَ فَلَمْ تَفْضَحْنِی، وَ تَأَنَّیْتَنِی بِکَرَمِکَ فَلَمْ تُعَاجِلْنِی، وَ حَلُمْتَ عَنِّی بِتَفَضُّلِکَ فَلَمْ تُغَیِّرْ نِعْمَتَکَ عَلَیَّ، وَ لَمْ تُکَدِّرْ مَعْرُوفَکَ عِنْدِی، فَارْحَمْ طُولَ تَضَرُّعِی وَ شِدَّهَ مَسْکَنَتِی، وَ سُوءَ مَوْقِفِی. (33) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِنِی مِنَ الْمَعَاصِی، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِالطَّاعَهِ، وَ ارْزُقْنِی حُسْنَ الْإِنَابَهِ، وَ طَهِّرْنِی بِالتَّوْبَهِ، وَ أَیِّدْنِی بِالْعِصْمَهِ، وَ اسْتَصْلِحْنِی بِالْعَافِیَهِ، وَ أَذِقْنِی حَلَاوَهَ الْمَغْفِرَهِ، وَ اجْعَلْنِی طَلِیقَ عَفْوِکَ، وَ عَتِیقَ رَحْمَتِکَ، وَ اکْتُبْ لِی أَمَاناً مِنْ سُخْطِکَ، وَ بَشِّرْنِی بِذَلِکَ فِی الْعَاجِلِ دُونَ الْآجِلِ، بُشْرَی أَعْرِفُهَا، وَ عَرِّفْنِی فِیهِ عَلَامَهً أَتَبَیَّنُهَا. (34) إِنَّ ذَلِکَ لَا یَضِیقُ عَلَیْکَ فِی وُسْعِکَ، وَ لَا یَتَکَأَّدُکَ فِی قُدْرَتِکَ، وَ لَا یَتَصَعَّدُکَ فِی أَنَاتِکَ،

وَ لَا يَئُودُکَ فِی جَزِیلِ هِبَاتِکَ الَّتِی دَلَّتْ عَلَیْهَا آیَاتُکَ، إِنَّکَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ، وَ تَحْکُمُ مَا تُرِیدُ، إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ.

ص: 214

عنوان دعا

اشاره

قرار

امام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید

امام راه و بستر نیایش با خدا را به انسان (کل انسان) تدریس می کند

چیستی عصمت

عصمت و خط قرار

عصمت از گناه مدرج است

عبادتی بالاتر از عبادت تشریعی

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ إِذَا اسْتَقَالَ مِنْ ذُنُوبِهِ، أَوْ تَضَرَّعَ فِی طَلَبِ الْعَفْوِ عَنْ عُیُوبِهِ:

: از دعاهای امام علیه السلام است هنگامی که از گناهان خود اِقاله می طلبید، و یا برای عفو از عیوب خود تضرّع می کرد.

لغت: اِقاله: برهم زدن معامله- برهم زدن یک «قرار».

استقال: درصدد اقاله بر آمدن- درخواست برهم زدن معامله و قرار.

میان انسان و خدا قرار است که گناهی از بنده صادر نشود، و یا حتی الامکان صادر نشود. شخص توبه کننده از خداوند می خواهد که دربارۀ گناهش از این قرار صرفنظر کرده و با گذشت و عفو با او رفتار کند.

ذنوب و عیوب: ذنوب یعنی گناهان؛ هر عملی که بر خلاف آن «قرار» باشد. اما مراد از عیوب در اینجا هر عیب و نقص نیست؛ ممکن است کسی مثلاً در سیما یا اندامش عیبی داشته باشد، قد کوتوله یا لنگ دراز باشد. اینگونه عیب ها در اینجا مراد نیست، بل مقصود آن نقص های شخصیتی، فکری و علمی است که منشأ و عامل گناه می شود از قبیل: جهل و نادانی، غفلت،

باطل گرائی، پیروی از شیطان، و حتی گناه ورزی بطور دانسته و عالمانه. همانطور که

در متن دعا خواهد آمد.

چیستی عصمت

شیعه معتقد است که انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) معصوم هستند و هرگز مرتکب گناه نمی شوند و آن «قرار» را کاملاً رعایت می کنند. همچنین بزرگان و فهمیده های اهل سنّت نیز همهٔ انبیاء را معصوم می دانند از آن جمله فخر رازی در تفسیر سورهٔ محمد به این اصل تصریح کرده است.

اما در عنوان این دعا با عبارت «ذنوبه= گناهانش» صریحاً نسبت گناه به امام علیه السلام داده شده و نیز نسبت عیوب از سنخ عیوبی که منشأ و عامل گناه می شوند. این انتساب با اصل اعتقاد به عصمت چگونه سازگار است؟

امام علیه السلام بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خداوند سخن می گوید اعم از معصوم، مؤمن، فاسق، فاجر، حتی کافر، دست هر فردی از انسان را می گیرد و او را در شاهراه رابطهٔ گفتمان با خدای متعال قرار می دهد؛ اصول، فروع و آداب این رابطه و گفتمان را تعلیم می دهد گوئی از جانب کل بشر وکالت دارد و همهٔ انسان ها را در انبوه صف ها قرار داده و خود در جلو آنان ایستاده از جانب آنان با خداوند مخاطبه می کند. هر شفیع و وکیل که به تقصیر و قصور موکّلان خود معترف است، از جانب آنان سخن می گوید انگار که خود آنان است گرچه خودش نه مقصّر باشد و نه قاصر.

عصمت و خط قرار

ذنوب و عیوب بر دو نوع است:

1- ذنوب و عیوب تکوینی. این ذنوب و عیوب را همگان دارند حتی انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم). از این دیدگاه هر موجودی غیر از خداوند، مجمع ذنوب و عیوب است، وجودش انباشتی از نواقص و مجمعی از نیازها است بطوری که حتی یک لحظه از تامین نیازهای خود (آب، غذا، هوا و... و...) آسوده نیست. اساساً زندگی یعنی پرداختن به نیازها و نواقص. برترین انسان جهل دارد، مطلق و بی عیب و جهل، فقط خداوند است. جهل و

نقص در دانش، منشأ و عامل نقص در عمل و عیب در رفتار و کاستی در شخصیت است. پس از این دیدگاه همگان اهل ذنب و گناه و عیب و نقص هستند.

ص: 216

بنابراین، هیچکس در تکوین وجودش، و ماهیت ذاتش، معصوم نیست.

حضرت ابراهیم می گوید: «الَّذی خَلَقَنی فَهُوَ یَهْدینِ- وَ الَّذی هُوَ یُطْعِمُنی وَ یَسْقینِ- وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفینِ- وَ الَّذی یُمیتُنی ثُمَّ یُحْیینِ- وَ الَّذی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لی خَطیئَتی یَوْمَ الدِّینِ- رَبِّ هَبْ لی حُکْماً وَ أَلْحِقْنی بِالصَّالِحینَ»(1): پروردگار من آن است که مرا آفریده و هدایتم می کند- اوست که مرا تغذیه می کند و سیرابم می کند- و اوست که به وقت بیماری شفایم می دهد- اوست که مرا میمیراند و سپس (برای معاد) زنده ام می کند- اوست که امید دارم گناهم را ببخشاید- پروردگارا، به من حُکم (= توان تشخیص و علم) بده و مرا به صالحان ملحق کن.

توضیح: اول به نواقص خود تصریح کرده و نیازهای اساسی وجودش را نام می برد: پدیده و مخلوق هستم، نه مطلق هستم و نه کمال مطلق دارم (مطلق فقط خدا است)، نیازمند غذا و آب هستم، دچار بیماری می شوم و نیازمند شفا می گردم، موجود میرنده هستم، در کف قدرت خدا هستم حتی پس از مرگ نیز مرا زنده خواهد کرد. سپس می گوید موجود خطا کار و غیر معصوم هستم و طمع در بخشش خدا دارم.

با صراحت تمام روشن است که همهٔ این جمله ها و فقرات این کلام، همگی از دیدگاه تکوینی است.

قرار نیست که انسان در تکوینش بی عیب، بی نیاز، و بی خطا باشد.

2- ذنوب و عیوب تشریعی: شرع و تشریع همان «قرار» است که خداوند میان خود و انسان قرار گذاشته است، محور این قرارداد آفرینش و تکوین نیست، محورش «رفتار انسان» است آن هم رفتارهای ارادی انسان، نه رفتاری که از نسیان و خطا(2) ناشی شود. نقص ها و عیب ها و ذنب ها مدرج هستند؛ خداوند خطی کشیده و تعیین کرده است؛ بخشی از عیب، نقص و ذنب ها که در یک طرف این خط هستند را «واجب الترمیم» کرده و نامش را «تکلیف» گذاشته است و مسامحه در آنها را «ذنب» بمعنی تشریعی و قراردادی گذاشته است.

1- آیه های 78 تا 83 سورهٔ شعراء.

2- خطا دو نوع است خطای تکوینی و خطای تشریعی. شرحش در همین سطرها خواهد آمد.

بخشی که ترمیم آن مطابق «طاقه البشریه» برای انسان ممکن و در توان او است.

و بخشی نواقص و عیوب و ذنوب که در طرف دیگر این خط هستند را «ذنب تشریعی» نامیده و نام آنها را گناه نگذاشته است.

معصوم کسی است که نقص، خطاء، و تقصیرش از این خط قراردادی تجاوز نکند.

عصمت نیز مدرج است؛ خشک و منجمد نیست: «وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلی بَعْضٍ»(1) و «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ»(2). و دیدیم که حضرت ابراهیم از خدا می خواهد که بر علم و تشخیصش بیفزاید تا عصمتش بالاتر رود. و از خطای تکوینیش کاسته شود و بر عصمت تشریعیش افزوده شود. و با تعبیر «اطمع= طمع دارم» به حرص و آزمندی خود در به دست آوردن درجات بیشتر عصمت، تصریح می کند. همانطور که در «مناجات منظومه»(3) از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام می شنویم:

إِلَهِی فَلَا تَقْطَعْ رَجَائِی

وَ لَا تُزِغْ

فُؤَادِی فَلِی فِی سَيْبِ

جُودِکَ مَطْمَعُ

خدایا امیدم را :

قطع نکن و تنگ نکن

دلم را، زیرا در

عطای جاری تو طمع دارم.

بخشش خواهی و عفو جوئی معصومین در مدار مدرج عصمت است که هر چه علم شان و تشخیص شان بالاتر رود عصمت شان نیز بالاتر می رود. و این عفو خواهی، عبادتی است بالاتر از عبادت تشریعی.

اکنون؛ یکبار فرض کنید که امام علیه السلام فقط از جانب خودش این گفتمان را با خدا دارد. در اینصورت مرادش همان است که در دعای حضرت ابراهیم و حضرت امیرالمؤمنین است. بار دیگر او را به نمایندگی از انسان (کل انسان) در نظر بگیرید؛ در اینصورت مرادش از ذنب و عیب، ذنب و عیب هر فرد انسانی است در جایگاه خودش.

پس خطاء نیز دو نوع است: خطای تکوینی و خطای تشریعی. و با بیان دیگر گناه تکوینی

ص: 218

1- آیۀ 55 سورۀ اسراء.
2- آیۀ 253 سورۀ بقره.
3- منقول از صحیفۀ علویه، ص 170- زادالمعاد، ص 428- دیوان منسوب ص 265.

و گناه تشریعی. و آنچه حضرت ابراهیم با عبارت «خطیئتی= خطایم» تعبیر می کند خطای تکوینی و آن سوی خط تشریعی است. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در آن اعلامیهٔ مشهورش که به «حدیث رفع» معروف است می گوید: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَةٌ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّیَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْقِ مَا لَمْ یَنْطِقْ بِشَفَهٍ»(1) خطاء در عرصه تشریع معفو است؛ یعنی گناه نیست و پیشاپیش معفّو است. پس بدیهی است عفو خواهی حضرت ابراهیم ارتقاء در درجات عصمت است.

امام سجاد علیه السلام در این دعا همهٔ انسان ها را با ترتیب درجات شان در ثواب و گناه، در صف هائی قرار داده و خود در امام و جلو ایستاده و با صرفنظر از خط تشریع با خدا سخن گفته و عفو و رفع عیب می خواهد، دربارهٔ خودش و دیگران هر کدام در جایگاه و درجهٔ خودش.

بخش اول

اشاره

خدا شناسی و شناخت رابطهٔ خدا با انسان و بالعکس

فواید ستایش خداوند در مقدمهٔ دعا

انسان سالم اگر خطا کند، گریه می کند

انس غریزی و انس فطری

انسان شناسی

منشأ خانواده

غربت غریزی و غربت فطری

1- بحار، ج 2 ص 280- ج 5 ص 303- ج 22 ص 443.

عطای الهی برای پاداش نیست

کیفر دادن خدا، برای تشفّی نفس یا تسکین غضبش نیست.

اللَّهُمَّ يَا مَنْ بِرَحْمَتِهِ يَسْتَغيثُ الْمُذْنِبُون: ای خدا، ای کسی که گناهکاران بوسیله رحمتش، فریادرسی می طلبند.

یعنی؛ انسان وقتی می تواند به خدا استغاثه کند که قبلاً رحمت خدا شاملش شود. اگر خداوند توفیق استغاثه را به او ندهد او استغاثه نخواهد کرد. درست است انسان موجود مختار است و با اختیار خود عبادت و استغاثه می کند، اما انسان «مفوّض» و به سرخود رها شده نیست. فرق است میان اختیار و تفویض. شرح این موضوع در کتاب «دو دست خدا».

ترجمهٔ دیگر: ای خدا، ای کسی که گناهکاران از رحمتش فریادرسی می طلبند. در ترجمهٔ بالا حرف «ب-»، «باء وسیله» می شود. و در این ترجمه به معنی «مِن» می باشد. برتری ترجمهٔ اول در این است که به یک اصل مهم از اصول علم کلام توجه می دهد.

وَ يَا مَنْ إِلَى ذِكْرِ إِحْسَانِهِ يَفْزَعُ الْمُضْطَرُّون: ای خدائی که درماندگان به ذکر احسان تو متوسل می شوند.

ذکر احسان خدا

ذکر دو کاربرد دارد: به زبان آوردن. به یاد آوردن. ظاهراً این سخن امام علیه السلام هر دو معنی را در بر دارد؛ ممکن است انسان برای رفع درماندگیش به کسی روی آورد که هرگز اهل نیکوکاری و احسان نباشد. اما اگر به خدا روی آورد قهراً و طبعاً به احسان او چشم امید بسته است؛ یا به زبان می گوید: ای خدای بزرگ، ای خدای کریم، و...، یکی از صفات احسانی خدا را ذکر می کند. و یا دستکم به کرم و احسان خدا «ذکر قلبی» دارد.

و اگر انسان درمانده به کسی روی آورد که اهل نیکوکاری و احسان است، ممکن است آن شخص نیکوکار دربارهٔ او به هر دلیلی نیکی نکند خواه دلیلش حکیمانه باشد یا با انگیزهٔ دیگر. اما اگر به خدا روی آورد، چون «مضطر» است بی تردید دعایش مستجاب خواهد بود

که فرمود: «یُجِیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السُّوءَ»: خواستهٔ مضطر را مستجاب می کند و گرفتاریش را بر طرف می کند.

کسی مضطر است، و مشمول این آیه است که امیدش از همه جا قطع شده باشد، و اگر هنوز امیدش به این و آن، به اینجا و آنجا، است او مضطر نشده است. وقتی که مضطر شود و به رحمت خدا پناه ببرد، قهراً و طبعاً یا با ذکر شفاهی و یا با ذکر قلبی و یا با هر دو به یاد احسان خدا خواهد بود.

حضور قلب: حالت درماندگی و اضطرار بطور طبیعی عامل حضور قلب است (و اگر حضور قلب نباشد باز هم چنین شخصی مضطر نیست و مشمول آیه نمی باشد)، برای کمال این حضور قلب به ما گفته اند که به ذکر قلبی اکتفاء نکنید به ذکر شفاهی نیز بپردازید. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «السُّؤَالُ بَعْدَ الْمَدْحِ فَامْدَحُوا اللَّهَ ثُمَّ سَلُوا الْحَوَائِجَ»(1): خواستن پس از مدح خدا باید باشد، خدا را مدح کنید سپس حوائج تان را بخواهید. و نیز فرمود: «أَثْنُوا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ امْدَحُوهُ قَبْلَ طَلَبِ الْحَوَائِجِ»(2): پیش از طلب حوائج، خدا را ستایش کنید. و حدیث های دیگر در این باره.

ذکر شفاهی بویژه در موارد غیر اضطرار، لازمتر و مفیدتر است. زیرا در اینصورت اصل و اساس حضور قلب به آن بستگی دارد، هر چه قدر در مقدّمهٔ دعا به ستایش خدا و بیان صفات احسان خدا پرداخته شود به همان میزان بر حضور قلب افزوده می شود. بنابراین، حضور قلب در دعای مضطر طبعاً هست، ستایش و ثناگوئی آن را کاملتر می کند. و در دعای غیر مظطر اصل و اساس حضور قلب را به وجود می آورد و الاّ «دعاء بظهر قلب» می شود و «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا یَسْتَجِیبُ دُعَاءً بِظَهْرِ قَلْبٍ سَاهٍ»(3): خداوند دعائی را که از ظاهر قلب (نه از عمق قلب) و همراه با چرخیدن قلب به این طرف و آن طرف باشد، مستجاب نمی کند. دعا «بظهر قلب

1- بحار، ج 90 ص 308.

2- همان.

3- کافی، ج 2 ص 473 ط اسلامیه.- بحار، ج 90 ص 305 و 323.

ساه» یعنی «دعای سرسری» که از ته دل نباشد و قلب روی خواسته و حاجت متمرکز نباشد.

فواید ستایش و ثناء در مقدّمۀ دعا

فواید ستایش و ثناء در مقدّمۀ دعا(1): خداوند هیچ نیازی به ستایش و ثناء ندارد، فواید و آثار مثبت ستایش و ثنا به خود ما بر می گردد که عبارت است از:

1- ارتقاء توحید و خدا شناسی که از شمارش متفکّرانۀ صفات خدا حاصل می شود.

2- تحکیم ایمان بوسیله تکرار و یاد آوری مجدد صفات کریمۀ الهی. که اگر هر تکراری عیب باشد، تکرار نام و صفات خدا هر چه بیشتر به همان قدر مفیدتر، ایمان آورتر، و علم آورتر است.

3- موجب تحقق حضور قلب برای هر دعا کننده می شود، و برای دعا کنندۀ مضطر موجب کمال حضور قلب می گردد.

در این دعا نیز می بینم که امام علیه السلام در بخش اول دعایش سیزده فقره در مدح و ثنای خدایش آورده که دو فقره از آنها را دیدیم و اینک ادامۀ آن:

وَ یَا مَنْ لِخِیفَتِهِ یَنْتَحِبُ الْخَاطِئُون: و ای خدائی که خطا کاران از ترس او گریه می کنند.- هر انسانی که فطرتش سالم مانده باشد دربارۀ خطاهای خود از خداوند می ترسد و می گرید(2). در مباحث گذشته به طور مکرّر بیان شده که منشأ خنده و گریه در انسان، روح فطرت است همانطور که منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، و اخلاق نیز روح فطرت است، و روح غریزه فاقد این امور است. تنها آن گروه از خطاکاران از ترس خدا گریه نمی کنند که روح غریزه شان بر روح فطرت شان مسلّط شده است.

و با بیان دیگر: این مسئله از مسائل مراحل آگاهی انسان نیست که بگوئیم انسانی که به خطای خود آگاه است، یا ایمانی توأم با آگاهی دارد، از ترس خدا گریه می کند. سخن امام مطلق است و شامل هر خطاکار می شود یعنی هر انسان خطاکار از ترس خدا گریه می کند.

1- در بخش سوم از دعای سیزدهم «فواید تقریر لسانی» گذشت. و بهترین ذکر لسانی «لا اله الاّ الله» و برترین توسّل صلوات و مقرّب ترین ذکر استغفار است.

2- در بخش پنجم از دعای دوازدهم دربارۀ «چیستی و چرائی گریه» بحثی گذشت.

خطا کارانی که چنین نیستند، دچار بیماری «تسلط غریزه بر فطرت» هستند و باصطلاح تخصصاً از اطلاق این سخن خارج هستند، نه تخصیصاً.

باز با عبارت دیگر: امام در این عبارت در مقام انسان شناسی است نه در مقام آگاهی شناسی. یعنی هر انسان سالمی دربارهٔ خطای خود از شرم و ترس خدا گریه می کند، و این از ذاتیات انسان (بما هو انسان) است.

اگر چنین معنی نکنیم سخن امام درست در نمی آید، زیرا چه بسا افرادی که با وجود آگاهی به خطاهای هنگفت خودشان، گریه نمی کنند.

یَا أُنْسَ کُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِیب: ای آنکه مونس هر بی کسی که از بی کسی می ترسد، هستی.

بی کسی سخت وحشت آور است، انسان که فطرتاً موجود اجتماعی است بیش از هر موجودی تاب تحمل تنهائی را ندارد. در وجود حیوان نیز ترس هست، اما انسان همان ترس غریزی حیوانی را دارد و چون روح فطرتش نیز او را به جامعه گرائی سوق می دهد، بی کسی برایش بشدت سخت می شود.

اساساً وحشت یک حس غریزی است و لذا به حیوان می گویند: وحشی. و چون همان غریزه در انسان نیز هست، امام علیه السلام به دنبال کلمهٔ «مستوحش» لفظ «غریب» را می آورد. انسان جامعه گرا و غربت گریز است. و لذا نامش «انسان» و نام دسته جمعیش «ناس» و «اناس» است که هر سه از مادهٔ اُنس هستند.

منشأ خانواده

منشأ خانواده: انس و انیس خواهی بعنوان یک حس غریزی هم در انسان هست و هم در حیوان. و چون انسان بدلیل روح فطرتش خانواده گرا و جامعه گرا هم هست، بشدت به انس خانوادگی و انس اجتماعی نیز نیازمند است. و با بیان دیگر انس دو نوع است: انس مودّتی و انس رحمتی. اوّلی غریزی و دومی فطری است.

انس مودتی

مودّت از مادّۀ «ودّ» به معنی امید و چشمداشت، عبارت است از مهربانی ای که عنصری از چشمداشت و سودجوئی شخص، در آن باشد. اما رحمت عبارت است از مهربانی دلسوزانه که هیچ توقع و چشمدات از طرف مقابل در آن نباشد.

ص: 223

رحم عاطفه ای است که هیچ عوضی در آن ملحوظ نیست، رایگان است. اما مودت عاطفه ای است که عوض دارد. اگر اتفاق بیفتد عاطفۀ رحم نیز متقابل باشد و هر دو طرف به همدیگر مهربانی دلسوزانه داشته باشند، آن پدیدۀ عظیم انسانی رخ می دهد که نامش «خانواده» است.

یک جفت کبوتر نر و ماده با همدیگر انیس هستند لیکن انس شان صرفاً مودتی است نه رحمتی. اما میان دو همسر از انسان(1)

هم انس مودّتی هست و هم انس رحمتی. و لذا انسان دارای خانواده است؛ خانواده که واحد جامعه است. و حیوان فاقد خانواده به معنی واحد جامعه است.

رحم و رحمت دارای هیچ عوض و چشمداشتی، نیست لذا از برترین صفات خداوند است که چیزی از آن به انسان داده شده و حیوان فاقد آن است. اگر حیوان به فرزندش مهر و دلسوزی می ورزد بخاطر رابطۀ غریزی فرزندی و مادری است، رحم آن است که بخاطر هیچ چیزی و هیچ انگیزۀ غریزی نباشد؛ کسی به فرد ناآشنائی که برای آخرین بار او را می بیند و دیگر نخواهد دید، رحم می کند این عاطفۀ فطری است که مخصوص انسان است.

پس خانواده بر دو عنصر و پایۀ بشدت قوی انس غریزی و انس فطری متقابل استوار است و از بزرگترین آیات قدرت خداوند در آفرینش است: «وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْواجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ»(2): و از آیات اوست که برای شما انسان ها همسرانی از جنس خودتان قرار داد تا در کنار آنها آرامش بیابید، و قرار داد میانتان مودت و رحمت، در این (آفرینش الهی) نشانه هائی هست برای آنان که اهل تفکّر هستند.

اهل تفکّر

آیا دست اندرکاران علوم انسان غربی اهل تفکّر نیستند؟ که برخی از آنان مانند مارکس و انگلس، اصل و اساس خانواده را لازم نمی دانند و آن را از پدیده های انسان

1- دو همسر واقعی با صداقت. دو همسری که روح غریزۀ شان بر روح فطرت شان، مسلط نشده است.
2- آیۀ 21 سورۀ روم.

های اولیه و بیچارگان بی تمدن می دانند، و برخی دیگر که بنیانگذاران لیبرالیسم هستند و به «اصالت فرد» باور دارند ارزشی برای خانواده قائل نیستند و به نظر هر دو گروه «فرد» مستقیماً واحد جامعه است.

پاسخ: مراد قرآن از «اهل تفکّر»، تفکّر غیر منفعلانه است، فکر غربی (در علوم انسانی) فکر منفعل است؛ یک واکنش شدید و عجولانه بود در برابر اندیشهٔ نادرست کلیسائی قرون وسطی.

رنسانس پیش از آنکه یک تفکّر باشد یک «عصیان» بود که تفکّرات قرون وسطی را برانداخت سپس عجولانه درصدد پرکردن جای خالی آن برآمد. و عصیانگران هیچ چیزی برای انسان شناسی نداشتند غیر از همسنخ دانستن آن با حیوان، بشدت و سرعت برای حیوان دانستن انسان کوشیدند، سرعت و عجله ای که هرگز مجال اندیشهٔ سالم نمی داد. و این از مسلّمات تاریخ علوم انسانی در غرب است.

این روند در اواسط قرن بیستم به زیر سؤال رفت و به پدیده ای بنام «تجربهٔ دینی» منجر شد که اشخاصی مانند هایدگر و بریگسن، به چیزی در وجود انسان پرداختند که حیوان فاقد آن است. امروز همگان باور دارند که در ذات انسان کانونی هست که منشأ دین خواهی و اخلاق است. لیکن هنوز که به «روح فطرت» در ذات انسان نرسیده اند و انسان را یک موجود صرفاً غریزی می دانند، اصل واساس این بینش نقص پایه ای دارد و به وضوح می لنگد.

دربارهٔ منشأ خانواده قبلاً نیز بحث شده بود، در اینجا از دیدگاه، «انس» و دو نوع بودن انس در انسان، از نو بررسی شد. برگردیم به سخن امام علیه السلام:

یَا أُنْسَ کُلِّ مُسْتَوْحِشٍ غَرِیب: ای انس هر تنها ماندهٔ بی کس.- بی کس و غریب از وطن بی کس و غریب از کانون انس غریزی، بی کس و غریب در میان خانوادهٔ خود، بی کس و غریب در جامعهٔ خود. این دو نوع غربت اخیر، در حیوان نیست و مخصوص انسان است و هر دو گرفتاری عظیم و تحمل شان سخت و بشدت دشوار است و بدیهی است که مراد امام همین

دو نوع غربت است. و غربت از وطن برای انسان چندان مهم نیست و لذا انسان «موجود مهاجر» است و هجرت با شرایطی، سازنده و ستوده است و گاهی نیز واجب می شود. و جمع کثیری از دانشمندان بزرگ تاریخ هجرت کرده اند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «الْغِنَی فِی الْغُرْبَهِ وَطَنٌ وَ الْفَقْرُ فِی الْوَطَنِ غُرْبَهٌ»(1). فقر و غنی از مقولات جامعه است و حیوان به جهت فقر و غنی نه غریب می شود و نه غیر غریب. و گفته اند «الغریب من کان غریبا فی بلده»: بی کس و غریب کسی است که در میان جامعهٔ خودش غریب باشد، و این غربت یا بدلیل خصائل مثبت و ممتاز اوست که دیگران تنهایش می گذارند، و یا بدلیل خصائل منفی اوست. امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ مؤمنان برتر می گوید: «إِنْ أَوْحَشَتْهُمُ الْغُرْبَهُ آنَسَهُمْ ذِکْرُک»(2): اگر غربت شان آنان را به وحشت اندازد یاد تو آنان را مأنوس می سازد.

و مراد امام سجاد علیه السلام تنهائی و بی کسی است خواه در وطن و خواه دور از وطن.

وَ یَا فَرَجَ کُلِّ مَکْرُوبٍ کَئِیب: و ای خدائی که فرج هر اندوهگین شکسته دل، هستی.

نکتهٔ اَدبی: امام نمی گوید «یا انیس کل مستوحش غریب» و نمی گوید «یا مفرّج کل مکروب کئیب»؛ بل صیغهٔ مصدری «انس» و صیغهٔ اسم مصدر «فَرَج» را آورده است، تا باصطلاح ادبی از باب «زیدٌ عدلٌ» باشد که معنی را عمیق تر، کاملتر و رساتر کند.

وَ یَا غَوْثَ کُلِّ مَخْذُولٍ فَرِیدٍ: و ای آنکه فریادرس هر خوار شدهٔ تنها مانده، هستی.

وَ یَا عَضُدَ کُلِّ مُحْتَاجٍ طَرِیدٍ: و ای آنکه بازوی (مددکارِ) هر نیازمند رانده شده، هستی.

أَنْتَ الَّذِی وَسِعْتَ کُلَّ شَیْ ءٍ رَحْمَهً وَ عِلْماً: توئی که علم و رحمتت بر همه چیز گسترده است.

قرآن: «رَبَّنا وَسِعْتَ کُلّ شَیْ ءٍ رَحْمَهً وَ عِلْماً»(3): پروردگار ما، علم و رحمتت بر هر چیز شامل است. و «وَ رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْ ءٍ»(4).

ص: 226

1- نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید 54- فیض 53.
2- نهج البلاغه، کلام 218 فیض- 222 ابن ابی الحدید.
3- آیهٔ 7 سورهٔ غافر.
4- آیهٔ 156 سورهٔ اعراف.

وَ أَنْتَ الَّذِی جَعلّت لِکُلِّ مَخْلُوقٍ فِی نِعَمِکَ سَهْماً: و تو آنی که برای هر آفریده ای در نعمتهایت سهمی قرار داده ای.

وَ أَنْتَ الَّذِی عَفْوُهُ أَعْلَی مِنْ عِقَابِه: توئی کسی که بخشش بالاتر از کیفرش است.

قاعده: اعلاترین مصداق هر خوبی و هر نکوئی و هر مثبت، خداوند است. عفو از خوبترین صفات است پس اعلاترین آن از آن خداوند است: «وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلی»(1) و «وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلی فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»(2).

فضل

رحمت به هر معنی، فوق عدل است؛ فضلی است که بالاتر از عدل می باشد و لذا در رابطۀ خداوند با انسان، برترین اسم خداوند «رحیم» است. رحم در انسان نیز یک انگیزش کاملاً فطری است نه غریزی، گفته شد که این انسان است که چیزی از اسم رحیم خداوند به او داده شده. رحم آن دلسوزی است که هیچ انگیزۀ غریزی- از قبیل هم خانوادگی، همخونی و منافع شخصی- در آن نباشد.

عفو

از این جهت که عفو نه فقط یک رحم و دلسوزی محض است بل چشم پوشی از منافع خود نیز هست، پس بالاتر از رحم است، یا بالاترین درجه از رحم است. بنابراین می رسد به مصداق «رحمانیت» که صفت دیگر خداوند است.

اما چنین چیزی برای انسان امکان ندارد و «رحمان» صفت خاص و اسم ویژۀ خداوند است و هیچ انسانی نمی تواند رحمان باشد(3).

زیرا هر انسانی حتی اگر در عفو خودش هیچ انگیزۀ شخصی نداشته باشد و خالصترین عفو را کرده باشد، دستکم از عفو کردنش لذّت می برد و نیز چنین عفوی در تکامل روحی و شخصیتی او تأثیر دارد. اما خداوند نه از عفو خودش لذّت می برد و نه به وسیلۀ آن بر کمالش افزوده می شود. زیرا خداوند مطلق است نه به تکامل نیاز دارد و نه به لذّت.

1- آیهٔ 60 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 27 سورهٔ روم.
3- در این باره رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی کاربرد تک واژهٔ الرّحمن در انهدام توتمیسم عرب». www.bineshenо.com

و اینجاست که می رسیم بر اینکه رحم و عفو انسان نیز بدون عوض نیست، و آنچه در سطرهای پیشین گفته شد، «بدون عوض و بدون چشمداشت از طرف مقابل است» مراد از نوع عوض های غریزی است نه فطری، بویژه اگر رحم بخاطر جلب رضایت خدا و قربهً الی الله باشد علاوه بر لذّت و تکامل طبیعی شخصیت، موجب کمال و تقویت خود روح فطرت نیز می گردد.

تصاعد: میان تکامل شخصیت و تقویت خود روح فطرت، فرق است؛ هر عمل نیک انگیزۀ فطری دارد و موجب کمال شخصیت می گردد، و کمال شخصیت نتیجۀ کردار نیک است. عمل نیک یک اثر دیگر هم دارد و آن تقویت منشأ و مادر خویش است؛ عمل نیک که خود زادۀ روح فطرت است بر می گردد مادر خود یعنی فطرت را تقویت می کند.

مطلب ظریف است لطفاً دقت فرمائید: در مباحث گذشته گفته شد: در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند، اما در پدیده های اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه کرده و فربه می کند. مثلاً: فقر از جهل متولد می شود و به محض تولد بر می گردد مادر خود یعنی همان جهل را فربه تر می کند. و بالعکس: اگر جهل از فقر متولد شود به محض تولد برمی گردد مادر خود یعنی فقر را تغذیه و تقویت می کند. و این تصاعدی است که می توان نام آن را «نوعی تصاعد هندسی» گذاشت.

نکتۀ اتصال این دو قانون که یکی طبیعی و دیگری اجتماعی است، همین جا است؛ هر کردار بد از غریزه برمی خیزد و غریزه را تقویت می کند، و هر کردار نیک از فطرت برمی خیزد و فطرت را تقویت می کند. همین جاست که از چگونگی تعامل دو موجود طبیعی بنام غریزه و فطرت، آن قانون اجتماعی که بر خلاف آن قانون طبیعی است حاصل می گردد.

و با بیان دیگر: سرچشمۀ قانونِ «در پدیده های اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه کرده و فربه می کند» چگونگی تعامل همین دو چیز طبیعی است که نام شان غریزه و فطرت است.

اینجاست که به یکی دیگر از بزرگترین شاخصه های علوم انسانی مکتب قرآن و اهل

بیت (علیهم السلام) می رسیم و می بینیم که میان «عناصر اجتماعی سازندهٔ جامعه» با عناصر طبیعی و آفرینشی، حلقهٔ اتصال محکمی وجود دارد و این دو عرصه بریده از همدیگر نیستند، و خاستگاه ذات جامعه درون ذات انسان است، نه قراردادهای اجتماعی. و باصطلاح میان طبیعت انسان و جامعه نباید جرّاحی کرد و فونکوسیونالیسم در اینجا جائی ندارد.

ادامهٔ کلام امام: وَ أَنْتَ الَّذِی تَسْعَی رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ: و تو آنی که رحمتش پیشاپیش غضبش در کار است.- خدا غضب می کند لیکن همیشه رحمتش بر غضبش مقدم است امام صادق (علیه السلام) می گوید: سَبَقَتْ رَحْمَتُکَ غَضَبَک(1). و امیرالمؤمنین (علیه السلام) می گوید: سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَه(2). در قرآن نیز فرموده است «إِنَّ رَبَّکَ واسِعُ الْمَغْفِرَهِ»(3) و هرگز نفرموده است «انّ ربک واسع المغضبه».

وَ أَنْتَ الَّذِی عَطَاؤُهُ أَکْثَرُ مِنْ مَنْعِه: و تو آنی که بخشش اش از ندادنش افزون است.

وَ أَنْتَ الَّذِی اتَّسَعَ الْخَلَائِقُ کُلُّهُمْ فِی وُسْعِه: و تو آنی که همهٔ مخلوقات در وسعت رحمتش جای گرفته اند.

قرآن: در حدود هفت آیه از قرآن «اللَّهَ واسِعٌ عَلیم» آمده و در آیه دیگر «کانَ اللَّهُ واسِعاً حَکیماً» آمده است. و در آیه الکرسی فرموده است: «وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض»: حاکمیت او شمول و وسعت دارد بر آسمان ها و زمین.

وَ أَنْتَ الَّذِی لَا یَرْغَبُ فِی جَزَاءِ مَنْ أَعْطَاه: و تو آنی که به هر کسی که نعمت داد پاداش نخواست.- اگر تکلیف خواسته و عمل به شریعت را می خواهد، برای سعادت و زندگی انسانی خود انسان است: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمین»(4). و «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعالَمین»(5).

قابل و قابلیت: یکی از شارحان صحیفه که از علمای بزرگ شیعه است لیکن متأسفانه

1- کافی، ج 2 ص 529 ط اسلامیه.

2- بحار، ج 91 ص 329.
3- آیۀ 32 سورۀ نجم.
4- آیۀ 97 سورۀ آل عمران.
5- آیۀ 6 سورۀ عنکبوت.

به دام ارسطوئیات افتاده است، در اینجا می گوید: چون خداوند غنیّ مطلق است از هر چیز، می توان گفت: هر چه به کسی بخشد برای رغبت در پاداش او نیست، بل که محض جود و ریزش خیر است بر هر قابل به قدر قابلیت او، بی بخل و منع. و نه آمیخته به غرض و علّت است.

نقد: اولاً چرا «می توان گفت» بل باید «قطعاً گفت».

ثانیاً: می گوید «بر هر قابل به قدر قابلیت او». ارسطوئیان در شرح رابطهٔ خدا با خلق، یک اصل ساخته اند با عنوان «قابل و قابلیت». و در پاسخ به سؤال معروف «آیا خداوند می تواند کرهٔ زمین را از سوراخ یک سوزن عبور دهد که نه کرهٔ زمین کوچک شود و نه سوراخ سوزن بزرگ شود؟»، گفته اند: خداوند می تواند، لیکن سوراخ سوزن این قابلیت را ندارد.

این اصل از اساس نادرست است، زیرا سؤالِ سؤال کننده از همین قابلیت است، می گوید: آیا خداوند می تواند این قابلیت را به سوراخ سوزن بدهد؟ و جوابی که حضرات می دهند دقیقاً مصادره بمطلوب است.

بشنوید پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام را: شخصی همین پرسش را در قالب «آیا می تواند دنیا را در داخل یک تخم مرغ قرار دهد که نه دنیا کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود؟» از آن حضرت کرد. امام در جوابش فرمود: «الَّذِی سَأَلْتَنِی لَا یَکُونُ»:(1) این شدنی نیست. و پرسش کننده این پاسخ را پذیرفت.

ارسطوئیان ما این پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام را نپسندیدند و گفتند: این «جواب اقناعی» است نه جواب علمی، خودشان مثلاً جواب علمی دادند که نه تنها علمی نیست بل ضد علم و مصادره بمطلوب است.

آن مرد معنی سخن امام را فهمید متأسفانه حضرات از دریافت آن باز ماندند. امام می گوید: این پرسش تو تناقض است و تناقض نشدنی است؛ می گوئی هم تخم مرغ بزرگ نشود و

1- توحید صدوق، ص 130- بحار، ج 4 ص 143.

هم بزرگ بشود و می گوئی هم کرۀ زمین کوچک شود و هم کوچک نشود و این مصداق اعلای «غلط» است؛ سخن تو خودش خودش را نقض می کند. و تناقض ناشدنی است. یعنی سؤالت غلط است.

این حضرات به حدّی شیفته و گرفتار ارسطوئیات شده اند که نمی توانند توجه کنند که قابلیت هر قابل را نیز خداوند داده است و این موضوع به حدّی بدیهی است که ابن الکواء در متن پرسشش آن را در نظر دارد و می گوید: آیا خداوند می تواند این کار را بکند در حالی که تغییری در قابلیت زمین و سوزن ندهد؟(1)

اینک ببینید پاسخ امام غیر علمی است یا پاسخ حضرات؟-؟ باز هم به آواز بلند بخوانیم:

هرکه گریزد ز در اهل بیت

بارکش غول بیابان شود

خدای موجَب: خدای ارسطوئیان (از خود ارسطو تا ارسطوئیان ما) موجَب است؛ یعنی کار می کند اما بدون اراده و اختیار، همانطور که خورشید نور می دهد و گرما می بخشد اما در این کارش هیچ اراده و اختیاری ندارد کارش محض جود و ریزش خیر بدون اراده است. ارنست رنان در «تاریخ ادیان» می گوید: بیچاره خدای ارسطو نشسته بر سریر خود صدور و ریزش اشیاء از وجود خودش را تماشا می کند. رنان چنین خدائی را بیچاره و مردود می داند اما شارح ما با افتخار از آن تعبیر کرده و می گوید «محض جود و ریزش خیر». لطفاً دوباره به عبارتش نگاه کنید. آیا تفسیر مکتب- تفسیر قرآن، نهج البلاغه، صحیفۀ سجادیه و دیگر متون- بر اساس ارسطوئیات، جنایت نیست؟ جنایت بر وحی، نبوت و امامت نیست؟ و در نتیجه محروم کردن انسان و انسانیت از اندیشه در صراط مستقیم نیست؟ این فقط یک اصل از اصول ارسطوئیسم است اصول دیگرش غلط تر از این است.

وَ أَنْتَ الَّذِی لَا یُفْرِطُ فِی عِقَابِ مَنْ عَصَاه: و تو آنی که در کیفرِ کسی که نافرمانی کند،

1- محی الدین که یک کابالیست گستاخ بوده و مأموریتش متلاشی کردن نظام دین بود، نظام عقل و تعقل را نیز ویران کرده و «بطلان تناقض» را انکار می کند.- رجوع کنید «محی الدین در آئینه فصوص» ج2 ص 550 الی 578- او می دانست که شتر سواری دولا دولا نمی شود، باید اساس حقیقت را از ریشه زد.

افراط نمی کند.- زیرا او عادل است و کیفر دادنش نیز برای تشفّی نفس و تسکین غضبش نیست؛ غضبش نیز برای عدالت است.

پایان بخش اول: تا اینجا مدح و ثنای خدا بود که دیدیم حدیث ها به ما گفته اند در مقدّمهٔ هر دعا، خدا را مدح و ثناء بگوئید. و حکمت این مدح و ثناء نیز به شرح رفت. بخش دوم شروع می کند به تشریح موقعیت و جایگاه خود در برابر خداوند، و بنمایندگی از انسان (کل انسان) وضعیت انسان در برابر خدا را شرح می دهد که:

بخش دوم

اشاره

موقعیت و جایگاه انسان در برابر خدا

هر بار را می توان زمین گذاشت غیر از بار گناه

امانت و انسان

لذّت زندگی قابل درک نیست مگر با توبه

عیاشی لذّت کاذب است

عقل و جهل

تحدّی و ابطال خواهی

پرسش های عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه

پرسش از فعل آری، اما پرسش از صفات نه

قابل و قابلیت

توکّل

وَ أَنَا، يَا إِلَهِی، عَبْدُکَ الَّذِی أَمَرْتَهُ بِالدُّعَاءِ فَقَالَ لَبَّيْکَ وَ سَعْدَيْکَ، هَا أَنَا ذَا، يَا رَبِّ، مَطْرُوحٌ بَيْنَ

یَدَیْکَ. (14) أَنَا الَّذِی أَوْقَرَتِ الْخَطَایَا ظَهْرَهُ، وَ أَنَا الَّذِی أَفْنَتِ الذُّنُوبُ عُمُرَهُ، وَ أَنَا الَّذِی بِجَهْلِهِ عَصَاکَ، وَ لَمْ تَکُنْ أَهْلًا مِنْهُ لِذَاکَ. (15) هَلْ أَنْتَ، یَا إِلَهِی، رَاحِمٌ مَنْ دَعَاکَ فَأُبْلِغَ فِی الدُّعَاءِ أَمْ أَنْتَ غَافِرٌ لِمَنْ بَکَاکَ فَأُسْرِعَ فِی الْبُکَاءِ أَمْ أَنْتَ مُتَجَاوِزٌ عَمَّنْ عَفَّرَ لَکَ وَجْهَهُ تَذَلُّلًا أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَکَا إِلَیْکَ، فَقْرَهُ تَوَکُّلًا؟: و من- ای خدای من- عبد توام؛ عبدی که او را به دعا امر کرده ای و گفت: لبیک و سعدیک؛ اینک منم ای پروردگارم بنده ای که در پیشگاهت افتاده، منم آنکه خطاها پشتش را سنگین کرده، و منم آنکه گناهان عمرش را فانی کرده، و منم آنکه در اثر پیروی از نیروی جهل، بر تو عصیان کرده در حالی که تو سزاوار عصیانش نبودی. ای خدای من، آیا به هر کس که تو را بخواند رحم خواهی کرد تا در دعا بکوشم؟ یا؛ هر کس را که در پیشگاهت گریه کند، خواهی آمرزید تا در گریه شتاب کنم؟ یا؛ هر کس را که ذلیلانه روی بر خاک بساید، خواهی بخشید؟ یا؛ هر کس را که با توکّل به تو نیازش را بر تو شکوه کند، بی نیازش خواهی کرد؟

شرح

اشاره

آیا امام علیه السلام در این سخنان از زبان و جایگاه بهترین انسان سخن می گوید، یا از زبان و جایگاه بدترین بشر، یا از موضع آنان که متوسط الحال هستند؟-؟-؟ از موضع همگان. همانطور که گفته شد او بنمایندگی از کل انسان با خداوند تخاطب می کند. و بطور بالجمله موقعیت و جایگاه هر انسانی چنین است گرچه درجات مختلف دارند. و مسئلهٔ «چگونگی سازگاری عصمت با اینگونه اعترافات به گناهان» در شرح عنوان همین دعا تحت عنوان «چیستی عصمت» به شرح رفت.

عبدک: عبد یعنی مملوک؛ من عبد توام و همه چیز من اعم از مادی و معنوی، غریزی و فطری، از توست و در اختیار توست. نه بطور قراردادی، بل بطور آفرینشی و خلقتی. تو خالقی من مخلوق، تو مالکی من مملوک.

اَمرتنی بالدعا: در قرآن فرموده ای «ادْعُونی»(1)، و فرموده ای «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّین»(2)، و «ادْعُوا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْیَةً»(3). بویژه فرموده ای «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»(4): بگو: چه ارزشی در نظر پروردگارم دارید، مگر دعایتان.- چه اعتنائی به شما دارد مگر اینکه دعا کنید.

لَبَّیْکَ وَ سَعْدَیْک؛ تو به دعا امر کردی و این بنده ات نیز به این امر تو لبیک گفته و اینک در مقام دعا است. سپس با خالصترین و صادقانه ترین و صمیمی ترین تعبیر می گوید: «هَا أَنَا ذَا». این «ها» که آن را «هاء تنبیه= هاء هشدار» می گویند در بسیاری از زبان ها هست و می توان گفت در هر زبانی هست. زیرا اگر هر واژه ای ناشی از «قرارداد» باشد، این لفظ فارغ از قرارداد و طبیعی ترین لفظ است که بدون هیچ قراردادی معنی خود را دارد. همانطور که کلمۀ «آه- آخ» نیز شبیه آن است. ها، این منم ای پروردگارم که: مَطْرُوحٌ بَیْنَ یَدَیْک: افتاده ام در پیشگاه تو. ها، بگیر، کلّ وجودم را- هرچه هستم و هر کی هستم- خودم را به پیشگاه تو انداخته ام. چه کنم؟ کجا روم؟ اگر برای خواسته های دیگر بتوان به سوی دیگران روی آورد، برای بخشش گناهان به کجا می توان روی آورد غیر از عفو و رحمت تو. و می دانم که:

أَنَا الَّذِی أَوْقَرَتِ الْخَطَایَا ظَهْرَه: این منم کسی که خطاها پشتش را سنگین کرده است.

نکته: نمی گوید «این منم که خطاها بر پشتم سنگینی می کند»، می گوید: خطاها پشتم را سنگین کرده است. هر باری که انسان بر دوش یا بر پشت می گیرد، بالاخره آن را بر زمین می گذارد، مگر بار گناه که هرگز از او جدا نمی شود. حتی انسان می تواند بار تعهدات و مسئولیت های خود را کنار بگذارد. اما بار گناه همیشه و هر لحظه با او هست و جان و روانش را پِرِس می کند.

امانت و انسان

و همین توان (توان کنار گذاشتن تعهدات) است که گناه را به وجود می

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
2- آیهٔ 14 سورهٔ غافر.
3- آیهٔ 55 سورهٔ اعراف.
4- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.

آورد. زیرا انسان بطور آفرینشی «موجود متعهد» است باصطلاح تعهد همزاد انسان است. بالاترین مصداق تعهد «امانت» است، امین بودن به خود، و امین بودن به دیگران. خیانت نکردن به خود و خیانت نکردن به دیگران. و هر گناه خیانت است یا بر خود و یا بر افراد دیگر و یا بر جامعه. و لذا قرآن تصریح می کند که هیچ موجودی (آسمان ها و زمین و آنچه در آنها هست) با تعهد امانت، آفریده نشده مگر انسان. فرشتگان نیز چنین تعهدی را ندارند، زیرا آنان توان خیانت ندارند یعنی توان گناه کردن ندارند.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَهَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً»(1): ما امانت (امانت پذیری) را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر بر تافتند، و از آن هراسیدند. اما انسان آن را بر دوش کشید که انسان ستم گرا و جهل گرا است(2).

و از همین دیدگاه است که امام علیه السلام می گوید: أَنَا الَّذِی أَفْنَتِ الذُّنُوبُ عُمُرَه: منم کسی که گناهان عمرش را به باد فنا داده است.- یعنی همیشگی بودن بار گناه عمرم را فنا کرده. زیرا هیچ لحظه ای نگذاشته بطور کامل در خوبی و خوشی باشم؛ این ناخوشی بهمراه همهٔ خوشی هایم بوده و همهٔ آنها را مغشوش و منقّض کرده.

پناه بردن به مخدّر

اگر از دیدگاه دقیق انسان شناسی و نیز روانکاوی نگریسته شود، شراب خواری هیچ انگیزه ای ندارد غیر از فرار از همین بار گناه و فشاری که بر وجود انسان می آورد و همچنین است هر مخدّر دیگر. اما میخواری و پرداختن به هر مخدّر دیگر، اثر موقت دارد، و اگر به عادت برسد خود یک بار سنگین همیشگی دیگر می شود بر روی بار همیشگی گناهان. راه رهائی انسان از بار همیشگی گناه که ناخوشی مداوم است، خوش بودن موقت نیست. بل راه رهائی از آن، توبه است. متأسفانه افراد بسیاری این راه را تجربه نمی کنند گمان می کنند با فرو رفتن بیشتر در گناه از آثار گناه آسوده می شوند و این بزرگترین

1- آیهٔ 72 سورهٔ احزاب.
2- پیشتر، دربارهٔ این آیه که از فرازترین و عمیقترین آیه های انسان شناسی است بطور نسبتاً مشروح بحث شده است.

دام ابلیس است به حدی که شراب خواران، اهل توبه را اساساً اهل لذّت و کیف نمی دانند. در حالی که لذّتی که فرد مؤمن توبه کار در زندگی دارد هیچ فرد عیاشی به حدّ او نمی رسد. عیاشان به مؤمنان با دیدۀ تارک دنیا و بی خبر از لذایذ نگاه می کنند در حالی که با همۀ عیاشی شان، لذّت هیچ چیز را در حدّ مؤمنان نمی چشند حتی لذّت شهوت و رابطه جنسی را.

بیماری جسمی چیزی است که کاملاً معلوم می شود فلان فرد بیمار است و فلان فرد سالم. اما بیماری روانی چیزی است که هرگز بطور کامل به مقام داوری نرسیده است؛ اگر به یک دیوانه بگوئی تو دیوانه هستی، می گوید: خودت دیوانه ای و نمی دانی. و مسئلۀ لذّت از زندگی نیز چنین است؛ عیاشان گمان می کنند دیگران هیچ بهره ای از لذّت ندارند. و این است گره ناگشودۀ بشریت.

آسایش انسان و رسیدنش به لذّت واقعی از زندگی، فقط بوسیلۀ توبه است. والاّ بار گناهان هیچ لحظه ای آنان را نخواهد گذاشت که طعم حتی یک لذّت واقعی را بچشند، لذّت عیاشی، لذّت کاذب است حتی در امور شهوی. لذّت حقیقی بوسیلۀ توبه قابل درک است و بس.

خداوند نه حسود است و نه بخیل، او برای بندگانش مهربان است مهربانتر از مادر. اگر انسان ها دربارۀ لذّت واقعی به داوری نرسند- که نرسیده اند- خدای دانا و مهربان داوری کرده و اعلام کرده است که لذّت عیاشی لذّت کاذب است: «وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً»: آنان که کفر می ورزند اعمال شان همچون سرابی کویرانه و بی بازده است، شخص تشنه گمان می کند که آن آب است- سراب را با آب اشتباه می کند و لذا هر چه بیشتر به عیاشی می پردازد تشنه تر می شود.

انسان شناسی: عقل و جهل

عقل و جهل: کلمۀ «جهل» را در «أَنَا الَّذِی بِجَهْلِهِ عَصَاکَ» به «پیروی از نیروی جهل» ترجمه کردم در حالی که شارحان و مترجمان آن را به «نادانی» معنی کرده اند. در ادبیّات

قرآن و اهل بیت علیهم السلام و نیز در انسان شناسی این مکتب، لفظ جهل دو کاربرد و دو معنی کاملاً متفاوت دارد

1- جهل یعنی عدم العلم؛ جهل در این معنی یک «امر عدمی» است. این جهل منشأ اشتباهات و خطاکاری ها می گردد اما خطرش نسبت به کاربرد دوم کمتر است و تنها یک تکلیف برای انسان می آورد: در کاری که علم آن را نداری اقدام نکن.

و هر کس در اثر این جهل گناه کند عقاب ندارد. در «حدیث رفع» یکی از موارد عفو شده «مَا لَا یَعْلَمُون» است.

2- جهل یعنی نیروئی در وجود انسان که از تعقل باز می دارد؛ این جهل یک «امر وجودی» است و عامل اکثر خطا کاری ها و اشتباهات و انحرافات می گردد.

کتاب کافی مرحوم کلینی را ببینید که پس از قرآن اولین کتاب همه بُعدی و ارزشمند ما است(1)، در آغاز و پیش از هر مطلبی به بیان دو چیز متقابل و متضاد پرداخته «کتاب العقل و الجهل» را آورده، پس از آن «کتاب العلم» را آورده است. و همینطور است کتاب پر عظمت بحارالانوار. یعنی اول عقل را و مقابل آن جهل را معرفی کرده اند، سپس «کتاب العلم» را آورده و به معرفی علم و مقابل آن جهل را معرفی کرده اند.

کافی در کتاب العقل و الجهل، 34 حدیث (و در برخی نسخه ها 36 حدیث) آورده، و بحار 112 حدیث آورده(2) که مجموعاً 146 حدیث می شوند و در همهٔ شان جهل یک امر وجودی و یک «عامل جهت دهنده» معرفی شده که «مخلوق» است و یک امر عدمی نیست.

1- محتوای صحیفهٔ سجادیه، نهج البلاغه و کافی، همگی حدیث و سخنان معصوم هستند، از این جهت هیچ فرقی با هم ندارند مگر از نظر سند و انتساب به معصوم که برخی از احادیث کافی ضعیف هستند. اما از جهت دیگر کافی همه بُعدی تر از آن دو است زیرا آن دو فقط در «تبیین» سخن می گویند اما کافی در «تکلیف» نیز کار تمام و کامل دارد. با بیان دیگر: نهج البلاغه و صحیفه در «هست ها، نیست ها، و چیست ها» بحث می کنند.

اما کافی در بخش اصول در همان ها، و در بخش فروع، به شرح «باید ها، نباید ها» می پردازد. و باصطلاح فقهی؛ محتوای صحیفه و نهج البلاغه «اِخبار» است و محتوای بخش فروع کافی «انشاء» است، انشاء احکام تکلیفی.

2- البته در این میان حدیث هائی هستند که در کافی آمده اند لیکن مجلسی (ره) آنها را از منابع دیگر آورده است.

به عنوان نمونه به حدیث معروف به «حدیث لشکر عقل و لشکر جهل» توجه کنید؛ حدیثی که هر متخصص متحجر در انسان شناسی باید با تمام قد و وجودش در برابر آن تعظیم کند. متأسفانه ما خود مان نیز فقط برداشت های اخلاقی از آن کرده ایم، حتی توجه نکرده ایم که محدثین بزرگ مانند کلینی و مجلسی و دیگران، آن را در باب اخلاق نیاورده اند، گرچه از سرتاسر قرآن و حدیث می توان بهرهٔ اخلاقی برد.

امام صادق علیه السلام در این حدیث پس از آنکه تصریح می کند که عقل و جهل هر دو مخلوق و امر وجودی هستند، 75 محصول برای عقل می شمارد که خیزشگاه شان عقل است و 75 محصول برای جهل می شمارد که خیزشگاه شان جهل است که در تقابل و تضاد با همدیگر هستند:

ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وَ سَبْعِينَ جُنْداً فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَ جُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةً وَ سَبْعِينَ جُنْداً فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَ السَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْخَيْرُ وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشر وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدَّهُ الْكُفْرَ وَ التَّصْدِيقُ وَ ضِدَّهُ الْجُحُودَ وَ الرَّجَاءُ وَ ضِدَّهُ الْقُنُوطَ وَ الْعَدْلُ وَ ضِدَّهُ الْجَوْرَ وَ الرِّضَا وَ ضِدَّهُ السُّخْطَ وَ الشُّكْرُ وَ ضِدَّهُ الْكُفْرَانَ وَ الطَّمَعُ وَ ضِدَّهُ الْيَأْسَ وَ التَّوَكُّلُ وَ ضِدَّهُ الْحِرْصَ وَ الرَّأْفَةُ وَ ضِدَّهَا الْقَسْوَةَ وَ الرَّحْمَةُ وَ ضِدَّهَا الْغَضَبَ وَ الْعِلْمُ وَ ضِدَّهُ الْجَهْلَ وَ الْفَهْمُ وَ ضِدَّهُ الْحُمْقَ وَ الْعِفَّةُ وَ ضِدَّهَا التَّهَتُّكَ وَ الزُّهْدُ وَ ضِدَّهُ الرَّغْبَةَ وَ الرِّفْقُ وَ ضِدَّهُ الْخُرْقَ وَ الرَّهْبَةُ وَ ضِدَّهُ الْجُرْأَةَ وَ التَّوَاضُعُ وَ ضِدَّهُ الْكِبْرَ وَ التُّؤَدَةُ وَ ضِدَّهَا التَّسَرُّعَ وَ الْحِلْمُ وَ ضِدَّهَا السَّفَهَ وَ الصَّمْتُ وَ ضِدَّهُ الْهَذَرَ وَ الِاسْتِسْلَامُ وَ ضِدَّهُ الِاسْتِكْبَارَ وَ التَّسْلِيمُ وَ ضِدَّهُ الشَّكَّ وَ الصَّبْرُ وَ ضِدَّهُ الْجَزَعَ وَ الصَّفْحُ وَ ضِدَّهُ الِانْتِقَامَ وَ الْغِنَى وَ ضِدَّهُ الْفَقْرَ وَ التَّذَكُّرُ وَ ضِدَّهُ السَّهْوَ وَ الْحِفْظُ وَ ضِدَّهُ النِّسْيَانَ وَ التَّعَطُّفُ وَ ضِدَّهُ الْقَطِيعَةَ وَ الْقُنُوعُ وَ ضِدَّهُ الْحِرْصَ وَ الْمُؤَاسَاةُ وَ ضِدَّهَا الْمَنْعَ وَ الْمَوَدَّةُ وَ ضِدَّهَا الْعَدَاوَةَ وَ الْوَفَاءُ وَ ضِدَّهُ الْغَدْرَ وَ الطَّاعَةُ وَ ضِدَّهَا الْمَعْصِيَةَ وَ الْخُضُوعُ وَ ضِدَّهُ التَّطَاوُلَ وَ السَّلَامَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَلَاءَ وَ الْحُبُّ وَ ضِدَّهُ الْبُغْضَ وَ الصِّدْقُ وَ ضِدَّهُ الْكَذِبَ وَ الْحَقُّ وَ ضِدَّهُ الْبَاطِلَ وَ الْأَمَانَةُ وَ ضِدَّهَا الْخِيَانَةَ وَ الْإِخْلَاصُ وَ ضِدَّهُ الشَّوْبَ وَ الشَّهَامَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَلَادَةَ وَ الْفَهْمُ وَ ضِدَّهُ الْغَبَاوَةَ وَ الْمَعْرِفَةُ وَ ضِدَّهَا الْإِنْكَارَ وَ الْمُدَارَاةُ وَ ضِدَّهَا الْمُكَاشَفَةَ وَ سَلَامَةُ الْغَيْبِ وَ ضِدَّهَا الْمُمَاكَرَةَ وَ الْكِتْمَانُ وَ ضِدَّهُ الْإِفْشَاءَ وَ الصَّلَاةُ وَ ضِدَّهَا الْإِضَاعَةَ وَ الصَّوْمُ وَ ضِدَّهُ الْإِفْطَارَ وَ الْجِهَادُ وَ ضِدَّهُ النُّكُولَ وَ الْحَجُّ وَ ضِدَّهُ نَبْذَ الْمِيثَاقِ وَ

صَوْنُ الْحَدِيثِ وَ ضِدَّهُ النَّمِيمَهَ وَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَ ضِدَّهُ الْعُقُوقَ وَ الْحَقِيقَهُ وَ ضِدَّهَا الرِّيَاءَ وَ الْمَعْرُوفُ وَ ضِدَّهُ الْمُنْكَرَ وَ السَّتْرُ وَ ضِدَّهُ التَّبَرُّجَ وَ التَّقِيَّهُ وَ ضِدَّهَا

ص: 238

الْإِذَاعَةَ وَ الْإِنْصَافُ وَ ضِدَّهُ الْحَمِيَّةَ وَ التَّهْيِئَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَغْيَ وَ النَّظَافَةُ وَ ضِدَّهَا الْقَذَرَ وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدَّهَا الْجَلَعَ وَ الْقَصْدُ وَ ضِدَّهُ الْعُدْوَانَ وَ الرَّاحَةُ وَ ضِدَّهَا التَّعَبَ وَ السُّهُولَةُ وَ ضِدَّهَا الصُّعُوبَةَ وَ الْبَرَكَةُ وَ ضِدَّهَا الْمَحْقَ وَ الْعَافِيَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَلَاءَ وَ الْقَوَامُ وَ ضِدَّهُ الْمُكَاثَرَةَ وَ الْحِكْمَةُ وَ ضِدَّهَا الْهَوَاءَ وَ الْوَقَارُ وَ ضِدَّهُ الْخِفَّةَ وَ السَّعَادَةُ وَ ضِدَّهَا الشَّقَاوَةَ وَ التَّوْبَةُ وَ ضِدَّهَا الْإِصْرَارَ وَ الِاسْتِغْفَارُ وَ ضِدَّهُ الِاغْتِرَارَ وَ الْمُحَافَظَةُ وَ ضِدَّهَا التَّهَاوُنَ وَ الدُّعَاءُ وَ ضِدَّهُ الِاسْتِنْكَافَ وَ النَّشَاطُ وَ ضِدَّهُ الْكَسَلَ وَ الْفَرَحُ وَ ضِدَّهُ الْحَزَنَ وَ الْأُلْفَةُ وَ ضِدَّهَا الْفُرْقَةَ وَ السَّخَاءُ وَ ضِدَّهُ الْبُخْلَ.

از ترجمهٔ این حدیث خودداری می کنم، زیرا شرح و بیان این حدیث نیازمند یک مجلد کتاب بزرگ است و در اینجا نمی گنجد.

به پنج موضوع بس مهم که این حدیث در بر دارد توجه کنید:

1- عقل و جهل هر دو مخلوق خدا هستند و هر دو امر وجودی هستند، و هر دو می توانند فعال باشند.

2- هر کدام یک نیرو هستند در تضاد با همدیگر.

3- در این حدیث آنجا که می گوید «العلم و ضده الجهل» نصّ است بر اینکه جهل بمعنی عدم العلم، مورد استفادهٔ جهل قرار می گیرد. پس یک جهل هست که 75 ابزار دارد و یکی از آنها جهل بمعنی عدم العلم است.

پس باید توجه داشت که: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، و نیز در انسان شناسی این مکتب، دو کلمه «جهل» هست با دو معنای متفاوت و کاملاً متباین، با دو کاربرد کاملاً جدای از همدیگر که یکی امر وجودی است و دیگری امر عدمی، جهل دوم از لشکر جهل اول است.

4- در ادبیات مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به جهل ضد عقل، «هوی» نیز گفته می شود(1) که مراد «هوای نفس امّاره= نفس غریزه» است.

5- هر کدام از این موارد یکصد و پنجاه گانه که در این حدیث شمرده شده اند، همگی

1- مثلاً؛ امیرالمومنین علیه السلام در حدیثی می فرماید؛ «قَاتِلْ هَوَاکَ بِعَقْلِک»: بوسیله عقلت با هوایت مبارزه کن.- کافی کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره 13- ج 1 ص 20.- آیه و حدیث در این باره بسیار است.

«معلول» هستند؛ هفتاد و پنج مورد معلول عقل است و هفتاد و پنج مورد معلول جهل است. آنها که علّت شان عقل است، ممدوح هستند و آنها که علّت شان جهل است مذموم هستند. پس باید تکرار کرد که: این جهل عبارت از «عدم العلم» نیست، همچنانکه عبارت از «عدم العقل» هم نیست. بل چیز موجودی است که با عقل در تضاد است. بر خلاف جهل که بمعنی عدم العلم است.

چیستی و ماهیت این جهل: این جهل عبارت است از نیروئی در وجود انسان که برای رسیدن به خواسته های غریزی فعّال می شود. انگیزش غریزی چیزی است، و نیروئی که می خواهد این انگیزش را به هدفش برساند چیز دیگر است که نامش جهل است.

وجود انسان زوایای متکثر دارد، نیروهای متعدد در درونش نهفته است. و لذا شگفتترین و پیچیده ترین موجود است، و به همین دلیل یا به اعلاعلییّن می رسد و یا به اسفل سافلین سقوط می کند.

و عقل نیروئی است در وجود انسان که برای رسیدن به خواسته های فطرت فعال می شود. عقل و جهل در وجود انسان در تعارض و تضاد هستند تا کدام بر دیگری غالب آید. درون وجود انسان عرصۀ کشمکش میان روح غریزه و روح فطرت است؛ عقل ابزار دست فطرت است و جهل ابزار دست غریزه.

تحدّی و ابطال خواهی

اینک همۀ دست اندرکاران علوم انسانی، بدقت و با تخصص و تبحّری که دارند، دوباره به این حدیث نگاه کنند؛ آیا می توانند وجود این نیرو را که جهل نامیده شده انکار کنند؟ و دوباره دقت و نگاه کنند؛ آیا می توانند یک مورد بر هر کدام از موارد هفتاد و پنج گانۀ محصولات عقل و محصولات جهل بیفزایند؟ یا می توانند یک مورد از این موارد را (خواه در جانب عقل و خواه در جانب جهل) زاید و قابل حذف بدانند؟ این چه مکتبی است که هر گزاره اش نشان می دهد که منشأ فوق بشری دارد. گرچه غلبۀ کابالیسم امان نداده که تبییناتش در عرصۀ اندیشه و علم جامعه جاری شود و قرآن دین انسان ساز و عقلانی، بر اساس بافته های تمیم داری کابالیست، کعب الاحبار کابالیست و امثال شان،

تفسیر شده است.

نتیجه: گناه کردن در اثر جهل بمعنی عدم العلم، عقاب ندارد، بل اساساً گناه نیست؛ در «حدیث رفع» می فرماید: وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ(1)، از آن جمله می فرماید «مَا لَا یَعْلَمُون»: آنچه ندانسته مرتکب شوند.

اما گناه بر اساس جهل بمعنی دوم عقاب دارد، که واپس زدن عقل و پیروی کردن از جهل است؛ این پیروی، یک گزینش است میان دو نیروی موجود در درون؛ گزینش آگاهانه؛ گزینش اقتضاهای غریزی و ترجیح دادن آنها بر اقتضاهای فطری.

یکی از ارسطوئیان توجه کرده که «ندانسته گناه کردن عقاب ندارد» و به این جملهٔ امام حساس شده و آن را بصورت زیر توجیه کرده: ندانسته گناه کردن عقاب ندارد، و می گوید مقصود در این جا «گناه دانسته» است، و غرض از نادانی بی پروائی و مسامحه نظیر جهّال [است] و هر کس معصیت کند بدین معنی نادان است چون نعمت باقی را به لذّت فانی از دست داده است(2).

بنظر این دانشمند محترم، جهل بمعنی نادانی و عدم العلم، «نظیر» هم دارد؛ عمل بر اثر نادانی، عقاب ندارد، اما عمل بر اثر نظیر نادانی عقاب دارد. جاهل نیز دو نوع است: جاهل و نظیر جاهل. اما باید پرسید وقتی که جاهل عقاب ندارد، چرا باید نظیر جاهل عقاب داشته باشد؟!

و خود می گوید: مقصود در اینجا «گناه دانسته» است و این مصداق بارز تناقض است. بالاخره باید مشخص شود آیا دانسته مرتکب شده یا ندانسته؟-؟ و این با تمثیل و تنظیر مشخص نمی شود.

چرا امام به کسی که بطور دانسته عمل کرده است، می گوید «بطور ندانسته»؟ آن «بی پروائی و مسامحه» اگر بطور دانسته بوده، پس ندانسته نبوده.

1- کافی، (اصول) ج 2 ص 463 ط دار الاضواء- در ضبط دیگر «رفع عن امتی» آمده است.

2- صحیفۀ سجادیه با ترجمه و شرح علامه آیه الله میرزا ابوالحسن شعرانی. با ویرایش جدید، چاپ قلم ص 116.

و اگر بطور ندانسته بوده، پس از روی نادانی بوده و باید عقاب نداشته باشد.

شارح نامدار صحیفه مرحوم سید علی خان شیرازی در اینجا می گوید(1):

و لیس المراد بالجهل هنا عدم العلم، بل عدم التفکّر فی العاقبه کما یفعله الجاهل. در نظر این مرد بزرگ نیز این جهل یک «امر عدمی» می شود که می گوید «عدم التفکّر».

و ادامه می دهد: و یعبّر عن هذا المعنی للجهل بالسفه، و هو خفّه تعرض للإنسان من رغبه أو رهبه أو غضب و نحوه، تحمله علی عدم التفکّر فی العاقبه، فیعمل بخلاف طور العقل و موجب الشرع: و از جهل بدین معنی «سفه» تعبیر می شود. و سفه سبکی ای است که عارض می شود بر انسان از قبیل میل و عدم میل، یا غضب و نحو این.

اولاً: معلوم نمی کند که این معنی جهل، کاربرد حقیقی است یا مجازی-؟ ثانیاً: منشأ این «سفه» چیست و کجاست؟؟ چرا و چگونه می شود که این سبکی بر انسان عارض می شود؟

مطابق انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید گفت: این سفه از پیروی از یک نیروئی حاصل می شود که رهگشای غریزه است- کما اینکه عقل یک نیروی رهگشای فطرت است- و نام آن نیرو جهل است. کاربرد حقیقی است نه مجازی.

ثالثاً: همانطور که در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل دیدیم خود همین خفّه، رغبت، رهبه، غضب و... محصول پیروی از آن جهل هستند نه خود آن جهل.

سپس ادامه می دهد: و بهذا المعنی فسر أکثر المفسّرین قوله تعالی: «إنّما التَّوبَهُ علی اللّهِ للَّذینَ یَعمَلونَ السُّوء بجهاله». و این درست است و باید جهل در این آیه به معنی عدم العلم تفسیر نشود. اما بمعنی عدم التفکّر هم نیست. بل هر عمل معصیت نیز مانند هر عمل ثواب، بر اساس یک تفکّر عملی می شود مگر سرقت با یک تفکّر و برنامه ریزی عملی نمی شود و همینطور قتل عمد و غیره. حتی عاقبت آن نیز تفکّر می شود؛ هم تفکّر هست و هم «التفکّر فی العاقبه» است، نه «عدم التفکّر فی العاقبه». پس آنچه هست دوگانگی این تفکّر است:

1- تفکّر مطابق عقل که نیروئی است برای عملی شدن اقتضاهای روح فطرت.

ص: 242

1- ریاض السالکین، ج 3 ص 122- 123.

2- تفکّر مطابق جهل که نیروئی است برای عملی شدن اقتضاهای روح غریزه.

پس از آن، از قتاده نقل می کند که: اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) نظر اجماعی داشتند که عصیانی که بنده کند، جهالت است عمداً باشد یا خطاءً.

اولاً قتاده کیست؟ و سخنش چه ارزشی دارد؟ ثانیاً بحث در همین نکته است که اصحاب چگونه می توانستند عصیان را نیز ناشی از جهل بمعنی عدم العلم بدانند؟ آیا میان دو لفظ جهل و دو کاربرد شان فرق می گذاشتند یا نه؟ آیا این رأی اصحاب برگرفته از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده یا از تمیم داری و کعب الاحبار و... که اولین کسانی بودند که پس از رحلت آن حضرت در مسجد پیامبر برای اصحاب قرآن تفسیر می کردند.

سپس از مجاهد (که او نیز فردی مانند قتاده است) تایید می آورد و پس از آن به نقل از مجمع البیان در ذیل آیه مذکور حدیثی از امام صادق علیه السلام می آورد که اولاً فاقد سند است و ثانیاً به معنی حدیث توجه نشده است.

آنگاه از نیشابوری مولّف «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» همان سخن قتاده و مجاهد را آورده و سپس به سراغ جبائی رفته و نقل کرده است که «جهاله» را در این آیه بمعنی عدم العلم گرفته است و دیگران بر او ایراد گرفته اند.

اگر به ذیل آیه در مجمع البیان مراجعه کنید یک سرگردانی، آوارگی و فروماندگی سهمگینی از نظریه ها می بینید که یک اصل اصیل قرآنی نه تنها شناخته نمی شود بل در نظر هر کسی یک تناقض عظیم در اسلام مجسم می شود که آیا «گناه در اثر جهالت» عقاب دارد یا نه و برای این پرسش هیچ پاسخی از قرآن و اسلام نمی یابد.

مشکل ما این است: یا انسان شناسی مان، عوامانه است و یا مطابق ارسطوئیسم. و تفسیر قرآن و حدیث بر اساس اینگونه انسان شناسی نه تنها فایده ای ندارد بل قرآن و حدیث را به زیر رسوبات ضخیم و بس سنگین می برد. ای کاش چنین دانشمندانی که هیچ آگاهی از انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ندارند- زیرا در اثر مشغله

به ارسطوئیات و اکتفاء به اصول دیگران، توجهی به انسان شناسی این مکتب نکرده اند- به راه خود می رفتند.

ص: 243

اگر معشار آنچه در ارسطوئیات دقت و توجه کرده اند، در قرآن و حدیث نیز دقت و توجه می کردند می دانستند که در این مکتب، انسان فقط یک روح ندارد که «نفس ناطقه» می نامند، بل دو روح دارد: روح غریزی و روح فطرت. و نیروی راهبر غریزه «جهل» نامیده می شود و این جهل غیر از جهل بمعنی عدم العلم است و نیروی راهبر فطرت عقل نامیده می شود.

با کمال احترام به ارسطوئیان خودمان، می پرسم: کدام دانش، کدام دانشمند، کدام عقل، اجازه می دهد که یک مکتب بر اساس اصول مکتب دیگر تفسیر شود؟ آری ترجیح عالمانۀ یک مکتب بر مکتب دیگر کار عاقلانه و دانشمندانه است. اما تفسیر یک مکتب بر اساس اصول مکتب دیگر کار غیر علمی بل ضد علم است. بل مطابق نظر همۀ دانشمندان تاریخ، خیانت است. چرا ما توجه نمی کنیم؟!

مسئله خیلی ساده می شود: جهل به معنی امر وجودی، همان است که در دیگر آیه های قرآن و نیز در حدیث های فراوان(1)، «هوی» نامیده می شود: «هوای نفس= هوای روح غریزه» که راهبر اقتضاهای غریزی است. آیا هوی یک امر وجودی و یک چیز موجود، نیست؟ مفسرین کابالیست، یا مفسّرین غیر مسئول مانند قتاده، سدّی، عکرمه و...، و نیز اشتغال به مکتب های اجنبی، یک مسئلۀ به این روشنی را برای ما به یک مسئلۀ پیچیده و کلاف سردرگم مبدل می کند.

اسیر شدن عقل در دست این جهل: این جهل نه تنها یک امر وجودی است، بل نیروئی قوی و قدرتمند است که گاهی می تواند عقل را نیز اسیر خود کند، امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ای به شریح قاضی می نویسد: «شَهِدَ عَلَی ذَلِکَ الْعَقْلُ إِذَا خَرَجَ مِنْ أَسْرِ الْهَوَی»(2): عقل بر این شهادت می دهد اگر از اسارت هوی خارج باشد.

1- از آن جمله فقط یک حدیث: امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «قَاتِلْ هَوَاکَ بِعَقْلِک»: بوسیلۀ عقلت با هوایت مبارزه کن.- کافی (اصول) ج 1 ص 20 ط دار الاضواء.
2- نهج البلاغه، کتب؛ کتاب 2.

گفته شد عقل راهبر فطرت است و جهل (بمعنی هوی) راهبر غریزه است. وقتی که غریزه بر فطرت مسلط شده و آن را به اسارت بگیرد، هوی نیز بر عقل مسلط می شود و آن را به اسارت گرفته و به «نکراء»(1)

مبدل می کند. در این حالت غریزه هر دو ابزار (هوی و عقل) را در اختیار می گیرد، در نتیجه تفکّر نیز در خدمت غرایز در می آید.

پس تفکّر نیز دو نوع است: تفکّر عقلانی، و تفکّر نکرائی مانند عقل و تفکّر و هوشمندی معاویه و عمرو عاص و امثال شان در تاریخ و امروز.

نگاه دیگر به سخن امام: بنمایندگی از انسان (کل انسان) می گوید: خدایا، أَنَا الَّذِی بِجَهْلِهِ عَصَاکَ: منم که در اثر پیروی از جهل بر تو عصیان کردم.

عصیان

آن جهل که به معنی «عدم العلم» است منشأ عمل بد می شود، اما موجب عصیان نمی شود. زیرا عصیان جنبهٔ اقدام و سویهٔ عملی هر گناه است. عصیان نه اشتباه است و نه خطا و نه رفتار نادانسته، بل یک اقدام دانسته است خواه در «فعل» و خواه در «ترک». در عصیان عنصری از آگاهی و «دانستن» هست. و لذا آنچه کیفر و مجازات دارد «معصیت» است نه «خطای محض» یا «رفتار نادانسته».

آگاهی و دانستن در کردار نیز دو نوع است: آگاهی ای که از نیروی عقل بر می خیزد، و آگاهی ای که از یک نیروی ضد عقل که نامش جهل است بر می خیزد.

قرآن

در قرآن نیز مادّهٔ «جهل» بر همان دو معنی مذکور و جدای از همدیگر آمده است:

1- جهل به معنی «عدم العلم»: آیه 273 سورهٔ بقره دربارهٔ اشخاص با حیاء و عفیف می گوید: «یَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِیاءَ مِنَ التَّعَفُّف»: شخص جاهل گمان می کند که آنان ثروتمند هستند. و در آیه 63 سورهٔ فرقان می

فرماید: «وَ عِبادُ الرَّحْمنِ الّذینَ یَمْشُونَ عَلَی الْأرْضِ هَوْناً وَ إِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً»: بندگان (خاص خداوند) رحمان، کسانی هستند که با آرامش و بی تکبر

1- حدیث شماره 3، از کتاب العقل کافی.

بر زمین راه می روند، و هنگامی که جاهلان آنان را مخاطب قرار دهند (و سخنان جاهلانه گویند) به آنان سلام گفته (و بزرگوارانه می گذرند).

پرسش: چرا این بندگان بزرگوار خدا، آن جاهلان را امر به معروف و نهی از منکر نمی کنند، تنها سلام گفته و عبور می کنند؟ ترک این مهم دینی که خود گناه کبیره است با بندگان خاص خدا بودنشان، چه سازگاری دارد؟

پاسخ: این جهل، نادانی است نه معصیت، و جهلی که عدم العلم است. و این نیازمند درس و تدریس است نه امر به معروف و نهی از منکر. و هنگام عبور، وقت عبور و گذر است، نه وقت تشکیل جلسهٔ درس و تدریس.

2- جهل به معنی نیروئی که در تقابل با نیروی عقل است: در آیهٔ 54 سورهٔ انعام می فرماید: «أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ». بدیهی است که عمل بر اساس جهل بمعنی عدم العلم اساساً گناه نیست تا عفو شود. و درآیهٔ 138 سورهٔ اعراف، وقتی که بنی اسرائیل پس از عبور از خلیج قلزم که به صحرای سینا وارد شدند و احساس استقلال و رهائی از فرعونیان کردند، از حضرت موسی خواستند که یک بت برای شان بسازد در حالی که 400 سال شلاق های مصریان را تحمل کرده و به زیر بار بت پرستی نرفتند و در آن چهار قرن اسارت، افتخار می کردند که از نسل ابراهیم، اسحاق و یعقوب هستند و هرگز زیر بار بت پرستی نمی روند. اکنون که به استقلال رسیده اند عجله دارند که هر چه زودتر به یک تمدن بزرگ برسند، مانند غربزدگان امروز، «مصر زده» می شوند و با تقلید از تمدن بزرگ مصر درصدد ایجاد نهادهای اجتماعی مصری بر می آیند و گمان می کنند بت پرستی یکی از عوامل موفقیت مصریان در تمدن سازی است و می گویند: «يا مُوسَى اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»: ای موسی برای ما یک بت (تنها یک بت) قرار ده همانطور که آنان بت هائی دارند. گفت: واقعاً که شما مردم «جهل گرا» هستید.

نگفت «انّكم قوم جاهلون»، گفت «إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ». جهل گرائی می کنید، از نیروی جهل پیروی می کنید. در طول چهار قرن دربارهٔ بت پرستی عقل گرائی می کردید اینک بطور دانسته به شرک میگرائید. و توجیه هم می کنید: آنها بت های متعدد و فراوان (آلهه) دارند

و مشرک هستند، تو و ما که طرفدار توحید هستیم، تنها یک بت داشته باشیم (اِلهاً) و اینهم توحید.

و در آیۀ 55 سورۀ نمل از زبان حضرت لوط خطاب به قوم لوط می خوانیم: «أَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُون»: آیا زنان را وانهاده با مردان آمیزش جنسی می کنید، واقعاً که شما مردمی جهل گرا هستید.

در تاریخ بشر چه کسی از دیدگاه عقلش نمی داند که همجنس گرائی بد، مضر، و انحراف است؟ آنان که- مانند مردم امروز غرب- این عمل شنیع را مرتکب می شوند و آن را به تصویب قانونی نیز می رسانند، جاهل به معنی «عدم العلم» نیستند، بل جاهل به معنی پیروی از نیروی درونی که کار ساز و راه ساز غرایز است، می باشند.

جهل به معنی مشترک: گاهی جهل به معنای مشترک میان عدم العلم و آن نیروی موجود، به کار رفته است. در آیۀ 89 سورۀ یوسف، وقتی که برادران به حضور یوسف می رسند، می گوید: «هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعلّتمْ بِيُوسُفَ وَ أَخيهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُون»: می دانید چه رفتاری با یوسف و برادرش کردید در آن زمانی که جاهل بودید؟

در این آیه هم جهل به معنی عدم العلم مورد نظر است- زیرا می گوید: در آن زمان جوان و نوجوان بودید و علم و تجربۀ تان ضعیف بود، بر خلاف آلان که چنان نیستید- و هم جهل به معنی پیروی از نیروی موجود در درون که در خدمت حس غریزی حسد شما بود و از آن پیروی کردید. هم جاهل بودید و هم جهل گرائی کردید.

حضرت یوسف برادران را هم توبیخ و سرزنش می کند و هم عفو می کند. آیا نمی توانست بدون سرزنش (که عذاب روحی است) آنان را ببخشد؟ تا رفتارش بطور ناب مطابق تربیت الهی باشد؟

پاسخ: اتفاقاً اگر بدون نکوهش برادران، آنان را عفو می کرد مطابق تربیت الهی نمی گشت. زیرا رفتار آنان دو منشأ کاملاً جدای از هم داشت: جهلِ عدم العلم، و جهل که نیروئی در اختیار غریزه است. عفو برای اولی است که ماهیت نادانی دارد و توبیخ برای دومی است

که عصیان و معصیت است؛ یعنی واپس زدن عقل و پیروی از نیروی جهل و «هوی» است.

از نو به سخن امام علیه السلام بنگریم: می گوید: خدایا «أَنَا الَّذِی بِجَهْلِهِ عَصَاکَ، وَ لَمْ تَکُنْ أَهْلًا مِنْهُ لِذَاکَ»، منم کسی که در اثر جهل گرائی بر تو عصیان کرده در حالی که تو سزاوار این رفتار از او نبودی.

به لفظ «منه» توجه کنید. اگر این جملهٔ امام به درستی معنی نشود، غیر شیوا و غیر بلیغ و غیر فصیح، خواهد شد. در حالی که امام افصح الفصحاء و ابلغ البلغاء است. نمیدانم آنانکه این دقت را نکرده اند چگونه پذیرفته اند که این فقره از سخنان امام باشد؟

مراد امام علیه السلام این است: ناشایست و نکوهیده است که انسان در برابر خدایش عصیان و معصیت کند. اما نادانی و رفتار ناشی از نادانی در آفرینش انسان است و از محور «شایست و ناشایست» خارج است.

مِنهُ= از او= از انسان: از انسان دو نوع عمل مذموم صادر می شود: 1- آنچه شایسته نیست در برابر خداوند انجام یابد. 2- آنچه که از دایرهٔ این شایستگی و ناشایستگی خارج است و موضوع این مقال نمی شود. اولی از جهل گرائی ناشی می شود و دومی از نادانی و عدم العلم.

پرسش های عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه

در آغاز دعا به مدح، ثنا و بیان شأن خداوند پرداخت، سپس موقعیت و جایگاه خود در برابر خدا را شرح داد و اینک پرسش هائی را از خداوند می کند؛ عاجزانه، هنرمندانه و صمیمانه:

هَلْ أَنْتَ، یَا إِلَهِی، رَاحِمٌ مَنْ دَعَاکَ فَأُبْلِغَ فِی الدُّعَاءِ؟ آیا تو ای خدای من، به کسی که تو را بخواند رحم خواهی کرد تا در دعا مبالغه کنم؟

این چه پرسشی است؟! مگر خداوند نگفته است «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(1)، و «وَ أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمینَ»(2)، و «وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَیْرُ الرَّاحِمینَ»(3)، و آیات دیگر و آن همه حدیث که می گویند در دعا مبالغه و اصرار کنید.

یکی از شارحان برای توجیه این پرسش، سخن امام را بدینگونه معنی کرده است: «آیا تو، به هر که ترا بخواند رحم کننده ای تا در دعا بکوشم؟». مقصودش این است: آیا به همهٔ دعا کنندگان رحم می کنی- یا به برخی رحم می کنی و به برخی رحم نمی کنی، اگر به همهٔ شان رحم می کنی- من در دعا بکوشم.

اما اولاً: مفهوم این سخن این است که اگر به همهٔ دعا کنندگان رحم نمی کنی، پس من در دعا مبالغه نکنم، و مأیوس شده و دعا را رها کنم. در مباحث گذشته به شرح رفت که یأس از رحم خدا هم بزرگترین شقاوت است و هم گناه کبیره است.

ثانیاً: واژهٔ معادل «هر» که در فارسی به کار می بریم در عربی واژهٔ «کل» است و همچنین است واژهٔ «همه» در فارسی و در سخن امام علیه السلام لفظ «کل» نیامده، و براستی پرسش از اصل رحم کردن خداوند است.

اما این پرسش، به زیر سؤال بردن رحم خداوند نیست، بل یک «بدیع» است از بدیعیات؛ در سخن. علمای دانش «معانی، بیان، بدیع» کاربردهای متعددی برای کلمهٔ پرسشِ «هل» شمرده اند از آنجمله است:

تقریر: تقریر دو نوع است: 1- وادار کردن مخاطب به چیزی که می داند مانند «هَلْ ثُوِّبَ الْکُفَّارُ ما کانُوا یَفْعَلُونَ»(4): آیا کفار بر سزای عمل شان نرسیدند تا مخاطب بگوید: بلی رسیدند.

2- تقریر یک امر محقق و ثابت: قرآن در سورهٔ فجر، پس از چند سوگند می گوید «هَلْ فی ذلِکَ قَسَمٌ لِذی حِجْرٍ»: آیا در این سوگندها، سوگند کافی برای صاحب عقل حاصل شد؟ تا

1- آیۀ 60 سورۀ غافر.
2- آیۀ 83 سورۀ انبیاء.
3- آیۀ 118 سورۀ مؤمنون.
4- آیۀ 36 سورۀ مطفّفین.

مخاطب بگوید: بلی حاصل شد.

مثال دیگر: برای تشویق و تحریک یک فرد نیکوکار به کار نیک دیگر، می گویند: آیا توئی که آن بیمارستان را ساختی پس این پل را نیز بساز.

در اینگونه تعبیرات، یک پیام خبری با یک جملهٔ انشائی استفهامی اعلام می شود که بلیغ تر و دلنشین تر از جملهٔ خبریه است.

در کلام امام علیه السلام هر دو معنی تقریر نهفته است: خدای من، آیا تو رحم کننده بر اهل دعا نیستی؟ پس من هم در دعا می کوشم تا مورد رحمت تو باشم. می گوید: تو رحم کننده بر اهل دعا نیستی؟ تا خداوند بگوید: بلی.

پس اینگونه پرسش های امام برای گرفتن یک «بلی» است؛ بلی ای بنده ام من بر بندهٔ دعا کننده رحم می کنم. و همین «بلی» برای استجابت دعا کافی است.

دست اندرکاران علم «معانی، بیان، بدیع» به این کاربرد «هل» توجه کرده اند، اما به اینکه ممکن است در یک عبارت هر دو معنی با هم باشند اشاره نکرده اند که ممکن است پرسش کننده یک امر ثابت و محقق را در قالب پرسش آورد که هم بر مسلّم و ثابت بون آن دلالت کند و هم برای بلی گرفتن. چون بنیانگذاران این علم بیشتر اشخاص غیر شیعی بودند(1)

و کاری با سخنان اهل بیت (علیهم السلام) نداشتند، از قرآن و اشعار شعرا نیز مثالی برای این مورد نیافته اند.

پرسش از «فعل» آری، اما پرسش از صفت نه: این نوع پرسش که یک موضوع مسلم و ثابت با جملهٔ استفهامی تعبیر شود، دربارهٔ فعل مخاطب، درست و زیبا و دلنشین تر است. اما دربارهٔ صفت مخاطب بویژه دربارهٔ صفات خدا، نادرست است. اگر با کسی که سخن می گوئید سخاوت و بزرگواری او را به زیر سؤال ببرید، به او اهانت کرده اید. اما اگر بپرسید

1- شیعه بدلیل خفقان و قتل عام ها و ستم ها نتوانست در برخی از علوم در حد لازم و کافی کار کند از آنجمله در تاریخ، تفسیر و معانی و بیان و

بدیع. و تنها توانست دقیقترین و عظیمترین فقه را بپروراند، آنهم با پذیرش خطرها و شهید شدن ها و لذا احادیث ما در متون تفسیری حضور ندارند.

که آیا آن صفت سخی بودن و بزرگوار بودنش دربارۀ شما نیز به فعلیت و کارکرد خواهد رسید، هیچ اهانتی به او نکرده اید.

امام علیه السلام در این کلامش می گوید «هَلْ أَنْتَ، یَا إِلَهِی، رَاحِم» و نگفته است «هل انت یا الهی رحیم». زیرا «رحیم» صفت است اما «راحم» اسم فاعل و به معنی انجام دهندۀ فعل و کار است. و همچنین است در پرسش هائی که در ادامه می آید:

أَمْ أَنْتَ غَافِرٌ لِمَنْ بَکَاکَ فَأُسْرِعَ فِی الْبُکَاءِ؟: یا کسی را که در پیشگاهت گریه کند خواهی آمرزید، تا در گریه سرعت بگیرم؟

جواب مثبت و «بلی» می گیرد: «وَ لْیَبْکُوا کَثیراً جَزاءً بِما کانُوا یَکْسِبُونَ»(1)، و «إِذا تُتْلی عَلَیْهِمْ آیاتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُکِیًّا»(2). و آن همه احادیث که دربارۀ گریه برای توبه و آمرزش گناهان آمده است.

أَمْ أَنْتَ مُتَجَاوِزٌ عَمَّنْ عَفَّرَ لَکَ وَجْهَهُ تَذَلُّلا-؟: یا کسی را که در پیشگاهت ذلیلانه روی به خاک مالد، خواهی بخشید؟

بلی را می گیرد همانطور که در آیه بالا در کنار گریه، سجده را آورده است. و آیه های فراوان دربارۀ سجده آمده بویژه آیۀ «وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ»(3)، اگر می خواهی به من نزدیک شوی سجده کن. و «ارْکَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّکُمْ وَ افْعَلُوا الْخَیْرَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ»(4). و آن همه احادیث دربارۀ سجده که برخی از آنها در مباحث پیشین گذشت.

أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَکَا إِلَیْکَ، فَقْرَهُ تَوَکُّلاً-؟ یا کسی را که در پیشگاهت با توکّل، از نیازش به تو شکوه کند بی نیاز می کنی؟

شکوه از نیاز؛ یعنی گزارشی از نیازی که شخص را تحت فشار قرار داده است. چنین شکوه ای بر سه نوع است:

1- آیۀ 82 سورۀ توبه.
2- آیۀ 58 سورۀ مریم.
3- آیۀ 19 سورۀ علق.
4- آیۀ 77 سورۀ حج.

1- شکوه و گزارش محض و بدون توقع حلّ مشکل از مخاطب: این نوع شکوه که صرفاً

گزارش و سرایش گرفتاری و واماندگی خود است، اگر مخاطبش غیر خدا باشد، منهی و نکوهیده است: «إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَرَ»(1). شمارش و شرح نیازهای خود در پیش دیگران، یا ذلّت است و یا (نعوذ بالله) شکایت از کار خداوند است به مخلوق.

2- شکوه از نیاز وگرفتاری با توقع حلّ آن از جانب مخاطب: این شکوه اگر مخاطبش غیر از خدا باشد، نکوهیده تر از مورد بالا است زیرا همراه با دو ذلّت است؛ ذلّت شرح بیچارگی خود در پیش دیگران و ذلّت تکدّی گری- خواه در امور مادی و خواه در امور غیر مادی- است. و نیز این رفتار مصداق پشت به خدا کردن و روی به دیگران گرفتن است که سر از شقاوت می آورد.

پس بنابراین هرگز نباید نیاز را به دیگران گفت؟ یا هرگز نباید در کاری از دیگران کمک خواست؟ حل این پرسش بس مهم است؛ حتی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) از مردم برای پیشبرد دین کمک می خواست. پس نباید میان «کمک خواهی» و «شکوه از نیاز» اشتباه کرد. انسان بالفطره یک موجود اجتماعی است، و اساساً جامعه یعنی رفع نیازهای افراد بوسیلهٔ همدیگر؛ خواه رفع متقابل و خواه رفع رایگان، گرچه توقع رفع رایگان نیاز بوسیلهٔ دیگران، نکوهیده است و در مباحث پیش به شرح رفت.

پس؛ آنچه نکوهیده است کمک خواهی رایگان در قالب و ادبیات ذلیلانهٔ شکوه است؛ با زاری و نزاری است که همان کَسَل و ضَجَر است. اما کمک خواهی مردانه (بدون شکوه و زاری، بدون ذلّت نزاری، از موضع جبران متقابل، و حتی رایگان خواهی در مواردی که موضوع ماهیتاً قابل جبران نباشد)(2)

هیچ اشکالی ندارد. آنچه مذموم است «شکوه در پیش مخلوق» است. نه کمک خواهی مردانه از دیگری. خداوند انسان را طوری آفریده که هیچ کس بی نیاز از دیگران نیست. کسی در حضور امام سجاد علیه السلام گفت: «اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ

1- دور باش از زاری و نزاری- در بخش اول از دعای پانزدهم به شرح رفت.
2- مثلاً کمک خواهی شاگرد از استاد در زدودن جهلش و یا کمک خواهی برای نجات جان از مرگ.

خَلْقِکَ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَام لَیْسَ هَکَذَا إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ لَکِنْ قُلِ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ شِرَارِ خَلْقِکَ»(1): خدایا مرا از خلق خود بی نیاز کن. امام فرمود: اینگونه (درست) نیست، زیرا امور مردم فقط بوسیله مردم می گذرد. لیکن بگو: خدایا مرا از شروران خلق بی نیاز کن.

شبیه همین حدیث از امام باقر علیه السلام نیز آمده است.(2)

امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ بِی حَاجَةً إِلَی أَحَدٍ مِنْ شِرَارِ خَلْقِکَ وَ مَا جَعلّت بِی مِنْ حَاجَةٍ فَاجْعَلْهَا إِلَی أَحْسَنِهِمْ وَجْهاً وَ أَسْخَاهُمْ بِهَا نَفْساً وَ أَطْلَقِهِمْ بِهَا لِسَاناً وَ أَقَلِّهِمْ عَلَیَّ بِهَا مَنّاً»:(3) خدایا مرا به احدی از شروران خلق خود نیازمند مکن و آنچه نیاز من قرار می دهی آن را به خوشروترین مردم و سخاوتمندترین شان و به خوش زبان ترین شان و کمترین منت گذارشان، قرار ده.

پس؛ شکوه از نیاز و شکایت از گرفتاری و شرح بیچارگی، فقط در پیشگاه خداوند جایز است. بل لازم است، بل واجب است. این نیز به یک شرط است: بشرط «توکل» که امام علیه السلام در این فقره از دعا می گوید: شَکَا إِلَیْکَ، فَقْرَهُ تَوَکُّلا. و شکوه از نیاز به پیشگاه خدا بدون توکل نیز اگر مذموم نباشد، دعا نیست همانطور که در بخش اول از دعای پانزدهم به شرح رفت و سخن از بلاء جوئی و بلا جویان آمد و از فرقهٔ ملامتیّه نیز مثالی آورده شد.

و اگر دعا باشد چون بدون توکل است، مستجاب شدن آن معلوم نیست.

توکّل

توکل یعنی وکیل گرفتن، وکیل قرار دادن. وکالت نیز یا تامّه است و یا محدود، بدیهی است کسی که در کاری خدا را وکیل خود قرار می دهد نمی تواند وکالت محدود و یا مشروط باشد. زیرا خداوند از جانب هیچکس مأمور و مکلّف نمی شود که- نعوذ بالله- به او بگویند این کار را اینگونه بکن و آن گونه نکن. توکل به خداوند یا تامّه و مطلقه است و یا نه تنها توکل نیست بل نوعی نیت جاهلانه است.

1- بحار، ج 75 ص 135.
2- همان، ص 172.
3- همان، ص 56.

و لذا به ما گفته اند: وقتی که دعا می کنید حلّ یک مشکل را می خواهید، راه حل یا چگونگی حلّ آن را برای خداوند تعیین نکنید. تو رفع گرفتاری را بخواه چه کاری با چگونگی رفع شدن آن داری. اگر توکل تامه و مطلق باشد، حتماً خداوند کفایت خواهد کرد: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُه»(1). «وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ وَ کَفی بِاللَّهِ وَکیلاً»(2).

بزرگترین گرفتاری انسان، گرفتار شدن در دام ابلیس است، و باید مهمترین دعای انسان محفوظ ماندن از سلطهٔ ابلیس باشد و هیچ راهی برای این حفاظت نیست مگر توکل: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(3): حقّا ابلیس را بر کسانی که مؤمن باشند و بر پروردگارشان توکل کنند، سلطه ای نیست. و در این ورطه تنها ایمان کافی نیست توکل هم لازم است در هشت آیه فرموده است: «وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»: و بر خداوند باید توکل کنند مؤمنان. آیه های 160 سورهٔ آل عمران، و 11 سورهٔ مائده، و 51 سورهٔ توبه، و 11 سورهٔ ابراهیم و نیز آیه 12 آن، و 10 سورهٔ مجادله، و 13 سورهٔ تغابن، و 3 سورهٔ طلاق(4).

امام علیه السلام در آخرین پرسش از خدا می پرسد: أَمْ أَنْتَ مُغْنٍ مَنْ شَکَا إِلَیْکَ، فَقْرَهُ تَوَکُّلاً-؟: آیا؛ به کسی که از نیازش با توکل بر تو، به تو شکوه کند او را بی نیاز خواهی کرد؟

و جواب «بلی» را از خدا می گیرد: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُه»(5).

وجه دیگر این پرسش ها

اگر انسانی این پرسش ها را از انسان دیگر بکند ممکن است براستی از این که این کارها را خواهد کرد یا نه، پرسیده باشد. اما دربارهٔ خدا چنین پرسش هایی امکان ندارد، مگر در صورت «معکوس» که به شرح رفت و اگر انسانی از یک انسان دیگر این پرسش ها را بطور معکوس بکند- یعنی می داند که او این خصلت های

1- آیۀ 3 سورۀ طلاق.
2- آیۀ 81 سورۀ نساء. و آیه 3 سورۀ احزاب.
3- آیۀ 99 سورۀ نحل.
4- در بخش بعدی باز هم دربارۀ توکل بحث خواهد شد.
5- آیۀ 3 سورۀ طلاق.

بزرگوارانه را دارد، عمداً در قالب سؤال می آورد- درصدد یکی از هدف های زیر است:

1- تحریک مخاطب: می خواهد به او یاد آور شود که اگر این بزرگواری ها را نکنی، بزرگواریت به زیر سؤال خواهد رفت، پس باید از بزرگواری خود حفاظت کنی و این کارها را انجام دهی.

ستمگری مال کسی را غصب کرده بود، به پیش قاضی رفت و گفت: ای قاضی عادل، در این شکوائیهٔ من عدالت خواهی کرد؟

این گونه سخن گفتن با خداوند درست نیست و گناه بزرگ است، زیرا خداوند نه تحریک می شود و نه احساساتی، و نه نیازی به حفاظت از بزرگواری خود دارد او بزرگوار مطلق است و بزرگواریش هرگز به زیر سؤال نمی رود.

2- مسلّم گرفتنِ «عکس قضیه»؛ این در حالی است که مخاطب می داند پرسش کننده به بزرگواری او و این که این کارها را انجام خواهد داد، یقین قطعی دارد. گویا مقصود پرسش کننده فقط یاد آوری و اعلام یقین خود است و حالت سؤال نوعی تاکید معکوس است.

اینگونه گفتار با خداوند، اشکالی ندارد.

3- گاهی ردیف 1 و 2 با هم در نظر پرسش کننده می شوند که باز مسئله دربارهٔ خدا دچار اشکال می شود.

وجه سوم دربارهٔ این پرسش ها: خداوند این بزرگواری ها را دارد، و دعا کننده نیز به آن ایمان دارد اما نگران است که شرایط مشمول شدن به این بزرگواری ها را دارد یا نه. که مثلاً می گوید: خدایا، به هر کسی که این کارها را بکند این بزرگواری ها را خواهی کرد؟ یا برخی ها- از آن جمله من- مشمول آنها نخواهند شد؟ اینگونه سخن گفتن با خداوند هیچ اشکالی ندارد. (همانطور که شارحان و مترجمان بدینگونه تفسیر کرده اند) اما بافت ادبی سخن امام و نظام ادبی کلامش با این معنی سازگار نیست و گفته شد در اینصورت لازم بود که به صورت «هَلْ أَنْتَ، يَا إِلَهِی، رَاحِمٌ لِکُلّ مَنْ دَعَاکَ فَأَبْلِغَ فِی الدُّعَاءِ» می گفت، در حالی که کلمهٔ «لکلّ» در کلام امام نیست.

پس وجه درست همان است که در آغاز این مبحث به شرح رفت که امام در مقام «بدیع در کلام» است و درصدد گرفتن یک «بلی» است.

بخش سوم

اشاره

نقش و جایگاه دعا

خدا هیچ تعهدی به هیچ کسی نداده است

صفات خدا، خدا را موجب نمی کند

رابطهٔ خدا با انسان

بداء

إِلَهِی لَا تُخَیِّبْ مَنْ لَا یَجِدُ مُعْطِیاً غَیْرَکَ، وَ لَا تَخْذُلْ مَنْ لَا یَسْتَغْنِی عَنْکَ بِأَحَدٍ دُونَکَ: ای خدای من، ناکام و سر شکسته نگذار کسی را که غیر از تو بخشنده ای نمی یابد و خوار مکن کسی را که با امید بستن به دیگران از تو احساس بی نیازی نمی کند.

شرح

اشاره

مقدمه: مانند خورشید پرستان و میترائیست های قدیم، دو زانو در برابر خورشید نشسته و بگوئیم: ای میترای عزیز، ای مهر گرانقدر به ما نور بده، حرارت ببخش. چنین نیایش و دعائی بی فایده و جاهلانه است، زیرا خورشید بی اراده و بی اختیار و موجَب است، و کار فیزیکائی قهری و جبری خودش را خواهد کرد. دربارهٔ او دعا نه نقشی دارد و نه جایگاهی؛ بل عبث و مهمل است.

اینک خداوند بخشنده، دهنده و معطی است برای همه چیز بویژه برای انسان و بویژه به

کسی که به او توکّل کند: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»(1). پس چه نیازی به دعا هست؟ نیاز به دعا، نقش و جایگاه دعا در «رابطهٔ خدا و انسان» و بالعکس، همین است که خداوند مانند خورشید موجَب و بی اراده نیست که معطی است باید اعطا کند، و جون نسبت؛ اهل توکل کفایت کننده است باید همانطور که شخص توکل کننده می خواهد خواسته او را به همانطور که می خواهد عطا کند. او دهنده است اما به نحوی که خودش می خواهد، او کفایت کننده است لیکن بطرزی که خودش می خواهد. او حتی می تواند اعطا نکند، کفایت هم نکند و خداوند هیچ تعهدی به هیچکس نداده است.

او «یَفْعَلُ ما یَشاء»(2)، و «اللَّهَ یَفْعَلُ ما یُرید»(3)، و «یَفْعَلُ اللَّهُ ما یَشاءُ»(4)، و «فَعَّالٌ لِما یُریدُ»(5)، و «لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُون»(6).

صفات خدا، خدا را موجَب نمی کند؛ حتی حکمت خدا دست خدا را نمی بندد و «کرم الله سبحانه لا ینقض حکمته»: کرم خدای سبحان حکمت خدا را نقض نمی کند. زیرا صفات خدا عین ذاتش است و ذاتش نامحدود است، و اگر حکمتش ایجاب می کرد که زید در همین امروز بمیرد، در اثر دعا می تواند به او عمر دوباره بدهد و این دادنش نیز حکیمانه است.

دربارهٔ برخی از صفات خدا نمی توان با این قاعده نگریست؛ مثلاً نمی توان گفت: عدل از صفات خداوند است پس عین ذاتش است و نامحدود است پس هر کاری که خدا کند عین عدل است تا سر از اعتقاد اشعریه در آورد.

نمی دانم آیا اجازه دارم این قبیل صفت های خدا را «صفات ریاضی» بنامم؛ در ریاضی

1- آیهٔ 3 سورهٔ طلاق.
2- آیهٔ 40 سورهٔ آل عمران و آیهٔ 18 سورهٔ حج.
3- آیهٔ 253 سورهٔ بقره و آیهٔ 14 سورهٔ حج.
4- آیهٔ 27 سورهٔ ابراهیم.
5- آیهٔ 107 سورهٔ هود و آیهٔ 16 سورهٔ بروج.

6- آیۀ 23 سورۀ انبیاء.

یک، یک است و دو، دو. هرگز یک، دو نمی شود. او «احد» است «اثنان» نمی شود. احد بودن صفت ذاتی او است. در اینجا قضیّه برعکس می شود؛ اگر او «احد» نباشد محدود می شود برعکس صفات دیگر مثلاً حکمت. اگر دو خدا باشد هر کدام محدود به دیگری می شود. صفت عدل از این قبیل است، عدل در بستر مقولات ریاضی قرار می گیرد: هر رفتاری یا عادلانه است و یا ناعادلانه، و صورت سوم ندارد. و عدل گونه ها و «امکان های متعدد و مختلف» ندارد. بر خلاف حکمت.

دربارۀ انسان ها صفت حکمت نیز چنین است؛ هر کار انسان یا حکیمانه است یا غیر حکیمانه و اگر انسان یک کار حکیمانه را برعکس کند غیر حکمیانه خواهد بود و در همین است فرق میان خدا و انسان.

بداء

اگر خدا (باصطلاح) برنامه اش را دربارۀ چیزی عوض کند، آن برنامۀ حکیمانه به برنامه غیر حکیمانه سقوط نمی کند، صورت دوم نیز حکیمانه است. اما عدل چنین نیست اگر یک برنامۀ عادلانه برعکس شود به غیر عادلانه سقوط می کند و خداوند منزّه است از عمل غیر عادلانه، همانطور که از دو تا بودن و شریک داشتن منزه است. و لذا «بداء»- یعنی تغییر در برنامه- در عرصۀ صفات غیر ریاضی است، و اگر بداء نبود، و اگر بداء را انکار کنیم نه نقشی برای دعا می ماند و نه کاربردی. معلوم نیست آنان که به بداء معتقد نیستند چرا دعا می کنند!؟! مگر دعا غیر از «تغییر خواهی در برنامه و حالتی است که دعا کننده دارد»-؟ آنان که به بداء معتقد نیستند خدای شان موجَب است؛ ناتوان و بی اراده است مانند خورشید.

اکنون با این مقدمه برویم برای شرح سخن امام علیه السلام که می گوید: «إِلَهِی لَا تُخَیِّبْ مَنْ لَا یَجِدُ مُعْطِیاً غَیْرَک»: ای خدای من، ناکام و سرشکسته نگذار کسی را که غیر از تو بخشنده ای و عطا کننده ای نمی یابد.

پرسش: مطابق اصول اعتقادی ما کسی که امیدش از همه جا بریده شده و فقط به کرم و رحمت خدا متمسک شده است، حتماً و قطعاً خداوند به او اعطا خواهد کرد. درست است

که خدا دربارهٔ هیچکس تعهدی نداده است. اما این وعدهٔ الهی است: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُه». و خداوند خلف وعده نمی کند: «لا یُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ»(1). و «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعاد»(2). پس مراد از این فقرهٔ دعا چیست؟

پاسخ: اولاً انسان با همین گونه دعاها به کمال کامل مقام «بریدن از دیگران و تمسک به کرم خداوند» می رسد. در مباحث گذشته تحت عنوان «تقریر لسانی» بحث نسبتاً مشروحی گذشت. مثلاً کسی که از ته دل به توحید معتقد است چه نیازی هست که همیشه بگوید لا اله الا الله. تقریر لسانی و شفاهی یکی از عوامل تعیین کننده در سیر کمال است. می گوید: خدایا از همه جا بریده و به تو پناه آورده ام، ناکام و سر شکسته ام نگذار. با همین تقریر زبانی، بریدن از دیگران و پناه بردن به خدا، کاملتر می شود. مگر بریدن از همه جا و همه چیز به این آسانی است، گاهی انسان در عین نا امیدی از همه جا، حتی گاهی در عین گفتن همین دعا ذهنش به این جانب و آن جانب می رود و امیدگاه هائی را در ذهنش تصور می کند.

و به همین طریق می رسد به حالتی که مصداق «توکل» گردد و مشمول «وعدهٔ خدا» گشته و به آن حتمیت و قطعیت برسد. یعنی خدایا از کرم خودت توفیق بده من هم از متوکلین مورد وعدهٔ تو باشم، تا به دلیل نقص در توکل ناکام نمانم.

ثانیاً: آن وعده ای که خدا داده «حسبه» و کفایت کردن است، نه آنطور و به همان نحوی که دعا کننده می خواهد. کسی که در آب غرق می شود امیدش از همه جا بریده شده و تنها به خدا متوجه می شود، اما می میرد. همان حسبه سرجای خود هست و خدا به او لطف و رحمت کرده اما نه به صورتی که او می خواست او نجات از غرق شدن را می خواست اما خدا چیز دیگری به او داده که فرموده اند غریق مقام شهید را دارد(3). و خداوند مصلحت هر

1- آیهٔ 6 سورهٔ روم.
2- آیهٔ 31 سورهٔ رعد.
3- بحار، ج 79 ص 1.

کس را بهتر از او می داند.

این سخن را در این حد طولانی آوردم تا اولاً روشن شود که خدای قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) موجَب نیست، ثانیاً حتی وعده هایش نیز دست او را نمی بندد زیرا در چگونگی وعده ها نیز خواست و ارادهٔ خود را محدود نکرده است. پس همیشه جائی برای دعا کردن هست و وظیفهٔ انسان دعا کردن است. بر خلاف منطق یهودی «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ»(1): یهودان گفتند که دست خدا بسته است زیرا همه چیز را به جریان قَدَرها و علّت و معلول سپرده و هیچ دخالتی در آنها نمی کند. نه چنین است بل همیشه قضای الهی در متن و نیز در بالای سر جریان قدرها هست و در آنها دخالت می کند؛ بداء محقق می شود و تغییر می دهد. شرح بیشتر این موضوع در کتاب «دو دست خدا».

بخش چهارم

اشاره

اقتباس از قرآن، و تمسک به قرآن در دعا

فرق میان عفو و مغفرت

فرقهٔ مرجئه

مذهب توارثی و خطرش

مرجئه و روح فطرت

إِلَهِی فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تُعْرِضْ عَنِّی وَ قَدْ أَقْبَلْتُ عَلَیْکَ، وَ لَا تَحْرِمْنِی وَ قَدْ رَغِبْتُ إِلَیْکَ، وَ لَا تَجْبَهْنِی بِالرَّدِّ وَ قَدِ انْتَصَبْتُ بَیْنَ یَدَیْکَ. (18) أَنْتَ الَّذِی وَصَفْتَ نَفْسَکَ بِالرَّحْمَهِ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْحَمْنِی، وَ أَنْتَ الَّذِی سَمَّیْتَ نَفْسَکَ بِالْعَفْوِ فَاعْفُ عَنِّی: خدایا، بر محمد و

1- آیهٔ 64 سورهٔ مائده.

آلش درود فرست، و از من روی مگردان که روی به تو آورده ام، و مرا محروم (از اجابت) نکن که به سوی تو شتافته ام. و اینک که در پیشگاهت ایستاده ام دست رد بر پیشانیم مزن. توئی که خود را به رحمت وصف کرده ای، پس درود فرست بر محمد و آلش و بر من رحم کن و توئی که خود را بخشنده نامیدی پس عفو کن از من.

شرح

اقتباس از قرآن و تمسک به قرآن در دعا

از آغاز صحیفه تا اینجا دیدیم و در آینده نیز خواهیم دید که امام علیه السلام در دعاهایش هم از قرآن اقتباس می کند و هم به قرآن متمسک می شود. و شاید بتوان گفت- بل باید گفت- که هیچ فقره ای از فقرات هر دعا در صحیفه نیست مگر اینکه یا اقتباس از قرآن است و یا تمسک به قرآن است و امام علیه السلام هیچ چیزی خارج از قرآن نگفته است. و جاهلانی مثل من گاهی گوشه هائی از این ارتباط را دریافته و با بیان ناقص خود شرح می دهیم و در موارد دیگر از یافتن آن باز می مانیم.

امام که معلم مدرسهٔ قرآن است، چه بگوید که خارج از «تبیان کلّ شیئ» باشد؟ و این مائیم که چون درس قرآن نخوانده و ندیده ایم یا عوامانه حرف می زنیم و یا با وامگیری از مکتب های غلط و «پا در هوا»ی بشری، رفتار می کنیم و گاهی مشمول این آیه می شویم: «وَ قالَ الرَّسُولُ یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»(1): و رسول- در روز قیامت- می گوید: پروردگار من، قوم من قرآن را واگذاشته و رها کرده مهجور گذاشتند.

امام علیه السلام در این بخش از دعا به قرآن تمسک می کند: خدایا تو که در قرآنت

1- آیهٔ 30 سورهٔ فرقان.

گفته ای: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ»(1)، و «رَبُّکَ الْغَنِیُّ ذُو الرَّحْمَهِ»(2)، و «رَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَهِ»(3). و تنها جملهٔ «وَ إِنَّ رَبَّکَ لَهُوَ الْعَزِیزُ الرَّحِیمُ» را در هشت آیه آورده ای.

پس اول بر محمد و آلش درود فرست (رحمت کن). و سپس بر من رحم کن و توئی که در قرآنت خودت را عفو کننده نامیده ای و گفته ای: «هُوَ الَّذی یَقْبَلُ التَّوْبَهَ عَنْ عِبادِهِ وَ یَعْفُوا عَنِ السَّیِّئاتِ»(4). و در دو آیه گفته ای: «إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ»(5). و گفته ای: «إِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا غَفُوراً»(6). و «کانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُوراً»(7)، و «فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَدیراً»(8). پس مرا عفو کن و از من درگذر.

اسوه و الگو: بنابراین امام به ما یاد می دهد که حتی الامکان و تا حدّی که در توان داریم چگونگی و نحوه و ادبیات دعای مان را از قرآن بگیریم و دعا را بر اساس اصولی که قرآن در خداشناسی و انسان شناسی بیان کرده است مبتنی کنیم. صحیفهٔ سجادیّه را الگو و امام را اسوهٔ خود در دعا، قرار دهیم.

فرق میان عفو و مغفرت

لغت: عفاعنه ذنبه: صفح عنه و ترک عقوبته: بزرگواری کرد و عقابش نکرد. و همچنین است اگر با «له» بیاید- عفاله ذنبه.

صَفَحَ: روی برگردانیدن. نادیده انگاشتن؛ خواه بدلیل رنجش و بیزاری روی برگرداند و خواه بدلیل بزرگواری. و در مقام عفو، معنی دوم است.

مغفرت و غفران: غَفَر له الذّنب: غطّی علیه: گناهش را پوشانید تا مشهود نباشد.

گناه پنج اثر دارد: 1- اثر شخصیتی؛ انسان را دل سخت کرده و ارتکاب گناه دیگر را برایش آسان می کند. 2- اضطراب روانی در اثر ملامت نفس لوّامه (روح فطرت) و کشمکش

1- آیهٔ 54 سورهٔ انعام.

2- آیهٔ 133 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 58 سورهٔ کهف.
4- آیهٔ 25 سورهٔ شوری.
5- آیهٔ 60 سورهٔ حج و آیهٔ 2 سورهٔ مجادله.
6- آیهٔ 43 سورهٔ نساء.
7- آیهٔ 99 سورهٔ نساء.
8- آیهٔ 149 سورهٔ نساء.

درونی. دست اندرکاران علوم انسانی غربی این اضطراب را «عذاب وجدان» می نامند و هنوز هم توضیح نداده اند که وجدان چیست؟ 3- بد نامی و رسوائی دنیوی. 4- عذاب اخروی. و اگر در دنیا نیز به کیفر خود برسد اثر دیگر است.

عفو تنها شامل کیفر دنیوی و عذاب اخروی می گردد اما مغفرت همهٔ آثار گناه را پوشش می دهد. بنابراین مغفرت برای بنده مهمتر و مفید تر و بالاتر از عفو است زیرا در هر مغفرتی عفو هست، اما هر عفوی همراه مغفرت نیست. در آیه ها نیز دیدیم که در مقام شمارش از کوچک به بزرگ و مهم و اهم، مغفرت را بعد از عفو آورده است.

مغفرت نه تنها همهٔ آثار گناه را از بین می برد، گاهی خود گناه را نیز محو می کند، بل سیّئه را به حسنه تبدیل می کند: «إِلاَّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُوْلئِکَ یُبَدِّلُ اللَّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ کانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحیماً»(1).

با این همه امام علیه السلام در این فقره از دعا عفو را می خواهد بدون اینکه لفظی از مغفرت بیاورد: أَنْتَ الَّذِی سَمَّیْتَ نَفْسَکَ بِالْعَفْوِ فَاعْفُ عَنِّی. چرا در این جمله مطابق آیه های مذکور، عفو و مغفرت را با هم نخواست؟ در اینجا یک اصل مهم هست:

فرقهٔ مرجئه

در مبحثی که سخن از نکوهیدگی بلاء جوئی و رسوائی جوئی، گذشت و از فرقهٔ ملامتیّه به عنوان مثال بحث شد، گفته شد که مؤمن باید از رسوائی بترسد و بشدت پرهیز کند. حتی در اسلام چیزی بنام «اعتراف به گناه» نیست مگر در خلوت با خداوند. بر خلاف مسیحیت. اما مؤمن ترسی دارد که بالاترین ترس ها است و آن ترس از عذاب دوزخ است. حالت های فرد مؤمن (یا فرد توبه کار) در مقام دعا مختلف است؛ گاهی به حدّی ترس از عذاب دوزخ بر او مستولی می شود که دیگر آثار گناه را واگذاشته و فقط عفو خواهی می کند. امام در این سخنش این حالت مؤمن را در نظر دارد و جمله های بعدی نیز در خشیت و گریه از هیبت خدا، نشان دهندهٔ این ترس ویژه است که ترسناکتر از رسوائی دنیوی و رسوائی در محشر است. و ما باید این درس را از صحیفهٔ سجادیّه یاد بگیریم تا از فرقهٔ

1- آیۀ 70 سورۀ فرقان.

«مرجئه»(1) نباشیم.

مذهب توارثی و خطرش

از سعادت انسان است که در خانوادهٔ مؤمن با مذهب شیعی

1- مرجئه: فرقه ای بودند که بقایای خوارج پس از جنگ نهروان و پس از شهادت امیرالمومنین علیه السلام، در زمان معاویه، بذر آن را کاشتند و چون چنین اندیشه ای به نفع معاویه بود، دربار اموی آن را تشویق کرد و به صورت نحله های فکری در جامعه رواج داد. فرید وجدی در «دائره المعارف القرن العشرین» می گوید: بنیانگذاری این اندیشه را به حسن بن محمد (بن حنفیه) بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) نسبت داده اند. در حالی که خودش در همانجا یکی از شاخه های مرجئه را «مرجئه الخوارج» نامیده است. معلوم نیست که کسی از خاندان علی (علیه السلام) چرا و چگونه با خوارج هم عقیده شده؟ و معلوم نیست که خوارج چرا و چگونه از اندیشه یکی از اولاد علی (علیه السلام) پیروی کرده اند؟! تاریخ و قلم به دستان تاریخ همیشه در خدمت «قدرت» بوده است و هر چه توانسته همه چیز و همه کس را به نفع قدرت، به کار گرفته است. فرقه های متعدد مرجئه به آیه 106 سورهٔ توبه تمسک کرده اند؛ «وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». کلمهٔ «مرجون» در این آیه به دو صورت قرائت شده است با همزه «مرجؤن»: در اینصورت معنی آن چنین می شود: و مردمان دیگر به امر خدا امید داده شدگان اند، یا آنان را عذاب می کند و یا بر آنان می بخشد و خداوند دانا و حکیم است. و بدون همزه «مرجَون» که معنی چنین می شود: و مردمان دیگر که سرانجام شان به امر خدا واگذار است یا آنان را می بخشد و یا عذاب شان می کند و خداوند دانا و حکیم است. فرید وجدی می گوید: باور مرجئه به هر دو قرائت و به هر دو معنی مبتنی است. زیرا آنان دو اصل اعتقادی دارند: الف: با وجود ایمان به خدا هیچ گناهی ضرر ندارد و موجب عذاب اخروی نمی شود. همانطور که با وجود کفر به خدا هیچ عمل صحیحی فایده ندارد. پس فرد مسلمان اگر همهٔ گناهان کبیره را مرتکب شود به دوزخ نخواهد رفت. این مبتنی بر قرائت با همزه است که به معنی امید داده شدگان است. ب: اصل اعتقادی دوم مرجئه این است: هیچ کس

حق ندارد دربارۀ کسی داوری کرده و او را اهل دوزخ بداند گرچه او مرتکب همۀ گناهان کبیره باشد و خداوند خود می داند که در آخرت با چه کسی چه رفتاری خواهد کرد. این باور به قرائت بدون همزه است که بمعنی «واگذار شدگان به رحمت خدا» است. اینگونه تمسک به این آیه، اولاً کنار گذاشتن همۀ آیات قرآن و چسبیدن به ظاهر یک آیه است و مصداق آیه «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» است. و ثانیاً: مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» است. زیرا آن «ایمان به خدا» که اینان می گویند، در قلب هر انسان بوده و هست، حتی در قلب فرعون، نمرود و...، و هیچ انسانی نتوانسته و نمی تواند وجود خدا را انکار کند. ابوجهل به «الله» معتقد بود و به آن سوگند نیز می خورد، بت هبل را واسطه میان خود و الله می دانست و همینطور فرعون بت پرست و فرعون خود پرست. بر اساس باور مرجئه باید هیچ کسی به دوزخ نرود، و اساساً باید دوزخی وجود نداشته باشد و چیزی بنام عذاب و عقاب، سالبه بانتفاء موضوع می گردد. با ادبیات امروزی باید گفت: آنان به حدّی دچار لیبرالیسم بودند (و هستند) که- نعوذ بالله- خدایشان نیز لیبرال تر از هر لیبرال است. و دیگر چه نیازی به دین و دینداری است؟!

به دنیا بیاید، اما کسی که در میان مردم یا خانواده ای متولد می شود، پیرو دین و مذهب آنان می شود؛ مثلاً هر شیعه زاده خودش را شیعه می داند، در حالی که خیلی از آنها هم بینش شان و هم شخصیت دورنی شان و هم روند رفتار عملی شان، مطابق مرجئه است. به هر درجه ای که یک فرد شیعی از روحیه لیبرالیسم برخوردار باشد به همان درجه از مرجئه است و به همان درجه از تشیع دور است و امروز این مشکل بزرگ جامعۀ شیعی است. حتی مصیبت به جائی رسیده گاهی یک عالم دینی شیعی پیدا می شود که نه تنها خود دچار بینش مرجئه شده آن را به عنوان «تشیع ناب» تبلیغ و ترویج هم می کند. نعوذ بالله؛ خدای لیبرال، پیامبر لیبرال، قرآن لیبرال، ائمّه لیبرال.!؟!؟!؟!؟ با این همه عالیجناب یک شیعه شناس هم هست.

امام علیه السلام در این بخش از دعا مغفرت خواهی را واگذاشته و عفو خواهی را فراز کرده از ترس دوزخ گریه می کند، و از بیم عذاب بشدت مضطرب می شود و از هیبت خدا اندام هایش در هم می لرزد تا ما بدانیم که همگی بدون استثناء در خطر اندیشۀ مرجئه هستیم و خود را بررسی کنیم چه قدر گرفتار این بینش و منش خطرناک هستیم بویژه مواظب باشیم که جوانان شیعه دچار افکار مرجئه نباشند. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمود: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مِنْ عِلْمِنَا مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ لَا تَغْلِبْ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ بِرَأْيِهَا»:(1) به فرزندانتان علوم ما را یاد بدهید پیش از آنکه مرجئه بر (فکر) آنان غلبه کند.

مرجئه و روح فطرت

بینش و منش مرجئی روح فطرت را سرکوب کرده و آن را از مدیریت و نظارت بر روح غریزه باز می دارد و باصطلاح امروزی ها غریزه آزاد می شود(2)؛

نه برای ترس از خدا جائی می ماند و نه برای انسانیت. یک حدیث عجیب از امام باقر علیه السلام دربارۀ مرجئه آمده که در ضمن آن می گوید: «فَإِنَّا إِذَا ذُكِرْنَا عِنْدَهُمْ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِنَا إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ»(3): اگر اسمی از ما در پیش آنان برده شود دلگیر و

1- تحف العقول، ص 104.
2- به مقاله «آزادی» در همین مجلد توجه کنید.
3- بحار، ج 23 ص 362.

دلتنگ می شوند، و اگر نام دیگرانی غیر از ما برده شود قلبشان بشاش می شود.

همانطور که امروز آوردن نام دانشمندان غربی- در مقاله، در محفل علمی، در کتاب- برای برخی مخاطبان و نیز خود گوینده و نویسنده، شعف آور است و بر ارزش سخن می افزاید، اما اگر کسی در موضوعات علوم انسانی چیزی از ائمه (علیهم السلام) به زبان آورد، قیافهٔ برخی ها گرفته می شود، بشدت دلتنگ می شوند و می گویند: علم چه ارتباطی با دین دارد، قرآن و حدیث چه رابطه ای با حوزهٔ علوم دارند.

امام باقر علیه السلام در این حدیث، یک معیار می دهد تا اولاً در خود شناسی، خودمان را با آن بسنجیم و بدانیم تا چه حدّی دچار خصلت مرجئه هستیم و ثانیاً در شناخت افراد دیگر و نیز در روان شناسی اجتماعی و نیز در جامعه شناسی، میزان نفوذ اصول مرجئه را با آن بسنجیم.

آنان غریزه را از مدیریت روح فطرت خارج کرده و آزاد می کنند و مخاطب شان احساس شعف و بشاشت غریزی می کند.

در حدیث «أَرْبَعِمِائَهِ» از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ لَا يَغْلِبُ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ بِرَأْيِهَا»(1): به اولادتان تعلیم دهید آنچه را (آن اصول را) که خداوند بوسیلهٔ آن تعلیمات به آنان نفع دهد، و مرجئه با آرای خودشان بر آنان غالب نشوند.

نظر به این که فرقه مرجئه (و شاخه های آن) پس از شهادت امیرالمؤمنین و در عصر خلافت معاویه پدید آمده است، باید گفت آن حضرت لفظ «مرجئه» را به معنی لغوی به کار برده است نه به معنی اصطلاحی. زیرا «ارجاء» و آزادی گرائی غریزی، و مسؤلیت گریزی روح غریزه، توجیه این گرایش با «امید به رحمت خدا»، از آغاز پیدایش انسان بوده و همیشه در برابر نبوت ها ابزار شانه خالی کردن از مسؤلیت ها بوده و هست، که امروز «لیبرالیسم الهی»- لیبرالیسم خدا گرایانه- نامیده می شود. حتی امروز در جامعهٔ ما مرسوم شده است: هر کس می خواهد از مردم رأی بگیرد و به مقامی برسد در تبلیغاتش ژست

1- بحار، ج 10 ص 92.- و ج 2 ص 17.

ارجائی گرفته و یک دین ارجائی ارائه می دهد؛ وعده های آزادی خواهانه- یعنی سلب مسؤلیت- سر می دهد. دین را فدای رأی آوردن خود می کند. اینان در تبلیغاتشان دائماً لفظ «جوان» و «جوانان» را ورد زبان می کنند زیرا غریزهٔ جوان قوی تر، و تحرکشان در رأی آوری بیشتر است. کمتر شخص سیاسی ای در جامعهٔ ما یافت می شود که عنوانش شیعی و درونش مرجئی نباشد.

جریان ارجاء، از قدیم الایّام پا به پای نبوت ها بوده است تا می رسد به اسلام و در حوالی سال 40 هجری یک آیه از قرآن پیدا کرده(1)

و بینش و منش خودشان را رسمیت بخشیدند.

رابطهٔ انسان با خدا: در مباحث گذشته در موارد متعدد به شرح رفت که رابطهٔ انسان با خداوند باید بر اساس «بین الخوف و الرّجاء» باشد. مرجئه به «رجاء» غلبه می دهند، امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا سخن را به محور عفو قرار داده و نامی از مغفرت نمی برد- در حالی که دیدیم در آیه عفو و مغفرت با هم آمده اند- تا به ما تذکر دهد که دو کفه ترازوی رابطه با خدا باید هم وزن باشند؛ خوف و ترس از خدا فراموش نشود. در جمله های بعدی سخن از سیلان اشک، گریه، و هیبت خدا می آورد. ببینید:

بخش پنجم

اشاره

سیلان اشک از ترس خدا

اضطراب قلب از خشیت خدا

فرق میان خوف و خشیت

لرزش اندام از هیبت خدا

1- در اولین پی نویس همین مبحث به شرح رفت.

هیبت

انسان و حیاء

حیاء عمیق ترین تمایز انسان از حیوان

منشأ حیاء در وجود انسان

تعامل عقل و حیاء

حیاء عصمت انسان است

قَدْ تَرَی یَا إِلَهِی، فَیْضَ دَمْعِی مِنْ خِیفَتِکَ، وَ وَجِیبَ قَلْبِی مِنْ خَشْیَتِکَ، وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِی مِنْ هَیْبَتِکَ (20) کُلُّ ذَلِکَ حَیَاءٌ مِنْکَ لِسُوءِ عَمَلِی، وَ لِذَاکَ خَمَدَ صَوْتِی عَنِ الْجَأْرِ إِلَیْکَ، وَ کَلَّ لِسَانِی عَنْ مُنَاجَاتِکَ: ای خدای من، می بینی که اشکم از خوف تو روان است، و دلم از خشیت تو درگیر و گرو عملم است، و اندامم از هیبت تو در هم می ریزد، این همه بخاطر شرمساری از زشتی عملم در پیشگاه توست، و از این رو صدایم از ناله به درگاهت فروکش کرده است و زبانم از راز و نیاز با تو وامانده شده.

شرح

اشاره

لغت: وجیب: چیزی که با چیز دیگر ملازم باشد؛ درگیر باشد و آن را رها نکند- گاهی انسان می خواهد چیزی را فراموش کند اما قلبش آن را رها نمی کند- یعنی قلبم بشدت در گرو و گیر عملم است و آن را رها نمی کند.

انتقاض: نقض پذیری: معکوس عمل کردن: در هم ریختن یک اندام (خواه از ماشین یا از بدن انسان) و درست کار نکردنش.

فرق میان خوف و خشیه: معادل فارسی خوف، «بیم» است. متأسفانه معمولاً آن را به «ترس» ترجمه کرده ایم، معادل عربی ترس «جبن» است. خوف در عربی و بیم در فارسی یک

حالت و حتی خصلت پسندیده و از خصایص فطرت است اما جبن و ترس یک خصلت غریزی است. پیشتر به شرح رفت که غریزه بطور ناخودآگاه عمل می کند، اما فطرت بر اساس عقل و تعقل کار می کند.

غریزۀ ترس (مانند همۀ غرایز) در وجود انسان لازم است تا درصدد حفاظت از خود باشد، اما این غریزه نیز باید (مانند غرایز دیگر) تحت مدیریت آگاهانۀ فطرت باشد، والاّ مصداق «بزدلی» می شود که لایق بز است نه انسان. ترس غریزی اگر بوسیله فطرت مدیریت نشود، ضد شجاعت می شود، شخص را جبون و غیر شجاع می کند.

در فارسی یک اصطلاح دیگر داریم که از واژۀ «باک» گرفته شده و می گویند: «بی باک» بمعنی «انسان نترس» در حالی که باک هرگز به معنی ترس نیست، بل بمعنی عیب، نقص و اشکال است. می گوید: باکی نیست، یعنی عیبی نیست؛ اشکال ندارد. و معادل عربی آن «بأس» است می گوید: لا بأس: عیبی نیست، اشکالی ندارد.

غریزۀ ترس اگر مدیریت شود به خوف تبدیل می شود و مصداق «پایش اندیشمندانه» می گردد. و مکرر به شرح رفت که در بینش اسلام نه غریزه سرکوب می شود و نه فطرت. آنچه لازم است مدیریت است. اگر غریزۀ ترس سرکوب شود، شخص به بیماری «تهوّر» دچار می شود که حیوان نیز از این بیماری بریئ است.

خشیه: معادل فارسی خشیت، «هراس» است. خشیه با خوف (و نیز هراس با بیم) دو فرق دارد: هر خشیه همراه خوف است، اما هر خوف ملازم با خشیه نیست. هر هراس توأم با بیم است، لیکن هر بیم توأم با هراس نیست.

خشیت آن خوف است که موضوع و مورد خوف اولاً معین و مشخص شده، و ثانیاً خوف از آن مورد حتمی شده است یعنی خطرش مسلّم گشته است. و همینطور است هراس.

انسان از هر آسیب، آفت و بلاء خوف دارد، وقتی که یک آسیب یا آفت و یا بلاء، بطور مشخص تعین یافت، خوف به خشیت مبدل می گردد. و همینطور است بیم که به هراس تبدیل می شود.

متأسفانه با گذشت زمان لفظ هراس در فارسی دچار نوعی عنصر منفی نیز شده و گاهی

ص: 269

به معنی بزدلی و جبن به کار می رود که درست نیست.

شجاعت ابلیسانه

خوف و خشیت- و نیز بیم و هراس- نه تنها تضادی با شجاعت ندارند، بل نحوۀ اِعمال شجاعت را به انسان نشان می دهند، انسان را به تدبیر و چاره اندیشی وا می دارند و مشخص می کنند که شجاعت چگونه و به چه نحوی و با کدام جهتی باید عمل کند.

تنها در یک مورد، خوف و خشیت، شجاعت را از بین می برد و آن خوف و خشیت از خداوند است. در این باره اگر انسان شجاعت به خرج دهد، مصداق تهوّر جاهلانه و تکبر ابلیسانه می شود که گفته شد حیوان نیز از بیماری تهور بریئ است.

ابلیس این تکبر را به خرج داد و رجیم شد. پس باید کوشید تا میان تکبر و شجاعت، اشتباه نشود. و نیز فرق میان تهوّر و شجاعت خلط نشود.

قرآن: آیه هائی دربارۀ خوف و خشیه: در قرآن واژه ای از مادّه «جبن» نیامده بغیر از «جبین» به معنی پیشانی(1). اما از مادّه خوف حدود 131 واژه و از مادّه خشیه حدود 48 کلمه آمده است مقایسه این دو رقم و مواردشان با همدیگر نیز نشان می دهد که خوف اعم از خشیه است. و همچنین نشان می دهد که خشیه انسانی ترین درجۀ این حس است. بنابراین نتیجه بشرح زیر می شود:

1- جبن غریزی در وجود انسان لازم است، اما باید تحت مدیریت فطرت به خوف تبدیل شود.

2- ممکن است خوف بجا باشد و ممکن است نابجا باشد. بسته به میزان برخورداری آن از عقلانیت است. و نیز بسته به سلامت روانی شخص است.

3- خشیه انسانی ترین درجۀ این حس است و در قرآن هرگز به معنای منفی به کار نرفته، یعنی خشیه نابجا امکان ندارد؛ خشیه جبن غریزی است که از صافی فطرت عبور کرده و به خوف تبدیل شده، سپس از غربال تعقل عبور کرده و خشیه شده است.

1- آیهٔ 103 سورهٔ صافات «فَلَمَّا أَسْلَما وَ تَلَّهُ لِلْجَبِین»: هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین اسماعیل را در خاک نهاد.

و با بیان دیگر: ممکن است انسان اشتباه کند و بدون دلیل دچار خوف از چیزی بشود، اما خشیه بی دلیل وجود ندارد، گرچه در برابر «خشیه از خدا» خشیه از دیگر چیزها را باید کنار گذاشت، و این معنای ایثار است و این تقابل دو خشیه، در آیه هائی از قرآن نیز آمده و امر به ترجیح خشیه از خدا بر دیگر خشیهها شده است.

در چند آیه خوف و خشیه با هم آمده اند: «وَ لْیَخْشَ الَّذینَ لَوْ تَرَکُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّیَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَیْهِمْ»(1). دربارهٔ دقت دربارهٔ تقسیم سهام ارث بویژه دربارهٔ حقوق یتیمان می گوید: آنان که اولاد خردسال و ضعیف دارند و نسبت به اینکه اگر بمیرند و آنان را واگذارند خوف دارند، حتماً باید خشیه داشته باشند و تکلیف آنان را روشن کنند. یعنی درجه خوف را به درجهٔ خشیت برسانند تا مطابق آن عمل کنند.

وقتی که فرعون با لشکرش بنی اسرائیل را از سه جانب محاصره کرد و جانب چهارم نیز دریا (خلیج قلزم= سوئز) بود، به حضرت موسی فرمان رسید که: «فَاضْرِبْ لَهُمْ طَریقاً فِی الْبَحْرِ یَبَساً لا تَخافُ دَرَکاً وَ لا تَخْشی»(2): برایشان راهی از دریا بزن، راهی خشک. در حالی که نه خوفی از فرا رسیدن و دستگیر کردن فرعونیان داشته باشی، و نه خشیتی از آب دریا. بدیهی است در آن حال که اردوی 400،000 نفری بنی اسرائیل شامل زنان، کودکان، دام و طیور و اشیاء زندگی، در حرکت است، لشکر کاملاً نظامی و جنگندهٔ فرعون محاصره شان کرده، سزاوار خوف است و نیز وقتی که دریا شکافته شود و آب در دو طرف آن مانند کوه عظیم(3)

تلنبار شود، جای خشیه است؛ هم این خوف عقلانی است و هم این خشیت که متوجه پیامبر خدا و خدا وعده می دهد که این خوف و خشیه را از او بردارد.

در این آیه دربارهٔ فرا رسیدن لشکر و کشتار کردن شان، واژه «خوف» آمده، زیرا احتمال دارد افراد رزمندهٔ اردوی بنی اسرائیل مقاومت کرده و پیروز شوند «کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً

1- آیهٔ 9 سورهٔ نساء.

2- آیهٔ 77 سورهٔ طه.
3- «فَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظيم» آیهٔ 63 سورهٔ شعراء.

کَثیرَةً»(1). اما دربارهٔ عبور از میان دو کوه آب تلنبار شده در دو طرف مسیر، خوف به درجهٔ خشیه می رسد.

و اینک امام علیه السلام اول خوف سپس خشیت و پس از آن هیبت را می آورد: قَدْ تَرَی یَا إِلَهِی، فَیْضَ دَمْعِی مِنْ خِیفَتِک: ای خدای من، که اشکم از خوف تو روان است. وَ وَجِیبَ قَلْبِی مِنْ خَشْیَتِک: و دلم از خشیه تو در گرو دائمی عملم است وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِی مِنْ هَیْبَتِکَ: و اندامم از هیبت تو در هم می ریزد.

خوف، اشک می آورد، خشیه موجب ضربان قلب می گردد. هیبت اندام بدن را به لرزه می آورد.

هیبت: هیبت یعنی ناتوان شدن در برابر یک قدرت، و عاجز شدن و از دست دادن تمام قوا در اثر جبن، خوف، خشیه. که اولی نکوهیده، دومی روا، و سومی ستوده است. اولی غیر عقلانی، دومی عقلانی، و سومی عقلانی تر است.

از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان موجودی است که می تواند (و باید) در برابر هیچ قدرتی، حادثه ای و پیشامدی، دچار هیبت نشود مگر در برابر قدرت خداوند. هیچ پیامبری و هیچ امامی در برابر قدرت ها و حادثه ها (باصطلاح) دست و پای خود را گم نکرده، هیبت زده نشده، وامانده و بیچاره نشده است. سمبل اعلای این حقیقت امام حسین علیه السلام است در کربلا.

بنابراین، هیبت هرگز عقلانی نمی شود و منشأ آن ضعف روح فطرت است و از نوعی بیماری و ناتوانی روانی حاصل می شود.

مگر در برابر قدرت خدا که در این صورت است که سزاوار انسانیت انسان می شود؛ هم عقلانی و هم حاکی از سلامت روانی شخص است.

سپس می گوید: کُلُّ ذَلِکَ حَیَاءٌ مِنْکَ لِسُوءِ عَمَلِی، وَ لِذَاکَ خَمَدَ صَوْتِی: همهٔ اینها از شرمساری در حضور تو است برای بدی رفتارم.

1- آیهٔ 249 سورهٔ بقره.

مراد از «کلّ ذلک= همۀ اینها» چیست؟ برای این مطلب دو صورت می توان تصور کرد:

1- همه این گریه[1]

ها، گرو قلبی، در هم ریختن اندام بدن، بدلیل حیاء من است که از تو شرمسارم چون اعمال بد را مرتکب شده ام. این صورت درست نیست، زیرا در جمله های قبلی گریه را بدلیل خوف، در گرو بودن قلب را بدلیل خشیه، و در هم ریختن اندام را بدلیل هیبت، گفته است. نه بدلیل حیاء.

2- همۀ این گریه از خوف، و جیب قلبی از خشیه، انتقاض اندامم از هیبت، بدلیل حیاء است. یعنی حیاء علّت وجودی خوف است و خوف علّت وجودی گریه. و حیاء علّت وجودی خشیه است و خشیه علّت وجودی وجیب قلب. و حیاء علّت وجودی هیبت است و هیبت علّت وجودی انتقاض اندام.

یعنی اگر انسان حیاء نداشته باشد، نه خوف دارد و نه خشیه و نه هیبت. و لذا فرموده اند: لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ[2].

انسان و حیاء

ممکن است کسی بر اساس صرفاً تفکّر عقلی از معصیت پرهیز کند، و چنین چیزی نا ممکن نیست. لیکن این پرسش هست که چنین شخصی تا چه حدّی می تواند موفق باشد و از مسیر عقل خارج نشود؟ پس باید ببینیم حیاء چیست؟ و پس از بررسی حیاء نقش حیاء را در تعامل با عقل بررسی کنیم:

حیاء یک حس ویژۀ انسان و منحصراً در وجود انسان یافت می شود، حیوان چیزی بنام حیاء ندارد و روح غریزه هیچ آشنائی ای با حیاء ندارد. پس منشأ حیاء در انسان روح فطرت است و این خود دلیل دیگر است که انسان یک روح بیش از حیوان دارد که منشأ خانواده،

1- در مباحث گذشته، دربارۀ چیستی و چرائی گریه بحث شده است.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 106 ط دار الاضواء.

تاریخ، جامعه، اخلاق، حیاء، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، هنجار و ناهنجار، پشیمانی، خنده و گریه است. و این همان روح است که روح فطرت نامیده می شود.

هستی حیاء: حیاء واقعیتی است غیر قابل انکار. اگر ادعا شد که جامعه یک پدیدۀ قراردادی است، و اخلاق یک امر اعتباری است و دربارۀ هر کدام از اقتضاهای اساسی روح فطرت بهانه های واهی و توجیهات غیر علمی در قالب علمی آورده شد، دربارۀ حیاء هیچ راه توجیه و بهانه ای وجود ندارد. به هر حال حیاء هست و وجود دارد و از اقتضاهای غریزه نیست و این از مسلمات اولیه است.

چیستی حیاء

برخی از دست اندرکاران علوم انسانی غربی کمر همت بستند که ثابت کنند حیاء یک «ضعف شخصیتی» و نوعی نقص و بیماری روانی است(1).

با اینکه طوفان کلیسا ستیزی رنسانس بر کورۀ این ادعا می دمید و جریان سیاسی در طول چند قرن بر تشویق بی حیائی پرداخت و می پردازد(2)، باز انسان دست از حیاء بر نداشت.

به بهانۀ واقعگرائی چه برنامه ها که نریختند و چه کارها که نکردند و نمی کنند. همجنس گرائی را بشدت ترویج کردند و آن را در مجالس قانونگذاری قانونی کرده و یکی از حقوق بشر قرار دادند کاری که در تعریف «انسان حیوان است» نیز نمی گنجد، زیرا حیوان نیز از همجنس گرائی منزّه است. به نظرشان انسان در همه چیز حیوان است تنها در همجنس گرائی حیوان نیست.

علاوه بر تحریک نیروهای غریزی و استخدام آنها برای براندازی فطرت حیاء، از جانب دیگر در حدّی کوشیدند که بیش از آن امکان نداشت (که غریزه بر فطرت شورش کند) با سوء استفاده از دو حس اساسی انسان، یعنی «زیبا خواهی» و «واقعیتگرائی» انسان، یک قیچی ساختند تا حیاء را از اصل و اساس بریده و براندازند؛ مصداق یک حس فطری بر علیه یک

1- دربارهٔ نوعی از حیاء که بیماری است بحثی خواهد آمد.
2- هر مقدار که از حقایق کاسته شود به همان مقدار از حقوق کاسته می شود، و هر مقدار از حقوق کاسته شود به همان مقدار جرم معنای خود را از دست می دهد و از تعداد جرم ها کاسته می شود و بار مسؤلیت دولت ها کمتر می گردد.

حس فطری دیگر، و واقعیت گرائی برای برانداختن یک واقعیت مسلم.

در دورهٔ اول رنسانس، روی به طرف یونان قدیم کردند تا خلاء ناشی از حذف کلیسا را با یونانیات پر کنند، اما این رویکرد جواب نداد. سپس دست به دامن زیست شناسی حیوانی شدند تا برای انسان اصول زیست دیگر تنظیم کنند؛ ژنو را به جای واتیکان و تاریخ تمدن ویل دورانت را به جای عهد عتیق و جدید (تورات و انجیل) بگذارند و کردند لیکن باز جواب مورد نظر را نگرفتند و برنامهٔ همه جانبهٔ نظری و عملی بی حیا کردن انسان، تنها توانست در دوران جوانی و طوفانی غرایز تأثیری داشته باشد و پس از فروکش کردن آن، باز بی حیاترین ها به حیاء روی آوردند و بالاخره انسان دست از حیا نکشید. حتی دربارهٔ جوانان نیز نتیجهٔ مطلوب شان حاصل نگشت و بصورت تام همه گیر در نیامد. گرچه هزاران نتیجهٔ ضد انسانی داشت که از جملهٔ آنها ضعف نهاد خانواده، و منشأ آمار سهمگین خودکشی ها گشت.

در ژنو بهمراه یک استاد دانشگاه به یک موزهٔ تربیتی (تربیت کودکان) رفتیم؛ پرسیدم: هدف مورد نظر این موزه چیست؟ گفتند: دو هدف دارد: اول نقد و انتقاد از فرهنگ پیش از رنسانس که پدر و مادر رابطه جنسی خود را بشدت از کودکان پنهان می داشتند و باصطلاح «واقعیت گریزی» می کردند. دوم اینکه کودک چگونگی به وجود آمدن خود را نمی دانست، این موزه مراحل جنینی و تولد او را به او نشان می دهد. در گذشته ها کودکان زندگی و زاد و ولد حیوانات را مشاهده می کردند و از آن طریق چگونگی به وجود آمدن خودشان را نیز می شناختند اما امروز فاصلهٔ زیادی با زندگی حیوان دارند، پیدایش خودشان برای خودشان مجهول می ماند.

گفتم جامعهٔ شما با وجود این همه دامداری ها، بویژه مراکز پرورش اسب، و از آن ویژه تر با وجود این همه سگ های محترم، چه فاصله ای از نحوهٔ زندگی پیشینیان دارد؟ و در ثانی با وجود این همه فیلم های جنسی (جنینی و زایمان) چه نیازی به این موزهٔ شما هست؟ و در عرصهٔ سوم علم زیست شناسی به حدی توسعه یافته که «انوتومی» از علمیت افتاده و حتی برای عوام در ردیف بدیهیات قرار گرفته است بنابراین، این موزه شما نقشی ندارد مگر به

عنوان یک ابزار دیگر برای براندازی حیاء. و نقش موزه شما این است که اگر کودکی باشد که بتواند تحت تأثیر لحظه های زود گذر فیلم ها قرار نگیرد، در این موزه- که موزهٔ عکس ها است بطوری که نام موزه برایش چندان صدق نمی کند- بتواند مثلاً یک ساعت به یک عکس نگاه کند تا هیچ کودکی از این پروژهٔ حیاء زدائی محفوظ نماند و اما مشاهده می کنید که بازارتان گرم نیست و مشتری ندارید.

قیافه دانشمندانه گرفت و گفت: از شما بعید است که در این دورهٔ تکامل علمی انسان از حیاء دفاع کنید مگر نمی دانید که خجول بودن، کمرو بودن، ضعف شخصیتی است و حیاء در واقع نوعی بیماری است.

گفتم: میان کمروئی که یک ضعف و نقص شخصیتی است با حیا فرق بسیار است؛ حیاء یک حسّ اصیل است که ریشه در اعماق جان و نهاد انسان دارد، آنچه نباید باشد افراط و تفریط در این حس اصیل است. شما با تکیه بر توسعهٔ علوم تجربی، در علوم انسانی نظر می دهید آن هم در ممحض ترین و خالصترین حس انسانی.

گفتگو ادامه داشت و نتیجه این بود که او معتقد بود انسان یک حیوان متکاملتر است. و من معتقد بودم که انسان یک روح بیش از حیوان دارد.

و از یک دیدگاه باید به آنان حق داد زیرا طرفداران حیا که آن را یک حس مثبت و لازم می دانند و معمولاً پیرو ادیان- یهودی، مسیحی، مسلمان و...- هستند هیچ تبیین، استدلال علمی دربارهٔ منشأ این حس ندارند و بطور صرفاً عوامانه از حیا حمایت می کنند. و درب مکتب قرآن و اهل بیت در همان روزی که درب خانه را آتش زدند، بسته شد و «ثقلین» که قرار بود مصداق «لَنْ یَفْتَرِقَا» باشد به «افترقا» تبدیل شد و انسان شناسی این مکتب بدون تبیین و روح فطرت ناشناخته ماند.

محورهای حیاء: بدیهی است که محور حیاء تنها امور جنسی نیست؛ هر بُعد از ابعاد زندگی و حیات بشر، محوری است برای حیاء، در حدی که هیچ حس انسان این قدر همه شمول و گسترده نیست. اندکی در وجود و رفتار انسان بیندیشید آیا می توانید گوشه ای پیدا

کنید که خارج از چتر حیا باشد-؟ حتی در معاملات اقتصادی و حتی در میدان جنگ. اگر شخص دچار بیماری نباشد حیا در همه جا و در هر زمان و در هر شرایط با او هست؛ در امور فردی، خانوادگی، اجتماعی و از عناصر و عوامل سازندهٔ جامعه انسانی است.

امام صادق علیه السلام به مفضّل بن عمر می فرماید: انْظُرْ یَا مُفَضَّلُ إِلَی مَا خُصَّ بِهِ الْإِنْسَانُ دُونَ جَمِیعِ الْحَیَوَانِ مِنْ هَذَا الْخَلْقِ الْجَلِیلُ قَدْرُهُ الْعَظِیمُ غَنَاؤُهُ أَعْنِی الْحَیَاءَ فَلَوْلَاهُ لَمْ یُقْرَ ضَیْفٌ وَ لَمْ یُوَفَّ بِالْعِدَاتِ وَ لَمْ تُقْضَ الْحَوَائِجُ وَ لَمْ یُتَحَرَّ الْجَمِیلُ وَ لَمْ یَتَنَکَّبِ الْقَبِیحُ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْأَشْیَاءِ حَتَّی إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْأُمُورِ الْمُفْتَرَضَهِ أَیْضاً إِنَّمَا یُفْعَلُ لِلْحَیَاءِ فَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَوْ لَا الْحَیَاءُ لَمْ یَرْعَ حَقَّ وَالِدَیْهِ وَ لَمْ یَصِلْ ذَا رَحِمٍ وَ لَمْ یُؤَدِّ أَمَانَهً وَ لَمْ یَعْفُ عَنْ فَاحِشَهٍ أَ فَلَا تَرَی کَیْفَ وُفِّیَ لِلْإِنْسَانِ جَمِیعُ الْخِلَالِ الَّتِی فِیهَا صَلَاحُهُ وَ تَمَامُ أَمْرِهِ(1): ای مفضّل بنگر (دقت کن) به چیزی که خداوند آن را تنها به انسان اختصاص داده، و به هیچ حیوانی از این همه مخلوقات نداده(2)؛

چیزی که قدرش خیلی والا و فوایدش بس عظیم است؛ مقصودم حیاء است. اگر حیا نبود نه به مهمان احترام گذاشته می شد و نه به وعده ها عمل می شد و نه به نیازهای همدیگر توجه می شد و نه به زیبائی زیباها اهمیت داده می شد و از زشتی هیچ شیئی از اشیاء پرهیز نمی شد. حتی به اکثر امور فریضه و ضروری فقط بدلیل حیاء عمل می شود زیرا اگر حیاء نبود برخی از مردم حق والدین را رعایت نمی کرد، صلهٔ رحم نمی کرد، و امانت را ادا نمی کرد، و از هیچ عمل قبیحی صرفنظر نمی کرد. نمی بینی خداوند چگونه همهٔ «خصائل در کنار هم» را به انسان داده که صلاح انسان و تمامیت امورش با آنها است-؟

و امروز باید گفت: مگر نمی بینی که در اثر ضعف و کمبود حیاء در جامعه غربی از مهمان پذیرائی نمی شود، پدر و مادر احترام و محبت از فرزند نمی بینند، صلهٔ رحم معنایش را از دست داده، امانت بی معنی شده، و از هیچ عمل قبیحی صرفنظر نمی شود-؟؟؟؟ مرحوم

1- توحید مفضّل، بحار، ج 3 ص 81.

2- یکی از آقایان می گفت: در توحید مفضّل یک تناقض به نظر می رسد؛ در جائی می گوید خداوند حیاء را فقط به انسان داده، پس از آن در جای

دیگر دربارهٔ دُم حیوان می گوید «فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَهِ الطّبَقِ عَلَی الدُّبُرِ وَ الْحَیَاءِ جَمِیعاً». گفتم: در زبان عرب به فرج و عضو تناسلی حیوان مؤنّث، حیاء گفته می شود و این یک کاربرد مجازی و اصطلاحی این کلمه است، و علامهٔ مجلسی(ره) نیز در ذیل آن توضیح داده است. ص 98.

محدث ارموی می گفت: در اروپا با شخص دانشمندی قرار گذاشتیم که جلسه ای در خانه او داشته باشیم؛ رفتم اما او هیچ پذیرائی نکرد فقط به بحث علمی پرداختیم. در پایان جلسه از حیاط خانه اش می گذشتم دست بردم و یک دانه از میوه درختی چیده و به دهانم گذاشتم. گفتم می دانی چرا این کار را کردم برای اینکه پیامبر ما فرموده است اگر کسی، کسی را به خانه اش دعوت کند و از او پذیرائی نکند، بر او ستم کرده است. خواستم جنابعالی از ستمگران نباشی. گفت: در قرارمان سخنی از پذیرائی نبود. گفتم: درست است این منطق و فرهنگ شما است اگر در حین دعوت سخن از غذا یا چائی و یا قهوه به میان نیاید، مهمان را اینگونه تودیع می کنید اما پیامبر ما این را نمی پسندد.

شگفتا؛ تنها به این سخن امام صادق علیه السلام که به مفضل بیان می کند، از دیدگاه علوم انسانی نگریسته شود چه اصول مستحکم و عناصر مسلّم در انسان شناسی، روان شناسی، روان شناسی اجتماعی و شناخت عناصر سازندۀ جامعه، شناخته می شود!؟ متأسفانه با این دقت و از این دیدگاه به حدیث نمی نگریم.

و اگر مطابق آیات قرآن و احادیث در علوم انسانی کار کنیم، نقائص و خلاء های علوم انسانی روز- که امروز عملاً و نظراً به بن بست رسیده اند- مشخص و روشن می شود و راه برای جریان علم و دانش باز می گردد.

تعریف حیاء

حیاء یک حس و اقتضای فطری است که معیار است برای چگونگی عمل به حس ها و اقتضاهای غریزی.

در مباحث گذشته بطور مکرر گفته شد که از نظر انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نباید هیچ غریزه ای سرکوب شود باید به همۀ آنها پاسخ و بستر عملی داده شود لیکن تحت مدیریت روح فطرت. حیاء اولین معیار است و اولین مرحله است برای این مدیریت.

حیاء صرفاً یک عامل یا یک مقولۀ اجتماعی نیست؛ انسان از خویشتن خویش و در حضور خویشتن خویش و بدون حضور دیگران نیز حیاء دارد و با آن عمل می کند. در کتاب «تبیین جهان و انسان» و (در نوشته های دیگر) شرح داده ام که «منشأ لباس» نه پرهیز از

گرما و سرما است، و نه یک امر قراردادی است، منشأ لباس «حس زیبا خواهی انسان» است؛ انسان خود را در حالت لختی- بویژه عریان بودن سؤات (عضو عقب و جلو)- نا زیبا و زشت می بیند و خود از خود حیاء می کند.

قرآن از داستان آدم و حوّا- که از آن درخت خوردند و پوشش طبیعی شان فرو ریخت و «بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما»(1): آشکار و عریان شد برایشان عضو عقب و جلوشان. «طَفِقا یَخْصِفانِ عَلَیْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّه»: و (سراسیمه) شروع کردند به چسبانیدن برگ های بزرگ آن جنگل- هیچ مقصودی ندارد مگر معرّفی یک اصل انسان شناسی که: انسان یک موجود لباس خواه است. و اصل این لباس خواهی هیچ ربطی به قراردادها، ادیان و شریعت ها ندارد بل صرفاً یک انگیزهٔ فطری و اولین مصداق حیاء است.

در آن جنگل غیر از آدم و حوّا کسی نبود که آنان بدلیل موضوع محرم و نامحرم که یک امر قراردادی تشریعی است با حالت سرآسیمه به پوشش سؤات خود بپردازند. آن دو که همسر بودند برخود اجازه نمی دادند در تنهائی فردی شان و نیز در تنهائی دو نفری شان نیز سؤات شان عریان باشد مگر در حالت عمل جنسی شان.

و شگفت اینکه با آن همه حدیث و کوشش سکولاریست ها و سکس گرایان که چندین قرن با همه امکانات حتی با استخدام علوم، نتوانستند در حذف پوشش سؤات گامی موفق شوند و در برابر (باصطلاح) نیم وجب پارچه که نامش «مایو» است کاملاً شکست خوردند. در این باره نیز گفتگوئی با یک دانشمند در اروپا داشتم که در نوشته های دیگر آورده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

البته آنچه «حجاب» نامیده می شود یک پوشش تشریعی است و ادلّهٔ علمی خود را دارد.

نسبت حیاء با عقل

پیشتر بیان شد که عقل آفریده ای از آفریده های خداوند است، و نیز گفته شد که عقل از آفریده های اَمری خداوند است نه از آفریده های خلقی. و آشیانهٔ

1- آیهٔ 22 سورهٔ اعراف.

عقل روح فطرت است و نیز به شرح رفت که اگر روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود عقل را از دست فطرت مصادره کرده و از آن سوء استفاده می کند و در اینصورت است که عقل به «نکراء» و «شیطنت» تبدیل می شود(1).

اما حیاء از آفریده های مستقل نیست بل از اقتضاهای روح فطرت است و از فطرت ناشی می شود و همهٔ چیزهائی که منشأشان فطرت است در صورت تسلّط غریزه به نوع دیگر تبدیل می شوند؛ مثلاً جامعه می شود یک جامعهٔ غریزی، همینطور تاریخ، هنر، اخلاق.

در این میان دو پدیده از پدیده های فطری است که به نوع دیگر تبدیل نمی شوند، یا از بین می روند و یا به درجاتی ضعیف می شوند این دو عبارتند از: حیاء و خانواده.

در اثر سلطهٔ غریزه، عقل به نکراء مبدل می شود- مانند آنچه در معاویه و عمروعاص بود(2).

اما حیاء از بین می رود یا با نسبت سلطهٔ غریزه، ضعیف می شود. در اینجا این پرسش مطرح می شود: آیا نسبت میان عقل نکرائی با سقوط حیاء چیست؟ حدیث می گوید: بود و نبود حیاء بسته به وجود عقل و سالم ماندن عقل است:

کافی (اصول) ج 1 ص 10: عَنْ عَلِیٍّ عَلَیْهِ السَّلَام قَالَ هَبَطَ جَبْرَئِیلُ عَلَی آدَمَ عَلَیْهِ السَّلَام فَقَالَ یَا آدَمُ إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أُخَیِّرَکَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْهَا وَ دَعِ اثْنَتَیْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ یَا جَبْرَئِیلُ وَ مَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَیَاءُ وَ الدِّینُ فَقَالَ آدَمُ إِنِّی قَدِ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جَبْرَئِیلُ لِلْحَیَاءِ وَ الدِّینِ انْصَرِفَا وَ دَعَاهُ فَقَالَا یَا جَبْرَئِیلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَکُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَیْثُ کَانَ قَالَ فَشَأْنَکُمَا وَ عَرَجَ: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: جبرئیل (در آن آغاز خلقت انسان) بر آدم نازل شد و گفت: من مأمورم که تو را به گزینش یکی از سه چیز مخیّر کنم پس یکی را بر گزین و دو دیگر را رها کن. آدم گفت: چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل، حیاء و دین. آدم گفت: من عقل را اختیار کردم. جبرئیل به حیاء و دین گفت: برگردید و آدم را رها کنید. آن دو گفتند: ما مأمور هستیم به همراه عقل باشیم هر جا که باشد.

از این حدیث روشن می شود که وجود و سالم ماندن عقل، علّت وجود حیاء است، و اگر

1- پیشتر به همراه حدیث و ادلّۀ مربوطه اش، گذشت.

2- کافی (اصول) ج 1 ص 11 ح 3.

عقل به نکراء تبدیل شود حیاء از بین می رود. پس نسبت ها و علیّت ها به ترتیب زیر است:

سلطهٔ روح غریزه بر روح فطرت، علّت مبدل شدن عقل به نکراء می گردد، و مبدّل شدن عقل به نکراء علّت سقوط حیاء می شود. و در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل دیدیم که فرمود: «وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدَّهَا الْجَلَعَ». حیاء از لشکر عقل است و «جَلَع= پرروئی که در اثر از بین رفتن حیاء جایگزین آن شود» از لشکر جهل است.

و با بیان دیگر: وقتی که عقل به نکراء مبدل شود خودش یکی از لشکریان جهل می گردد. و دیگر عقل سالمی نمانده که حیاء به همراه او باشد لذا حیاء از بین می رود.

نسبت میان حیاء و حس زیباشناسی و زیبا خواهی انسان

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَا كَانَ الْفَحْرُ فِی شَیْ ءٍ قَطُّ إِلَّا شَانَهُ وَ لَا كَانَ الْحَيَاءُ فِی شَیْ ءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ(1): هیچ چیزی نیست که فخر فروشی با آن باشد مگر آن را معیوب می کند؛ و هیچ چیزی نیست که حیاء در آن باشد مگر اینکه آن را زیبا می کند.

توضیح: «قطّ» به معنی «هرگز» تأکید است بر اینکه هرگز امکان ندارد که حیأ با چیزی باشد و آن را زیبا نکند. جنس مخالف نیز با حیاء زیبا می شود.

تهتّک: هتک یعنی پرده دری، تهتک (از باب تفعّل) یعنی پرده خود را دریدن. همانطور که هتاکی یک بیماری روانی و نقص شخصیت است، تهتّک نیز نقص شدیدتر و بیماری عمیقتر است گرچه در اثر تربیت باشد.

با از بین رفتن حیاء، جَلَع جانشین آن می شود و هیچ پرده ای را باقی نمی گذارد حتی پرده خود را نیز می درد. و دیدیم در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل فرمود «الْعِفَّةُ وَ ضِدَّهَا التَّهَتُّكَ»: عفّت از عقل است، و تهتک از جهل است. و مراد از عفّت، عفّت در همهٔ ابعاد زندگی است حتی عفّت در انتخاب الفاظ برای کلام.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ- يَعْنِی أَنَّهُ يَكُفُّ ذَا الدِّينِ وَ مَنْ لَا دِينَ لَهُ

1- وسائل الشيعه، ج 12 ص 167 حديث شماره 15975 ط آل البيت.

عَنِ الْقَبِيحِ- فَهُوَ جِمَاعُ كُلِّ جَمِيلٍ:(1) حیاء خیر است؛ هر حیائی- یعنی حیاء هم دیندار را و هم فرد بی دین را از زشتی ها باز می دارد.- پس حیاء عنصر تعیین کننده در هر چیز زیبا و رفتار زیبا است.

حیاء دو نوع است

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ): الْحَيَاءُ حَيَاءَانِ حَيَاءُ عَقْلٍ وَ حَيَاءُ حُمْقٍ فَحَيَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ وَ حَيَاءُ الْحُمْقِ هُوَ الْجَهْلُ:(2)

حیاء بر دو نوع است: حیاء عقلی و حیاء حماقت؛ حیاء عقل علم است و حیاء حماقت جهل است.

فرق میان این دو خیلی مهم است و علوم انسانی غربی از شناخت اساس این فرق ناتوان است؛ اولی از اقتضاهای فطرت و از فعالیت صحیح عقل ناشی می شود، دومی از ضعف عقل یا از عدم عقل ناشی می شود. و مهم این است که این ضعف یا عدم عقل از سلطهٔ غریزه بر فطرت ناشی نمی شود زیرا چنین احمقی دچار ضعف غریزه هم می شود؛ افرادی از این احمق ها کاری با جنس مخالف ندارند که امام باقر علیه السلام در تفسیر آیهٔ «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجال»(3) می فرماید: الْأَحْمَقُ الَّذِي لَا يَأْتِي النِّسَاءَ: مراد آن شخص احمق است (که بدلیل حماقت) نسبت به زنان گرایش جنسی ندارد.

این نقص روانی هم منشأ غریزی دارد و هم منشأ فطری. یا برعکس: این نقص هم غریزه را دچار نقص می کند و هم فطرت را. و «حُمق» که در این حدیث (و یا در هر حدیث دیگر) آمده بمعنی «عدم العقل» است(4)

که نتیجه اش جهل بمعنی «عدم العلم» می گردد.

نکته: در اینجا یک نکتهٔ خیلی دقیق، ظریف و پرسش مهمی پیش می آید: حیوان که فاقد عقل است غریزهٔ جنسیش عمل می کند، پس چرا انسانی که فاقد عقل یا فاقد توانائی عقلی می شود غریزهٔ جنسیش عمل نمی کند؟

1- وسائل الشیعه، ج 12 ص 168 حدیث شماره 15978 ط آل البیت.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 106.
3- آیهٔ 31 سورهٔ نور.
4- نه جهل بمعنی امر وجودی ضد عقل که قبلاً به شرح رفت.

پاسخ: نمونه هائی از این افراد که خنثی نیستند در عین حال گرایش به جنس مخالف ندارند، در میان مردم کم نیستند، و علّت عدم گرایش آنان به جنس مخالف خنثی بودن نیست، بل عدم یا ضعف عقل است. پس معلوم می شود که نسبت انسان با عقل یکی از سه صورت است:

1- انسانِ دارای عقل با سلامت فطرت.

2- انسانِ داری عقل که در اثر سلطۀ غریزه بر فطرتش عقلش به نکراء مبدل شده است مانند معاویه و عمرو عاص.

3- انسان فاقد عقل، یا انسانی که عقلش دچار نقص و ضعف است.

و هیچکدام از این سه صورت در حیوان نیست. حیوان صرفاً یک موجود غریزی است و عدم عقل تأثیری در غریزۀ او ندارد. اما چون انسان موجودی است با روح فطرت و لازمۀ فطرت عقل است، در صورت عدم عقل شخصیتش که مرکب از فعالیت دو روح است دچار نقص می شود حتی غریزه را نیز دچار نقص می کند، زیرا فقدان جزء یک مرکب، بر کل مرکب آسیب می زند.

نکتۀ دوم: حدیث می گوید: چنین شخصی دچار جهل- عدم العلم- است. یعنی حیوان می داند و گرایش جنسی را می فهمد و درک می کند. اما این شخص آن را نه می فهمد و نه درک می کند و اگر درک می کرد به سوی آن برانگیخته می شد. پس این نقص فطری خاص، در مواردی انسان را از استعداد غریزی نیز باز می دارد در حدی که فهم و درکش از حیوان نیز کمتر می شود.

نکتۀ سوم: دست اندرکاران علوم انسانی غربی تقریباً هر نوع حیاء را بطور مطلقا، ضعف شخصیت، نقص روحی و بیماری می دانند و میان حیاء عقل و حیاء حمق، فرق نمی گذارند. اگر به اشخاصی که دچار حیاء حمق هستند توجه می کردند می دیدند که هر حیائی از ضعف نیست بل حیاء از خواسته های عقل و خرد است و دچار کمونیسم جنسی تحت شعار واقعیتگرائی و حذف حیاء از واقعیت ها نمی شدند و نهاد خانواده را از بین نمی بردند. انسان

حیوان نیست دارای روح فطرت است و منشأ حیاء روح فطرت است.

اگر حیاء نقص و بیماری باشد پس همهٔ انسان ها ناقص و بیمار آفریده شده اند!!! آیا این چنین داوری درست است و علمی است؟؟ یا ناشی از خلاء بزرگ در انسان شناسی و عدم شناخت روح فطرت است؟ بدیهی است که صورت دوم درست است.

تعامل عقل و حیاء

عقل و تعقل تنها داوری می کند که این کار خوب بوده یا بد. سپس به آثار مثبت یا منفی آن عمل توجه کرده و محاسبه می کند. عقل فقط حسابگر است؛ خشک و بدون احساس. اما گریه، وجیب و در گرو بودن قلب، و انتقاض اندام، احساسات هستند و نمی توانند معلولات عقل باشند. تعقل حسابگرانه و بدون حیاء (دربارهٔ اعمال بد) به حالت گریه نمی رساند، دل را در گرو دائمی آن عمل قرار نمی دهد، موجب انتقاض اندام نمی شود. این سه حالت احساسی، از تعامل عقل و حیاء حاصل می شوند و علّت شان وقتی تامّه می شود که پس از عبور از صافی عقل از صافی حیاء نیز بگذرد و موجب این احساس ها بشود.

حیاء در سمت های اجرائی و اداری

بدیهی است که تخصص و تجربه شرط اول سمت اجرائی و اداری است. اما امیرالمؤمنین علیه السلام این شرط را کافی نمی داند و در عهدنامه به مالک اشتر می نویسد: «تَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَهِ وَ الْحَيَاءِ»: از میان آنان افرادی را- برای سمت های اجرائی- برگزین که اهل تجربه و حیاء باشند.

زیرا قدرت فساد آور است؛ یعنی یکی از عواملی است که عقل را به نکراء تبدیل کرده و موجب سلطهٔ غریزه بر فطرت می گردد و حیاء از این فساد ممانعت می کند.

حیاء عصمت انسان است

در یکی از مباحث گذشته معنای لغوی عصمت و معنای اصطلاحی آن به شرح رفت. در اینجا دربارهٔ معنی لغوی آن درنگ دیگری داشته باشیم: عصمت یعنی «خودداری انسان از قبایح». هر انسانی بهره ای از عصمت بمعنی لغوی دارد، همانطور که مرتکب قبایح نیز می شود.

کمیت و کیفیت این عصمت به کمیت و کیفیت حیاء او بستگی دارد. ضعف و قوت این

عصمت بمیزان ضعف و قوت حیاء او است. میان حیاء و عصمت تعاطی هست به هر میزان که یکی ضعیف شود آن دیگری نیز ضعیف می شود، و بالعکس: یعنی قوت شان نیز چنین است؛ حیاء قوی عصمت را حفظ می کند، و عصمت قوی حیاء را حفظ می کند.

این عصمت و حیاء خیلی ظریف، حسّاس و آسیب پذیر هستند بطوری که به «پرده» تشبیه شده اند. برخی گناهان این پرده را می درند. در موارد متعدد از دعاها آمده است: «اغْفِرْ لِیَ الذُّنُوبَ الَّتِی تَهْتِکُ الْعِصَم»(1): خدایا آن گناهان مرا ببخش که عصمت ها را می درند. «اغْفِرْ لِیَ الذُّنُوبَ الَّتِی تَکْشِفُ الْغِطَاءَ»(2): ببخش بر من آن گناهانم را که پرده را کنار می زند.

هر گناهی بقدر خودش بر عصمت و حیاء لطمه می زند لیکن برخی گناهان شدید ترین آسیب را می زنند؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام، شرابخواری بعنوان بارزترین و خطرناکترین آسیب در این باره معرّفی شده است: «الَّتِی تَهْتِکُ السُّتُورَ شُرْبُ الْخَمْر»(3): آنچه پرده ها را می درد شرابخواری است.

امیرالمؤمنین علیه السلام بعنوان یک اصل انسان شناسی می فرماید: «مَنْ کَثُرَ خَطَؤُهُ قَلَّ حَیَاؤُهُ وَ مَنْ قَلَّ حَیَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُه»(4): کسی که خطایش بسیار شود حیائش کمتر می شود، و کسی که حیائش کمتر شود خودپائی و پرهیزکاریش کم می شود.

چرا انسان امروزی هر چه بیشتر پیشرفت می کند فاسد تر می گردد؟ برای اینکه تمدنش یک تمدن غریزی است نه فطری و عنصرهائی مثل حیاء در آن جایگاهی ندارد.

حیاء از خدا

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در وصیتش به ابوذر فرمود: «فَاقْصُرِ الْأَمَلَ وَ اجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَیْنِکَ وَ اسْتَحْیِ مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَیَاءِ»(5): آرزو را کوتاه کن، مرگ را همیشه در نظر داشته باش، و حیاء کن از خدا شایسته ترین حیاء.

1- از آنجمله: بحار، ج 84 ص 251.
2- همان، ص 252.
3- همان، ص 253.
4- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 355، فیض 341.
5- وسائل الشیعه، ج 1 ص 304 حدیث شماره 799 متسلسل.

درست است که خداوند به همه چیز انسان عالم است، اما حذف حیاء از رابطه با خدا، موجب بیماری گستاخی و زمینه ای برای جسارت در اعمال بد می گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «اتَّقِ اللَّهَ بَعْضَ التُّقَی وَ إِنْ قَلَّ وَ اجْعَلْ بَیْنَکَ وَ بَیْنَ اللَّهِ سِتْراً وَ إِنْ رَق»(1): از خدا تقوا کن گرچه اندک باشد و میان خود و خدا پرده ای قرار ده گرچه نازک باشد.

امام کاظم علیه السلام به دانشمند نامدار شیعه هشام بن حکم توصیه می کند: یَا هِشَامُ رَحِمَ اللَّهُ مَنِ اسْتَحْیَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَیَاء(2): ای هشام خدا رحمت کند (یا: خدا رحمت می کند) کسی را که از خدا حیاء کند حیاء شایسته.

اکنون برگردیم به کلام امام علیه السلام و فقرات بعدی این بخش: می گوید: خدایا، همهٔ این گریه، وجیب قلب، انتقاض اندام، همگی حیاء از تو است برای عمل بد من: «کُلُّ ذَلِکَ حَیَاءٌ مِنْکَ لِسُوءِ عَمَلِی».

در نسخه های موجود به صورت «حیاءٌ» با تنوین رفع، ضبط شده است و ترجمهٔ بالا بر این اساس است. اما احتمال قوی هست که اصل آن به صورت «حیاءً» با تنوین نصب و «منصوب بنزع الخافض» باشد. یعنی «للحیاء منک»: بدلیل حیاء از تو.- همهٔ این احساسات بدلیل حیاء از تو است.

وَ لِذَاکَ خَمَدَ صَوْتِی عَنِ الْجَأْرِ إِلَیْک: و به سبب همین حالت عقلی و حیائی است که صدایم در ناله به درگاهت فروکش کرده است. زیرا فرد شرمنده نمی تواند با صدای بلند حرف بزند.

وَ کَلَّ لِسَانِی عَنْ مُنَاجَاتِک: و زبانم در راز و نیاز با تو کُند گشته است. زیرا زبان فرد شرمنده کُند می شود.

یکی از مترجمان این دو جمله را چنین ترجمه کرده است: از بسیاری زاری در پیشگاه تو

ص: 286

1- نهج البلاغه، قصار، فیض 234- ابن ابی الحدید 239.

2- بحار، ج 1 ص 142.

آواز من گرفته است و از بسیاری مناجات با تو زبانم خسته و کند شده است.(!!)

بخش ششم

اشاره

انسان شناسی

رابطهٔ خدا با انسان

خداوند ستار العیوب است

منشأ سرّ و راز داشتن انسان

یک تجربهٔ دینی

احساس ننگ و انسان

یَا إِلَهِی فَلَکَ الْحَمْدُ فَکَمْ مِنْ عَائِبَهٍ سَتَرْتَهَا عَلَیَّ فَلَمْ تَفْضَحْنِی، وَ کَمْ مِنْ ذَنْبٍ غَطَّیْتَهُ عَلَیَّ فَلَمْ تَشْهَرْنِی، وَ کَمْ مِنْ شَائِبَهٍ أَلْمَمْتُ بِهَا فَلَمْ تَهْتِکْ عَنِّی سِتْرَهَا، وَ لَمْ تُقَلِّدْنِی مَکْرُوهَ شَنَارِهَا، وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ یَلْتَمِسُ مَعَایِبِی مِنْ جِیرَتِی، وَ حَسَدَهِ نِعْمَتِکَ عِنْدِی: ای خدای من ستایش ترا است که چه بسیار عیب مرا پوشاندی و مرا رسوا نکردی. و چه بسیار گناه من که بر آن پرده کشاندی و مرا (به گناه) شُهره نکردی. و بسا آلودگی ها که مرتکب شدم و تو پردهٔ من ندریدی، و ننگ آن را به گردنم نیاویختی، و زشتی آنها را در پیش آنان که درصدد عیبجوئی من بودند آشکار نکردی؛ عیب جویانی از مجاورانم و حسد ورزانی که بر نعمت تو که در نزد من است حسد می ورزند.

توضیح: مراد از «جیرتی= مجاورانم= همجوارانم» همسایگان نیستند، بل مراد افرادی هستند که در جامعه به نحوی با شخص ارتباط دارند و در تماس هستند.

ص: 287

شرح

اشاره

لغت: عائبه: صیغهٔ اسم فاعل مؤنث از «عاب عیباً» به دو معنی آمده است: عیب گیرنده، و معیوب کننده. در اینجا معنی دوم در نظر است؛ می گوید: خدایا بسا اعمال که اگر آشکار می شدند حیثیت مرا معیوب می کردند، مستور داشتی.

أَلْمَمْتُ: جمع کردم- أَلْمَمْتُ بها: آنها را بر وجود خودم جمع کردم.- لمّ یعنی جمع کردن و به هم ضمیمه کردن چیزهای متعدد و پراکنده. در اینجا مراد جمع کردن آلودگی ها و ضمیمه کردن آنها به شخصیت خود است.

الشَنار: العار: اقبح العیب: ننگینترین عیب.

السؤات: صیغهٔ جمع «سوئه».

السّوئه: الخلّه القبیحه: داشتهٔ زشت: خصلت زشت، رفتار زشت. چیز چندش آور.

سوئه در قرآن تنها در یک آیه از قرآن آمده بمعنی جنازهٔ انسان. وقتی که قابیل هابیل را کشت، احساس یک تکلیف دربارهٔ آن می کرد احساس می کرد که باید کاری دربارهٔ آن جنازه انجام دهد و آن بدن دوست داشتنی را که اینک به سوئه و چندش آور تبدیل شده است، نباید همچنان رها کند: «فَبَعَثَ اللَّهُ غُراباً یَبْحَثُ فِی الْأَرْضِ لِیُرِیَهُ کَیْفَ یُوارِی سَوْأَهَ أَخیهِ قالَ یا وَیْلَتی أَ عَجَزْتُ أَنْ أَکُونَ مِثْلَ هذَا الْغُرابِ فَأُوارِیَ سَوْأَهَ أَخی»(1).

و معنی دیگر سوئه، عورت (عضو عقب و جلو) است که دربارهٔ آدم و حوّا آمده: «فَلَمَّا ذاقَا الشَّجَرَهَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما»(2). و دلیل اینکه با صیغهٔ جمع آمده و بصیغهٔ تثنیه نیامده، مجموع سوئهٔ هر دو است که چهار می شود. این صیغهٔ جمع در پنج مورد از قرآن آمده که همگی به معنی عورت است.

و در کلام امام علیه السلام به معنی «زشتی ها و آلودگی ها» آمده است. به کارگیری این

1- آیۀ 5 سورۀ مائده.
2- آیۀ 22 سورۀ اعراف.

لفظ در اینجا اشاره به این است که براستی هر انسانی چنان عیب های ننگین و ننگین تر دارد که اگر برملا شود مانند برملا شدن آن دو عضو است در آبرو ریزی. البته حساب کسانی که به حدّ قابیل نیز از حس فطری برخوردار نیستند، جدا است(1)، زیرا فطرت شان سرکوب شده و در اثر سلطهٔ غریزه بر فطرت، شیوه حیوانی را برگزیده اند.

ستار العیوب

امام علیه السلام در این کلام ستار العیوب بودن خدا را طوری بیان کرده که گوئی از درون قلب هر فرد انسان خبر می دهد، و همچنین هم هست زیرا او در صحیفه سجادیه بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خداوند سخن می گوید والاّ خودش از این عیب ها، عارها، ننگ ها بریئ است. و به عبارت دیگر: گفته شد که صحیفه علم است در قالب دعا، و دعا است در قالب علم، امام در اینجا نیز در مقام درس انسان شناسی، و شناخت رابطهٔ خدا با انسان است؛ که انسان همیشه معیوب است و خداوند ستّار العیوب است.

حدیث: امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل: «اللَّهُمَ لَا أَجِدُ لِذُنُوبِی غَافِراً وَ لَا لِقَبَائِحِی سَاتِراً وَ لَا لِشَیْ ءٍ مِنْ عَمَلِیَ الْقَبِیحِ بِالْحَسَنِ مُبَدِّلًا غَیْرَکَ»: خدایا برای گناهانم بخشنده ای نمی یابم و برای قبایحم پوشاننده ای پیدا نمی کنم و برای تبدیل عمل قبیح به عمل نیکو کسی را نمی یابم مگر تو.

توضیح: 1- بازگوئی این نکته ضرر ندارد که: معصومین (علیهم السلام) هیچ گناهی را مرتکب نمی شوند و این در خط شرع و تشریع است. اما در مقایسه با خداوند و در حضور خداوند، خودشان را دارای نواقص و عیب های هنگفت می بینند.

2- و نیز در مقام دعا (بویژه دعاهائی که «علم» هستند در قالب دعا) بعنوان نمایندهٔ انسان (کل انسان) سخن می گویند.

3- نکتهٔ مهمتر در این سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) این است که داشتن ذنب و قبایح را یک اصل مسلّم در انسان می داند که اگر همهٔ قبایح افراد بشر بر ملا شود انسان رسواترین

1- در کتاب «تبیین جهان و انسان»، بخش «منشأ لباس» این حس پوشش جوئی انسان به شرح رفته است و اشاره ای نیز در بخش پنجم همین دعا گذشت.

موجود و منفورترین جاندار و جامعه اش متعفن ترین پدیدۀ خلقت می گردد. اینجاست که ستار العیوب بودن خداوند معنی و عظمت و اهمیت خود را نشان می دهد؛ اهمیتی که انسان را در جایگاه برترین موجود قرار می دهد.

و می گوید: «مَوْلَایَ کَمْ مِنْ قَبِیحٍ سَتَرْتَهُ»: سرور من، چقدر (کارهای) قبیحی که آنها را پوشانده و مستور داشته ای.

توضیح: 1- در این جمله نمی گوید «چقدر قبایح من که آنها را پوشانده ای»، بل می گوید «چقدر قبیح که تو آنها را پوشانده ای». برخلاف جمله قبلی که قبایح خود فرد دعا کننده مورد نظر است.

با بیان دیگر: در این جمله پوشاندن قبایح جمیع بشر، همه افراد انسان و قبایح جامعه انسانی، مورد نظر است زیرا که لفظ «قبیح» را مطلق آورده است و توجه می دهد که اگر خداوند ستار العیوب نبود جامعۀ انسانی چه منظرۀ منفور و مشمئزکننده ای داشت؛ یعنی همان وضعیت که در ردیف سوم از توضیحات جملۀ قبلی بیان شد.

2- لفظ «مولی» را به «سرور» معنی کردم، اما نه به معنی تعارفاتی رایج، بل سرور بمعنی «صاحب سر» که اصل معنی این کلمه است؛ مالک سر یعنی کسی که مالک جان و بود و نبود شخص است. همان معنی که در برده و مالکش، هست همان معنی «عبد و رب».

و می گوید: «وَ لَا تَفْضَحْنِی بِخَفِیِ مَا اطَّلَعْتَ عَلَیْهِ مِنْ سِرِّی»: و مرا با افشای آنچه از سرّم که می دانی، رسوا مکن.

آن دست ناپیدا که برای همگان پیدا است: در عرصۀ جمعی انسان ها، دست ستّار خداوند برای هیچکس پیدا و آشکار نیست، اما در عرصۀ فردی افراد برای هر فرد دربارۀ خودش بحدّی روشن و آشکار است که انکار آن، انکار یکی از واقعی ترین واقعیات است؛ هر کس- حتی فاسقترین و فاجرترین شخص که با گناهانش موجب هتک عصمت و سقوط حیاء خود شده و رسوای عام و خاص گشته است باز- اگر به طول عمری که به سربرده است بنگرد و بررسی کند می بیند که خداوند عیوب بسیار و حتی ننگ های فراوان او را مستور

داشته است.

انسان موجودی است که هیچ فردی از افراد آن بدون «سرّ» و بدون «راز شخصی» نیست. حتی فرعون و نمرود. پس هیچ انسانی نیست که از ستّاری خدا بی بهره باشد.

منشأ سرّ و راز داشتن انسان: حیوان نه سرّ دارد و نه راز، و نه از چیزی احساس ننگ می کند، زیرا حیوان یک موجود صرفاً غریزی است. منشأ سرّ و رازداری انسان روح فطرت است. روح فطرت و اقتضاهایش به حدّی ارزشمند است که خداوند نیز به این اقتضای فطری در بالاترین حد کمک می کند و خداوند تا این حد از این گوهر انسانیت که به انسان داده، حفاظت می کند و هر انسانی این دست پنهان و غیر طبیعی را در بستر عیوب خود می بیند، و اگر از دیدگاه اشخاص مثل هایدگر و برگسُن به این واقعیت نگریسته شود، باید گفت: این واقعیت برای هر انسان یک «تجربهٔ دینی» است(1).

و انسان بطور ملموس می بیند که خدا مهربانتر از مادر است. بالاترین کرامت مادر حفاظت از اسرار و رازهای فرزند است و خداوند در این حفاظت بیش از مادر کرامت می کند بطوری که اساساً قابل مقایسه نیست و هر کس بطور کاملاً واضح این حقیقت و این واقعیت را درک می کند و می بیند.

در دو آیه از قرآن آمده است: «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ»(2). با حرف تاکید «انّ» و با حرف «ل-» که آن نیز از عنصر تاکید خالی نیست، می گوید: خداوند به ناس- همهٔ انسان ها- رئوف و رحیم است.

دست اندرکاران علوم انسانی غربی که همهٔ پدیده های فطری- از قبیل: خانواده، جامعه، تاریخ، هنجار و ناهنجار و باید و نبایدها، زیبا شناسی و زیبا خواهی، حیاء، اخلاق- را پدیده های قراردادی می دانند و به توجیهات می پردازند، باید از اینان پرسید: بر فرض که این پدیده ها ریشه در ذات انسان و کانون جان او ندارند، پس این «حس ننگ»؛ ننگ از تخلف

1- البته پیشتر نیز اشاره رفت که بنیانگذاران اصطلاح «تجربهٔ دینی» (از قبیل هایدگر و برگسون) گرچه ره آوردهای مفید اساسی دارند اما از معرفی منشأ این تجربیات دینی، عاجزند.
2- آیهٔ 143 سورهٔ بقره، و آیهٔ 65 سورهٔ حج.

دربارۀ این قراردادها، چیست؟ و منشأ این حس چیست؟ آیا خود «احساس ننگ» نیز یک پدیده قراردادی است!؟! و اگر ذاتی است (که هست) منشأ آن در درون انسان چیست و کجاست؟؟ آیا منشأ آن همان روح غریزی حیوانی است؟ اگر چنین است پس چرا حیوان فاقد احساس ننگ است؟ و فاقد سرّ و راز است؟ و تعریف انسان با «حیوان برتر» نمی تواند پاسخگوی این پرسش ها باشد، زیرا روح حیوانی هر چه تکامل یابد و برتر شود، در مسیر و جهت ماهوی خود پیش خواهد رفت، نه در جهت تعویض ماهیت.

در درون ذات انسان نسبت به رفتار نکوهیده، یک «دوگانگی» کاملاً ملموس وجود دارد؛ نیروئی او را به رفتار نکوهیده وادار می کند که نیروی غریزه است، و نیروی دیگر آن رفتار را نکوهش کرده و درصدد پنهان کردن آن است چون از چنین رفتاری احساس ننگ می کند. این نیروی دوم نیروی روح فطرت است. و انسان نه حیوان است و نه حیوان برتر، بل موجودی است که در وجودش یک روح بیش از حیوان دارد.

اکنون نگاه دیگر به آغاز سخن امام علیه السلام در این بخش: إِلَهِی فَلَکَ الْحَمْدُ فَکَمْ مِنْ عَائِبَهٍ سَتَرْتَهَا......

نکات: 1- خدا را حمد و ستایش می کند(1)،

زیرا که در مقام بیان یکی از صفات عظیم خداوند است که ستاریّت است.

2- در اینجا از عبارت «اللهمّ» استفاده نکرده، با عبارت صمیمی تر، خصوصی تر، راز و نیازی تر، آورده است چون به انسانی ترین نیاز انسان یعنی «ستر عیوب»، و به یکی از فطری ترین «حسّ انسانی» انسان، یعنی «احساس ننگ» می پردازد.

3- در فقرۀ «وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ یَلْتَمِسُ مَعَایِبِی مِنْ جِیرَتِی، وَ حَسَدَهِ نِعْمَتِکَ عِنْدِی»، عیب جویان را به دو گروه تقسیم کرده: اول: عیب جویانی که با حس طبیعی غریزی بشر نسبت به عیوب دیگران حساس هستند. دوم: عیب جویانی که در اثر بیماری حسادت شان به دنبال

1- متاسفانه برخی شارحان، حمد را به سپاس و شکر معنی کرده اند که درست نیست، فرق میان حمد= ستایش، با شکر= سپاس، در مباحث گذشته به شرح رفت.

عیب جوئی هستند. گرچه هر دو منفی و نکوهیده و بر خلاف فطرت هستند اما با همدیگر فرق دارند. پس باید بحثی دربارۀ حسد داشته باشیم:

حسد

تعریف: حسد عبارت است از آن تحرّک نیروی غریزی که موفقیّت دیگران در نعمت های مادی و معنوی را بر نمی تابد.

و در بیان دیگر: حسد یک نیروی غریزی است که بر علیه موفقیت های دیگران تحرّک می یابد.

در منابع لغت عربی آمده است: حسد یعنی آرزوی زوال نعمت دیگران و انتقال آن به حاسد.

این معنی نواقص متعدد دارد: 1- شخص حاسد پیش از آنکه به مرحلۀ «آرزوی زوال» برسد، اصل و اساس رسیدن نعمت به شخص محسود را بر نمی تابد. سپس در مرحلۀ دوم زوال آن را آرزو می کند.

2- شخص حاسد با انگیزه حسد تنها زوال نعمت را از محسود آرزو می کند، زوال به هر صورت و به هر نحو را آرزو می کند و اگر آرزوی انتقال آن به خودش را نیز بکند، یک آرزوی دیگر است. ممکن است کسی نسبت به نعمت کسی حسادت کند بدون اینکه آرزوی انتقال آن به خودش را داشته باشد.

3- اساساً عنصری از «آرزو» در حسد نیست؛ شخص حاسد که نمی تواند نعمت محسود را تحمل کند، از روی ناچاری آرزوی زوال آن را می کند؛ یعنی آرزوی زوال اَثری از آثار حسد است نه خود حسد. بطوری که اقدام عملی حاسد (نه آرزو) برای از بین بردن آن نعمت، اثر دیگر حسد است.

و بدلیل اینگونه نواقص است که در «علم اصول فقه» حجّیت «قول لغوی= نظر اهل لغت»، پذیرفته نمی شود و حجّت نیست.

در منابع لغت فارسی (مانند فرهنگ معین) آمده است: حسد زوال نعمت کسی را خواستن، بد خواستن. و آن عبارت از آرزو کردن زوال نعمت محسود است. و یکی از صفات پست انسانی است که از اجتماع بخل و شره(1)

نفس حاصل می شود.

این معنی نیز همان نواقص بالا را دارد با این فرق که «آرزوی انتقال به خود» را در قالب «بخل و شره» آورده است. این «بخل و شره» در بیان منابع لغت عربی نیز نهفته است. زیرا اگر کسی خسّت و طمع نورزد چنان آرزوئی را نمی کند.

در حالی که ممکن است کسی در اثر خسّت و حرص آرزوی به دست آوردن نعمتی که در دست دیگری است را داشته باشد بدون ذرّه ای از حسادت. بنابراین، حسد یک صفت در طول دو صفت خسّت و حرص، نیست بل در عرض آنها است؛ یک صفت و خصلت مستقل است.

غریزه خصایل و انگیزش های متعدد دارد مانند: غریزۀ غذا، غریزۀ جنسی، غریزۀ خود برتر خواهی (تفوق طلبی)، غریزۀ ترس، غریزۀ بخل، غریزۀ حرص و غریزۀ حسد. حتی غریزۀ حسد از غریزۀ خود برتر خواهی نیز مستقل است.

در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) حسد مانند هر امر غریزی دیگر، همزاد انسان است و در آفرینش او آفریده شده است و اصل آن یک چیز طبیعی است همانطور که اصل خسّت و طمع نیز طبیعی است، نه صفت پست. آنچه مهم است مرحلۀ تحرّک و فعالیت این خصایل است که چگونه و با کدام جهتی تحرّک کنند. والاّ وجود هیچ پیامبری نیز از اصل حسد خالی نیست همانطور که از اصل شهوت خالی نیست:

حدیث: از امام صادق (علیه السلام): «ثَلَاثَهٌ لَمْ یَنْجُ مِنْهَا نَبِیٌّ فَمَنْ دُونَهُ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْقِ وَ الطِّیَرَهُ وَ الْحَسَدُ إِلَّا أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یَسْتَعْمِلُ حَسَدَهُ»:(2) سه چیز است که انبیاء هم از آنها برکنار نیستند وسوسه در چگونگی آفرینش، طیره و حسد، الاّ اینکه مؤمن حسد خود را به

1- شره، حرص، طمع.
2- کافی، ج 8 ص 108.

فعلیت و عمل نمی رساند.

و به همین سبب اصل حسد، گناه نیست و مجازات ندارد: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ): وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ مَا اسْتُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ الطِّیَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِی التَّفَکُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ یظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَدٍ(1): از امت من نُه خصلت برداشته شده: خطاء، فراموشی، آنچه نمی دانند، آنچه طاقت آن را ندارند، آنچه به آن مضطر شوند، آنچه بزور به آن وادار شوند، طیره، وسوسه در تفکّر در آفرینش، و حسد مادامی که در زبان یا دست ظاهر نشود.

انگیزه های غریزی باید بوسیلۀ روح فطرت که مجهّز به جهاز عقل است، مدیریت شوند و اگر حسد مدیریت شود در بستر «غبطه» جاری می شود و در ماهیت غریزی خود باقی نمی ماند.

غبطه نه یک «انگیزش» است و نه یک خصلت است، بل «راه» و بستر است برای فعلیت صحیح حسد. غبطه در عرض حسد نیست بستر جریان صحیح حسد است. غبطه آرزوی مثبت است. حسد در بستر غبطه تعریف دیگر می یابد:

تعریف: حسد تحت مدیریت روح فطرت، عبارت است از آن تحرّک درست نیروی غریزی که محرومیت خود را بر نمی تابد، نه موفقیت دیگران را. موفقیت دیگران را حق و استحقاق آنان می داند و درصدد انگیزش برای موفقیت خود بر می آید.

تسمیه القسم باسم المقسم: منفعت طلبی و سود جوئی یک خصلت طبیعی است و در آفرینش انسان برای انسان لازم است. لیکن مانند هر خصلت لازم دیگر، می تواند هم بصورت درست و هم بصورت نادرست به فعلیت برسد؛ سود جوئی صرفاً غریزی نادرست است و سود جوئی تحت مدیریت فطرت، درست است. پس سود جوئی دو قسم است. لیکن در تعبیر و محاورات روزمرّه لفظ «سود جوئی» به قسم منفی آن گفته می شود. یعنی نام «مقسم» به یک

1- کافی، ج 2 ص 463 ط دار الاضواء.- این حدیث به «حدیث رفع» مشهور است و یکی از اصول اعتقادی همهٔ مسلمانان است.

قسم آن گذاشته شده است. همینطور به حسد مذموم و نادرست حسد گفته می شود و به حسد ممدوح و درست، غبطه گفته می شود.

قرآن: قرآن نیز که به زبان «امّی= مردمی» آمده است حسد را در معنی حسد مذموم به کار برده است و مرادش حسد بمعنی صرفاً غریزی، خودسر، عاصی بر فطرت است و چون این حسد، برای انسانیت انسان از خطرناکترین خصلت ها است، آن را در ردیف سوم از خطرناکترین شرهای جهان هستی آورده است، و یک سوره برای معرّفی این سه خطر سهمگین اختصاص داده است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ: بگو پناه می برم به پرورندهٔ فلق.

فلق: شکاف- شکافته شدن- شکفته شدن.

فلق یکی از قوانین اساسی کائنات است که اگر نبود جهان کائنات در ماهیت همان مادّهٔ اولیه کوچک که ایجاد شده بود، می ماند و از این همه گسترش(1) و تکثر باز می ماند؛ هفت آسمان(2)،

و این همه میلیاردها ضرب در میلیاردها کهکشان، منظومه ها، کرات، موجودات جاندار همه و همه از طریق فلق و «شکافته شدن»ها، به وجود آمده اند؛ هستهٔ زرد آلو در درون خاک شکافته شده و درخت از آن بر می آید(3)،

درخت شکافته شده شاخه از آن بر می آید، شاخه شکافته شده برگ و گل از آن بر می آید، گل شکافته شده- شکوفه شده- میوه از آن بر می آید. همچنین حیوان و انسان از شکاف متولد می شوند و... همه چیز. حتی انسان از دو شکاف بنام چشم می بیند، سخن و کلام از شکاف دو لب در می آید و....

در متون تفسیری، فلق فقط به معنی «صبح» تفسیر شده. درست است که صبح نیز از مصادیق فلق است اما هیچ دلیلی برای مقید و محدود کردن لفظ فلق که بطور «مطلق» در اینجا آمده وجود ندارد و چنین تفسیری از مصادیق بارز تحکّم است.

ص: 296

1- قانون گسترش دائمی جهان.
2- «أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ کانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما» آیهٔ 30 سورهٔ انبیاء- فتق گونه ای از فلق است.
3- «إِنَّ اللّهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَی» آیهٔ 95 سورهٔ انعام.

فلق یک قانون فیزیکی و نیز شیمیائی و حیاتی است که بر کل کائنات شامل و حاکم است. علم و صنعت هم تصرف انسان است در این قانون و هم بهره جوئی و بهره گیری انسان است از آن که هم باذن خداوند است و هم به تشویق او، البته بشرط عقلانیت و خردورزی، نه برای بمب اتم سازی و نه در جهت تخریب محیط زیست.

خداوند ایجاد کننده و پرورندهٔ این قانون است. باید با یاد آوری این مصداق از مصادیق قدرت خداوند، اولاً از هر شری بدون استثناء اعم از شرهای طبیعی، اجتماعی، فردی- به او پناه برد: «مِنْ شر ما خَلَق»: از شر هر آنچه آفریده. هر چیزی که خدا آفریده ممکن است برای انسان خیر باشد و ممکن است برایش شر باشد حتی مقدسات؛ اگر اسلام نمی آمد گناه ابوجهل کمتر بود، اسلام آمد و او در مقابلش مقاومت کرد برگناهانش افزوده شد. پس پناه بر ربّ فلق از هر آنچه آفریده است تا او توفیق دهد خیر آفریده ها به ما برسد.

ثانیاً: باید از شر سه چیز دیگر (که بطور ویژه و خاص، برای انسان خطرناکترین هستند برای فردیت فرد انسان و برای جامعه و اجتماع انسانی است) به خداوند پناه برد. ویژگی این سه شر این است که: دفع یا رفع آنها از توان انسان خارج است؛ یا محال است مانند زلزله. یا بحدّی سهمگین است که ارادهٔ فردی افراد و نیز ارادهٔ شخصیت جامعه را به زانو در می آورد مانند تسلط یک فرهنگ همه جانبهٔ بد و غریزی محض. یا قابل علاج و اصلاح و پیشگیری نیست مانند حسادت حسود که قابل شکایت در دادگاه هم نیست و در برابر آن هیچ کاری نمی توان کرد و غیر از پناه بردن به خدا هیچ راهی ندارد.

این سه شر ویژه و خاص، عبارتند از:

خطرناکترین شر ویژهٔ اجتماعی

«وَ مِنْ شر غاسِقٍ إِذا وَقَب» و از شر غاسق وقتی که واقب شود.

غاسق: همه گیر؛ فراگیر؛ بطوری که هیچ چیزی را فرو نگذارد. در آیهٔ 78 سورهٔ اسراء

به فراگیری شب «غسق» گفته شده(1).

واقب: وَقَبَ: دخل فی الوقب: داخل شد به سوراخ.

اَلوَقب: نقره فی الصّخره: حفره یا سوراخی که در صخره سنگ باشد.

غاسق واقب: چیزی که هم غاسق باشد و هم واقب. مثال: آب هم غاسق است و هم واقب؛ آب دریا همهٔ اشیاء کف دریا را فرا گرفته و (باصطلاح) بر همهٔ سوراخ و سمبه های کف دریا فرو رفته و هم به هر چاله، فضای میان سنگ ها، میان فرازها و شیب ها، میان و خلال گیاهان کف دریا و...، اما یک چادر ایلاتی غاسق است لیکن واقب نیست، تنها چتر بازکرده و فضای درون خود را فراگرفته و به هیچ گوشه و زاویه و خلال اشیاء آن فضا داخل نشده. این غاسق است اما واقب نیست.

این غاسق واقب که باید بطور ویژه از آن به خداوند پناه برد چیست؟ مفسرین آن را به «شب» معنی کرده اند. اولاً: چرا نفرمود «من شر اللیل اذا وقب». ثانیاً: در قرآن شب نیز مانند روز و با همان اهمیت، نعمت خدا دانسته شده، نه منشأ شر در حدی که از خطرناکترین های ویژه، باشد: «وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً»(2): و قرارداد شب را برای آرامش و آسایش شما. «هُوَ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فیه»(3) و منت می گذارد: «أَ لَمْ یَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّیْلَ لِیَسْکُنُوا فیه»(4). «قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَیْکُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللَّهِ یَأْتیکُمْ بِلَیْلٍ تَسْکُنُونَ فیهِ أَ فَلا تُبْصِرُون»(5): بگو آیا اندیشه کرده اید که اگر خداوند روز را تا قیامت برای شما همیشگی می کرد، کدام خدائی می توانست برای شما شب را بیاورد تا در آن آسایش و آرامش بگیرید، آیا بصیرت ندارید؛ نمی بینید؟ و آیه های دیگر.

درست است هم آیه و هم حدیث داریم که شب غاسق واقب است، لیکن هیچ دلیلی

1- أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ.
2- آیهٔ 96 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 67 سورهٔ یونس.

4- آيۀ 86 سورۀ نمل.
5- آيۀ 72 سورۀ قصص.

نداریم که مراد این آیه شب باشد.

اگر از رسوبات تفسیری کابالیست هائی مانند تمیم داری و کعب الاحبار، و خودسرانی مانند قتاده، سدّی، و ناصبی هائی مانند عکرمه، فارغ شویم می بینیم که مراد آیه «فرهنگ» است که غاسقتر از هر غاسق و واقبتر از هر واقب است حتی به درون قلب، کانون جان انسان، و گوشه گوشه های زندگی او، نحوۀ غذا خوردنش، چه چیز خوردنش، ذرّه ذرّۀ مد لباس و کفشش، ریزه ها و ظرایف و دقایق اندیشه اش، جهانبینی و هستی شناسی اش، اخلاق و رفتار و اداهایش، نحوۀ محبت و کینه اش و... را فرا می گیرد.

فرهنگ، جامعه را و روابط اجتماعی و فردی را به طور غاسق و واقب فرا می گیرد بطوری که انسان را سلب اراده کرده و در اختیار می گیرد: پس باید از شر فرهنگ بد به خداوند پناه برد. چون شخصیت جامعه در برابر آن شکست خورده، و ارادۀ افراد نیز سلب یا با درصد خطرناکی سلب شده است، به طوری که «اصالت سلطۀ جامعه بر افراد» که هگل مدعی آن است تداعی می شود، گرچه نظر او درست نیست.

جامعه شناسی

لفظ «اذا» در این آیه یک نقش مهم دارد و مانع می شود از اینکه آیه را به معنی شب تفسیر کنیم. زیرا غاسقی که مورد نظر این آیه است، غاسقی است که اول می آید و در مرحلۀ دوم واقب می شود. اما آب یا شب در اولین مرحله که می رسد اول وقوب می کند سپس در مرحلۀ دوم غاسق و فراگیر می شود.

یک فرهنگ اجنبی، یا یک فرهنگ بدعتی، اول به سراغ جامعه می آید سپس به تدریج مورد پذیرش همگان می شود، و در مرحلۀ سوم واقب شده و در گوشه گوشه های جامعه و ذرّه ذرّه های نحوۀ زندگی و رفتارها، فرو می رود. پس با وجود لفظ «اذا» نمی توان آیه را به آب یا به شب تفسیر کرد.

و در بیان دیگر: فرهنگ اجنبی یا فرهنگ بدعتی، وقتی که به یک جامعه می رسد، خطر است اما نه خطری که باید بطور ویژه و خاص از آن به خدا پناه برد. و همینطور است وقتی که فراگیر و غاسق شده اما به حدّ وقوب نرسیده زیرا هنوز شخصیت جامعه را در هم

نشکسته و ارادۀ فردی افراد را نیز سلب نکرده؛ هنوز اراده های افراد مقهور آن نشده. اما زمانی که این غاسق، وقوب هم می کند دیگر رهچاره ای نیست مگر پناه بردن به خدا و راه نجات خواستن از او. همانطور که راه نجات از شر فیزیکی طبیعت نیست مگر خالق طبیعت توجه کریمانه کرده و آن را مهار کند. به شرح زیر:

خطرناکترین شر فیزیکی طبیعی

«وَ مِنْ شر النَّفَّاثاتِ فِی الْعُقَدِ»: و از شر دمندگان که بر گره ها می دمند.

عقد: گره- عقد و گره بر سه نوع است: 1- اجزائی جمع شوند و به صورت یک گره در آیند. عرب می گوید «عقد الزهر: انضمّت اجزائه فصار ثمراً»: گل و شکوفه عقد شد، یعنی اجزاء آن با همدیگر منظمّ شد و به صورت گره میوه شد. در فارسی به این نوع می گوئیم: منعقد شد.

2- گره خوردن یک چیز در خودش؛ مانند گرهی که در یک نخ، طناب یا هر چیز دیگر به وجود آید.

3- گره خوردن چیزی با چیز دیگر؛ مانند گره خوردن دو رشته نخ با همدیگر، یا دو بوته گیاه، و...

جهان از برآیند این سه گونه عقد و گره، تشکیل یافته است که دست به دست هم داده و جهان را ساخته اند. بر آیند این سه گره است که تشکیلات درون یک اتم- هسته و الکترون- را به وجود آورده و نیز هسته و اتم را به همدیگر گره زده و بالاخره خود اتم را بصورت یک گره به وجود آورده است. و هر مولکول یک گره از اتم ها است.

همینطور است یک کُره، و همچنین است یک منظومه، و نیز یک کهکشان. و همچنین است آسمان اول که یک کرۀ بزرگ است و همۀ کهکشان ها و فضاهای فاصله آنها را در درون خود جای داده و همینطور است تا آسمان هفتم(1)

در اینجا پس از «قانون فلق» می رسیم به قانون دوم در مدیریت کل کائنات که نامش می شود «قانون عقد»: قانون گره.

1- رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان».

قانون سوم: دمش: دمیدن؛ که نامش می شود «قانون نَفث». این همه گره ها- از ذرات تا کهکشان و کُرۀ عظیم آسمان- همگی هم وجودشان و هم دوام شان و هم کارشان، بر قانون دمش استوار است. دمش انرژی میان الکترون و هستۀ اتم، دمش انرژی اتم های یک مولکول بر همدیگر، دمش میان خورشید یک منظومه و سیاره هایش(1)،

دمش میان منظومه ها در تشکیل کهکشان ها. بطوری که می توانید فرمول زیر را بنویسد:

جهان- قانون دمش= جهان- جهان.

آیه می فرماید: بگو پناه می برم به پرورندۀ «قانون فلق» که پرورندۀ «قانون گره» است و گره ها را با «قانون دمش» پرورده و مدیریت می کند، از شر همین دمش ها و دمندگان که همگی دمنده هستند و بر همدیگر می دمند، که با وجود خیرشان، لازم و ضروری و اساسی بودن شان گاهی برای بشر ایجاد شر می کنند از قبیل: حوادث کیهانی، هجوم یک کره بر کره دیگر، حملۀ سرگردان های فضائی، زلزله، سیل و طوفان های غیر قابل پیشگیری برای بشر.

اما آنچه در تفسیرها آمده: متون تفسیری این آیه را به «دمیدن زنان جادوگر به نخ های جادوئی شان و گره زدن آنها» معنی کرده اند. اما این تفسیر با قوانین مسلم ادبی تضاد دارد: علامت جمع «ات» دو کاربرد دارد:

1- در صیغۀ جمع مؤنث حقیقی مانند زنان از انسان، می آید.

2- در همۀ جمادات صیغۀ جمع شان با «ات» می آید.

متون تفسیری کاربرد اول را برگزیده اند. در اینصورت پرسش های زیر پیش می آید: 1- چرا باید از زنان جادوگر به خدا پناه برد اما از مردان جادوگر نباید پناه برد؟

و با بیان دیگر: دلیل و سبب اختصاص زنان در این استعاذه و پناهندگی، چیست؟ درست است که گفته اند «اثبات شیئ نفی ما عدا نمی کند». اما اثبات بخشی از یک چیز و سکوت از بخش دیگر آن حتماً و قهراً یک دلیل دارد. در طول تاریخ نیز کار ساحران مرد خطرناکتر

1- خواه نظام کیهانی را بر اساس قانون جاذبه نیوتن بدانید و خواه بر اساس قانون دافعه که بندۀ حقیر آن را از قرآن و حدیث استخراج کرده و در نوشته هایم توضیح داده ام.

از ساحران زن بوده و اکثریت کاهنان معروف گذشته و حال تاریخ، مردان هستند همانطور که امروز در هند و چین و امریکای لاتین مشاهده می کنیم، و نظام کابالیسم مسلط بر جامعۀ جهانی بر فعالیت کاهنان مرد مبتنی است.

2- وقتی که لفظ «نفاثات» مطلق است به چه دلیل آن را فقط به زنان، سپس به زنان جادوگر، مقید می کنیم؟

وقتی که در آیه هیچ سخنی از سحر و جادو نیامده، به کدام دلیل پیامش را به سحر و جادو محدود می کنیم؟ مثلاً چرا نمی گوئیم زنانی که به عقدها و پیمان ها از قبیل عقد ازدواج، عقد معاملات، عقد دوستی ها، عقد فامیلی ها، با سخن چینی ها و شایعه پردازی هایشان دمیده و آنها را بر هم می زنند و به طلاق، فسخ معاملات، بر هم خوردن دوستی ها، می کشانند-؟

3- چرا از انواع و گونه های دیگر سحر زنان ساحر به خدا پناه نبریم و فقط از گونۀ خاص که با دمیدن بر گره ها عملی می کنند، پناه ببریم؟

4- حرف «فی» به معنی «در» است نه «بر»؛ زنان جادوگر «بر گره ها» می دمند «گره ها»؛ خودشان که در توی گره ها نیستند، از بیرون به آنها می دمند. اما دمندگان آفرینشی «در گره ها» می دمند زیرا هر کدام جزئی از درون یک مجموعه هستند و در آن مجموعه بر همدیگر می دمند.

5- هیچ دلیل حدیثی نیز برای این تفسیر نداریم، حدیث ها در این باره- با صرفنظر از چگونگی سندشان- سه گروه هستند: گروه اول: پیام شان این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مریض شده بود فرشته آمد و گفت: این دو سورۀ معوذتین را بخوان و در برخی از اینها آمده است که این سوره در همان وقت نازل شده و سخنی از زنان جادوگر به میان نیامده.

بدیهی است که هر بیماری و هر شر مشمول آیه اول است و نیز چگونگی کار بدن هر انسانی مشمول چگونگی فعل و انفعال ذرات بدن، اندام های بدن و کل بدن است که باز یک نظام و نظام های پیوندی و گرهی هستند و پناه بردن به خداوند، از شر و کجکاری شان، در

اصل و اساس دعا است که دعا «مخّ العباده» است و مستجاب است.

گروه دوم: انسان را دعوت می کنند که در هر گرفتاری این سوره را بخوانند و سخن از سحر و جادو در آنها نیست، و این عین پیام «قل» است که در اول سوره آمده و مشمول آیه اول نیز هست.

گروه سوم: در این گروه سخن از سحر آمده که: جبرئیل آمد و گفت «انّ فلان سحرک» فلان کس تو را سحر کرده است...، در این حدیث لفظ «فلان» آمده، نه «فلانه» و بر خلاف تفسیر مفسرین است و در دو حدیث دیگر تصریح شده که نام آن جادوگر «لبید بن اعصم» بوده، نه یک زن. اما در آیه با صیغهٔ «نفاثات» و با علامت جمع مؤنث آمده. پس هیچ راهی نیست مگر اینکه این صیغه را دربارهٔ اجسام و اشیاء، شامل هر جسم از ذرات اتم، مولکول، سلول و همهٔ جمادات، بدانیم. و این معنی است که مورد تأیید حدیث ها است(1)،

و حدیث ها تفسیر به زنان را رد می کنند.

خطرناکترین شر فردی

از شرهائی که هیچ رهچاره ای ندارد مگر پناه بردن به خدا، شر حسد است: «وَ مِنْ شر حاسِدٍ إِذا حَسَدَ»: و از شر حاسد وقتی که حسادت کند.

نقش «اذا»: در این آیه نیز کلمهٔ «اذا» نقش قابل توجه دارد: از حاسد بطور علی الاطلاق، به خدا پناه برده نمی شود. زیرا همانطور که گفته شد اصل حسادت در هر کسی هست، بل از حاسد وقتی که حسادت می کند (و حسادتش را بوسیله فطرتش مدیریت نمی کند و آن را به غبطه مبدل نمی کند) باید به خداوند پناه برد.

تأثیر حسادت: حسادت دربارهٔ محسود دو نوع تأثیر دارد:

1- تأثیر مستقیم: وقتی که حسادت در درون، جان و روان شخص حسود به جوش و خروش می آید، مستقیماً به محسود آسیب می رساند. برخی ها نمی توانند این گونه تأثیر را بپذیرند و آن را یک خرافه و غیر علمی می پندارند، می گویند: حسادتی که در دل حاسد

1- برای مشاهده و بررسی حدیث ها رجوع کنید؛ تفسیر نور الثقلین، ذیل همین آیه.

است مگر پتک آهنگری یا چوبدستی چوپان است که بر محسود فرود آمده و به او آسیب برساند؟ و دربارهٔ «چشم زخم» و «بد نظری» نیز چنین می گویند. اینان توجه ندارند که هر تأثیر بصورت مکانیکی نیست. تحولات درونی انسان بویژه احساس های روحی بر کل بدن انسان تأثیر می گذارد، بدن نیز از طریق منفذهای ریز پوست با هوای بیرون دقیقاً در تماس و ارتباط است و همین هوا نیز با وجود محسود تماس کامل دارد.

امروز که انتقال صوت و تصویر با رنگ های مختلف را بوسیله هوا بطور تجربی و مشهود مشاهده می کنیم چرا باید از انتقال و رسیدن احساس درونی حاسد به محسود تعجب کنیم همینطور از تأثیر آن. و تجربهٔ مردمی نشان داده است که این تأثیر مستقیم از فاصلهٔ دور و یا بطور غیابی عمل نمی کند. این خود دلیل است بر تأثیر مستقیم.

2- تأثیر غیر مستقیم: مراد از تأثیر غیر مستقیم این است که شخص حاسد در اثر حسادتش دست به کاری بر علیه محسود بزند.

در هر دو تأثیر، حسادت ماهیت غریزی دارد و تحت مدیریت فطرت قرار نگرفته و نیز به فعلیت رسیده است اما در تأثیر غیر مستقیم علاوه بر اینها به انگیزهٔ عمل نیز مبدل شده است. در اینصورت مسئله از قلمرو صرفاً روان شناسی خارج می شود (زیرا موضوع روان شناسی محض، ناآگاهی ها است) در این مرحله وارد قلمرو رفتار آگاهانه می شود و به هر صورت، برای رهائی از شر حسود هیچ راهی نیست مگر پناه بردن به خداوند.

فصلی دربارهٔ محسود بودن اهل بیت

حسادت حسودان دربارهٔ ائمّه طاهرین

امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا از حسودان به خدا پناه می برد، ائمهٔ طاهرین علیهم السلام، از زمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) تا به امروز مورد حسادت دیگران بوده اند. گفته اند «کُلَّ ذِی نِعْمَهٍ مَحْسُودٌ»(1):

1- بحار، ج 70 ص 256 و ج 74 ص 153.

هر نعمتی حسادت دیگران را بر می انگیزد. در تاریخ بشر چه کسی پر نعمت تر از ائمه است پس محسود بودن شان از این دیدگاه کاملاً طبیعی است. آیه ها را بخوانید: «أَمْ لَهُمْ نَصیبٌ مِنَ الْمُلْکِ فَإِذاً لا یُؤْتُونَ النَّاسَ نَقیراً- أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلی ما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَیْنا آلَ إِبْراهیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ آتَیْناهُمْ مُلْکاً عَظیماً»(1): مگر آنان سهمی در حکومت دارند، اگر چنین بود کمترین حقی را به مردم نمی دادند- یا به آنچه خداوند از فضل خود به «ناس» داده حسد می ورزند، ما به آل ابراهیم- خواه از شاخه اسحاق و خواه از شاخه اسماعیل- کتاب و حکمت داده ایم و ملک عظیمی برایشان عطا کرده ایم.

حدیث: کلینی در کافی- ج 1 ص 205 ط دار الاضواء- یک باب ویژه باز کرده با عنوان «أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَیْهِم السَّلَام وُلَاةُ الْأَمْرِ وَ هُمُ النَّاسُ الْمَحْسُودُونَ الَّذِینَ ذَکَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» و حدیث ها را آورده است که مراد از «ناس» در این آیه ها ائمّه طاهرین هستند که برخی از مسلمانان بصورت یک جریان فکری سیاسی نسبت به مقام اهل بیت علیهم السلام بشدّت حسادت می ورزیدند.

نظر به اینکه برخی ها موضوع سخن این آیه ها را حسادت یهودیان بر مسلمانان دانسته و دربارهٔ حدیث ها دچار تردید شده اند، بهتر است اندکی در این موضوع درنگ کنیم: سورهٔ نساء از آغاز دربارهٔ مسلمانان و خطاب به مسلمانان سخن می گوید تا می رسد به آیه 41 و 42 می فرماید: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ بِشَهیدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلی هؤُلاءِ شَهیداً- یَوْمَئِذٍ یَوَدُّ الَّذینَ کَفَرُوا وَ عَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّی بِهِمُ الْأَرْضُ وَ لا یَکْتُمُونَ اللَّهَ حَدیثاً». مراد از «الَّذینَ کَفَرُوا وَ عَصَوُا الرَّسُولَ» افرادی از خود مسلمانان هستند زیرا یهودیان نبوت پیامبر را نپذیرفته بودند تا به او عاصی باشند، عصیان وقتی معنی می دهد که کسی، کس دیگر را بپذیرد سپس از اوامر او سرپیچی کند و نیز آیه در مقام بیان گواه بودن هر پیامبر در روز قیامت بر امّت خودش است و می گوید وقتی که تو گواهی و شهادت بدهی بر «اینان= امت خودت» افرادی از اینان که کفر و عصیان ورزیدند پشیمان می شوند.

1- آیه های 53 و 54 سورهٔ نساء.

متون حدیثی و تفسیری شیعه و سنّی پر است از موارد کفر و عصیان برخی از اصحاب در برابر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، نمونه ای از آن پرخاش آقای عمر بر پیامبر با تندترین لحن و خشن ترین بیان و عصیان او در برابر حکم آن حضرت است، عصیانی که موجب شد دیگران نیز از دستور رسول خدا سرپیچی کنند و از قربانی کردن و تراشیدن سرشان خودداری کنند به حدّی رابطۀ پیامبر با امّت گسسته شد که نیاز به بیعت مجدد افتاد تا از نو این رابطه برقرار شود.

کافی است به شرح ماجرای صلح حدیبیه در «درّ المنثور» سیوطی مراجعه کنید(1)

و این گسستگی و عمق فاجعه را مشاهده کنید گرچه در آن کتاب نیز پس از شرح ابعاد ماجرا علّت بیعت را برای دفاع از عثمان که به میان مردم بت پرست مکه رفته بود، قلمداد می کند(2)،

اما هر خواننده ای بروشنی می بیند که بیعت برای احیای مجدد رابطۀ امّت با پیامبر بوده است.

سپس احکام تیمم را بیان کرده، و چون آقای عمر هرگز زیر بار تیمم نرفت می گوید «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ یَشْتَرُونَ الضَّلالَةَ وَ یُریدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبیلَ»(3): آیا نمی بینی کسانی را که بهره ای کتاب (خدا) به آنان داده شده- به جای اینکه از آن برای هدایت خود و دیگران استفاده کنند- برای خودشان گمراهی می خرند، و می خواهند شما نیز گمراه شوید.

این «الَّذینَ أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ»، چه کسانی هستند؟ متون تفسیری برادران اهل سنت، می گویند: یهودیان هستند. در حالی که جریان کلام دربارۀ مسلمانان است و مراد افرادی هستند که بخشی از قرآن را دریافت کرده اند نه دریافت همه بعدی؛ چیزی از قرآن دریافته اند نه جان قرآن را.

1- درّ المنثور، ذیل آیۀ 18 سورۀ فتح، و نیز آیۀ 24 همان سوره.
2- ذیل همان آیۀ 24 سورۀ فتح.

3- آيۀ 44 سورۀ نساء.

بنظر این مفسّرین گویا هر جا در قرآن «أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ» آمده، همه را باید به اهل کتاب تفسیر کرد. گوئی قرآن تعهد داده است که این تعبیر را دربارۀ مسلمانان به کار نبرد(1).

در حالی که آیۀ بعدی گواه است که مراد افرادی از مسلمانان است: «وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدائِکُمْ وَ کَفی بِاللَّهِ وَلِیًّا وَ کَفی بِاللَّهِ نَصیراً»: و خداوند می شناسد دشمنان شما را و کافی است که خدا ولی شما باشد و کافی است که خدا یاور شما باشد.

یهودیان دشمنان شناخته شده بودند که همگان آنها را می شناختند، و مشکل مسلمانان شناخت دشمنان داخلی بود که می گوید خداوند آنان را می شناسد و حساب شان را دارد او ولی مؤمنین و یاور شان است(2).

آنگاه در آیۀ 46، 47، 48 سخن از یهودیان آورده و نکوهش شان می کند. چرا این سه آیه در وسط سخن از مسلمانان آمده؟ برای اینکه آقای عمر (با وجود آن همه نهی قرآن و پیامبر که مسلمانان را از ارتباط با یهود نهی می کرده(3)) دست از محبت یهودیان بر نمی داشت و به محفل و مدرسۀ آنان می رفت و از کاهنانشان درس و برنامه می گرفت(4).

این

1- عبارت «أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ» در سه آیه از قرآن آمده: در آیۀ 23 سورۀ آل عمران که مراد افرادی از یهودیان است. و آیۀ 44 سورۀ نساء و آیۀ 51 آن، که مراد از هر دو افرادی از مسلمانان است. سنّی و شیعه اجماع دارند که عمر نصیب اندکی از قرآن داشت؛ هم در حفظ قرآن و هم در آشنائی با آیات قرآن. در این موضوع در میان اصحاب از کم بهره ها بود.

2- در اثر یاوری های خداوند است که با آنهمه کشتارها و قتل عام ها در طول قرن ها، امروز مکتب اهل بیت، کابالیسم جهانی را به لرزه آورده و همگی دست به دست داده اند تا شاید این مکتب را از بین ببرند؛ خیلی عریان و با عجلۀ تمام به کشتار پیروان این مکتب مشغول هستند، «یُریدُونَ لِیُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ» آیۀ 8 سورۀ صف.

3- سورۀ بقره که پیش از سورۀ نساء نازل شده، رابطه مسلمانان با یهود را بشدت ممنوع کرده است و همچنین با نهی های مکرر از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله.

4- رجوع کنید؛ درّ المنثور، ذیل آیۀ 81 سورۀ آل عمران. و نیز ذیل آیۀ 46 سورۀ عنکبوت و نیز آیۀ 51 سورۀ عنکبوت. و در ذیل آیۀ 97 سورۀ بقره با چندین حدیث تصریح می کند که آقای عمر با یهودیان ارتباط صمیمانه داشت. و این رابطه تا اواخر عمر پیامبر اکرم ادامه داشت در سورۀ مائده که آخرین سوره است در نزول، آیۀ 52 می گوید: «فَتَرَی الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ یُسارِعُونَ فیهِمْ»: می بینی کسانی که در قلب شان بیماری است در گرایش به یهودیان سرعت می گیرند. اگر خواسته باشید این موضوع را بطور مشروح و مفصّل مشاهده کنید، رجوع کنید به «کابالا و پایان تاریخش» در سایت بینش نو www.binesheno.com از ص 447 تا آخر کتاب یعنی تا صفحه 605.

رابطه سپس بر می گردد به همان عاصیان مسلمان و یک خصلت شان را معرّفی می کند: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ یُزَکُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ یُزَکِّی مَنْ یَشاءُ وَ لا یُظْلَمُونَ فَتیلاً»: نمی بینی کسانی را که خودشان را تزکیه می کنند- قیافهٔ پاک و تمیز به خود می گیرند؛ خودستائی می کنند؛ سیمای دوگانه و نفاق دارند- بل این خداوند است که هر کسی را بخواهد پاک می کند و کمترین ستمی بر آنان نخواهد شد.

اینان کسانی بودند که خود را در بالاترین جایگاه اصحاب قرار می دادند. آنگاه می گوید: «انْظُرْ کَیْفَ یَفْتَرُونَ عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ وَ کَفی بِهِ إِثْماً مُبیناً»: ببین چگونه بر خدا افترا می بندند و این کارشان مصداق آشکار گناه و عصیان شان است.

نکته و پیام مهم و تعیین کننده در آیه بعدی است: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ أُوتُوا نَصیباً مِنَ الْکِتابِ یُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ یَقُولُونَ لِلَّذینَ کَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدی مِنَ الَّذینَ آمَنُوا سَبیلاً»: آیا نمی بینی کسانی را که بهره ای از کتاب دریافت کرده اند که به جبت و طاغوت ایمان می آورند و دربارهٔ کافران می گویند که آنان از مؤمنان هدایت یافته ترند.

در تفسیر این آیه گفته اند مراد افرادی از یهودیان هستند که می گفتند بت پرستان از مسلمانان بهتر هستند و برای این معنی داستانی نیز ساختند. در حالی که در ادبیات قرآن در تقابل سخن از اهل کتاب و بت پرستان، به بت پرستان «مشرکین» گفته می شود و به اهل کتاب کافر گفته می شود، یعنی کاملاً بر عکس این تفسیر(1). و پر واضح است که برخی از مسلمانان می گفتند که یهودیان هدایت یافته تر از مسلمانان هستند، و از مدرسهٔ یهودیان درس و برنامه می گرفتند.

آنگاه پس از یک آیه که در نکوهش همین افراد است، می گوید: براستی این عقیدهٔ شان است که یهود بهتر از مؤمنین هستند-؟ یا به دلیل حسادتشان نسبت به اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اینگونه می اندیشند؟-؟: «أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلی ما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَیْنا آلَ إِبْراهیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ آتَیْناهُمْ مُلْکاً عَظیماً»: یا نسبت به مردم (= پیامبر و خاندانش) بر

1- از آنجمله آيۀ اول سورۀ بيّنه: «لَمْ يَكُنِ الّذينَ كَفَرُوا مِنْ أهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكينَ مُنْفَكّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ».

آنچه خدا از فضلش به آنان داده حسد می ورزند؟! ما به آل ابراهیم- هم از شاخه اسحاق و هم از شاخه اسماعیل- کتاب و حکمت داده ایم و ملک عظیمی برایشان قرار داده ایم. کتاب و حکمت به پیامبران و ائمه از هر دو شاخهٔ نسل ابراهیم داده شده. اما مراد از «ملک عظیم» ملک موعود است که همهٔ ادیان به آن معتقد هستند. تعبیر با «ملک عظیم» فقط در این آیه آمده است. اکثر مفسرین آن را به ملک حضرت سلیمان تفسیر کرده اند در حالی که حاکمیت او فقط به سرزمین فلسطین محدود بود و از جهت زمان نیز چند سال بیشتر طول نکشید، چند بار هم دچار تزلزل مشرف به سقوط گشت، گرچه از نظر کیفیت با حکومت های دیگر تفاوت داشت(1).

اکنون پیام حدیث ها را در مجلد دوم کافی- کتاب الحجّه- ص 205 و 206، مشاهده کنید که شرح می دهند مراد از این آیه ها حسادت عده ای از ملسمانان نسبت به پیامبر و آلش (صلوات الله علیهم) است؛ که منجر به آتش زدن درب بیت شد اما جریان حسادت فروکش نکرد تا امام حسن علیه السلام را به شهادت رسانید، و باز فروکش نکرد کشتار کربلا پیش آمد، باز هم فروکش نکرد اسب ها را نعل کرده بر پیکر شهداء تاختند، باز هم فروکش نکرد که امام سجاد را به آن وضع فجیع به اسارت بردند که در این بخش از دعا می گوید: «وَ حَسَدَهِ نِعْمَتِکَ عِنْدِی»: آنان که بر نعمت هائی که به من داده ای حسادت می ورزند.

و همین حسادت است که موجب شهادت یازده امام گشت(2) و موجب غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) شد و همین حسادت است که از روز وفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به کشتارها و قتل عام های شیعه تا به امروز ادامه می دهد و داده است و امروز با تحریک و تاییدات استکبار و نظام کابالیستی جهانی در همهٔ ممالک اسلامی به کشتار دیو منشانهٔ خود ادامه می دهد. اما همهٔ اوضاع جهان نشان می دهد که تاریخ کابالیسم به پایان

1- رجوع کنید؛ «کابالا و پایان تاریخش» از صفحهٔ 352 به بعد.
2- یکی از بزرگان دربارهٔ شهادت برخی از ائمّه (علیهم السلام) تردید کرده است. در کتاب «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی» به تردید ایشان پاسخ داده ام.

خود نزدیک شده است و صبح آن «ملک عظیم» فرا می رسد؛ «إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَ لَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ»(1)؟ گرچه تحولات جامعه زمان بیشتری می برد بویژه تحول جامعهٔ جهانی.

بخش هفتم

اشاره

انسان شناسی

چهار ضعف بنیانی در انسان

عقل و جهل

ابلیس خواهان آن عمل بد است که بطور دانسته ارتکاب شود

ثُمَّ لَمْ يَنْهَنِى ذَلِکَ عَنْ أَنْ جَرَيْتُ إِلَى سُوءِ مَا عَهِدْتَ مِنِّى(23) فَمَنْ أَجْهَلُ مِنِّى، يَا إِلَهِى، بِرُشْدِهِ وَ مَنْ أَغْفَلُ مِنِّى عَنْ حَظِّهِ وَ مَنْ أَبْعَدُ مِنِّى مِنِ اسْتِصْلَاحِ نَفْسِهِ حِينَ أُنْفِقُ مَا أَجْرَيْتَ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِکَ فِيمَا نَهَيْتَنِى عَنْهُ مِنْ مَعْصِيَتِکَ وَ مَنْ أَبْعَدُ غَوْراً فِى الْبَاطِلِ، وَ أَشَدُّ إِقْدَاماً عَلَى السُّوءِ مِنِّى حِينَ أَقِفُ بَيْنَ دَعْوَتِکَ وَ دَعْوَةِ الشَّيْطَانِ فَأَتَّبِعُ دَعْوَتَهُ عَلَى غَيْرِ عَمًى مِنِّى فِى مَعْرِفَةٍ بِهِ وَ لَا نِسْيَانٍ مِنْ حِفْظِى لَهُ(24) وَ أَنَا حِينَئِذٍ مُوقِنٌ بِأَنَّ مُنْتَهَى دَعْوَتِکَ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ مُنْتَهَى دَعْوَتِهِ إِلَى النَّارِ: پس این همه (نعمت ها و حفاظت ها که برایم بذل فرمودی) مرا از اینکه به سوی بدی هائی که می دانی جاری شدم، باز نداشت. پس ای خدای من، کیست به صلاح خویش از من جهل گراتر، و کیست که از بهرهٔ خود غافلتر از من باشد، و کیست باز مانده تر از من نسبت به صلاگرائی خودش وقتی که آنچه به من جاری کرده ای از رزق را مصرف می کنم در معصیت تو که مرا از آن نهی کرده ای و کیست فرو رفته تر از من در باطل، و در اِقدام به بدی از من شدیدتر آنگاه که میان دعوت تو و دعوت شیطان قرار می گیرم؛ و از دعوت شیطان پیروی می کنم بدون نابینائی در شناختن او، و بدون اینکه فراموش کنم که باید خود را از او حفظ

1- آیهٔ 81 سورهٔ هود.

کنم. در حالی که من در آن حال یقین دارم که سرانجام دعوت تو به بهشت است، و سرانجام دعوت او به آتش.

شرح

چهار نوع ضعف بنیانی در انسان

پس از شمارش نعمت های خدا بر انسان و شرح رابطهٔ مهر آمیز خداوند با انسان، بنمایندگی از (کل انسان) می گوید: خدایا این همه نعمت ها، تفضل ها و مهربانی های تو مانع از سوء عمل من نشد، پس من چقدر جهل گرا هستم!؟! و چقدر از بهره ای که می توانستم از کرم و رحمت تو ببرم غافل هستم!؟! و چقدر از خیر خواهی خودم، دور هستم!؟! و چقدر در باطل فرو رفته ام!؟! و زمانی که میان دعوت تو و دعوت شیطان قرار می گیرم به دعوت شیطان میگرایم!؟!

یعنی انسان در «رابطه با خدایش» به چهار صورت می لغزد که همگی در اثر انگیزش های غریزی است:

1- انسان موجودی است که این همه نعمت های خدا مانع از جهل گرائی او نمی شود.

مراد از این جهل «جهل مقابل عقل» است نه جهل بمعنی عدم العلم، که در مباحث گذشته به شرح رفت(1)؛

این جهل گرائی یعنی وانهادن انگیزه های فطری و عقل، و پیروی از انگیزه های غریزی و هوس.

شارحان و مترجمان لفظ «اجهل» را به «نادانتر» معنی کرده اند و بنده آن را به «جهل گراتر» معنی کردم. زیرا مقصود امام علیه السلام ارتکاب عمل بد در اثر نادانی و ندانسته نیست، چون «عمل ندانسته» گناه نیست و علاوه بر پیام حدیث رفع و مسلّم بودن این اصل، در دو فقرهٔ آخر همین بخش تاکید دارد که بدون نابینائی و بدون نسیان و با یقین به سرانجام دعوت خدا و دعوت شیطان، ارتکاب می شود.

1- در شرح بخش دوم از همین دعا.

مسئله خیلی واضح است اما چرا به آن توجه نمی شود؟ برای اینکه به قرآن و حدیث و از آنجمله صحیفهٔ سجادیه از دیدگاه علمی- علی الخصوص از دیدگاه انسان شناسانه- نگریسته نمی شود.

2- انسان موجودی است که بهرمندی عقلانی و خردورزانه فطری را فدای غریزه گرائی می کند: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ- لا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیامَهِ- وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَهِ- أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ- بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ- بَلْ یُرِیدُ الْإِنْسانُ لِیَفْجُرَ أَمامَهُ(1): نه (نه چنان است که منکران ادعا می کنند)، سوگند به روز قیامت- و نه، سوگند به نفس ملامتگر (روح فطرت)- آیا انسان می پندارد که استخوان های او را جمع نخواهیم کرد؟!- آری قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را از نو موزون و مرتب کنیم- بل انسان می خواهد که راه پیش روی خود را شکافته و باز کند.

در پیش روی غریزهٔ انسان، صافی ای هست بنام فطرت که مجهز است به عقل. انسان غریزه گرا است می خواهد این صافی را دریده و بشکافد و همچنان در غریزه گرائی خود پیش برود. یعنی غریزه گرائی انسان بر فطرت گرائیش می چربد که: «وَ الْعَصْرِ- إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ- إِلاَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ»(2). گویا می توان گفت که اصل در انسان خسارت و غریزه گرائی است، مگر اینکه دو خصلت را در فردیت خود به دست آورد: ایمان و عمل صالح. و دو خصلت را نیز در نقش اجتماعی خود داشته باشد: سفارش پاسداری از حق، و سفارش بردباری.

3- انسان موجودی است که بطور دانسته امکانات وجودی و مالی خود را در معصیت به کار می گیرد.

4- انسان موجودی است که در گزینش راه باطل با «غور بعید» عمل می کند.

لغت: غور یعنی فرو رفتن عمیق، غور بعید یعنی فرو رفتن عمیق اندر عمیق، خواه در

1- آیات اول سورهٔ قیامت.
2- آیه های سوره عصر.

اندیشه و تفکّر باشد، و خواه در نیکوکاری ها، و خواه در زشتی ها و بدکاری ها.

پس انسان در فرو رفتن به باطل، بطور غریزی عمیق رونده است. زیرا راه باطل سراب است و هر چه انسان در آن برود تشنه تر می شود. قبلاً نیز در این موضوع بحث شده است.

5- انسان موجودی است که در اثر خصایل چهارگانه بالا، بطور دانسته پاسخ به دعوت شیطان را بر پاسخ به دعوت خدا ترجیح می دهد. یعنی این مورد پنجم نتیجهٔ چهار خصلت بالا است. زیرا شیطان هیچ راهی بر انسان ندارد مگر در اثر چهار مورد فوق؛ «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوینَ»(1). معنی این آیه را با همین بیان امام علیه السلام می فهمیم: غاوی کسی است که خصایل چهارگانه مذکور را داشته باشد.

شیطان نیز خواهان جهل گرائی انسان است نه جهل بمعنی عدم العلم بل جهل گرائی بمعنی پیروی از هوی و هوس. نه خداوند به خاطر عمل ندانسته مجازات می کند و نه شیطان خواهان عمل ندانسته است. شیطان خواهان «عمل متمرّدانه» است همانطور که خودش بطور دانسته و متمرّدانه از فرمان خدا سرپیچی کرده(2).

و با بیان دیگر: گناه آن است که عنصری از «دانستن» در آن باشد؛ دانستن کم و ضعیف، یا دانستن کاملاً روشن و قوی. لذا امام می گوید «معرفهٍ» با تنوین تنکیر و وحدت. یعنی در هر گناه عنصری از دانستن هست، ضعیف یا قوی. بدیهی است هر مقدار جنبهٔ دانستگی گناه قوی تر باشد به همان قدر گناه کبیره می شود.

در همان سورهٔ قیامت (آیهٔ 14 و 15) می فرماید: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَهٌ- وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ»: بل انسان بر «غریزه گرائی» خود آگاه است- گرچه به توجیهات بپردازد.

حرف «ه» درکلمهٔ «بصیره» علامت تأنیث نیست، بل علامت تاکید است مانند حرف «ه» در کلمهٔ «علاّمه». و قرآن تاکید می کند که انسان بطور دانسته گناه می کند و خودش نیز به این رفتار خود آگاه است گرچه هر گناه را بالاخره با یک توجیه مرتکب می شود و امام علیه السلام از جانب همین انسان که بطور دانسته صافی فطرت و عقل را دریده و راه

1- آیهٔ 42 سورهٔ حجر.

2- در شرح دعای هفدهم که به محور شیطان است خواهد آمد.

غریزه گرائی را باز می کند، در مقام اعتراف می گوید: حِینَ أَقِفُ بَیْنَ دَعْوَتِکَ وَ دَعْوَهِ الشَّیْطَانِ فَأَتَّبِعُ دَعْوَتَهُ عَلَی غَیْرِ عَمًی مِنِّی فِی مَعْرِفَهٍ بِهِ وَ لَا نِسْیَانٍ مِنْ حِفْظِی لَهُ (24) وَ أَنَا حِینَئِذٍ مُوقِنٌ بِأَنَّ مُنْتَهَی دَعْوَتِکَ إِلَی الْجَنَّهِ، وَ مُنْتَهَی دَعْوَتِهِ إِلَی النَّارِ.

بخش هشتم

اشاره

انسان شناسی

گناه فقط یک اثر و عمل خارجی نیست، در درون انسان ماندگار می شود

تزکّی، توبه، فلاح

چیستی کرامت انسان

حمل، تعیین کننده ترین عامل مدنیت

منشأ کرامت

تمدن غریزی و حقوق بشر

دنائت

سُبْحَانَکَ مَا أَعْجَبَ مَا أَشْهَدُ بِهِ عَلَی نَفْسِی، وَ أُعَدِّدُهُ مِنْ مَکْتُومِ أَمْرِی. (26) وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِکَ أَنَاتُکَ عَنِّی، وَ إِبْطَاؤُکَ عَنْ مُعَاجَلَتِی، وَ لَیْسَ ذَلِکَ مِنْ کَرَمِی عَلَیْکَ، بَلْ تَأَنِّیاً مِنْکَ لِی، وَ تَفَضُّلًا مِنْکَ عَلَیَّ لِأَنْ أَرْتَدِعَ عَنْ مَعْصِیَتِکَ الْمُسْخِطَهِ، وَ أُقْلِعَ عَنْ سَیِّئَاتِیَ الْمُخْلِقَهِ، وَ لِأَنَّ عَفْوَکَ عَنِّی أَحَبُّ إِلَیْکَ مِنْ عُقُوبَتِی: پاک و منزّهی تو، چه شگفت است آنچه بر علیه خودم گواهی می دهم، و می شمارم از امر پنهانی خودم و شگفت تر از آن علم تو و عدم مواخذۀ فوری از من، و شتاب نکردنت در عقاب من است و این نه برای گرامی بودن من نزد تو است، بل مدارائی است از تو، و تفضّلی است از تو بر من تا از معصیت خشم آور تو برگردم، و برکنده شوم از رفتارهای

بد خود که آفت رسان هستند، و برای این است که عفو تو از من برایت محبوب تر از کیفر من است.

شرح

اشاره

لغت: اَنات- از «اَنی یأنی»: حلم و مهلت دادن، به معنی رفق و مدارا نیز آمده است.

تأنّی: شتاب نکردن و با صبر و حلم رفتار کردن.

ارتدع: صیغهٔ متکلم وحده از باب افتعال از مادّه رَدع، ارتداع یعنی «خود نگهداری»، «خود بازداشتن» از خود جلوگیری کردن.

اُقِلعَ: صیغهٔ متکلم وحده از مضارع مجهول مادهٔ «قَلَعَ» که معنی آن «کنده شوم» و «جدا شوم» است. در اصطلاح فارسی می گوئیم «دل کندن از چیزی».

انسان شناسی و روان شناسی

تعبیر امام علیه السلام که می گوید: خدایا تو مهلت می دهی و تانّی می کنی تا من از اعمال بد خود کنده شوم، ما را به دو اصل مهم در «رابطهٔ انسان با عمل خود» رهنمون می شود:

1- گناه تنها یک اثر خارجی نیست که از انسان صادر می شود، بل بهمراه انسان در شخصیت درونی او می ماند.

2- هر گناه را می توان با توجه، از درون جان و روان برکند و به بیرون انداخت.

3- اما اگر گناه کردن به خصلت «گناهکاری» مبدل شود و یک حالت جاری و مداوم بخود بگیرد، در اینصورت نباید به کندن گناه از خود پرداخت، بل باید خود را از این خصلت برکنده و خلاص کرد. و با بیان دیگر: توبه از گناه یک چیز است، و توبه از یک خصلت و خوی، چیز دیگر است. توبه در اول

برای رسیدن به عفو الهی و نیز برای بیرون کردن گناه از درون جان است و نقش توبه در دومی برای رسیدن به عفو الهی و کندن خود از آن خوی و خصلت است، و این سخت تر از اولی است.

امام با کلمهٔ «اُقلع» به ما می فهماند که در این مرحله باید خودمان را از آن خوی برکنده

ص: 315

و جدا کنیم. یک فرد معتاد به مواد مخدر نمی تواند اعتیاد را از خود دور کند، بل باید خود را از اعتیاد برکنده و دور کند.

این یک نکته بل یک اصل دقیق و ظریف در انسان شناسی و روان شناسی است: هیچ گناهی واقع نمی شود مگر با توجیه نفس امّاره، والاّ هر گناهکاری می داند که این کارش نادرست است. پیشتر آیه را خواندیم که: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ». انسان اول القاء معاذیر و توجیه گری می کند سپس مرتکب گناه می شود. و گناهان تکرار شده به خصلت و خوی مبدل می شوند و در اینصورت است که روح فطرت که در آن مقام توجیه گری غریزه شکست خورده و نتوانسته بود از گناه باز دارد اینک نه فقط شکست می خورد، بل تحت سلطهٔ کامل غریزه قرار گرفته و مقهور شده است. پس باید توبه در ماهیتِ «نجات دادن خود از چنگال غریزه» باشد تا «خود فطری» از نو جان بگیرد و نیرومند شود. اینجاست که امام می فرمایند: «أُقْلِعَ عَنْ سَیِّئَاتِیَ الْمُخْلِقَه»: برکنده شوم از گناهان فرساینده ام. یعنی از گناهانی که به صورت جاری به خصلت و خوی مبدل شده و جانم را فرسوده و می فرساید.

لغت: الْمُخْلِقَه: صیغهٔ مؤنث اسم فاعل از باب افعال- اِخلاق: پوسانیدن، کهنه کردن، آفت زدن، و (باصطلاح) جر زدن پارچه و لباس و دریدن آنها.

امام می گوید: گناه مخلقه است. یعنی:

1- هر گناهی وقتی به مرحلهٔ عمل می رسد که صافی فطرت و عقل را پاره کرده باشد.

2- پس از مرحلهٔ عملی شدن که با شخصیت درونی انسان همراه و همنشین می شود، به فرسایش آن می پردازد و راه را برای تکرار آن گناه و گناهان دیگر بازتر می کند. و سهمگین تر وقتی است که به خوی و خصلت مبدل شود. در این حالت است که پیش از برکندن گناه از جان خود باید فطرت ترمیم شود و نیرومند گردد تا بتواند در برابر غریزه ایستادگی کند تا بتواند شخصیت فرد را از آن خوی نجات دهد و از تکرار آن گناه یا ارتکاب گناهان دیگر باز دارد.

در اصطلاح روان شناسی غربی سخن از «ترمیم شخصیت» می رود، و این اشتباه است. زیرا

شخصیت از چگونگی تعامل روح غریزه و روح فطرت حاصل می شود و اینک فرد بیمار دارای شخصیت است لیکن شخصیت اینچنینی و این شخصیت نیازمند ترمیم نیست، بل باید به شخصیت دیگر مبدل شود، و راه آن ترمیم روح فطرت است تا جریان تعامل برعکس شود و روح غریزه تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد.

فرق میان «ترمیم شخصیت» با «ترمیم فطرت» در این مباحث چیست؟ فطرت، نیکی گرا، و متنفّر از بدی ها، و مجهز به عقل است؛ در عین حال خداگرا و امید دهنده است. اگر یک روان شناس به تحریک این عناصر بپردازد، در صد موفقیتش بسیار بالا می رود. بویژه اگر ایمان به خدا و توکل را در جان او فعال کند.

روان شناسی غربی نیز گاهی از این پیشنهادها می دهد. لیکن آن روان شناس که خود به کانون و منشأ ایمان در درون انسان، جاهل است (زیرا که چیزی از روح فطرت نمی داند و هیچ آشنائی با آن ندارد) خودش به چنین نسخه ای که می دهد ایمان علمی ندارد. و قواعد روان شناسی می گوید: حرف اگر از دل بر نیاید بر دل ننشیند، تأثیر کافی نخواهد داشت. او بیمارش را به یک امری می خواند که برای خودش مجهول است و پیشنهادهایش غیر از آویزه های موهوم به همان «شخصیت منفی» چیز دیگری نخواهد بود.

و فرق مهمتر اینکه: او درصدد برکندن آفت و بیماری از شخصیت بیمار خواهد بود، نه درصدد برکندن بیمار از آن خوی و اعتیاد. درست است باید آفت را کنده و دور انداخت، اما این وقتی است که آفت به «شخصیت» مبدل نشده باشد. اما در این حالت ترمیم آن شخصیت مصداق وسمه بر ابروی کور می شود و کم نیست موارد عدم موفقیت روان شناسان که از عدم توجه به همین اصل ناشی می شود.

اقلاع: گویا اصطلاح «اقلاع» (یعنی کندن خود از گناهکاری) در ادبیات اهل بیت علیهم السلام یک اصطلاح شناخته شده بوده ما آن را ترک کرده ایم؛ امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: إِنَّ اللَّهَ یَبْتَلِی عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّیِّئَهِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَ حَبْسِ الْبَرَکَاتِ وَ إِغْلَاقِ خَزَائِنِ

الْخَیْرَاتِ لِیَتُوبَ تَائِبٌ وَ یُقْلِعَ مُقْلِعٌ وَ یَتَذَکَّرَ مُتَذَکِّرٌ وَ یَزْدَجِرَ مُزْدَجِرٌ(1): خداوند بندگانی را که به اعمال بد مشغولند، به کم شدن میوه ها، و بازداشتن برکات، و بستن درِ خزائن خیرات، مبتلا می کند، تا توبه کننده توبه کند، و اقلاع کننده اقلاع کند، و به خود آینده به خود آید، و نهی پذیر نهی بپذیرد.

در این بیان علی علیه السلام، اقلاع در عرض توبه آمده، نه قسمی از توبه؛ توبه چیز دیگری است و اقلاع چیز دیگر.

فلاح: در ادبیات مذکور، توبه و اقلاع هر دو برای «فلاح» است. فلاح در دو معنی به کار رفته است:

1- فلاح= رهیدن؛ رهیدن از شر و آثار گناه.

2- فلاح= رستگاری و سعادتمندی و عاقبت به خیر بودن.

توبه و اِقلاع درصدد و در جهت رسیدن به معنی اول یعنی رهیدن از گناه و آثار گناه است که می فرماید: «تُوبُوا إِلَی اللَّهِ جَمیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ»(2). توبه به دو گونه است: توبه ای که با عمل «تزکیه» درصدد فلاح است، و توبه ای که مستقیماً (و بدون تزکیه) درصدد فلاح است. این دومی را باید فلاح جوئی مستقیم نامید که شرحش خواهد آمد.

در قرآن و حدیث راه رسیدن به فلاح به معنی دوم، «تزکّی» نامیده شده که با «تزکیه» فرق دارد؛ اقلاع، توبه و تزکیه که نوعی از توبه است، درمان هستند؛ درمان رهیدن و نجات یافتن هستند اما تزکّی بهداشت است نه درمان. و آن در مرحلۀ پیش از ارتکاب گناه و پیش از دچار شدن به خصلت منفی است که اگر انسان مراقب باشد و مطابق آفرینش خودش عمل کند؛ فطرت را فدای خودسری غریزه نکند، مفلح و رهیده زندگی می کند، که: «مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»(3): کسی که مراقب هوس نفس (غریزۀ) خود باشد، اینگونه کسان

1- نهج البلاغه، خطبۀ 143.
2- آیۀ 31 سورۀ نور.

3- آیهٔ 16 سورهٔ تغابن.

هستند که رهیدگان هستند و «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی»(1). تزکّی (مصدر) یعنی پاکی گرائی و بهداشت خود از بدی ها و این است فرق «تزکّی» و «تزکیه».

امام علیه السلام از میان الفاظ متعدد و مختلف، لفظ «اُقلع» را انتخاب کرده تا فرق میان نحوۀ رهیدن از گناه، و رهیدن از خوی گناه را به ما یاد بدهد و این اصل مهم را به ما بفهماند. و امام هیچ لفظی را بدون حکمت گزینش نمی کند. آن هم یک گزینش عجیب و غریب که اگر به این بار معنائی آن، توجه نشود فصاحت و بلاغت کلام به زیر سوال می رود. و باجماع همۀ دانشمندان اسلام امام سجاد علیه السلام از افصح الفصحاء و ابلغ البلغاء است.

تزکیه

تزکیه یعنی چیدن و برداشتن چیزهای اجنبی از یک شیئ؛ مثلاً برداشتن دانه های غلات دیگر از متن انبوه دانه های برنج و دور انداختن آنها. این عمل در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تزکیۀ نفس (پاک کردن شخصیت از گناهان) نامیده می شود. در تزکیه باید به سراغ تک تک گناهان رفت و آنها را با توبه از عرصۀ جان و روان بیرون کرد. این عمل در جهت پاک کردن و تزکّی است و صد البته نتیجۀ تزکّی باز فلاح می شود: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها»(2): بتحقیق که رهیده و رستگار است کسی که نفس خود را تزکیه کند. اما این رهیدن از گناه است بواسطۀ تزکیه. و آن رهیدن از خصلت و خوی گناهکاری است بشیوۀ کندن خود از آن خوی.

نتیجه

فلاح= رهیدن از گناه، که از طریق های زیر است:

1- تزکّی؛ بهداشت شخصیت خوب با پاکی گرائی و اجتناب از گناه. که امیرالمؤمنین فرمود: «تَرْکُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَه»(3).

1- آیهٔ 14 سورهٔ اعلی.- یاد آوری: در آیهٔ 18 سورهٔ نازعات حضرت موسی خطاب به فرعون می گوید: «هَلْ لَکَ إِلی أَنْ تَزَکَّی» این صیغهٔ مضارع و در اصل «تتزکّی» است و از فرعون می خواهد (نسبت به گذشته توبه کند و) نسبت به آینده پاکی گرا باشد.

2- آیهٔ 9 سورهٔ شمس.

3- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 172- فیض 161.

2- توبه؛ توبه بر دو نوع است:

الف: تزکیه؛ این دربارهٔ گناهان معلوم و مشخص، است.

ب: فلاح= رستگاری جوئی؛ این دربارهٔ گناهان مجهول و فراموش شده، است.

عنوان و لفظ «فلاح» در تسمیهٔ این نوع، از باب «تسمیه القسم باسم المقسم» است. چون در این مورد، امکان تزکیه نیست و توبه کار بدون واسطهٔ تزکیه درصدد فلاح می شود.

3- اِفلاع= کندن و جدا کردن خود از گناه (بر عکس تزکیه)، این دربارهٔ گناه یا گناهانی است که به خصلت و خوی مبدل شده است.

کرامت انسان و چیستی آن

امام سخن از «کرامت» آورده: «لیس هذا من کرمی علیک» که اشعار دارد بر اینکه انسان کرامت دارد اما نه در برابر خدا. پس لازم است بحثی در کرامت انسان داشته باشیم.

کرامت یعنی «شأن ارزشمند»؛ شأن گرامی، شأن برتر. ارجمندی و برتری انسان در دو محور باید بررسی شود:

1- کرامت در آفرینش: انسان در خلقت خود، در میان آفریدگان از اکثر آنها برتر و ارجمندتر است. معیار این برتری «استخدام» است؛ موجودی که بتواند موجود دیگر را به خدمت خود بگیرد، برتر است و انسان موجود استخدام کننده است. موجودات دیگر گاهی از وجود همدیگر استفاده می کنند حتی جان همدیگر را می گیرند اما توان استخدام ندارند.

استخدام موجودات دیگر توسط انسان، یک حق آفرینشی انسان است که خداوند در برنامهٔ خلقت به او داده است و اولین مصداق عینی استعداد استخدام، «حمل» است؛ حمل یعنی سواری گیری از موجود دیگر.

نقش حمل در مدنیت و تمدن: گفته اند شناخت بهره گیری از آتش، و شناخت تولید دانه از دانه، و شناخت تصرف در جمادات از آنجمله سنگ، و

رام کردن حیوانات، چهار

ص: 320

گام اولیه است که انسان به سوی مدنیت و تمدن سازی برداشته است. و مراد از مدنیت در این مقال جدا شدن و متفاوت شدن بستر و جریان زندگی بشری از بستر و جریان عمومی موجودات است.

از نظر قرآن، در میان این چهار عامل، عامل رام کردن حیوانات نقش تعیین کننده ای دارد. بلوغ این جدا شدن وقتی است که انسان توانست حیوان را رام کرده و از آن سواری بگیرد. یعنی در این مقال، استفاده از شیر، پشم و گوشت حیوان تعیین کننده نیست، آنچه تعیین کننده است، «حمل» است. چرا حمل؟ برای اینکه حمل هم یک استفاده طبیعی است و هم استفاده صنعتی؛ حلقه اتصال استفاده طبیعی و صنعتی است؛ حیوانی که سواری می دهد هم یک موجود طبیعی است و هم در کار غیر طبیعی به خدمت گرفته می شود: «لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ»(1).

قرآن در میان «خشت اول» های مدنیت بشری، به حمل و سواری گیری نقش ویژه ای قائل است و به انسان توصیه می کند که به این ویژگی بیشتر توجه کند: «وَ الَّذی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها وَ جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْفُلْکِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْکَبُونَ- لِتَسْتَوُوا عَلی ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْکُرُوا نِعْمَهَ رَبِّکُمْ إِذَا اسْتَوَیْتُمْ عَلَیْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذی سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما کُنَّا لَهُ مُقْرِنینَ»(2): و اوست که همهٔ زوج ها را آفرید، و قرار داد برای شما از کشتی و چهارپایان آنچه را که سوار می شوید- تا بر پشت آنها قرار بگیرید سپس هنگام سواری بر آنها این نعمت پروردگارتان را ارج نهاده و بگوئید: پاک و منزّه است خدا که تسخیر کرده برای ما این را و گرنه ما نمی توانستیم این را در بند بکشیم.

قرآن دربارهٔ هر نعمت، خواستار سپاس و ستایش است، اما این نوع سپاس آن هم با «سبحان» و با بیان ویژه و تأکید بر اهمیت این نعمت و استعدادی که خدا داده، دربارهٔ هیچ نعمتی با این تفصیل و شرح، نیامده است. مخصوصاً با کلمهٔ «مقرنین» که به بند کشیدن موجود زنده به دست موجود زندهٔ دیگر را فراز می کند.

1- آیهٔ 70 سورهٔ اسراء.
2- آیه های 12 و 13 سورهٔ زخرف.

سواری گیری انسان از موجودات دیگر حق آفرینشی انسان است، اما سواری گیری انسان از انسان دیگر بر خلاف همین حق آفرینشی است و از بین بردن همین کرامت است.

حمل علاوه بر اینکه عامل برطرف کردن نیازهای جسمی و مادی و اقتصادی است، اولین وسیلهٔ ارتباط جمعی و نقل و انتقال علوم و تجربه ها در میان افراد بشر و جوامع بشری است، پس اولین عامل جامعه ساز است.

و نکتهٔ ظریف در این آیه لفظ «فُلْکِ= کشتی» است که مرکب های مصنوعی (اعم از خودرو و هواپیما) را نیز در ردیف قرار می دهد.

کرامت در غذا: دومین کرامت و امتیاز برتری که در آفرینش به انسان داده شده، ویژگی غذا و خوراکی های اوست؛ هیچ موجودی «همه چیز خوار» نیست؛ هر موجودی چیزهائی را می خورد و چیزهائی را نمی خورد. انسان طوری آفریده شده که اولاً: بهترین های خوراکی ها غذای او قرار داده شده. ثانیاً: از میان همان بهترین ها توان گزینش دارد. ثالثاً: در چگونگی غذاها توان تعریف دارد؛ از ترکیب آنها با همدیگر، و پخت و پز، و حتی آراستن غذا و ایجاد رنگ و شکل مطلوب در آن.

و این کیفیت غذای انسان، پس از حمل، دومین برتری و کرامت انسان است که در ادامهٔ آیه بالا می فرماید: «وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ». مراد از طیّب در این آیه، عالی تر، تکامل یافته تر است. یعنی خوراکی های انسان از تکامل یافته ترین مواد قرار داده شده.

رابعاً فطرت انسان در میان «چیزهائی که می تواند بخورد» یک تفکیک قائل است؛ هر چیز قابل خوردن را نمی خورد بل آنها را از نو به دو بخش تقسیم می کند؛ خوراکی طیّب و خوراکی خبیث. مراد از طیّب در این مرحله «گوارا» و «دلچسب» است و مراد از خبیث، آنچه «دلچسب نیست» است که گرچه می توان آن را خورد لیکن فاقد خوشایندی برای فطرت انسان و یا مشمئز کننده است که شریعت نیز بر این انتخابگری و گزینندگی فطرت، مهر تایید می زند: «یا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً»(1)؛ ای انسان ها بخورید از آنچه در

1- آیهٔ 168 سورهٔ بقره.

زمین هست با دو شرط: حلال باشد و گوارا باشد. یعنی هر آنچه قابل خوردن است نخورید، حلال هایش را بخورید، و هر حلال را نخورید از میان حلال ها گواراها را بخورید(1).

پس دومین اصل اساسی کرامت آفرینش انسان، خوراکی های اوست. ویژگی انسان و کرامت او وابستگی شدیدی بر چگونگی غذا دارد غذا هم کیفیت جسمی و هم کیفیت روحی و روانی انسان را تعیین می کند و ماهیت او را از ماهیت حیوان جدا می کند.

پس از کرامتِ «استعداد حمل» و «استعداد آفرینشی گزینش غذا» و «استعداد ارادی و هنری گزینش غذا» نوبت به دیگر کرامت ها و فضایل انسان نسبت به موجودات دیگر می رسد که در ادامه آیه کرامت، می فرماید: «وَ فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضيلاً»(2). و این را نیز یاد آور می شود که انسان از همه مخلوقات برتر و با کرامت تر نیست. هستند موجوداتی که در آفرینش برتر از انسان هستند به شرح زیر:

کرامت انسان در مرحلهٔ انسانیت: بحث بالا دربارهٔ کرامت انسان در آفرینش بود، اینک ببینیم نسبت انسان با کرامت در مرحله دوم- یعنی کرامت انسان در انسانیت خودش- چیست؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش، باید به یک پرسش بس مهم دیگر، پاسخ داده شود: در آفرینش انسان چه عنصری نهاده شده که انسان را مستعد کرامت کرده است؟ علوم انسانی غربی در پاسخ می گوید: چون انسان مراحل بیشتری از تکامل را طی کرده است، و هیچ عنصری افزون بر عناصر تشکیل دهندهٔ ماهیت حیوان، در وجود انسان نیست(3). اما انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: درست است انسان متکامل ترین موجود است لیکن این کمال به حدّی است که ماهیت انسان را از حیوان کاملاً جدا می کند و این بدلیل عنصر ویژه ای است که در آفرینش به انسان داده اند و آن روح فطرت است که

1- چون در مباحث گذشته در این موضوع بحث شده، در اینجا به همین مقدار بسنده می شود.
2- ادامهٔ همان آیهٔ 70 سورهٔ اسراء.

3- اشکالات این بینش در بسیاری از مباحث این کتاب به شرح رفته از جمله در مقدمات مجلد اول.

حیوان فاقد آن است.

و علمای اخلاق ما نیز در پاسخ این پرسش می گویند: چون به انسان عقل داده شده. و از تعدد روح ها در وجود انسان غفلت می ورزند و توجه نمی کنند که روح فطرت است که انسان را قابل پذیرش عقل کرده است.

منشأ کرامت انسان، روح فطرت است. اگر انسان در مرحلۀ پس از آفرینش، مطابق اقتضاهای فطرت زندگی کند و اقتضاهای غریزی او را نیروی فطرت مدیریت کند، کرامت خلقتی او شکوفاتر می شود و اگر فطرتش توسط غریزه اش سرکوب شود و عقلش به «نکراء» مبدل شود نه تنها آن کرامت را از دست می دهد بل پست تر از حیوان می گردد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ- ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ- إِلاَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات»(1). انسان بدون ایمان و عمل صالح، کرامت ندارد، بل یک موجود غریزی است که عقل را نیز به نکراء تبدیل کرده و تمدنش صرفاً غریزی می شود و به ساختن سلاح های کشتار جمعی و بمب اتم منجر می شود برای کشتن انسان هائی که با کرامت آفریده شده اند. و همجنس گرائی را در منشور حقوق بشرش از مصادیق کرامت انسان می شمارد. چنین موجودی دیگر کرامت ندارد بل کرامت کُش است.

بنابراین، کرامت آفرینشی نیازمند «حفاظت» و «پرورش» است که قرآن این حفاظت و پاسداری و پرورش را «تقوی» می نامد که از «وَقَی، یقی» بمعنی پاسداشت و حفاظت است. کرامت مدرّج است به درجات همین پاسداشت که: «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ»(2).

کرامت انسان در برابر خدا: انسان- حتی بهترین و کاملترین و با کرامت ترین انسان- در برابر خدا هیچ کرامتی ندارد. مگر می شود موجودی که کرامت خود را از خدا گرفته در برابر او مدعی کرامت باشد. امام سجاد علیه السلام در این فقره از دعا می گوید: (خدایا ممکن است کسی از گناه کسی بگذرد یا به او در کیفر مهلت بدهد برای ملاحظۀ کرامت او

ص: 324

1- آیه های 4، 5 و 6 سورۀ تین.
2- آیۀ 13 سورۀ حجرات.

اما) عدم مؤاخذه و مهلت دادن تو بدلیل کرامت ما انسان ها نیست: «وَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ كَرَمِى عَلَيْک». به حرف «علی» در «علیک= برابر تو» توجه کنید: نمی گوید «عندک= نزد تو»، زیرا انسان در نزد خدا کرامت دارد و خود خدا او را با کرامت آفریده، انسان در برابر خدا، کرامت ندارد.

تمدن مدرنیته یک تمدن صرفاً غریزی است و لذا در برابر خدا ژست کرامت می گیرد؛ همهٔ ادیان را زیر پا گذاشته و حتی قانون و نظام آفرینش را زیر پا گذاشته همجنس گرائی را مشروع دانسته بل آن را از کرامت های انسانی می داند و آن را از برتری های انسان نسبت به حیوان می شمارد. اگر دانشمندان علوم انسانی در تعریف انسان به هذیان «انسان حیوان است» پرداخته اند، مدرنیته از آن هم عبور کرده؛ برگشته یک امتیاز (!) به انسان داده بنام همجنس گرائی که در زندگی هیچ حیوانی هم وجود ندارد. یعنی مدرنیته انسان را حیوان نمی داند. و این نشان می دهد که انسان هیچوقت در محدودهٔ تعریف «انسان حیوان است» نخواهد ماند و نمی تواند بماند؛ علم یا انسان را اعلی علیین خواهد دانست و یا او را در اسفل سافلین قرار خواهد داد؛ محال است که فکر علمی و عملی انسان به تعریف دانشمندان علوم انسانی غربی بسنده کند. و این یک اصل مسلّم دیگر است در انسان شناسی.

قرآن از زبان حضرت لوط خطاب به قوم لوط و امروز خطاب به مدرنیته می گوید: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمين»(1): شما همجنس گرائی می کنید که در عالَمِ هیچ موجودی سابقه ندارد.

دنائت و چیستی آن: مقابل کرامت، دنائت است. کرامت یعنی گرامی بودن و ارجمند بودن و بزرگمنش بودن شخصیت(2). دنائت پست بودن و بی ارج بودن و حقیر بودن شخصیت. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیتنامه اش به امام حسن علیه السلام می گوید: وَ أَكْرِمْ نَفْسَكَ

1- آیهٔ 28 سورهٔ عنکبوت.
2- قبلاً به شرح رفت که شخصیت از چگونگی تعامل روح غریزه و روح فطرت حاصل می شود.

عَنْ كُلِّ دَنِيَّه:(1) و نفس (شخصیت) خود را از هر دنائتی گرامی بدار. و در جای دیگر می فرماید: مَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَیْهِ شَهَوَاتُه:(2) کسی که نفسش (شخصیتش) برایش با کرامت و گرامی باشد، شهوت ها در نظرش حقیر می شوند.

شهوات یعنی اقتضاها و انگیزش های غریزی. و مفهوم سخن علی علیه السلام این است که عدم کرامت شخصیت، موجب غریزه گرائی و خودسری غریزه در برابر فطرت می گردد.

اما امروز مشکل بزرگ علوم انسانی این است که دنائت چیست؟ کدام خصلت دنائت است که منشأ منش دنائت و رفتارهای دنائت آمیز می شود؟ و کدام رفتار است که باید دنائت آمیز نامیده شود؟ علوم انسانی غربی که منشأ هنجار و ناهنجار را، قراردادها و سنت های قراردادی می داند، باید به اعتباری بودن و «غیر حقیقی بودنِ» کرامت و دنائت حکم کند، زیرا کرامت یعنی آن چگونگی شخصیت که شخص را از رفتارهای ناهنجار باز دارد. و دنائت یعنی آن چگونگی شخصیت که شخص را به ارتکاب ناهنجارها وادار کند.

و این یک تناقض بزرگ است در علوم انسانی غربی که از طرفی هنجار و ناهنجار را قراردادی و اعتباری می داند و از جانب دیگر به اصالت و حقیقت کرامت و دنائت معتقد است؛ تناقضی که هر غیر متخصص نیز می تواند آن را به روشنی مشاهده کند.

و با بیان دیگر: علوم انسانی غربی اخلاق را اعتباری محض می داند، زیرا منشأی برای اخلاق در درون انسان که حیوان تعریف می شود، نمی یابد. و از طرف دیگر به کرامت و دنائت اصالت و حقیقت می دهد. در حالی که کرامت یعنی اخلاق، و دنائت یعنی ضد اخلاق؛ اخلاقمند بودن شخصیت، و غیر اخلاقمند بودن شخصیت. اما در انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) انسان حیوان نیست، و کرامت یعنی پیروی از روح فطرت و مدیریت غرایز با فطرت، و دنائت یعنی پیروی از انگیزش های غریزی با کنار گذاشتن روح فطرت.

دنائت دو نوع است: سلطهٔ غریزه بر فطرت، دو نوع است: 1- غریزه بر فطرت مسلط

1- نهج البلاغه، کتاب 31.
2- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 458- فیض 441.

شود عقل را نیز از دست فطرت بگیرد و آن را به «نکراء» مبدل کند و در رسیدن به غرایز از آن بهره گیرد. نمونه این نوع، شخصیت سامری، معاویه و عمروعاص است که(1)

به هر صورت دارای همّت، ایده و هدف هستند گرچه از سنخ شیطانی باشد.

2- غریزه بر فطرت مسلط شود عقل را نیز به کناری بیندازد، چنین فردی شخصیتش هرزه، فاقد هر نوع همت، و بدون هر گونه ایده و هدف هستند.

قرآن دربارهٔ گروه اول می گوید: «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ بِما کانُوا یَکْذِبُونَ- وَ إِذا قیلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ»(2). و آیه های فراوان دیگر. همانطور که امروز استکبار جهانی با همهٔ فساد و تباهگریش مدعی اصلاح در جامعهٔ جهانی است.

و دربارهٔ گروه دوم می گوید: «الَّذینَ اتَّخَذُوا دینَهُمْ لَهْواً وَ لَعِباً وَ غَرَّتْهُمُ الْحَیاةُ الدُّنْیا»(3): آنان که دین شان را سرگرمی و بازیچه گرفتند و زندگی دنیا آنان را مغرور کرد. و آیه های فراوان دیگر.

توضیح: 1- یعنی لهو و لعب و بازیچه قرار دادن زندگی، دین، آئین و جهانبینی آنان است. 2- «غرّتهم الحیوه الدنیا» یعنی زندگی غریزه گرایانهٔ شان آنان را تا حدّ تعطیل عقل گرفتار کرده است.

در قرآن در هر جا که «حیوه دنیا» در برابر «حیوه آخرت» آمده. به معنی زندگی غریزه مدار، است. و حیات اُخروی نیز به معنی زندگی فطرت مدار است. سرانجام اولی دوزخ و سرانجام دومی بهشت است.

لغت: غرّ یَغُرّ غرّاً: خدعه: به او نیرنگ زد و او را مخدوع کرد.- نگذاشت او از عقلش استفاده کند.

1- پیام حدیث شماره 3، از کتاب العقل اصول کافی.
2- آیه های 10 و 11 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 51 سورهٔ اعراف.

غرّ يَغِرّ غرّاً: تصابی بعد حنکه: پس از آن که عاقل و حکیم بود، دچار حالت کودکی گشت.

بخش نهم

اشاره

توبه و آمار گناهان

آنجا که آمار نیست به «توبیخ خود» بسنده می شود

تکفیر و ریزش گناهان

انسان موجود متهور است

هوی همیشه بیدار است، عقل گاهی می خوابد

چرا آمار گناهان از دست می رود؟

بَلْ أَنَا، يَا إِلَهِی، أَكْثَرُ ذُنُوباً، وَ أَقْبَحُ آثَاراً، وَ أَشْنَعُ أَفْعَالًا، وَ أَشَدُّ فِی الْبَاطِلِ تَهَوُّراً، وَ أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِکَ تَيَقُّظاً، وَ أَقَلُّ لِوَعِيدِکَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً مِنْ أَنْ أُحْصِیَ لَکَ عُيُوبِی، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِ ذُنُوبِی. (28) وَ إِنَّمَا أُوَبِّخُ بِهَذَا نَفْسِی طَمَعاً فِی رَأْفَتِکَ الَّتِی بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِينَ، وَ رَجَاءً لِرَحْمَتِکَ الَّتِی بِهَا فَكَاکُ رِقَابِ الْخَاطِئِينَ: (خدایا تأنّی، مهلت دادن تو و عدم تعجیل تو در کیفر من بجهت کرامت من در برابر تو نیست، زیرا من چنین کرامتی ندارم) بل من- ای خدای من- گناهانم بیشتر، و آثار عملی که از خودم به جای گذاشته ام زشت تر، و رفتارهایم شنیع تر، و بی باکیم در باطل گرائی شدیدتر است. و در بیدار شدن برای طاعت تو ضعیفترم، و در قبال وعید تو کمتر به خود می آیم. و کمتر مراقبت می کنم تا بتوانم عیوبم را بر تو بشمارم، یا بتوانم گناهانم را شرح دهم. و تنها با این سخنان خودم را توبیخ و سرزنش می کنم چون در مهربانی تو طمع دارم که صلاح حال گناهکاران با همین (طمع در مهربانی تو) است. و امید دارم به رحمت تو که رهائی گردن خطا کاران به همین «امید به رحمت تو» است.

شرح

اشاره

گفته شد انسان با کرامت آفریده شده اما در برابر خداوند هیچ کرامتی ندارد زیرا علاوه بر اینکه مخلوق و پدیده است، و پدیده کجا و خدای ازلی کجا، موجودی است گناهکار؛ گناهکارتر از آن که کرامتی در برابر خدا داشته باشد. موجودی است که در هر لحظه از زندگیش اثری از خود به جای می گذارد که در آن میان، زشتی ها کم نیستند. بویژه زشتی هائی که همراه با تهوّر و جسارت باشد. می گوید: خدایا این جایگاه و موقعیت من است که از امکانات طبیعی و آفرینشی که در وجودم نهاده ای استفادهٔ معکوس می کنم. و تأسف بارتر و سوگمندانه تر اینکه علاوه بر به هدر دادن امکانات تکوینی با راهنمائی های تشریعی و سخنان قرآن تو نیز متنبّه نمی شوم باز هم مراقبت نمی کنم «و اقلّ انتباهاً و ارتقابا». اگر متنبه می شدم و مراقبت می کردم آمار عیوب و گناهانم را می دانستم اما در اثر گذرانی غافلانه آمار از دستم در رفته، پس درصدد شرح آماری نیستم که برای تک تک آنها به طور معین از تو پوزش بطلبم. پس این مناجات با تو فقط برای این است که در مهربانی تو طمع دارم و می دانم که این طمع راه به صلاح رسیدن گناهکاران است، و امید به رحمت تو دارم و می دانم که این امید گردن خطاکاران را از گرو گناه آزاد می کند.

اصل هائی که از این بخش یاد می گیریم

اصل اول: در دست داشتن آمار گناه، حتی المقدور؛ همانطور که می بینیم امام علیه السلام بنمایندگی از انسان (کل انسان) از اینکه انسان نمی تواند آمار دقیق داشته باشد، معترفانه پوزش می طلبد.

اصل دوم: داشتن آمار (بطور حتی المقدور) برای تحقق «کمال توبه» است. در بخش قبلی بیان شد که گناه فقط یک فعل خارجی نیست که از انسان صادر شده باشد، بل در جان و روان انسان جای گرفته و می ماند. اگر در مقام توبه خصوصیت و مشخصات گناه در نظر

باشد و از خداوند پوزش خواسته شود، ریشه های آن از جان و روان انسان کنده می شود و آثار آن که شخصیت را تخریب می کرد از بین می رود.

و چون آمار کامل امکان ندارد، پس گاهی نیز باید عفو و بخشش طلبی را در بیان کلّی خواست که در این بخش بدینگونه می خواهد: «بَلْ أَنَا، یَا إِلَهِی، أَکْثَرُ ذُنُوباً».

اصل سوم: وقتی که با بیان کلّی عفو خواسته می شود، کنده شدن ریشه های گناه از شخصیت درونی نیز به ارادهٔ خدا واگذار می شود.

انسان و توبیخ خود

اصل چهارم، توبیخ خود: توبیخ خود اصل و اساس هر توبه است؛ لیکن در گناهان معلوم و مشخص، علاوه بر توبیخ خود، زدودن آثار گناه هم هست، و در گناهان مجهول تنها توبیخ هست. در یکی از مباحث گذشته گفته شد که میان عفو و مغفرت فرق است؛ عفو یعنی معاف داشتن از مجازات، و مغفرت یعنی هم معاف داشتن از مجازات و هم از بین بردن آثار گناه.

بنابراین، در توبه از گناهان معلوم و مشخص، خصوصیات گناه نیز در نظر هست و توبه آثار آن را نیز از بین می برد، نتیجه و ثمرهٔ این توبه هم عفو است و هم مغفرت. اما دربارهٔ گناهان بدون آمار و فراموش شده، فقط توبیخ نفس است که امام علیه السلام با لفظ «انّما= فقط» آورده است «انّما اُوبّخ نفسی». در اینصورت، زدوده شدن آثار و رسیدن به مغفرت نیز به لطف و رحمت خداوند واگذار می شود.

تکفیر گناهان در عالی ترین مقام توبیخ: افرادی که پیرو یک آئین باطل هستند، یا اساساً دین ندارند، اینک می خواهند دین را بپذیرند؛ یعنی در مقام بالاترین حد از توبه هستند، دربارهٔ اینان هیچ جائی برای آمار گناهان نیست. تنها توبیخ نفس کافی است و نتیجه اش از بین رفتن گناهان پیشین و آثار آنها است آن هم در حد «تکفیر» که بالاتر از عفو و

بالاترین درجهٔ مغفرت است.

دربارهٔ مشرکین که به اسلام ایمان می آوردند می گوید: «وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلی مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَ أَصْلَحَ بالَهُمْ»(1). آنان که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند و به آنچه بر محمد نازل شده و حق است از سوی پروردگارشان، ایمان آوردند، خداوند گناهان شان را از وجود شان فرو می ریزد و شخصیت درونی شان را بازسازی می کند.

بال: (بالهم): در فارسی می گویند «خاطرت نگران نباشد»، «خاطرت آسوده باشد». یعنی درون دل، شخصیت درونی. می توان «بال» را چنین معنی کرد.

«کفّر» فرو می ریزد(2)،

محو می کند. بویژه که با «عنهم= از آنان= از وجودشان». پس گناه یک پروندهٔ چند برگی از کاغذ نیست، خود جان و روان انسان پرونده ای است که گناه در آن جای گرفته است و با ایمان آوردن کافر همهٔ گناهان از جان او فرو ریخته می شوند و این ریزش و تکفیر بالاترین درجه از مغفرت است.

تکفیر گناهان بدون توبیخ نفس و بدون توبه: توبه موجب تکفیر می شود که می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ»(3). علاوه بر این، خود پرداختن به اعمال صالح نیز گناه را از جان و روان آدمی فرو می ریزد: «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئاتِهِ»(4): هر کس به خداوند ایمان داشته باشد و اعمال نیک را انجام دهد، خدا گناهانش را از وجودش فرو ریخته و محو می کند.

بنابراین، اعمال نیک و اعمال بد در درون انسان، با همدیگر زورآزمائی می کنند؛ هر کدام می خواهد دیگری را از عرصهٔ شخصیت آدمی بیرون براند و آن را در تصرف خود بگیرد. اما آنچه مطمئن تر و یقینی تر است زدودن گناهان از عرصه درون، بوسیلهٔ توبیخ نفس

1- آیهٔ 2 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).
2- در این آیه صیغه ماضی کاربرد صیغهٔ مضارع (یکفّر) را دارد.
3- آیهٔ 8 سورهٔ تحریم.
4- آیهٔ 9 سورهٔ تغابن.

و توبه است. زیرا سخت مشکل است که انسان دربارهٔ اعمال نیک خود به کمال نیک بودن آنها اطمینان داشته باشد.

انسان بشدت موجود متهوّر است

اصل پنجم: انسان موجود متهوّر است و در این خصلت، شدت به خرج می دهد. امام می گوید: «وَ أَشَدُّ فِی الْبَاطِلِ تَهَوُّراً»: خدایا من- یعنی انسان- در تهوّر به باطل شدید هستم. تهوّر یعنی «ارتکاب غیر عقلانی»، «هجوم غیر خردورزانه» که پیشتر نیز به شرح رفت. ممکن است هر موجود جانداری رفتار تهوّری داشته باشد اما تهور شدید تنها ویژهٔ انسان است، به شرح زیر:

حیوان فاقد عقل است و عامل بازدارندهٔ او از خطرها و از آسیب ها، تنها انگیزش غریزی «حفاظت از خود» است و اگر انسان تهور کند بر علیه دو عامل کرده و دو عامل را در هم شکسته است، لذا «اَلانسان اَشدّ تهوراً».

مسئلهٔ پیچیده و قابل دقت عمیق در انسان شناسی این است که این شدت تهور انسان نیز از انگیزش غریزی ناشی می شود. یعنی انسان موجودی است که غریزه را بر علیه غریزه به کار می گیرد و حیوان از این خصلت منزّه است. حیوان مطابق غریزه اش تا جائی که می فهمد از هر خطری دوری می کند. اما انسان با علم بر اینکه اعتیاد به الکل یا مواد مخدّر خطر عظیم دارد، با تهوّر تمام به سوی آن می رود. چرا چنین است؟ آیا انسان پست تر از حیوان است(1)؟!

و یا انسان دو گونه غریزه دارد که گونه ای از آن را بر علیه گونهٔ دیگر به کار می گیرد؟؟ و فرق انسان با حیوان در این دو گونگی غریزه است؟

دست اندرکاران و دانشمندان علوم انسانی غربی اولاً: از اصل و اساس این «دو گونگی» غافل اند، انسان را صرفاً حیوان می دانند با پسوند «متکامل». و این یکی از لنگشگاه های پایه

1- در حالی که در بخش قبلی دیدیم که انسان با کرامت آفریده شده.

ای آنان است. ثانیاً: اگر دستشان را بگیرید و به فهم این دو گانگی و به درک این اصل که «انسان غریزه را بر علیه غریزه به کار می گیرد» راهنمائی شان کنید؛ چاره ای ندارند مگر بگویند: غریزۀ انسان (مانند تخم دو زردۀ ماکیان) دارای دو جنبه است. البته تا کنون به این بینش نیز نرسیده اند.

اما انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: انسان حیوان نیست زیرا علاوه بر روح غریزه روح دیگری بنام روح فطرت دارد و از بدو آفرینشش قرار است که زندگی غریزی محض، نداشته باشد. انسان بدلیل همین روح فطرت نمی تواند زندگی غریزی داشته باشد؛ یا باید با مدیریت غرایز توسط فطرت (و عقل که ابزار فطرت است) زندگی فوق غریزی داشته باشد، و یا با سلطۀ غریزه بر فطرت، زندگی پست تر از زیست غریزی خواهد داشت، و اینجاست که «غریزۀ دمی آسودن»، بر «غریزۀ حفاظت از خود» چیره می گردد و غریزه بر علیه غریزه به کار گرفته می شود در حالی که در حیوان میان این دو غریزه تعادل و تعامل برقرار است. خروج انسان از این تعادل و تعامل بدلیل وجود روح فطرت است زیرا فطرت هرگز از بین نمی رود و در صورت مقهور شدن از جانب غریزه باز در درون انسان هست و روند متعادل و متعامل غرایز را بر هم می زند.

بارها به شرح رفت که اگر غریزه بر فطرت مسلط شود، عقل را از دست فطرت مصادره کرده و آن را به «نکراء»(1)مبدل

کرده و در مقاصد خود به کار می گیرد اما فطرت سرجای خود هست، نقش و موقعیتش تغییر می یابد و از مقام مدیریت غریزه، به جایگاه مقهور بودن در دست غریزه، سقوط می کند لیکن نه از بین می رود و نه به چیز دیگر مبدل می شود: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»(2): پس به سوی دین جهت گیری کن، جهت گیری خالص و پاک (در خط) فطرت الهی که انسان ها را بر اساس

1- حدیث سوم از کتاب العقل اصول کافی.
2- آیۀ 30 سورۀ روم.

آن آفریده، در (این) آفرینش خداوند تبدیل نیست.

فطرت همیشه هست و به چیز دیگر مبدل نمی شود، اما اگر مقهور شود و نقش حقیقی خود را از دست بدهد، نقش و اثر دیگری خواهد داشت، زیرا هیچ وجودی بی نقش و بی تأثیر نیست. خودش همچنان موجود و بدون تبدیل خواهد ماند لیکن نقشش مبدل می شود و این یعنی تبدیل نعمت به نقمت: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ کُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ»(1). و آیه های دیگر در مبدل شدن نعمت به نقمت.

هویا همیشه بیدار است، عقل گاهی می خوابد

وَ أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِکَ تَیَقُّظاً: خدایا، بیداری من- یعنی انسان- دربارۀ طاعت تو ضعیفتر است.

یقضه و تیقظ کاربردهای مختلف حقیقی و مجازی دارند، اما در این کلام امام دربارۀ «طاعت» آمده و معنی خاص دارد. و طاعت در برابر «اَمر و نهی» است باید امری باشد و یا نهیی باشد، تا از آن اطاعت شود. بنابراین مراد امام علیه السلام در این فقره از کلامش، اوامر و نواهی تشریعی و شریعت است، نه بیداری دربارۀ امور تکوینی. زیرا نیروهای انسان نسبت به امور تکوینی همیشه بیدار هستند؛ غریزه و هوی که راهکار غریزه است، فطرت و عقل که راهکار فطرت است، هر چهار تا همیشه بیدار اند و کار خود را می کنند؛ گرسنگی، تشنگی و دیگر غرایز (در انسان سالم) همیشه کار خود را کرده و هوای غذا و آب و نیازهای دیگر را به حرکت در می آورند. و همچنین خانواده گرائی، جامعه گرائی، حیاء، اخلاق گرائی و...، فطریاتی هستند که (در انسان سالم) همیشه بیدار اند و عقل را برای حصول آنها به حرکت در می آورند.

1- آیۀ 28 سورۀ ابراهیم.

این چهار نیرو (بقول امروزی ها) بطور اتوماتیک کار می کنند و هر لحظه نسبت به اقتضاهای خود، فعال هستند؛ این همه فعالیت بشر برای به دست آوردن نیازهای غریزی و فطری خود است که هم به غرایز خود می رسد و هم پدیده هائی عظیم و ریشه دار فطری از قبیل خانواده، جامعه، تاریخ، حیاء، اخلاق، هنر و... را به وجود آورده است.

اما فطرت و عقل یک رسالت دیگر دارند که نسبت به آن به خواب می روند و نیازمند «بیدار باش» هستند و این عبارت است از امور دینی، آن هم نه همهٔ امور دینی بل فقط در اوامر و احکام تشریعی.

دین (دین تحریف نشده مانند اسلام) دارای دو بخش است: 1- تبیینات: این بخش که عبارت است از هستی شناسی، جهان بینی، علم و دانش، همیشه و هر لحظه مطلوب فطرت و مطلوب عقل فطری است و می کوشد تا جائی که بتواند از نادانی های خود بکاهد و بر معلوماتش بیفزاید، که «انسان ذاتاً موجود پرسشگر است». حس و نیروی پرسشگری در انسان سالم هرگز نمی خوابد و بیدار است.

2- تشریعیات: بخش دیگر دین اوامر، نواهی و احکام است. غریزه اساساً کاری با اینها ندارد بل آنها را مزاحم و سدّ راه خود می داند و می کوشد این سد را در هم بشکند «بَلْ یُریدُ الْإِنْسانُ لِیَفْجُرَ أَمامَهُ»(1)، همانطور که دوستدار تبیینات و طالب علم و دانش هم نیست که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «الْهَوَی شَرِیکُ الْعَمَی»(2): هوی عاملی است که در نابینائی انسان شریک است. فطرت و عقل نیز گرچه حامی و طرفدار شرعیات هستند لیکن در این باره بطور «خودکار» و اتوماتیک کار نمی کنند، نیازمند بیدار باش هستند و لذا یکی از اسامی «نبوت» و نبوت ها، «ذکر» و نام دیگرشان «تذکره» و «ذکریا» است، و همچنین این نام ها

1- آیهٔ 5 سورهٔ قیامت.
2- نهج البلاغه، کتاب 31.

اسامی قرآن نیز هستند(1) شرعیات موافق و مطابق فطرت و عقل هستند اما نظر به اینکه تکوینی نیستند مورد توجه فطرت و عقل نیستند مگر با توجه دادن.

پس؛ انسان سالم نسبت به تکوینیات و شناخت آنها (حتی المقدور و در اصل موضوع) همیشه بیدار است هم غریزتاً و هم فطرتاً، گرچه در پیمودن این راه نیز سخت نیازمند تبیینات دین است که دین عقل دوم بشر است. اما دربارۀ شرعیات (اوامر، نواهی و احکام) به اصل موضوع توجه فطری هم ندارد و نیازمند توجه دادن است تا در این باره نیز حساس و بیدار باشد. که امام صادق علیه السلام فرمود «الْهَوَی یَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ»(2) مرادش نوع عقل دربارۀ شرعیات است والاّ عقل انسان سالم همیشه بیدار است. پس باید آن را دربارۀ شرعیات نیز بیدارش کرد. اما علاوه بر اصل این بیدار شدن، همین بیداری باید از دو تنگنا نیز عبور کند:

1- از کشمکش درونی غریزه و فطرت بطور سالم عبور کند؛ که هر عمل نیک و نیکوکاری این تنگنا را در پیشرو دارد.

2- به منافع اوامر، نواهی و احکام شرعیت، اعتقاد داشته باشد، تا برای شرعیات نیز انگیزش فطری از قوّه به فعلیت برسد.

و همین دو تنگنا است که انسان را نسبت به بیداری دربارۀ «طاعت» ضعیف و «اَضعف= ضعیفتر» می کند که: أَنَا، یَا إِلَهِی... أَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِکَ تَیَقُّظاً. چرا «اَضعف= ضعیفتر»؟ برای اینکه انسان ذاتاً یک موجود ضعیف است حتی در تبیینات و تعلیم و تعلم، بطوری که اکثر

1- دربارۀ نبوت: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکْری لِلْعالَمینَ». و دربارۀ نبوت ها: «وَ ما أَهْلَکْنا مِنْ قَرْیَهٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُونَ- ذِکْری وَ ما کُنَّا ظالِمینَ». دربارۀ قرآن «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَیْکُمْ ذِکْراً» و «هذا ذِکْرٌ مُبارَکٌ أَنْزَلْناهُ» و «کَلاَّ إِنَّهُ تَذْکِرَهٌ» و آیات دیگر دربارۀ نبوت ها و کتاب های منزل. البته این قبیل الفاظ گاهی عنوان مجموع و هر دو بخش دین را شامل می شود؛ بخش تبیینات را باید بیدار کردن علمی (تعلیمی و تعلمی) نامید، و بخش تشریعیات را بیدار کردن از عدم توجه، نامید.
2- بحار، ج 75 ص 228.

انسان ها تاب و تحمل دانش افزائی و تحقیق در علم و دانش را ندارند: «خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً»(1)، این موجود ضعیف دربارهٔ اطاعت از اوامر، نواهی و احکام (بدلیل اصل نیاز به بیدار شدن و دو تنگنای مذکور) ضعیفتر می شود. یعنی انسان در این باره چهار بار دچار ضعف است:

1- ضعف در اصل خلقت.

2- ضعف در اصل نیاز به بیدار باش.

3- ضعف ناشی از مزاحمت غریزه.

4- ضعف ناشی از عدم علم و عدم باور کافی به منافع شرعیات.- لزوم و ضرورت غرایز مانند غذا، آب و... برای انسان بدیهی است و لزوم و ضرورت فطریات از قبیل خانواده، جامعه، هنر و اخلاق و... نیز برای انسان بدیهی است (گرچه دربارهٔ شان بینش های مختلف هست) اما فطریاتی که «طاعت» نامیده می شوند منافع شان خیلی بدیهی نیست.

چرا آمار گناهان از دست می رود؟

وَ أَقَلُّ لِوَعِیدِکَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً مِنْ أَنْ أُحْصِیَ لَکَ عُیُوبِی، أَوْ أَقْدِرَ عَلَی ذِکْرِ ذُنُوبِی.

لغت: انتباه: متنبّه شدن؛ بیدار شدن.

فرق میان «تیقظ» و «انتباه» که هر دو در کلام امام سجاد علیه السلام آمده اند، چیست؟ تیقّظ معمولاً دربارهٔ خواب و بیدار شدن از خواب واقعی به کار می رود. اما انتباه معمولاً به بیداری از غفلت به کار می رود، نه بیداری از خواب واقعی.

در مبحث قبلی گفته شد که روح فطرت نسبت به شرعیات، بالقوّه طالب است اما بالفعل کاملاً در خواب است، نیاز دارد تا متیقّظ شده و به فعلیت برسد. اما کسی که از ناحیهٔ کس دیگری، وعید و تهدید می شود، آن وعید و تهدید را جدّی نگیرد، چنین شخصی در خواب واقعی نیست، بل در خواب غفلت است؛ باید از غفلت انتباه یابد و متناسب با آن تهدید (نه

ص: 337

1- آیهٔ 28 سورهٔ نساء.

کمتر و نه بیشتر) تصمیم عملی بگیرد.

انسان موجودی است که در برابر تهدیدهای خداوند، بقدر کافی و متناسب با آن، از غفلتش انتباه نمی یابد. چرا؟ برای اینکه انسان یک موجود نیازمند است، و موجود نیازمند همیشه در «طلب» است و طلبکاری خصلت ذاتی اوست، انسان «داده ها» یش را هنگفت، و «گرفته ها» یش را اندک تلقی می کند. حتی اگر از کسی گرفته های بیشتری بگیرد، گرفته هایش بیش از پیش در نظرش ناچیزتر می گردد که گفته اند: نیکی و خدمت که مداوم شود، وظیفه می گردد. یعنی بدهکار به طلبکار مبدل می شود.

و چه کسی دهنده تر، کریم تر و سخاوتمند تر از خدا که اصل وجود انسان را نیز او داده است تا چه رسد به نعمت هائی که به او می دهد. این خصلت ذاتی[(1)]، انسان را از خداوند طلبکار می کند: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیمِ»[(2)]: ای انسان چقدر بر خداوند کریم خود، مغروری[(3)]!؟!

اما این طلبکاری نادرست است زیرا که غرور است و باید انسان انتباه یافته و از

1- این خصلت ذاتی است و انسان در ذات و درون خود این خصلت را دارد و هیچ عامل بیرونی آن را در وجود انسان ایجاد نمی کند؛ امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه (کلام شماره 218، ابن ابی الحدید- 214 فیض) دربارۀ آیۀ «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیمِ» می گوید: «ای انسان چه چیز تو را بر گناه کردن جریئ کرده، و چه چیز تو را به پروردگارت مغرور کرده، و چه چیز تو را به تباه کردن خود مأنوس کرده» سپس با شمارش کرامت های خدا بر انسان، می فرماید: «به حق می گویم این دنیا (و دنیاگران) نیست که تو را مغرور کرده، لیکن این توئی که بر دنیا مغرور شده ای. دنیا تو را موعظه ها کرد، و آشکارا (ماهیت خود را) به تو اعلان کرده، و با وعیدهائی که به تو داده از قبیل رسیدن بلاء بر جسمت و کم شدن توانائیت، دنیا راستگوتر از آن است که با تو دروغ گفته باشد یا تو را مغرور کند...». بنابراین، این خصلت منشأ درونی دارد و ذاتی است. و سیاق آیه ها نیز در خلقت و آفرینش است، نه در عوارضی که عارض می شوند.

2- آیهٔ 6 سورهٔ انفطار.
3- این ترجمه در صورتی است که حرف «ما» را حرف تعجب بدانیم، و اگر آن را حرف استفهام بدانیم ترجمه چنین می شود: ای انسان چه چیز تو را اینهمه نسبت به پروردگار کریمت مغرور کرده است؟ در پی نویس بالا سخنان علی علیه السلام را دیدیم که با حرف پرسش آمده اند، اما این دلالت ندارد که آیه را نیز پرسشی تفسیر کنیم. زیرا پرسش های آن حضرت می تواند در مقام شرح آن تعجب باشد و سیاق آیه ها که در خلقت و آفرینش بحث می کنند، با ترجمهٔ اول تناسب بیشتر دارند.

این غرور رها شود. اما واقعیت این است که انسان انتباهش در این باره اندک است: وَ أَقَلُّ لِوَعِیدِکَ انْتِبَاهاً وَ ارْتِقَاباً. با صیغهٔ «اَقلّ» آورده که به معنی اندک تر است، نه با صیغهٔ «قلیل» که به معنی اندک است.

ارتقاب

لغت: ارتقاب: مراقبت. و چون از باب افتعال است و از عنصری از «مطاوعه» برخوردار است به معنی حس و انگیزش درونی برای مراقبت، می شود.

امام علیه السلام می گوید: خدایا، در برابر وعیدها و تهدیدهای تو هم انتباه من اندک است و هم مراقبتم. انتباه را قبل از ارتقاب آورده، زیرا انتباه نسبت به ارتقاب علیّت دارد؛ هر مقدار انتباه باشد ارتقاب نیز به همان مقدار خواهد بود. می گوید: خدایا انتباه و ارتقاب من- یعنی انسان- اندک تر است و لذا آمار گناهان از دستم می رود در نتیجه ناتوانتر می شوم «مِنْ أَنْ أُحْصِیَ لَکَ عُیُوبِی، أَوْ أَقْدِرَ عَلَی ذِکْرِ ذُنُوبِی»: از اینکه عیب هایم را بشمارم، یا گناهانم را یک به یک نام ببرم.

توضیح: عیوب را قبل از ذنوب آورده، در حالی که مطابق عرف محاوراتی باید اول ذنوب را می گفت سپس عیوب را، زیرا در شمارش منفیات اول شدید ترها را می آورند تا برسند به غیر شدیدها چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام اول ذنوب و سپس عیوب را آورده است: «احْذَرُوا الذُّنُوبَ الْمُوَرِّطَةَ وَ الْعُیُوبَ الْمُسْخِطَةَ»(1). و در عرف دادگاهی جهانی و تاریخ نیز اول اتهامات شدید را ذکر می کنند تا برسند به اتهامات غیر شدید. چرا امام عیوب را قبل از ذنوب آورده است؟ حکمت این ترتیب چیست؟

گفته شد انسان «موجود طلبکار» است، اولین اثر عینی این طلبکاری غفلت از عیوب خود

1- نهج البلاغه، خطبه 82، ترجمه: از گناهانی که «گرفتار کننده» و خطر آفرین هستند و از عیب های نفرت آور، دوری کنید. از این بیان امیرالمومنین معلوم می شود که گناهان دو نوع هستند: گناهی که در

ماهیت خود محدود می ماند و گناهی که راه را برای گناهان دیگر باز می کند؛ دست بردار نیست و گرفتار کننده و به ورطه های دیگر کشاننده است. و عیوب نیز بر دو نوع است: عیبی که صرفاً یک عیب است مخفی باشد یا آشکار، و عیبی که موجب نفرت دیگران و سخط خدا می شود. مراد این نیست که از ذنوب غیر مورّط، یا عیوب غیر مسخط دوری نکنید، یعنی دستکم از اینگونه ذنب ها و عیب ها دوری کنید.

و حساس شدن به عیوب دیگران است که بیشتر جنبۀ روانشناختی و ناخودآگاهی دارد. اما ذنوب (گناهان) بیش از آن به عرصۀ خودآگاهی مربوط می شود که مکرّر دربارۀ گناهان آیه «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ» را خواندیم. پس آمار عیوب بیش از آمار ذنوب از دست می رود. بویژه اگر گناهان ریز و اعمال مکروه از عیوب شمرده شوند که مسامحه در آنها بیشتر و نزدیکی شان به عرصۀ ناخودآگاه بیشتر است. و امام در مقام انسان شناسی است پس باید آن را که آمارش بیشتر است و بیشتر از دست می رود و بیشتر به اعماق ضمیر ناخودآگاه مربوط است، قبل از آن دیگری بیاورد.

معذرت خواهی: در آغاز این بخش گفته شد که مطابق سفارشات حدیثی بهتر است در مقام توبه، گناهان بطور مشخص و یک به یک شمرده شوند و حتی جزئیات هر کدام بیان شود تا علاوه بر عفو، آثار و ریشه های گناه از درون جان و روان آدمی کنده شده و شخص به «مغفرت» برسد.

امام در اینجا، از طرفی- از جانب انسان- اعتراف کرده و معذرت می خواهد که آمار در دستم نیست و از طرف دیگر به ما یاد می دهد که هر قدر بکوشید که از گناهان بطور مشخص توبه کنید (و نیز باید بکوشید) باز از مشخص کردن آنها ناتوان هستید، پس گاهی هم به صورت کلّی زبان به توبه گشوده و به دعا بپردازید.

روان شناسی: طمع در مهربانی خدا شخصیت درون را اصلاح می کند

وَ إِنَّمَا أُوَبِّخُ بِهَذَا نَفْسِی طَمَعاً فِی رَأْفَتِکَ الَّتِی بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِین. دربارۀ «توبیخ» در همین بخش بحث شد. اکنون راجع به طمع انسان در مهربانی خدا اندکی درنگ کنیم: در مباحث پیشین به شرح رفت(1)

که طمع و آز، از خصایل نکوهیده است مگر طمع در عفو و رحمت و

1- در آغاز همین دعا در «شرح عنوان دعا» پیش از آن نیز بحثی گذشت.

مهربانی خدا، و دیگر نیاز به تکرار نیست. آنچه در اینجا باید بررسی شود جملهٔ «الَّتِی بِهَا صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِین» است.

لغت: صلاح: ضد فساد.- اصلاح: زدودن فساد از چیزی.

بدیهی است مذنبین دچار فساد هستند. پس چرا امام علیه السلام لفظ «اصلاح» را نیاورده و لفظ «صلاح» را آورده است؟ این تعبیر بحدّی عجیب است که برخی از مترجمین صلاح را به اصلاح ترجمه کرده اند و برخی دیگر معنای سخن را در هم ریخته و خراب کرده اند، مثلاً گفته اند: همین قدر خویش را سرزنش می کنم و امیدم آن که مهربانی تو کار عاصیان را به صلاح آورد.

برای هر ادیبی روشن است که این ترجمه سخن زیبای امام را محو کرده و کاملاً با آن اجنبی است در حدی که در اسلوب و شیوهٔ «ترجمهٔ آزاد» نیز نمی گنجد و غلط بیّن است.

مراد امام این است که محض «حضور این طمع» در درون انسان، صلاح آور و زدایندهٔ فساد است حتی بدون اینکه شخص درصدد اصلاح درون باشد. گرچه تصمیم به اصلاح و اقدام به آن (که مرحلهٔ دوم است) بهتر، مفیدتر و کارسازتر است.

امام می خواهد به ما بفهماند که تصمیم به اصلاح درون و اصلاح امور برای آخرت، دو نوع است:

1- این تصمیم اگر بر اساس و زمینهٔ طمع استوار باشد، عمل اصلاح خیلی آسانتر خواهد بود. زیرا خود طمع به کار خود مشغول است و اثر خود را دارد و هنگامی که با نسیم نیز همراه شود بهترین نتیجه را خواهد داد.

2- این تصمیم اگر بدون زمینهٔ طمع باشد، به نتیجه رسیدن آن، و موفقیت شخص تصمیم گیرنده بشدت سخت خواهد بود، یک تصمیم در هم شکننده و اراده ای خواهد بود که دوام آن اندک و سستی آن زیاد خواهد بود.

این موضوع به تجربهٔ عمومی روان شناسان رسیده و می کوشند که به بیمارانشان امید بدهند، اما کسی که در مهربانی خدا طمع دارد خود به خود امید دارد و چون امیدش اصیل

است که به حدّ طمع رسیده است؛ چشمه ای است که خود می جوشد نه آنکه روان شناس امید را با ملاغه به آن بریزد. امام علیه السلام میان خدا و انسان یک رشتۀ بس مهم و مفید را معرفی می کند بنام «طمع در مهربانی خدا» و ما را نه فقط به این اصل که خداوند مهربان است رهنمون می شود و خدا شناسی ما را تکمیل می کند، بل ما را برای حفاظت این طمع تشویق می کند و می گوید حتی حضور این طمع، خود صلاح و ضد فساد است و داشتن یک نیروی صلاح بر ضد فساد، بمراتب با نداشتن آن فرق دارد.

الّتی: این لفظ «موصول» با «صله»اش، توصیف طمع است، نه توصیف رأفت. طمع در رأفت است که صلاح امر مذنبین است نه رأفت. زیرا رأفت صفت خداوند است مانند هر صفت دیگر، و وظیفۀ بنده دعا و خواستن است و هیچ دعائی بدون امید و طمع امکان ندارد. پس طمع انسان را به دعا می انگیزد و هیچ طمعی نیست که برانگیزاننده نباشد. طمع هم خودش صلاح و ضد فساد است و هم برانگیزاننده به اصلاح است.

روان شناسی: امید به رحمت خدا انسان را از اسارت گناه آزاد می کند

وَ رَجَاءً لِرَحْمَتِکَ الَّتِی بِهَا فَکَاکُ رِقَابِ الْخَاطِئِینَ. فرق میان «رأفت» که در عبارت بالا آمده با «رحمت» که در این عبارت آمده، و نیز فرق میان «صَلَاحُ أَمْرِ الْمُذْنِبِین» و «فَکَاکُ رِقَابِ الْخَاطِئِینَ»، پر اهمیت است. ثمرۀ طمع در رأفت را، «صلاح» دانسته، و ثمرۀ امید به رحمت را آزادی گردن.

لغت: رحمت یعنی دلسوزی؛ دلسوز بودن. و رأفت یعنی مهربان بودن. میان این دو (باصطلاح) عموم خصوص من وجه است، برخی دلسوزی ها، مهربانی نیست مثلاً ممکن است کسی به کسی دلسوزی کند بدون اینکه نسبت به او مهر داشته باشد. و برخی مهربانی ها نیز دلسوزی نیست و ممکن است کسی نسبت به کسی مهربان باشد- نسبت به او جاذبه داشته

باشد و هیچ دافعه ای نداشته باشد- اما برایش دلسوزی نکند.

امام علیه السلام اول مهربانی خدا را آورده که خدا شناسی ما را تکمیل کند تا بدانیم که خدا نسبت به بندگانش دافعه ندارد گرچه گناهکار باشند، که ما هر وقت و هر لحظه که خواستیم به طرف خدا برویم بدانیم که راه باز است. سپس دلسوزی خدا(1) را می آورد تا بدانیم رفتن به سوی خدا هرگز بی ثمر نخواهد بود زیرا او دلسوز است. پس در مهربانی او طمع داشته باشیم و به رحمت او امیدوار باشیم.

رجاء= امید: در مباحث گذشته به شرح رفت که «رابطهٔ انسان با خدا» باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، رابطه بر اساس صرفاً امید انسان را خودسر و مغرور می کند. لذا می بینیم که امام همین کلمات را با بیان ناله و ترس آمیز ادا می کند. و رابطه بر اساس صرفاً نا امیدی (یأس) اساساً رابطه نیست و یأس از رحمت خدا از گناهان کبیره بل نهایت شقاوت است.

امام در اینجا یک نکته را نیز به ما یاد می دهد که: خداوند مانند برخی از انسان ها نیست که مهربان باشد اما دلسوز نباشد؛ مهربانی او از دلسوزی او جدا نمی شود. یعنی ترتیب میان علّت ها و معلول ها رعایت شده است.

اما چرا اول طمع در مهربانی را آورده سپس امید به دلسوزی را؟ برای اینکه اعتقاد به مهربانی خدا علّت طمع می شود، و طمع در مهربانی علّت امید به دلسوزی می گردد.

فَکَاکُ رِقَابِ؛ یعنی رها شدن و آزاد شدن گردن ها. گناه را به یوغ تشبیه می کند که در دو جهت بر گردن انسان آویخته است: در جهت سرنوشت بد اخروی و در جهت فشار روحی و روانی (شخصیت درونی). امید به رحمت خدا عامل آزادی از این دو یوغ اسارت است. زیرا امید به رحمت است که انسان را به توبه وادار می کند که هم آزادی اخروی را به دنبال

1- البته این فقط یک تعبیر است والاّ خداوند نه دل دارد و نه سوزش، همانطور که انسان دلسوز تا جائی که در توان دارد برای فرد گرفتار کمک

می کند، خدا بالاتر از آن و با آن توان بی نهایت خود به فرد گرفتار کمک می کند، اگر او دعا کرده و بخواهد خواستن با طمع و خواستن درست.

دارد و هم آزادی جان و روان از فساد گناه را.

آزادی: در مباحث پیشین (در مقالهٔ آزادی) در تعریف آزادی تناقض غربی ها شرح داده شد و گفته شد: آزادی یعنی آزاد بودن روح فطرت و اقتضاهایش بدون حد و حدود، و تحت مدیریت بودن روح غریزه و اقتضاهایش توسط روح فطرت.

آن انسان آزاد است که زندگیش مطابق تعریف بالا باشد والاّ بردهٔ غرایز سرکش خواهد بود. غربی ها چون غیر از غریزه در وجود انسان چیزی نمی شناسند مرادشان از آزادی، آزادی غریزی است و ناچار آزادی هر کس را به آزادی دیگران محدود می کنند. در این تعریف متناقض معلوم نیست چه معنائی برای آزادی (غیر از همان محدودیت) می ماند؟ اما آزادی فطری هیچکس به آزادی فطری دیگران محدود نمی شود، زیرا هیچ عمل و رفتار فطری کسی با عمل و رفتار فطری کس دیگر نه تضاد دارد نه منافات؛ آزادی فطری محدودیتی ندارد.

بخش دهم

اشاره

انسان و عمل

زنجیر اسارت دو نوع است

بردگی: تسخیر انسان انسان دیگر را

گناهی که بخشوده می شود، از بین نمی رود پوک می شود

عمل عین شخصیت می شود

اللَّهُمَّ وَ هَذِهِ رَقَبَتِی قَدْ أَرَقَّتْهَا الذُّنُوبُ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْهَا بِعَفْوِکَ، وَ هَذَا ظَهْرِی قَدْ أَثْقَلَتْهُ الْخَطَایَا، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَفِّفْ عَنْهُ بِمَنِّکَ: خدایا، این گردن من است که گناهان آن را به بردگی گرفته اند، پس بر محمد و آلش درود فرست و آن را با عفو خودت آزاد کن و این است پشت من که خطاها آن را سنگین کرده است، پس بر محمد و آلش درود

فرست و بفضل خود آن را سبک گردان.

شرح

اشاره

گردن: بالاترین مصداق اسارت آن است که رشته ای، زنجیری به گردن کسی ببندند. و زنجیر اسارت دو نوع است: واقعی و قراردادی. زنجیر واقعی جسم انسان را اسیر می کند و ممکن است روح و شخصیت درونی اسیر همچنان آزاد و حرّ باشد. اما زنجیر قراردادی که از سنّت ها و قوانین موضوعه ناشی می شود(1)،

هم جسم و هم روح انسان را اسیر می کند. کمتر برده ای یافت شده که در عین بردگی روحیهٔ آزادی خود را حفظ کرده باشد و این از مواردی است که یک امر قراردادی مؤثرتر و محکمتر از یک امر واقعی می گردد. هیچ برده ای در تاریخ با زنجیر واقعی به بند کشیده نشده، همیشه با زنجیری که از سنت و قانون ساخته می شد و می شود در بند کشیده می شدند و می شوند.

اسیری که با زنجیر واقعی به بند کشیده شده، برده نیست و به درد ارباب نیز نمی خورد، زنجیر اعتباری و قراردادی است که انسان را برده می کند که نه به گردن جسم انسان، بل به گردن شخصیت انسان بسته می شود. آن اسارت جسم است و این اسارت جسم و جان که به اسارت فکر و تعقل نیز منجر می شود.

عرب ها به برده دو نام گذاشته بودند: «عبد» و «رقیق». عبد یعنی بنده، اما رقیق به معنی «باریک شده»، یعنی کسی که گردنش باریک و روحش در برابر ارباب رام شده است؛ استقلال و حرّیتش را از دست داده و باصطلاح گردن کلفتی نخواهد کرد.

بردگی یک پدیدهٔ شوم و ننگین است که عالَم حیوان از آن منزّه است. هستی و زیستی هیچ موجودی غیر از انسان به این ننگ آلوده نشده. چرا؟ و منشأ این پدیده چیست و در کجای نهاد انسانی است؟؟

1- پیشتر دربارهٔ اسلام و برده داری بحث نسبتاً مشروحی گذشت.

انسان بطور بالقوّه، مستعدترین موجود است و قرار بود که بتدریج با روند تاریخ و مدنیّتش بر جمادات، گیاهان و حیوان مسلط شود و در آنها تصرف بکند و این حق طبیعی انسان بود، لیکن این حق تصرف را بناحق به میان نوع خود نیز کشانید و همنوع خود را نیز تسخیر کرد. و تسخیر بمعنی لغوی حقیقی، فقط کار خداوند است. تسخیر خدا در کائنات، و تصرفات انسان در غیر خودش و نیز تصرف انسان در وجود و ماهیت خودش را، از نظر قرآن در چهار ردیف می توان بررسی کرد:

1- تسخیری که خداوند می کند: خداوند در آفرینش، همه چیز را در جهت منافع انسان تسخیر کرده است؛ یعنی جریان آفرینش در جهت به وجود آمدن انسان و در جهت تامین زندگی انسان است والاّ نه انسانی به وجود می آمد و نه می توانست زندگی کند. و نیز: یعنی وجود همهٔ موجودات (حتی میکروب و درندگان) ابزار و وسیله ای هستند برای تامین زمینهٔ زندگی انسان، اما انسان ابزار و وسیله زندگی هیچ موجودی نیست که: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضیلاً»(1). این لفظ کثیر به «فعلیت» ناظر است والاّ انسان بطور بالقوّه از همهٔ مخلوقات برتر آفریده شده حتی برتر از فرشتگان: «أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً»(2): آیا نمی بینی که خداوند هر آنچه را که در آسمانها و زمین است برای شما تسخیر کرده(3) و نعمت های آشکار و نهان خود را بطور فراوان بر شما ارزانی داشته-؟ و «وَ سَخَّرَ لَکُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ»(4) و «وَ سَخَّرَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ»(5) و «وَ سَخَّرَ لَکُمُ الْأَنْهار»(6). و آیه

1- آیهٔ 70 سورهٔ اسراء.

2- آیهٔ 20 سورهٔ لقمان.

3- برای شما تسخیر کرده؛ خدا تسخیر کرده- متاسفانه یکی از بزرگان بدینصورت ترجمه کرده «مسخّرِ شما کرده» که درست نیست. زیرا در این آیه و امثالش، مراد سلطه و تصرف انسان در جهان و مخلوقات نیست، بل با صرفنظر از تصرفات بشر همه چیز در جهت منافع انسان است. همانطور که در آیه بعد خواهیم دید.

4- آیهٔ 33 سورهٔ ابراهیم.

5- آیهٔ 12 سورهٔ نحل.

6- آیهٔ 32 سورهٔ ابراهیم.

های دیگر، موضوع سخن این آیه ها تسخیری است که خدا کرده.

2- تصرفی که انسان در غیر انسان می کند: خداوند به انسان توان و استعداد داده که در جهان و طبیعت تصرف کند و چیزها و بخش هائی از آن را به خدمت خود در آورد.

قرآن دربارۀ این تصرف انسان، واژۀ تسخیر را به کار نبرده است، زیرا تسخیر فقط کار خداوند است، به جای آن واژگانی مانند «قِران» و «زرع» و «صنع» و «اخذ» را به کار برده است؛ دربارۀ تصرف در حیوانات: «وَ الَّذی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها وَ جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْفُلْکِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْکَبُونَ- لِتَسْتَوُوا عَلی ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْکُرُوا نِعْمَهَ رَبِّکُمْ إِذَا اسْتَوَیْتُمْ عَلَیْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذی سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما کُنَّا لَهُ مُقْرِنینَ»(1): و اوست که همۀ زوج ها را آفرید، و قرارداد برای شما از کشتی و چهارپایان آنچه را که سوار می شوید- تا بر پشت آنها قرار بگیرید، سپس هنگام سواری بر آنها این نعمت پروردگارتان را ارج نهاده و بگوئید: پاک و منزّه است خدا که تسخیر کرده برای ما این را والاّ ما نمی توانستیم این را به بند بکشیم.

(مقرنین از مادّۀ قرن و قِران: به بندکشندگان.- خدا چهارپایان را به نفع انسان تسخیر کرده، و انسان آنها را به بند می کشد).

زرع نیز در آیه های متعدد آمده، صنع دربارۀ کشتی و کشتی سازی آمده، و از مادّۀ اخذ: «وَ بَوَّأَکُمْ فِی الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِها قُصُوراً وَ تَنْحِتُونَ الْجِبالَ بُیُوتاً»(2). و «وَ مِنْ ثَمَراتِ النَّخِیلِ وَ الْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَکَراً وَ رِزْقاً حَسَناً إِنَّ فی ذلِکَ لَآیَهً لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ»(3). و اخذ بهمراه صنع: «وَ تَتَّخِذُونَ مَصانِعَ لَعَلَّکُمْ تَخْلُدُونَ»(4): و سازه های (محکم) می گیرید گویا در دنیا جاودان خواهید ماند.

1- آیه های 12 و 13 سورۀ زخرف.
2- آیۀ 74 سورۀ اعراف.
3- آیۀ 67 سورۀ نحل.
4- آیۀ 129 سورۀ شعراء.

3- تصرف انسان در حرفهٔ انسان دیگر: استفادهٔ افراد از تخصص همدیگر: «وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیًّا»(1). گفته شد که تسخیر فقط کار خداوند است، و این لفظ «سخریاً» مصدر و نیز اسم مصدر از ثلاثی مجرد است (نه از تسخیر که از باب تفعیل است) و معنی آن «به کارگیری» است. بر خلاف برخی منابع لغت که «سخریّ» را به معنی «به کارگیری قاهرانه و بدون مزد» معنی کرده اند، قرآن آن را به معنی به کارگیری با مزد و با عوض، به کار برده است. و این دلیل دیگر می شود بر نظر علمی آن گروه از دانشمندان علم «اصول فقه» که «قول لغوی» را حجت نمی دانند و قرآن خود بهترین منبع لغت است.

4- تسخیر انسان، انسان دیگر را: این برده گیری است که افرادی از انسان (پای از گلیم خود فراتر نهاده، از حدّ و مرز «زرع»، «صنع»، «قِران»، «اخذ»، خارج شده و به قلمرو عرصهٔ خدائی وارد شده و) افراد دیگر از انسان را تسخیر کردند و می کنند و عبد خودشان قرار می دهند. یا افرادی خودشان را عبد افراد دیگر می کنند، در حالی که انسان فقط عبد خدا است: «إِیَّاکَ نَعْبُدُ». امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید «فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عَبِیدٌ مَمْلُوکُونَ لِرَبٍّ لَا رَبَّ غَیْرُهُ»(2): من و شما بردگان فقط یک ربّ هستیم که ربّی غیر از او نیست یعنی فقط یک ارباب هست و آن هم خدا است و «لَا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللَّهُ حُرّاً»(3).

5- انسان خودش، خودش را مسخّر و اسیر می کند: اعمال نیک به روح و شخصیت انسان رهائی و آزادی می دهد. اعمال بد شخصیت انسان را به زیر یوغ و زنجیر می کشد: «أُولئِکَ الَّذینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فی أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ»(4). در دنیا بر گردن

1- آیهٔ 32 سورهٔ زخرف.- ترجمه: و برخی از شما را (در حرفه، صنعت و تخصص) به برخی دیگر به درجاتی برتری دادیم تا برخی از شما برخی دیگر را به کار گیرد- مراد «اصل تقسیم کار» و رشته های تخصصی است.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ 209 و 210- فیض 207.
3- نهج البلاغه، کتاب 31.
4- آیهٔ 5 سورهٔ رعد.

هایشان غل هست و در آخرت اهل دوزخ هستند. و «إِنَّا جَعَلْنا فی أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً فَهِیَ إِلَی الْأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ»(1): غل های گناه گودی گردن را تا نوک چانه ها پر کرده و آنان مقمح (= گردن شخصیت درون شان خشک و کرگدنی است= حساسیت انسانی را از دست داده اند). و «کُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ»(2): خوشبختی و بدبختی هر انسان- خوب یا بد- را بگردن (جان و روانش) آویخته ایم. و «کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَهٌ- إِلاَّ أَصْحابَ الْیَمینِ»(3): هر نفس (شخصیت درون) در گرو و اسارت آن است که عمل کرده، مگر اصحاب یمین که آزاد و حرّ هستند.

کسی که روح فطرتش مقهور روح غریزه شده، وجود این غل و زنجیر را در گردن خود، (این اسارت) را احساس نمی کند، و هر کس با هر مقدار که فطرتش سالم مانده آن را درک می کند و درصدد آزادی خود بر می آید.

امام سجاد علیه السلام، بنمایندگی از انسان (کل انسان) می گوید: اللَّهُمَّ وَ هَذِهِ رَقَبَتِی قَدْ أَرَقَّتْهَا الذُّنُوب: خدایا، این گردن من است که گناهان آن را رقّ و بردهٔ خود کرده(4)؛

فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعْتِقْهَا بِعَفْوِک: پس به محمد و آلش درود فرست و با عفو خود آن را آزاد کن(5).

وَ هَذَا ظَهْرِی قَدْ أَثْقَلَتْهُ الْخَطَایَا، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَفِّفْ عَنْهُ بِمَنِّکَ: و این است پشت من که خطاها آن را سنگین کرده، پس بر محمد و آلش درود فرست و آن؛ (یعنی غل و زنجیر گناهان که بر گردنم انباشته شده و مرا به اسارت و بردگی گرفته اند) را سبک گردان. بفضل خودت.

ص: 349

1- آیهٔ 8 سورهٔ یس.
2- آیهٔ 13 سورهٔ اسراء.
3- آیه های 38 و 39 سورهٔ مدّثر.
4- برخی از مترجمان لفظ «ارقّتها» را به «گردنم را باریک کرده» ترجمه کرده اند(!) همانطور که گفته شد «رقّ» و «رقیق» در این اصطلاح یعنی برده.

5- اعتقها: آزاد کن- این لفظ دقیقاً دلالت می کند که مراد از «ارقّها» همان معنی برده است.

خَفِّفْ: سبک گردان- چرا از خدا نمی خواهد آن غل و زنجیرها را محو کرده و از بین ببرد؟ تنها سبک شدن شان را می خواهد-؟ زیرا هیچ وجودی عدم نمی شود؛ آثار عمل نیز واقعاً در شخصیت درونی انسان هست و وجود دارد، خواه عمل خوب و خواه عمل بد. عمل نیک گاهی بدلیل عدم نیّت الهی، یا به هر دلیل و رفتار منفی دیگر، پوک و توخالی، بی وزن و سبک می شود که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به آن «حبوط اعمال= پوک شدن عمل ها» گفته می شود. و عمل های بد نیز در اثر توبه یا به هر دلیل و رفتار مثبت، بی وزن و تو خالی می شوند. و لذا دیدیم که فرمود «وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً»(1). خیر و شر هر کس (اعمال پر یا پوک هر کس) را برگردن جان و روان او آویخته ایم که از او جدا نمی شود. در حدیثی آمده است که دربارهٔ این آیه از امام باقر علیه السلام پرسیدند، فرمود: «خَيْرُهُ وَ شرهُ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ فِرَاقَهُ حَتَّى يُعْطَى كِتَابَهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ»(2): خیر و شرش با اوست در همه جا، و نمی تواند از آن جدا شود تا در روز قیامت نامهٔ عملش را به دستش بدهند.- بدیهی است در آن نامه اعمال، اعمال پوک شده نیز ثبت است تا بررسی و محاسبه شود که چرا و چگونه پوک شده اند(3).

عمل عین شخصیت می شود: به سخن امام علیه السلام از نو نگاه کنیم: أَثْقَلَتْهُ الْخَطَايَا= خطاها پشتم را سنگین کرده است: نمی گوید خدایا، خطاها بر پشتم سنگینی می کند بل خود پشت را در اثر گناه سنگین شده می نامد. برای اینکه گناه یک بار جدا از پشت شخصیت شخص، نیست، بل هر عمل- خواه ثواب و خواه گناه- شخصیت را می سازد و عین شخصیت می شود، نه چیزی که بر شخصیت بار شده باشد. گرچه گاهی در اصطلاح

1- آیهٔ 13 سورهٔ اسراء.
2- نور الثقلین، ذیل همین آیه.
3- در بخش بعدی باز سخن از «پوک شدن اعمال» خواهد آمد.

«بارگناه» می گویند.

الخطایا: مراد از خطا در اینجا «گزینش نادرست» است؛ عمل آگاهانه ای که نباید عملی می شد. نه خطا به معنی عمل صادر شده از ناآگاهی. زیرا خطا به این معنی گناه نیست و از موارد حدیث رفع است که پیشتر گذشت. اما این خطا گناه است و مقابل آن «صواب» است که به معنی فعلی است که هدف انسانی داشته باشد، و خطا آن است که در جهت هدف انسانی نباشد. می گویند «سهم صائب»: تیری که به هدف رسید. و «سهم خاطئ»: تیری که به هدف نرسید.

بخش یازدهم

اشاره

گریه و چیستی آن

چیستی عشق

عظمت انسان

باز هم دربارۀ حیاء

یَا إِلَهِی لَوْ بَکَیْتُ إِلَیْکَ حَتَّی تَسْقُطَ أَشْفَارُ عَیْنَیَّ، وَ انْتَحَبْتُ حَتَّی یَنْقَطِعَ صَوْتِی، وَ قُمْتُ لَکَ حَتَّی تَتَنَشَّرَ قَدَمَایَ، وَ رَکَعْتُ لَکَ حَتَّی یَنْخَلِعَ صُلْبِی، وَ سَجَدْتُ لَکَ حَتَّی تَتَفَقَّأَ حَدَقَتَایَ، وَ أَکَلْتُ تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ عُمُرِی، وَ شَرِبْتُ مَاءَ الرَّمَادِ آخِرَ دَهْرِی، وَ ذَکَرْتُکَ فِی خِلَالِ ذَلِکَ حَتَّی یَکِلَّ لِسَانِی، ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِی إِلَی آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْیَاءً مِنْکَ مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِکَ مَحْوَ سَیِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَیِّئَاتِی: ای خدای من، اگر در پیشگاه تو بگریم چندان که پلک های هر دو چشمم بیفتد، و بلند ناله کنم چندان که صدایم منقطع شود، و در پیشگاهت بایستم تا پاهایم ورم کند، و برای تو رکوع کنم تا ستون فقراتم به در آید، و بر تو سجده کنم چندان که محتوای هر دو حدقه ام پاره شده و تخلیه شوند. و در همۀ عمرم خاک زمین بخورم، و تا آخر روزگارم آب خاکستر بنوشم، و در خلال اینها پیوسته به ذکر تو گویا باشم تا زبانم از حرکت ناتوان گردد،

سپس؛ در اثر حیاء از تو چشم به دامنه های آسمان نیندازم، با همهٔ اینها برای محو یک گناه از گناهانم ذیحق نمی شوم.

شرح

بکاء و گریه

پیشتر بیان شد که منشأ گریه، روح فطرت است(1).

زیرا گریه یا در اثر پشیمانی است و یا در اثر از دست دادن یک نعمت و یا در اثر اشتیاق بر یک نعمت. و به شرح رفت که منشأ پشیمانی روح فطرت است. و اما نعمت: اینکه نعمت چیست و نقمت چیست؟؟ بسته به چگونگی و نظام شخصیتی انسان است؛ انسان سالم به چیزهائی نعمت می گوید، و انسان غریزی به چیزهایی دیگر. البته در بخشی نیز نظر مشترک دارند.

انسان سالم (که روح غریزه اش تحت مدیریت روح فطرتش است) کیفیت گرا و انسان غریزی کمیت گرا است(2).

بنابراین معیار نعمت بودن یک چیز در نظر انسان غریزی کمیت آن چیز است، اما در نظر انسان سالم «زیبائی آن چیز» است. و منشأ زیباگرائی و زیبا شناسی روح فطرت است. پس منشأ گریه روح فطرت است.

پس چرا انسان های غریزی نیز گریه می کنند؟ اولاً: قبلاً نیز اشاره شد که انسان غریزی بنسبتی که غریزه اش بر فطرتش مسلط شده، از گریه کردن ناتوان می شود. به فردی «شقی» می گویند که کاملاً با گریه اجنبی شود. ثانیاً: اگر یک فرد غریزی بتواند گریه کند، از آن باب است که غریزه با تسلط بر فطرت، ابزارها و خواص فطرت را نیز مصادره می کند که عقل را به «نکراء» مبدل می کند مانند عقل معاویه و عمرو عاص. و گریه را نیز مصادره کرده و در دو جهت به کار می گیرد:

1- گریه برای به دست آوردن خواسته های غریزی؛ مثلاً گریستن بخاطر معشوق

1- در بخش پنجم از دعای دوازدهم دربارهٔ «چیستی و چرائی گریه» بحثی گذشت و در اینجا تکمیل می شود.
2- در مباحث گذشته به شرح رفته است.

جنسی. برای شرح این موضوع باید کمی دربارهٔ عشق درنگ کنیم:

عشق

در فرهنگ امروزی ما واژهٔ عشق (و نیز در فرهنگ مردمان دیگر جهان، لفظی که معادل عشق است) به پنج معنی به کار می رود:

الف: مهرورزی بمعنی مطلق و عام: این یک کاربرد مجازی است و استفادهٔ مجازی از هر لفظی (بشرط تناسب) آزاد است و این از بحث ما خارج است.

ب: گرایش دو جنس مخالف از انسان با انگیزهٔ آفرینشی؛ این نیز یک استعمال مجازی است و خواهیم دید که معنی حقیقی عشق این نیست.

ج: عمل جنسی: و این مجاز اندر مجاز است.

د: گرایش جنسی ای که دربارهٔ فرد معین از جنس مخالف متمرکز می گردد. این نیز کاربرد مجازی است. و همهٔ این استعمال های مجازی خارج از بحث ما است.

ه: عشق بمعنی حقیقت لغوی: عشق عبارت است از یک حالت احساساتی شدید در جهت غریزهٔ جنسی که اقتضاهای عقلی را واپس زده باشد؛ و به هر نسبتی که شدید باشد با همان نسبت عقل را محدود و محبوس خواهد کرد.

عشق بمعنی حقیقت لغوی، «هوی» و یک بیماری است؛ بیماری ناشی شده از سلطهٔ غریزه بر فطرت، و تقدم هوی بر عقل، عشق یک مخدّر است نه از مواد مخدری که از خارج بر بدن انسان وارد شود، بل در داخل وجود انسان در عرصهٔ کشمکش غریزه و فطرت، پدید می گردد. و از نظر اسلام هر مخدّری نکوهیده و منفور است و پاسداری از عقل اولین تکلیف انسان است؛ منشأ «حقوق» و حکمتِ «مکلّف بودن انسان» عقل و داشتن عقل است. عقل حافظ و پاسدار انسانیت انسان است: امام رضا علیه السلام فرمود: صَدِیقُ کُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ(1): عقل هر انسان دوست صمیمی و صدیق اوست، و دشمن هر انسان جهل اوست. و در مبحث «عقل و جهل» دیدیم که مراد از این جهل، نه «عدم العلم» است و نه

«عدم العقل» بل یک امری وجودی و یک نیروئی است که در انسان هست و نام دیگرش «هوی» است.

1- کافی (اصول)، کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره 4.

هوی دشمن انسانیت انسان است. پس اگر هوی بر عقل غلبه کند، بیماری است؛ مخدّر است. حتی شطرنج نه بعنوان قمار بل بعنوان صرفاً شطرنج حرام است(1) چون مخدر است و اگر ماهیت قمار نیز به خود بگیرد دارای دو تخدیر می شود: تخدیرش بعنوان شطرنج و تخدیرش بعنوان قمار. قمار نیز دارای دو فساد است: فساد تخدیری و فساد اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی.

در قرآن- علاوه بر واژه هائی از مادّۀ فکر، علم- حدود شصت و چهار مورد عقل و لبّ آمده است. اما حتی یک واژه نیز از عشق در قرآن وجود ندارد حتی در کاربردهای مجازی. یعنی نظر به اینکه عشق یک بیماری روانی است لذا قرآن از استعمالات مجازی آن نیز خودداری کرده است(2).

و در احادیث نیز واژه ای از عشق یافت نمی شود، مگر فقط دو حدیث که سندشان جای بحث است.

2- جهت دوم که غریزه پس از مصادرۀ گریه آن را در خدمت خود می گیرد: فطرت نیکی گرا و خوبی خواه است، عقل نیز که راهبر اقتضاهای فطری است، صدیق و خیر خواه انسانیت انسان است، همانطورکه از بیان امام رضا علیه السلام دیدیم. وقتی که غریزه بر فطرت عاصی و مسلط می شود هم خیر خواهی فطرت و هم خیر خواهی و صداقت عقل را منکوب کرده، گریۀ صادقانه را به «گریه کاذب» مبدل کرده آن را برای نیل به غرایز به کار می گیرد. کسی که حقوق فاطمه زهرا علیها سلام را پایمال کرد، دوبار در حضور آن حضرت گریه کرد یکبار در برابر استدلال های متین و استوار آن حضرت در خطبۀ معروفش، یک بار دیگر نیز وقتی که (مثلاً) به عیادت آن حضرت رفته بود. هر وقت که فرد هوی گرا از استدلال باز می ماند به گریۀ کاذب پناه می برد.

حیوان نه گریۀ صادق دارد، زیرا که فاقد روح فطرت است و نه گریۀ کاذب، زیرا که از

1- در حدیث ها و ادلّۀ تحریم شطرنج، قمار بودن شرط نشده. و نیز شطرنج یکی از اصول اساسی کابالیسم است. رجوع کنید: «کابالا و پایان تاریخش».

2- صوفیان و صدرویان گمان کردند که (نعوذ بالله) قرآن ناقص است، عشق را اساسی ترین وسیله در خدا شناسی و عرفان(!) قرار دادند. و چون کسی که بیماری- و هوای ضد عقل- را وسیله خدا شناسی قرار دهد قهراً سر از بیماری جنسی نیز در می آورد. رجوع کنید: اسفار، ج 7 ص 171 تا 179 ط مکتبه المصطفوی، و همجنس گرائی ملا صدرا را مطالعه کنید.

استخدام فطریات در خدمت غرایز، منزّه است.

گریهٔ حضرت یعقوب: اگر انگیزهٔ گریه غریزه (مثلاً غریزه پدری) باشد بشرط مدیریت آن غریزه با فطرت، بیماری نمی شود بل یک احساس اصیل انسانی است و نشان می دهد که این فرد سنگدل و قسی نیست. در گریهٔ حضرت یعقوب هم این عنصر وجود داشت و هم عنصر «گریه بر مظلوم» که صرفاً منشأ فطری دارد و هیچ ربطی به غریزه ندارد. و هم دلسوزی بر «نبوت»، زیرا که می دانست قرار است یوسفش مسؤلیت نبوت را بر عهده بگیرد.

گریهٔ امام سجاد علیه السلام را دو نوع می بینیم: گریه بر امام حسین علیه السلام که همان عناصر گریه حضرت یعقوب را در حد بالاتر و شدیدترش را داشت و گریه ای که در این بخش از دعایش از آن نام می برد: یَا إِلَهِی لَوْ بَکَیْتُ إِلَیْک...، انسان هیچ حقی بر عهدهٔ خداوند ندارد گریه امام سجاد در دعاهایش (بویژه در دعاهای خارج از صحیفه) معروف خاص و عام است. اما در اینجا از جانب خود و بنمایندگی از انسان- کل انسان- درصدد بیان عظمت خداوند، و حقارت انسان در برابر خدا است، تا خدا شناسی و انسان شناسی ما را کامل کند که محتوای صحیفه دعا است در قالب علم و علم است در قالب دعا. و با این چشم انداز و در این دیدگاه می گوید: بهترین، مؤمن ترین، عالمترین، عاملترین انسان که دار و ندارش را در پیشگاه خدا فدا کند، یا در بالاترین حدّ ممکن گریه کند، سجده کند، رکوع کند ناله کند به جای غذا خاک بخورد، همیشه ذکر خدا بکند، از حیاء خداوند پلک چشم را باز نکند و...، همهٔ این کوشش ها هیچ حقی برای بنده در برابر خدا ایجاد نمی کند. و باصطلاح هیچ بنده ای نمی تواند از خداوند طلبکار باشد. زیرا همه چیز کائنات مال و ملک خداوند است حتی وجود و اعمال نیکش.

در حدود 10 آیه «لَهُ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»، و در حدود 8 آیه «لِلَّهِ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» آمده و انسان نیز جزءِ کوچک و ذرّهٔ کوچکی در این سماوات و ارض است.

بویژه دربارهٔ گناه؛ اگر انسان همهٔ آن کوشش ها، عبادت های مذکور را به جای آورد مستوجب بخشش تنها یک گناه او نمی شود. اگر کسی گمان کند که چنین استیجاب و

استحقاق را می یابد، او خدا و عظمت خدا را نشناخته است و نمی داند تنها یک گناهش در برابر خدای عظیم چقدر گستاخی، جسارت، تهوّر، ناشکری، پرروئی، جهالت بهمراه دارد. و نیز چنین شخصی در انسان شناسی دچار اشتباه بزرگ است که انسان یا اعمال انسان را خیلی مهم می داند. و همچنین شخصی بشدت در «خود شناسی» دچار اشتباه و «خود بیش بینی» است که گاهی نعرهٔ جاهلانه «انا الحق» سر می دهد.

یک قاعده

گفته شد «انسان جزء کوچکی در این سماوات و ارض است»، این سخن برای دو گروه خوشایند نیست؛ صوفیانی که انسان را به مقام خدائی می رسانند، و غربیان کابالیست که انسان را در رقابت با خدا قرار داده و به کشفیات و اختراعات خود بعنوان تفوّق بر خدا، می بالند. هر دو گروه توجه ندارند که قضیه در برابر خداوند برعکس است، و دو قاعده را با هم اشتباه می کنند:

1- قاعده: هر موجودی به مقداری که عظمت دارد جایگاهش در میان موجودات کائنات، بالاتر است.

2- قاعده: هر موجودی بمقداری که عظمت دارد، عظمتش دلیل حقارت خود در برابر خداوند است.

هر سلول در بدن انسان با همهٔ ریز و کوچک بودنش، جهانی است منظّم با کروموزوم ها و ژن هایش و با قوانین و فرمول های درونش، که گوئی یک کهکشان بزرگ در درون این ذرّه کوچک جای گرفته است؛ به همان میزان که می توان دربارهٔ شرح و بیان نظام و قوانین یک کهکشان گفت و نوشت، به همان میزان می توان دربارهٔ نظام و قوانین یک سلول گفت و نوشت. تا برسد به اندامهای مختلفش بویژه هسته اش.

هر لحظه میلیون ها فعالیت و میلیون ها فعل و انفعال در پیکر انسان، پدید شده و پایان می یابد؛ در یک ساعت، در یک روز، در یک هفته، در یک ماه، در یک سال و در یک عمر، این فعالیت ها و فعل و انفعال ها به چه رقمی می رسد؟ هر کدام از این پدید شدن ها و پایان یافتن ها و فعل و انفعال های بیشمار حاکی از «انباشتی از نیاز» انسان است؛ نیازهای

بیشمار. یک قلوه سنگ حتی یک درخت این همه نیاز ندارد. و این ماجرا مصداق مَثَل «هر که بامش بیش برفش بیشتر» است. موجود هر چه عظیمتر به همان میزان در برابر خدایش حقیرتر و نیازمندتر است.

و مسئله دربارهٔ روح و حیات، عالَم روان و شخصیت، چیستی فکر و اندیشه، تعاملات جسم و جان و... پیچیده تر و در عین حال گنگتر و ناشناخته تر است(1). هر سلول در جایگاه خود حیاتمند است، پیدایش دارد، عمر دارد، مرگ دارد. چگونه تولد و فعالیت و مرگش قابل توضیح علمی است اما چیستی حیاتش، و چیستی دریافت حیات و چیستی از دست دادن حیات آن، قابل شناخت علمی نیست، همانطور که دربارهٔ هر چیز حیاتمند چنین است. یک انسان باندازهٔ کلّ کائنات عظمت دارد و به همین مقدار نیز نیاز دارد، پس انسان نیازمندترین موجود است در برابر خداوند و دچار بیشترین حقارت است؛ بلی حقارت.

عظمت دیگر انسان

انسان موجود عاقل، متفکّر، دارای توان شناخت است؛ به هر میزان از عقل، فکر و شناخت برسد بهمان میزان از جانبی به عظمت خود در میان دیگر پدیده ها، و از جانب دیگر به حقارت خود در برابر خدا پی می برد. خشوع امام سجاد علیه السلام، خشیه، ناله، گریه، رکوع و سجده اش با وصفی که در این فقرات از این دعا آمده بدلیل همین شناخت عظمت انسان، و شناخت همین حقارت انسان است، این حالات ناشی از علم و شناخت است، نه از عجز و ناتوانی.

عبادت

ستایش خدا، سپاس از خدا، و در بیان کلی «عبادت و پرستش»، فعل است یا انفعال؟-؟ عبادت انفعالی است که از بالاترین، عالی ترین، و صحیح ترین فعل، ناشی می شود. عبادت بالاترین و ارجمندترین ثمرهٔ علم و دانش است و لذا مخصوص انسان است. شخص عبادتگر پیش از آن که عابد بودن خود را نشان دهد، اندیشه و علم و درک و فهم و عقل

1- و اصل و اساس این مسئله از موضوع علم و دانش خارج است. زیرا همانطور که در مباحث پیشین به شرح رفت؛ روح یک «پدیدۀ امری» است نه پدیدۀ خلقی. و آنچه موضوع علم و عرصۀ علم است عالَم خلق است. چیستی روح و چگونگی فعالیت آن، قابل درک علمی نیست: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی».

خود را نشان می دهد: «قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِی کَانَ فِی مُعَاوِیَهَ فَقَالَ تِلْکَ النَّکْرَاءُ تِلْکَ الشَّیْطَنَهُ»(1): می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: عقل چیست؟ گفت: چیزی که با آن خداوند عبادت می شود و بهشت کسب می گردد. می گوید: گفتم: پس آنچه در معاویه بود چه بود؟ گفت: آن نکراء است؛ شیطنت است.

عقلی که به عبادت نرساند، عقل نیست، عقلی است که در اثر سلطهٔ غریزه بر فطرت به «نکراء= اجنبی از انسانیت» مبدل شده است. در این حدیث پرسش کننده از چیستی عقل می پرسد، اما امام صادق علیه السلام، از نقش و کارکرد عقل، جواب می دهد. زیرا عقل (مانند روح) از پدیده های امری است، نه از پدیده های خلقی. و پیشتر به شرح رفت که چیستی پدیده های امری از موضوع علم و دانش، خارج است(2).

منشأ دین و پرستش

منشأ دین و پرستش خدا روح فطرت است. یعنی انگیزهٔ خدا جوئی و پرستش خدا، یک انگیزه فطری است که ریشه در کانون جان آدمی دارد. اندیشمندانی مانند فروید گفته اند که منشأ دین «ترس» است، ترس از طبیعت و حوادث طبیعی. این بینش اولاً ناشی از غفلت غربیان از روح فطرت در وجود انسان است. ثانیاً: ناشی از خلط میان علم و جهل است. اما این بینش آنان اینطور نیست که به طور همه جانبه و در همهٔ ابعادش و کلاً غلط باشد، چیزکی از صحت و درستی در آن هست. به شرح زیر:

انسان فطرتاً خدا جو است، اگر این انگیزش درونی خدا جوئی بوسیله عقل و نبوت- علم و دانش- هدایت شود به دین و پرستش و عبادت درست می رسد. و اگر بدون علم و دانش- علم و دانش از دو چشمهٔ عقل و دین توأماً- باشد سر از پرستش اشیاء و بت پرستی در اشکال گوناگونش در می آورد. اینگونه پرستش است که در اثر فقدان علم و دانش، غریزهٔ ترس،

1- کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره 3.

2- در مباحث گذشته تعریف هر دو نوع پدیده به شرح رفت که: پدیدهٔ امری با امر «کن» ایجاد می شود (کن فیکون). پدیدهٔ خلقی پدید آوردن چیزی است از چیز دیگر. «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ». و کارهای خداوند دو نوع است. رجوع کنید کتاب «دو دست خدا».

فطرت خدا جوئی را به خدمت می گیرد. پس دین بر دو نوع است: دین غریزی و دین فطری. آنان میان این دو دین خلط می کنند، هر دین را ناشی از غریزهٔ ترس می دانند، در حالی که این سخن آنان دربارهٔ همان قبایل وحشی که نام می برند، درست است، البته آن هم نه دربارهٔ «منشأ دین»، بل دربارهٔ «منشأ دین غریزی» درست است. دین دو نوع و با دو ماهیت است: دین قیّم یعنی استوار (استوار بر عقل و اندیشهٔ سالم) و دین غیر قیّم.

قرآن: سورهٔ روم آیهٔ 43: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ الْقَیِّمِ». آیهٔ 40 سورهٔ یوسف: «ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ». آیهٔ 161 سورهٔ انعام: «دیناً قِیَماً مِلَّةَ إِبْراهیم». آیهٔ 5 سورهٔ بیّنه: «ذلِکَ دِینُ الْقَیِّمَه». و...، و دربارهٔ خود قرآن: «إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدی لِلَّتی هِیَ أَقْوَمُ» آیهٔ 9 سورهٔ اسراء. امروز کسی نظریه افرادی از قبیل فروید را نمی پذیرد بویژه پس از ارائهٔ نظریهٔ «تجربه دینی» از طرف افرادی مانند هایدگر و برگسن، لیکن کسی این مسئله را بصورت علمی نشکافته است و طرفداران تجربهٔ دینی، دین را تنها بعنوان یک مقوله تجربی پذیرفته اند بدون توضیح علمی.

خوف؟ یا ترس؟

در مباحث گذشته(1)

دربارهٔ فرق میان «جبن» و «خوف» بحثی گذشت و در تکمیل آن باید گفت: جبن یعنی ترس که یک انگیزش غریزی است و برای حفظ جان موجود جاندار لازم است لیکن باید از حدّ خود تجاوز نکند. اما خوف یعنی «اندیشهٔ احطیاتمندانه». و نیز در همانجا فرق میان ترس و بیم در فارسی توضیح داده شد و در اینجا در تکمیل آن باید گفت: بیم با ترس فرق دارد؛ بیم یعنی «اندیشهٔ احطیاتمندانه» حتی گاهی خود لفظ اندیشه بدون ترکیب نیز به معنی بیم به کار می رود: فلانی از فلان کس یا از فلان چیز اندیشه دارد، یعنی بیم دارد.

خوف عنصری از عناصر دین است و ستوده است، اما ترس و جبن برای انسان بحدّی نکوهیده است که حتی یک واژه از آن در قرآن نیامده است زیرا قرار است غریزهٔ جبن و ترس انسان توسط فطرت مدیریت شود و به ماهیت خوف و بیم درآید.

و اشتباه دیگرِ آن چند نفر از دانشمندان غربی مذکور، این است که میان خوف و جبن

1- بخش پنجم از همین دعا.

میان ترس و بیم- فرق نمی گذارند که هر دو در وجود هر کسی و هر دو در هر زبانی هستند.

ترس، عنصر تعیین کننده در دین غیر قیّم است، خوف از عناصر تفکّر انگیز در دین قیّم است آیات فراوان در این باره هست تنها یک نمونه از آن: «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خیفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَکُنْ مِنَ الْغافِلینَ»(1): پروردگارت را در دل خود، از روی تضرّع و خوف، آهسته و آرام، صبحگاهان و شامگاهان، یاد کن و از غافلان مباش.

این دعوت به عبادت و پرستش، و نیز دعوت به دعا و راز و نیاز نیست، بل دعوت به تفکّر آهسته و آرام، و اندیشهٔ همراه با خوف و احتیاط آمیز است که انسان دربارهٔ آینده خود بیندیشد، و در اینصورت است که زمینهٔ عبادت و پرستش، دعا و نیایش، فراهم می شود.

امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا، سخن از نهایت درجهٔ گریه، ناله، رکوع و تعظیم، سجده و روی بر خاک مالیدن، می گوید. نه از ترس و جبن (که انگیزش صرفاً غریزی است و در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل دیدیم که جبن از لشکر جهل است)، بل از خوف می گرید، ناله می کند، رکوع و تعظیم می کند، سجده کرده و روی بر خاک می نهد. زیرا که با عقل و دانش عظمت عظمای انسان را در میان موجودات می بیند، و به همان میزان حقارت انسان را در برابر خدا مشاهده می کند. که هر چه انسان عظیم تر، به همان میزان نیازمندتر و فقیرتر است در برابر خدا. که شرحش گذشت.

***

مبالغه در کلام امام: از دیدگاه علم «معانی، بیان و بدیع» مبالغه در گفتار و کلام، سه نوع است:

1- مبالغهٔ قبیح: این نوعی کذب و دروغ پردازی می شود و سر از گزافه گوئی در می

1- آیهٔ 205 سورهٔ اعراف.

آورد؛ ابتدائی ترین مصداق آن؛ از کاه کوه ساختن است.

2- مبالغۀ دروغ آمیز اما مجاز: این نوع مبالغه را برای شاعران مجاز دانسته اند؛ فردوسی در شرح میدان نبرد، می گوید:

ز

سم ستوران در آن پهن دشت

زمین

گشت شش، آسمان گشت هشت

یعنی در اثر سم اسبان بقدری گرد و خاک بلند شد که یک لایه از هفت لایه زمین کم شد و یک لایه بر هفت لایۀ آسمان افزوده شد(1).

و این فردوسی است حماسه سرا و رجزگوی، نه سرایندۀ غزل های شاعرانه که سر از مبالغات سوختن، پروانۀ شمع شدن، رفتن جان شان از بدن، در سینه دل ندارند که دلبر برده است که گفته اند: الشعر کذب الذّها اکذبها: شعر یعنی دروغ و لذیذترین شعر دروغترین آن است. مراد از دروغ در اینجا بهتان یا افتراء نیست بل مراد این است که شعر احساسات است نه تعقل. و لذا قرآن می گوید «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَریمٍ- وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ»(2). و دشمنانش گاهی او را به خیال پردازی و گاهی به افتراء بستن بر خداوند، و گاهی به شاعر بودن، متهم می کردند: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ»(3). اضغاث احلام یعنی خیال پردازی.

3- مبالغۀ زیبا و ستوده و لازم: این نوع مبالغه برای دفع و رفع تردید است، و برای بستن راه احتمالات است. علی الخصوص در جائی که گوینده در مقام نفی «امکان» چیزی باشد و می خواهد «امتناع» و محال بودن آن را ابلاغ کند، و از این قبیل است سخن امام علیه السلام در این بخش از دعا؛ می خواهد روشن کند که محال است انسان در برابر خدا دارای حق و استحقاقی باشد(4).

مبالغه در کلام امام: بحث بالا دربارۀ مبالغه، برای توضیح یک موضوع ادبی در سخن

1- البته اصل و اساس این کیهان شناسی فردوسی درست نیست، رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان».
2- آیه های 40 و 41 سورهٔ حاقه.
3- آیهٔ 5 سورهٔ انبیاء.
4- در بخش سوم از همین دعا نیز بحثی در این باره گذشت، و پیش از آن نیز بحثی داشتیم.

امام علیه السلام بود؛ می گوید: یَا إِلَهِی لَوْ بَکَیْتُ إِلَیْکَ حَتَّی تَسْقُطَ أَشْفَارُ عَیْنَی: ای خدای من، اگر به پیشگاه تو بگریم چندان که پلک های چشمم بریزد.

یکی از شارحان گفته است: اشفار بمعنی پلک چشم است و مراد اینجا مژه است مجازاً به علاقهٔ حال و محل، چون پلک نمی ریزد.

اما باید گفت: درست است می توان با وجود علاقهٔ محل و حال «مجاز در اِسناد» آورد مانند «جَرَی المیزاب»، لیکن این فقط یک «جواز» است، نه وجوب. پس نمی توان سخن امام (یا هر کس دیگر) را در هر جا که علاقهٔ حال و محل باشد به مجاز تفسیر کرد، تنها در جائی باید به مجاز تفسیر کرد که تفسیر بر طبق معنی حقیقی، نادرست باشد. و تمسک به اینکه «چون پلک نمی ریزد» در اینجا درست نیست. زیرا می بینیم که امام در همین ردیف می گوید: «أَکَلْتُ تُرَابَ الْأَرْضِ طُولَ عُمُرِی»: و اگر در طول عمرم خاک زمین بخورم، آیا می توان در طول عمر همیشه خاک خورد؟ این جمله را به کدام معنی مجازی تفسیر کنیم؟ و به کدام علاقهٔ مجاز متمسک شویم؟ پس امام علیه السلام در مقام مبالغه است؛ مبالغهٔ زیبا، ستوده و لازم. و مرادش از اشفار همان پلک است نه مژه.

وانگهی؛ امام علیه السلام با لفظ «لو» آورده؛ یعنی بر فرض بحدّی گریه کنم که پلک هایم نیز بریزد، باز مستحق حقّی در برابر تو نیستم. با وجود این «لو» تفسیر به مجاز، هرگز درست نیست.

حیاء

نگاهی دیگر به دو جملهٔ اخیر این بخش: ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِی إِلَی آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْیَاءً مِنْکَ مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِکَ مَحْوَ سَیِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَیِّئَاتِی. پس از آنکه اعمال فرضی مشقت آور را می شمارد و آنها را با حرف «و» عطف کرده و ردیف می کند، در آخر که می خواهد «حیاء» را بگوید آن را با «ثمّ» عطف و ردیف می کند. چرا؟

در بخش پنجم از همین دعا دربارهٔ هستی و چیستی حیاء و منشأ آن در نهاد انسان، و نیز در اهمیت نقش آن در انسانیت انسان، شرحی گذشت. در اینجا یک نکتهٔ دیگر در اهمیت حیاء در انسان، از بیان امام یاد می گیریم؛ حیاء را با «ثمّ» مخصوص بذکر می کند تا ما

بدانیم که حیاء از همهٔ این اعمال مشقت آمیز که شمرده آن هم در حدّ «لو= فرض» و با مبالغهٔ اکید، مهمتر است حتی دربارهٔ حیاء آن مبالغه که در ریزش پلک ها و خوردن خاک در طول عمر هست، نیست. یعنی حیاء ذاتاً و ماهیتاً بشدت لازم، زیبا، سازنده، و نیز محبوب خداوند است(1).

محو گناه

می گوید: ای خدای من، اگر این همه اعمال شاق را برنامهٔ خود قرار داده و انجام دهم، بویژه در برابر تو همیشه از حیاء سر به زیر باشم، باز «مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِکَ مَحْوَ سَیِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَیِّئَاتِی»: مستوجب محو یک گناه از گناهانم نمی شوم.

در بخش دهم همین دعا ذیل سخن امام علیه السلام: «و حفّف عنه بمنکّ»، گفته شد هیچ عمل خوب و یا عمل بد، محو نمی شود و معدوم نمی شود، بل که گاهی اعمال خوب بدلیل فقدان نیت، یا نقص در نیت، و یا در اثر اعمال دیگر، پوک می شود. و همچنین عمل بد گاهی بدلیل توبه یا بدلیل رفتارها و اعمال دیگر، پوک می گردد. اما امام علیه السلام در اینجا سخن از «محو گناه» آورده است. مرادش از محو همان پوک شدن است، همانطور که در لغت و محاورات مردمی نیز محو بمعنی معدوم شدن یا معدوم کردن نیست.

لغت: محی الشی: اذهب اثره و ازاله: اثر شیی را از بین برد: اثر آن را زایل کرد.

بخش دوازدهم

اشاره

فرق میان استحقاق حق و استحقاق عفو

استحقاق حق و استحقاق کرامت

وَ إِنْ کُنْتَ تَغْفِرُ لِی حِینَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَکَ، وَ تَعْفُو عَنِّی حِینَ أَسْتَحِقُّ عَفْوَکَ فَإِنَّ ذَلِکَ غَیْرُ وَاجِبٍ لِی بِاسْتِحْقَاقٍ، وَ لَا أَنَا أَهْلٌ لَهُ بِاسْتِیجَابٍ، إِذْ کَانَ جَزَائِی مِنْکَ فِی أَوَّلِ مَا عَصَیْتُکَ النَّارَ، فَإِنَّ

1- در بخش بعدی (بخش سیزدهم) همین دعا باز بحثی دربارۀ حیاء خواهد آمد همانطور که در مباحث پیشین نیز گذشت.

تُعَذِّبْنِی فَأَنْتَ غَیْرُ ظَالِمٍ لِی: و (ای خدای من) اگر مرا بیامرزی هنگامی که مستوجب آمرزش تو باشم، و عفو کنی وقتی که مستحق عفو تو باشم، پس آن (آمرزش و عفو تو) چنین نیست که حق واجب من باشد در پیشگاه تو، و نه من اهلیت واجب کردن آن را دارم. چون در آن اول که بر تو عصیان کردم جزای من از ناحیه تو آتش (دوزخ) بود. و اگر عذاب کنی مرا دربارهٔ من ظالم نیستی.- یا: اگر (در آن اول) مرا عذاب می کردی درباره من ظالم نبودی.

شرح

در آخرین جملهٔ بخش قبل، سخن امام علیه السلام این بود: «مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِکَ مَحْوَ سَیِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَیِّئَاتِی». یعنی با هیچ توبه ای، انابه ای، اعمال شاقی، نمی توانم محو کردن یک گناه از گناهانم را بر تو واجب کنم.

لغت: اَوجَبَ: واجب کرد.- اِستوجَبَ: درصدد واجب کردن برآمد و آن را واجب کرد.

انسان نمی تواند چیزی را بر خداوند واجب کند و هیچگونه حق استحقاقی در نزد خدا ندارد.

و در اینجا می گوید: وَ إِنْ کُنْتَ تَغْفِرُ لِی حِینَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَک: و اگر مرا بیامرزی هنگامی که مستوجب آمرزش تو باشم.- این جملهٔ ظاهراً با جمله قبل سازگار نیست. اما با کمی دقت روشن می شود که میان این دو سخن هیچ منافاتی وجود ندارد. زیرا استیجاب حق، با استیجاب مغفرت، فرق دارد. زیرا مغفرت در هر صورت و در هر وضعیت و شرایطی مغفرت است، نه حقی از حقوق فرد مغفور له. مغفرت لطف و بزرگواری غافر است، نه تکلیف واجب بر عهدهٔ غافر. مثال:

1- اَوْجَبَ زیدٌ علی عمرو العمل الفلانی: زید فلان کار را بر عمرو واجب کرد.- این درست است.

2- اوجب زیدٌ علی الله العمل الفلانی: زید (نعوذ بالله) فلان کار را بر خداوند واجب کرد- این باطل و کفر است.

3- زیدٌ اِستوجب علی عمرو العمل الفلانی: زید از عمرو خواست که فلان عمل را بعنوان

تکلیف واجب انجام دهد- یا: زید درصدد برآمد که فلان کار را بر عمرو واجب کند و کرد.- این نیز دربارهٔ خداوند باطل و کفر است.

4- زیدٌ اِستوجب من الله المغفره: زید بخشش خدا را نسبت به خود جلب کرد.

و این نقش حرف «است-» باب استفعال است که اگر با حرف «علی» بیاید سرانجام نتیجه اش با «اَوجَبَ» از باب اِفعال، یکی می شود. و اگر با حرف «من» بیاید نتیجه اش با «اوجب» مباین می شود.

پس تقدیر جملهٔ اول چنین می شود: ما استوجبت بذلک علیک محو سیّئه من سیئاتی. و تقدیر جملهٔ دوم چنین می شود: حین استوجب منک مغفرتک. پس نمی توان مغفرت و بخشیدن را بر خدا واجب کرد، زیرا اولاً انسان نمی تواند هیچ حقی در برابر خدا داشته باشد. ثانیاً مغفرت، مغفرت است و اگر واجب باشد، دیگر مغفرت نیست، تکلیف است. اما می توان لطف و کرامت الهی را نسبت به خود جلب کرد.

اما با این همه تفاصیل، به هر دری بزنیم، باز عنصری از «وجوب» و «حتمیّت» در این کلمه نهفته است؛ مثالِ «زیدٌ استوجب من ابیه المغفره» این وقتی ممکن است که پدرش مغفرت و بخشیدن او را بر خودش لازم و واجب بداند گرچه با شرایطی و مقرراتی. و مثالِ «زیدٌ استوجب من الله المغفره» نیز وقتی است که خداوند مغفرت و بخشیدن را بر خود لازم کرده باشد، که کرده است: «کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ»(1): رحمت و بخشش را بر خود نوشته (حتم کرده) است.

و دقیقاً مانند «اَستوجب» است کلمهٔ «اَستحقّ» که در جملهٔ بعدی: «و تعفو عنّی حین استحق عفوک» آمده. و این است فرق میان استحقاق حق، و استحقاق مغفرت و عفو. اوّلی برای انسان در برابر خدا محال است و دوّمی درست و صحیح است.

یک پرسش دقیق: امام علیه السلام در اینجا به یک پرسش دقیق پاسخ می دهد، پرسش این است: خدا رحمت و مغفرت را بر خود حتم کرده است و می دانیم که خلف وعده

1- آيۀ 12 سورۀ انعام.

نخواهد کرد «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعادَ»(1). بویژه وعده ای که با «کتب علی نفسه» آمده. پس اگر کسی شرایط استحقاق این رحمت را داشته باشد، اگر (بفرض محال که فرض محال، محال نیست) خدا به کسی که دارای شرایط رحمت است رحمت نکند، ظالم می شود؟ امام می گوید: نه. زیرا در آن اول که معصیت را مرتکب شده، قابل مجازات بود، اینک که مجازات به تأخیر افتاده، تأخیرش یک لطف است و لطف موجب وظیفهٔ واجب، نمی شود و حقی برای گناهکار ایجاد نمی کند تا عدم رعایت آن حق مصداق ظلم باشد.

و اما از جانب انسان: این بحث به محور «استحقاق حق در برابر خدا» که در این دعا (و نیز در یکی- دو مبحث از دعاهای پیشین) به شرح رفت، در نگرش به اصول خدا شناسی و بیشتر از جانب اصول توحیدی بود تا جانب انسان. امام علیه السلام برای تکمیل مسئله، از جانب انسان نیز به مسئله توجه کرده و می گوید: «و ما اَنا اهل باستیجابٍ»: و نه من اهلیت استیجاب را دارم. امام بنمایندگی از انسان سخن می گوید و «انا» یعنی انسان. انسان گرچه بالقوه موجود با عظمت است، لیکن اگر همهٔ قوّه اش به فعلیت برسد و شخصیتی مانند امام سجاد شود که دارای همهٔ اهلیت های انسانی است، باز نمی تواند به درجه ای برسد که حقی را بر عهدهٔ خداوند واجب کند. هیچ مخلوقی چنین اهلیتی را ندارد.

نکتهٔ ادبی: در این عبارت امام علیه السلام، کلمهٔ «باستیجابٍ» با تنوین وحدت و تنکیر آمده است. یعنی بهیچ وجه و بهیچ گونه اهلیت واجب کردن را ندارد. و نیز: نه استیجاب با حرف «علی» و نه استیجاب با حرف «مِن» که بحثش گذشت. زیرا استیجاب و استحقاق با حرف «مِن» نیز مشروط است بر اینکه او لطف و رحمت را پیشاپیش بر خود حتم کند، نه اینکه انسان بتواند رحمت را بر او حتم یا واجب کند.

اهلیت: چرا انسان چنین اهلیتی ندارد؟ برای اینکه خدا به هیچ چیزی و به هیچ کسی نیاز ندارد؛ اصل و اساس وجود انسان و به وجود آمدنش برای رفع یک نیاز نبود تا چه رسد به اینکه عمل، رفتار، اراده و یا خواسته اش حقی را بر عهدهٔ خدا ایجاد کند. و تعهد یا بدلیل

1- آیه های 9 سورهٔ آل عمران و 31 سورهٔ رعد.

بدهکاری شخص متعهد است که از نیازش ناشی شده، و یا بدلیل بزرگواری شخصِ متعهد است. اوّلی حق شخص مقابل است، و دومی حق او نیست، و «کَتَبَ عَلَی نَفْسِهِ الرَّحْمَه» حق انسان نیست بزرگواری و کرامت خداوند است.

این انسان است که باصطلاح سر تا پایش احتیاج است و موجود نیازمند چگونه می تواند بر عهدهٔ خدائی که بی نیاز مطلق است، حقی را ایجاب کند. و نتیجه اینکه: انسان در برابر خدا، نمی تواند استحقاق حق داشته باشد، اما می تواند به استحقاق کرامت او برسد.

بخش سیزدهم

اشاره

انسان شناسی و جامعه شناسی

حیاء: بازدارنده از قبیح و بیم دهنده از رسوائی

رسوائی و انسان

عرف و عرف شناسی

غیرت

جامعه شناسی

هنجار و ناهنجار- معروف و منکر

مبدل شدن هنجار به ناهنجار، و بالعکس

علمی که دچار خلاء پایه ای است

مهلتی که خدا به انسان می دهد

انسان و سرمَدگرائی

إِلَهِي فَإِذْ قَدْ تَغَمَّدْتَنِی بِسِتْرِکَ فَلَمْ تَفْضَحْنِی، وَ تَأَنَّیْتَنِی بِکَرَمِکَ فَلَمْ تُعَاجِلْنِی، وَ حَلُمْتَ عَنِّی بِتَفَضُّلِکَ

ص: 367

فَلَمْ تُغَیِّرْ نِعْمَتَکَ عَلَیَّ، وَ لَمْ تُکَدِّرْ مَعْرُوفَکَ عِنْدِی، فَارْحَمْ طُولَ تَضَرُّعِی وَ شِدَّةَ مَسْکَنَتِی، وَ سُوءَ مَوْقِفِی: ای خدای من، پس اینک که مرا با پردهٔ رحمتت پوشاندی و رسوایم نکردی، و بکرم خود (در عقوبت من تا کنون) شتاب نکردی، و بفضل خود حلیمانه رفتار کردی و نعمت خود را بر من تغییر ندادی، و احسانت (نعمت هایت) را که در اختیار من قرار دادی مکدّر نکردی، پس (اکنون نیز) بر طول زاری من، و شدّت بیچارگی من، و بدی موقعیت من، رحم کن.

شرح

حیاء

امام علیه السلام در این دعا دو بار حیاء را فراز کرده: «کُلُّ ذَلِکَ حَیَاءٌ مِنْکَ» و «ثُمَّ لَمْ أَرْفَعْ طَرْفِی إِلَی آفَاقِ السَّمَاءِ اسْتِحْیَاءً مِنْک». و گفته شد که حیاء بارزترین و تعیین کننده ترین شاخص انسانیت انسان است. پنج بار هراس خود (انسان) را از فضاحت و رسوائی، تکرار کرده است: «فَلَمْ تَفْضَحْنِی» و «فَلَمْ تَشْهَرْنِی» و «فَلَمْ تَهْتِکْ عَنِّی» و «لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا» و باز دوباره «فَلَمْ تَفْضَحْنِی». این همه تکرار و تأکید با تعبیرهای مختلف و ظریف، جایگاه و اهمیت حیاء را بر ما نشان می دهد.

قبلاً دربارهٔ منشأ حیاء (که مخصوص انسان است) و ریشهٔ آن در کانون وجود انسان بحث شد و نظر برخی از دانشمندان غربی مورد نقد قرار گرفت. و همچنین دربارهٔ اینکه «انسان موجودی است دارای سرّ و راز». اینک در تکمیل آن: حیاء یک عامل و نیروئی است از عوامل روح فطرت که دارای دو نقش اساسی در انسانیت انسان است در انسان سالم:

1- حیاء عاملی فعّال است (نه منفعل) که می کوشد انسان را از ارتکاب قبیح، باز دارد.

2- حیاء اگر (بدلایلی) نتواند از ارتکاب قبیح باز دارد، در مستور کردن و پنهان کردن آن

قبیح می کوشد، و لذا انسان موجودی «راز دار» می گردد والاّ رسوا می شود(1).

آبروداری: روند، سبک و شیوۀ زندگی انسان اگر بر خط و میزان حیاء، استوار باشد، زندگی آبرومند می شود، زیرا یا از قبیح ها منزه بوده و یا آنها را مستور داشته است.

قبیح

حُسن و قَبح یک شیئ یا یک رفتار را روح فطرت تعیین می کند و روح غریزه نه چنین توانی را دارد و نه چنین حساسیتی را. وقتی که به عالم حیوان نگاه می کنیم می بینیم هیچ چیزی و هیچ رفتاری برایشان قبیح نیست. نه اینکه حُسن و قبح را درک نمی کنند، بل اساساً چنین واقعیتی برایشان وجود ندارد؛ آیا ظلم ذاتاً و واقعاً بد است؟ آیا عدالت ذاتاً و واقعاً بد است؟ آیا عدالت ذاتاً و واقعاً خوب است؟ آیا دروغ گفتن ذاتاً و واقعاً قبیح است؟ و یا: آیا آشکار و بدون پوشش بودن سؤات(2)،

ذاتاً و واقعاً قبیح است؟ و آیا پوشیده بودن آن ذاتاً و واقعاً خوب است؟ آیا (با عرض معذرت)، دفع مدفوع در پیش چشم دیگران ذاتاً و واقعاً قبیح است؟ و...، این قبیل پرسش ها در عالَم حیوان نه فقط مطرح نمی شود بل اساساً واقعیت ندارد.

بنابراین درگیری چند قرنی معتزله و اشعریه در ذاتی بودن حسن و قبح، و در ذاتی نبودن آنها، یک چالش بی ثمر و بی فایده است. و در اصل یک جریان مجادله ای وارداتی است که در عصر اموی از کلام مسیحی به میان مسلمین وارد شد. گرچه برخی از دانشمندان شیعه نیز وارد این میدان شدند (زیرا که گاهی لازم می گشت) اما ائمّۀ طاهرین علیهم السلام از اینگونه مباحث نهی می کردند(3).

زیرا طرح چنین مسئله ای پیش از مرحلۀ «انسان شناسی» و

1- روان شناسی و روان درمانی غربی می گوید: انسان نباید سر و راز پنهان در درونش داشته باشد زیرا همین رازها و سرها و کوشش برای پنهان داشتن آنها است که فرد را بیمار می کند. بهتر است انسان هیچ سر و رازی نداشته باشد همه چیز را بیرون بریزد تا درونش آسوده باشد. اسلام می گوید: راه بهداشت و یا نجات از بیماری، بی حیائی نیست بل راه آن شرح اسرار، عیوب و گناهان در پیشگاه خداوند در جلسۀ توبه است و این است که روح و جان را پاکیزه و شاداب می کند. نه بی حیائی یا رسوا کردن خود.

2- پیشتر به شرح رفت که منشأ لباس و پوشش از نظر قرآن، حس زیبا خواهی انسان است، نه سرما و گرما. و در این میان به پوشش سؤات= عضو عقب و جلو بیشتر حساس است که برهنه بودن آنها را عامل زشتی خود می داند؛ شدیدترین زشتی.

3- رجوع کنید: وسائل الشیعه، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، باب 23، حدیث های این باب دو گروه هستند: گروهی از «تفکّر در ذات خدا» نهی می کنند، و حدیث هائی مباحثات و مجادلات کلامی مرسوم را که همان «کلام وارداتی» است، از این جمله است حدیث های شماره 10، 11، 22، 23، 24، 26، 27، 29، 30، 31، 32.

شناخت کامل انسان، و شناخت فرق ماهوی انسان از حیوان، یک اشتباه بل انحراف بزرگ فکری است.

امام باقر علیه السلام به ابو عبیدۀ حذّاء فرمود: إِیَّاکَ وَ أَصْحَابَ الْکَلَامِ وَ الْخُصُومَاتِ وَ مُجَالَسَتَهُمْ فَإِنَّهُمْ تَرَکُوا مَا أُمِرُوا بِعِلْمِهِ وَ تَکَلَّفُوا مَا لَمْ یُؤْمَرُوا بِعِلْمِهِ حَتَّى تَکَلَّفُوا عِلْمَ السَّمَاءِ: دور باش از اصحاب کلام و خصومات شان، آنان آن را که به دانستنش و علمش مأمور بودند، کنار گذاشتند، و زیر بار چیزی رفتند که به آن مأمور نبودند.

آنان مأمور بودند (با این همه آیه های قرآن که در انسان شناسی است) در انسان شناسی کار علمی بکنند، آنها را واگذاشته- با تأسّی از کلام مسیحی- مستقیماً به سراغ ذاتی یا غیر ذاتی بودن حسن و قبح رفتند. اگر از روی این عرصه بطور جاهلانه نمی پریدند می دیدند که حسن و قبح در عالَم انسانی ذاتیت و واقعیت دارد، زیرا انسان دارای روح فطرت است اشیاء و رفتارها را به دو بخش تقسیم می کند؛ حَسَن و قبیح= آنچه سزاوار انسان است ذاتاً و آنچه سزاوار انسان نیست ذاتاً.

گاهی مسئله را در قالب عبارت «آیا حُسن و قبح عقلی است یا شرعی؟-؟» بیان می کنند، پیش از آنکه بدانند عقل چیست؟ منشأ آن در وجود انسان کجاست و چیست؟ چرا حیوان فاقد این عقل است؟

جریان تاریخی این مسئله در غرب: تا شروع و شدّت رنسانس، باور متکلّمین مسیحی، ارباب کلیسا و نیز فرهنگ مردمی اروپا بر اینکه «حسن و قبح ذاتی است» استوار بود. در روند رنسانس که «قرارداد پرستی» به اوج خود رسید- خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق- پدیده های قراردادی نامیده شدند که هنوز هم جریان علوم انسانی غرب بر این بینش استوار است. می گویند حسن و قبح ناشی از قراردادها و تربیت های قراردادی است و واقعیت حقیقی ندارد.

در اسلام نیز، ابتدا بر اساس تقلید از کلام مسیحی قرون وسطائی زیر چتر دولت اموی، معتزلیان ظهور کردند و به ذاتی و نیز عقلی بودن حسن و قبح معتقد شدند، سپس ابوالحسن

اشعری متوفای سال 330 باور به اینکه «حسن و قبح شرعی هستند نه ذاتی و عقلی» را بنا نهاد که بتدریج عقیدهٔ اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت گشت. در این اصطلاح، معنای «شرعی» همان معنای «قراردادی» است(1)

که اروپائیان چند قرن پس از اشعری به آن رسیدند.

آیا در جریان انتقال فکرها و فرهنگ ها، می توان گفت که این بار اروپائیان بودند که از فکر اشعری مسلمانان تأثیر پذیرفته اند؟ پاسخ مشکل است.

یک فرق میان دانشمندان غربی و متکلمین اشعری هست؛ غربیان رسماً اعلام کردند که انسان حیوان است پس جائی در وجود انسان نیست که منشأ حسن و قبح باشد. اما اشعریان از این موضوع نیز با مسامحه عبور کردند.

تبیین: آنچه هر دو جریان (بل هر چهار جریان غربی و شرقی) نداشته و ندارند تبیین است؛ تبیین انسان؛ فقدان انسان شناسی است. روح اشعری چنان بینش اهل سنت را فرا گرفته که روح اجتماعی و شخصیت جامعهٔ شان، خود را از پاسخ به هر پرسش تبیینی، آسوده کرده و مسؤلیتی در این باره احساس نمی کند؛ همه چیز را از پل «تعبّد» عبور می دهد و لذا «جبر اشعری» جبری ترین و خفه کننده ترین جبر، در امروز تاریخ است. اگر برخی مردم های کشورهای سنّی قیام می کنند، بر خلاف اشعریت است که در روان شناسی و جامعه شناسی آنان باید گفت: بطور ندانسته راه شیعه را می روند، و چون قیام هایشان با ماهیت فکری شان وحدت ندارد، موفقیت شان محال است، زیرا هر مرحله ای از پیروزی شان با عنصر جبر که در بینش شان است در تضاد خواهد بود.

و این فرق دیگر «قرار داد گرائی غربی» با «قرار داد گرائی اشعری» است؛ غربیان قراردادها را در اختیار بشر گذاشتند و لذا توانستند به توسعهٔ تمدنی غریزی برسند(2)،

اشعریان با عنصر جبری فکری شان دست انسان را بستند و به جائی نرسیدند.

1- با این فرق که مراد اشعری «قرارداد دینی» است و مراد غربیان شامل هر قرارداد است. اما هر دو در حقیقی نبودن و اعتباری محض بودن، مشترک هستند.
2- تمدن غریزی ضد انسانیت انسان. و لذا علوم انسانی غریزی امروز کاملاً به بن بست رسیده؛ نه نسخه ای برای مدیریت یک جامعه دارد و نه برای مدیریت جهان.

و اما شیعه: شیعه بعنوان یک حزب قاچاق که همیشه مورد تاخت وتاز و قتل عام ها بوده و هنوز هم هست، توانست یک فقه دقیق و عظیم بپروراند اما در رشته های دیگر بدلیل همان تضییق ها و خفقان ها نتوانست چندان کاری بکند، لذا در تبیین جهان و انسان کار کافی انجام نداده است. اما اینگونه معاذیر آوردن و توجیه کردن که من توجیه می کنم دچار یک لنگی است: این همه اندیشمندان شیعی که استعداد و ذوق و توان شگفت شان را در کلام وارداتی و فلسفهٔ وارداتی صرف کردند و به جای اینکه به تبیین قرآن و احادیث اهل بیت بپردازند، قرآن و احادیث را به لالای آن وارداتی ها تفسیر کردند، چرا چنین بی راهه رفتند و می روند؟!!!. این درد را باید به کجا برد و به که گفت؟؟ آقای ارسطوئی و آقای عارف ما پیش از آنکه انسان را بشناسد با تمام جهالت در انسان شناسی بقول حدیث بالا، به آسمان ها رفته به «صدور صادر اول» از خدا و به 9 فلک ارسطوئی می پردازد و یا به عشق و عاشقی با خدا می پردازد. نه می فهمد عقل چیست و نه می فهمد عشق چیست. هیچ چیزی از وجود خودش نشناخته شعار «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» می دهد. و چون نسبت به نفس خود جاهل است مصداق مفهوم این شعار می شود: «من لم یعرف نفسه فقد لم یعرف ربّه» و آنچه او عرفان می نامد کابالسیم است نه عرفان خدا.

رسوائی و انسان

امام علیه السلام در جای جای صحیفه، بویژه در این دعا از «سَتر الهی» متشکر می شود و نشان می دهد که از «افتضاح= رسوائی» بشدت می ترسد و از آن هراس دارد که دو بار «ستر» را تکرار کرده و دو بار نیز «فلم تفضحنی» را، علاوه بر تعبیرات دیگر از قبیل «سؤات» و غیره پس ببینیم رسوائی و افتضاح چیست؟

انسان غریزتاً موجود تفوق طلب و برتری جو و فطرتاً نیز کمال جو است. اگر فطرت بتواند اقتضاهای غریزی را مدیریت کند حس غریزی تفوق طلبی نیز در خدمت کمال جوئی قرار می گیرد، والاّ حس فطری کمال جوئی توسط غریزه مصادره شده و در خدمت تفوق

طلبی و برتری جوئی قرار خواهد گرفت که مصداق های بارزش می شود نِرُن، چنگیز، معاویه و عمرو عاص که عقل شان نیز به نکراء مبدل می گردد. اینگونه افراد حس کمال جوئی شان را در «برتر شدن شان» می بینند که با سلطه و زورگوئی بر دیگران ثبوت می یابد.

حالت دیگر این بیماری آن است که این دو حس غریزی و فطری، همدیگر را خنثی کرده و از کار بیندازند که نه حس برتری جوئی برای فرد بماند و نه حس کمال جوئی، و نتیجه اش هرزگی، فسق و فجور و روسپی گری می شود؛ فرد فاقد «همّت»، فاقد ایده و آرمان، و مرتکب رفتارهای پست می شود.

کدامیک از این دو نوع بیماری از دیگری بهتر است؟ و با بیانی بهتر، کدامیک از این دو بیماری از دیگری بدتر است؟ پاسخ به این پرسش اندکی تأمل و دقت می طلبد: در ظاهر عرف، دومی رسواتر است یعنی سارقان، هرزه گران، روسپیان، خود فروشان و... بدتر و مفتضح تر از چنگیزها و معاویه ها هستند. آیا این داوری عرفی عوامانه است یا درست است؟-؟ باید گفت: بلی درست است از دو دیدگاه:

1- از دیدگاه بیماری شناسی و شناخت ماهیت بیماری: استخدام حس فطری کمال جوئی در خدمت حس غریزی برتری جوئی، نتایج زیر را دارد:

الف: فرد را دچار روحیه استکبار می کند. یعنی در نظر او «کمال» به «استکبار» مبدل می شود.

ب: عقل را به «نکراء» مبدل کرده و برای رسیدن به خواسته های استکباری به کار می گیرد.

ج: و در صورت موفقیت، فرد را بر دیگران مسلط می کند.

اما در بیماری گروه دوم بدلیل خنثی شدن هر دو حس غریزی و فطری، نتایج زیر پیش می آید:

الف: فرد فاقد هر نوع «همّت» می شود؛ نه همّت انسانی دارد و نه همّت شیطنت.

ب: نه درصدد کمال است و نه درصدد «کمالی که با استکبار مشتبه شده».

ص: 373

ج: در نتیجه دچار روحیهٔ «روز مرّگی» و شیوهٔ «دَم غنیمت است» می گردد.

2- از دیدگاه جامعه شناختی: این بیماران گروه دوم هستند که زمینه را در جامعه برای ایده ها و آرمان های استکباری گروه اول آماده می کنند؛ یعنی بیماری دوم نسبت به (فعلیت یافتن) بیماری اول، علّیت دارد.

اما از دو دیدگاه دیگر، بیماری اول بدتر از بیماری دوم است:

1- از نگرش دیگر در جامعه شناسی: در مباحث گذشته به شرح رفت که یک قاعده در امور اجتماعی هست که کاملاً بر ضد قاعدهٔ طبیعی است به شرح زیر:

قاعدهٔ طبیعی: در پدیده های طبیعی، مادر فرزند خود را تغذیه کرده، پرورش داده و فربه می کند. یک درخت شاخه خود را، یک حیوان فرزند خود را و... حتی می توان گفت یک خورشید سیّارهٔ خود را، و حتی می توان گفت یک سیاره قمر خود را.

قاعدهٔ اجتماعی: در پدیده های اجتماعی، فرزند بمحض تولد بر می گردد مادر خود را تغذیه کرده، پرورش داده و فربه می کند. فقر از جهل متولد می شود و بمحض تولد برمی گردد جهل را فربه تر شدیدتر می کند. یا: جهل از فقر متولد می شود و بمحض تولد برمی گردد و مادر خود (فقر) را فربه تر می کند. و همچنین است دیگر پدیده های اجتماعی کلاً و بدون استثناء.

روحیهٔ بیمار گروه دوم که به بی همّتی دچار شده و فاقد هر نوع ایده و آرمان هستند، زمینهٔ جامعه را برای به فعلیت رسیدن ایده و آرمان استکباری بیماران مستکبر، آماده و فراهم می کند و استکبار عملی مستکبران از آن متولد می شود و بمحض تولد برمی گردد همان بیماری را در جامعه ترویج و تشویق می کند. همیشه قدرت مستکبر و دولت مستکبر مروج فحشاء، فسق و فجور، و خصلت های پست است. زیرا سلطه بر مردم بی همّت و فاقد ایده و آرمان، آسان است. و سوء استفاده از غرایز و مشغول کردن مردم به امور صرفاً غریزی و رویگردان کردنشان از اقتضاهای فطری در جایگاه اول برنامهٔ شان قرار می گیرد.

از این دیدگاه، بیماری اول یعنی بیماری استکبار خطرناکتر است و فرزندی است که مادر

خود را تقویت و فربه می کند.

2- از نگرش سوم جامعه شناختی؛ یعنی بررسی «پیدایش عرف و تحولات عرفی»: عرف چیست؟ و منشأ آن چیست؟ عرف یک پدیدهٔ عام شمول اجتماعی است که در تعامل میان شخصیت فردی افراد و شخصیت جامعه، نقشی بس مهم دارد(1).

و با عبارت دیگر: عرف زاده چگونگی تعامل این دو شخصیت است.

نقش روح فطرت در «عرف پروری» خیلی نیرومند است و (باصطلاح) این پروسهٔ آفرینشی در برابر پروژه «عرف سازی مستکبران» بشدت مقاومت می کند حتی در غریزی ترین جامعه ها. و دولت های باطل در مدیریت شان، مشکلی بزرگتر از سرکوبی این نیروی فطرت، ندارند با تصویب قوانین مختلف تحت عنوان آزادی(2)

و اجرای برنامه های تربیتی، و سوء استفاده از علوم انسانی و بمباران تبلیغاتی می کوشند که این نیروی عظیم را خنثی کنند با عوامتر کردن عوام، و منحرف کردن اندیشهٔ اندیشمندان، عرف مورد نظر خود را بسازند. اینجاست که قلمرو «آبرو داری» و «رسوائی» و مرز میانشان، در هم آمیخته و نامشخص می شود و عرف دچار دوگانگی و چندگانگی می گردد؛ بخشی از جامعه شیوه و سبکی خاص را مصداق آبرو داری و خلاف آن را رسوائی می دانند، و بخشی دیگر بر عکس. و این مرحلهٔ تضاد جانسوز است برای شخصیت جامعه که دچار «عدم داوری عرف» می گردد. که این مرحله را باید «مرحلهٔ گذار» نامید. و در مرحلهٔ نهائی آنچه پیروز می شود به عرف جامعه مبدل می گردد، یا سر از عرف غریزی در می آورد و یا از عرف فطری. اما در صورت اول نیز روح فطرت بطور کلّی تسلیم نمی شود و این است جنگ تاریخی غریزه و فطرت در عرف سازی.

در این مسیر است که نقش خطرناکتر بیماری اول (بیماری استکبار) بیشتر خودش را نشان

1- قبلاً بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هم به شخصیت فرد و هم به شخصیت جامعه معتقد است، و هیچکدام را بر دیگری اصالت نمی دهد، نه اصالت فرد و نه اصالت جامعه، بل امر بین امرین.

2- در مقاله آزادی گفته شد که آزادی غریزی با آزادی فطری فرق دارد.

می دهد، زیرا رهبری استکباری ظاهراً در قالب سیاسی و نظامی، اما در واقع بطور صد در صد در بستر عرف سازی فعال بوده و هست. و در برنامه ریزی خود دست و پای فطرت را می بندد، و بر خود سری ها و عصیان های انگیزش های غریزی می افزاید و مطابق مَثَل «سنگ ها را بسته و سگ ها را رها می گذارد»(1)

عمل می کند و اینجاست که کار بر اصلاحگران و اندیشمندان دلسوز مشکلتر می شود و رهبران انسانیت انسان در مضیقه، فشار و خفقان قرار می گیرند. و امامت جامعه و عرف سازی در دست مستکبران قرار می گیرد. و نیز در اینجاست که دو جریان متضاد رهبری و امامت جامعه رویاروی همدیگر قرار می گیرند.

امامت غریزی و امامت فطری: قرآن دربارۀ مستکبران می گوید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ»(2): آنان را امامانی قرار دادیم که به سوی آتش رهبری می کنند. و دربارۀ پیامبران می گوید: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا»(3): و آنان را امامانی قرار دادیم که به سوی امر ما رهبری می کنند. و همین جمله را در آیۀ 24 سورۀ سجده دوباره آورده است.

هر دو، امامت هستند؛ امام از ریشۀ «اُمّ= مادر». زیرا هر کدام از این دو، سر رشته ای از مادر و زایشگاهی که در درون انسان است بدست می گیرند؛ آن یکی زایشگاهی را که نامش غریزه و زایندۀ انگیزش های غریزی است را رهبری می کند. و این یکی زایشگاهی را که نامش فطرت و زایندۀ انگیزش های فطری است. و نقش هر کدام به فعلیت رسانیدن یکی از این دو مادر است.

و نیز: از ریشۀ «اَمّ= قصد و آهنگ» که هر کدام آهنگ و جهت گیری خاص خود را دارد.

برگردیم به سخن امام علیه السلام؛ مثل اینکه خیلی از موضوع اصلی دور شدیم؛ همۀ این

1- در مَثَل مناقشه نیست: گویند مردی در هوای شدید زمستان از روستائی می گذشت؛ سگ ها به او حمله آوردند، به هر سنگی دست زد که

بردارد و از خود دفاع کند، دید که یخ زده و به زمین چسبیده است و کنده نمی شود گفت: مردم این روستا چه مردمی هستند که سنگ ها را بسته و سگ ها را رها کرده اند.

2- آیۀ 41 سورۀ قصص.

3- آیۀ 73 سورۀ انبیاء.

مقدمۀ طولانی برای معنی و بررسی مقولۀ «رسوائی» بود تا بتوانیم یک تعریف درست دربارۀ رسوائی به دست آوریم.- بشرح زیر:

رسوائی: رسوائی یک مقولۀ عرفی است، و شاید هیچ مقوله ای را نتوان یافت که عرفی تر از آن باشد. پس باید عرف معنی و مفهوم رسوائی را تعیین کند. اما کدام عرف؟ عرف غریزی یا عرف فطری؟-؟ عرف جامعۀ غریزه گرا یا عرف جامعۀ فطرت گرا؟-؟ بدیهی است چون امام علیه السلام و مکتب قرآن و اهل بیت در انسان شناسی شان، به روح فطرت در وجود انسان معتقد هستند و این اصل را یک واقعیت روشن می دانند، و انسان را یک موجود صرفاً غریزی نمی دانند، پس مراد امام از مفتضح شدن و رسوائی آن است که از دیدگاه فطری، ننگ و ننگ آور باشد و اساساً هیچ چیزی و هیچ رفتاری از دیدگاه غریزه نه ننگ است و نه رسوائی، چنانکه حیوان نه ننگی دارد و نه احساس ننگ. اگر یک فرد غریزه گرا یا یک جامعۀ غریزه گرا چیزی یا رفتاری را رسوائی بنامد، این از دو راه است:

1- یا در اثر گوشه های باقی مانده از نیروی فطرت است- که گفته شد فطرت در این مسیر بشدت مقاومت می کند- که در بخشی از چیزها و رفتارها هنوز فعال می ماند.

2- یا هنجاری است که در اثر شدت غریزه گرائی فردی و اجتماعی به ناهنجار مبدل شده و در چنین عرفی «معروف» به «منکر» و منکر به معروف مبدل شده است. چنانکه در جامعۀ امروز غربی «غیرت» به «حسادت» مبدل شده؛ عرف فطری غیرت ناموسی را از ارزشمندترین هنجارها می داند و عرف غریزی آن را از ناهنجاری های بد دانسته و نکوهش می کند.

این مسئله خیلی مهم است و یک معیار دقیق و بزرگ است و شاخصۀ درستی و نادرستی هر انسان شناسی است. در مباحث همین دعا بررسی شد که منشأ حسد روح غریزه است. و چون انسان شناسان غربی تعارض و درگیری میان حیوان های نر بر سر حیوان های ماده را مشاهده می کنند، تعارض غیرتی انسان را نیز از آن نوع محسوب کرده و نامش را حسادت می گذارند. در حالی که میان حیوان و انسان در این موضوع فرق های اساسی بسیار است از

آن جمله:

1- اکثر حیوانات در این رقابت، فقط به محور عمل جنسی رقابت دارند، و چیزی از آثار عمل جنسی برایشان نه مطرح است و نه ارزش دارد، نه در فکر اولاد است و نه در اندیشۀ اطمینان به نسب فرزند. اما یکی از بزرگترین اهتمام انسان، نسل، خاندان، دودمان، و اطمینان به نسب فرزندان خود است.

2- برخی از حیوانات در مرحلۀ پس از عمل جنسی، دربارۀ فرزند نیز نقشی ایفاء می کنند؛ برخی از مرغان نر در پرورش جوجه ها به مرغ ماده کمک می کنند، لیکن جالب است که این نیز در صورتی است که مرغ نر دقیقاً از نسب جوجه به خودش اطمینان دارد. اما همین همکاری دو مرغ در پرورش جوجه هایشان نیز موقت است، پس از بلوغ جوجه ها این رابطه شان با آنها منقطع می گردد. این انسان است که این رابطه را تا ابد یعنی حتی برای پس از مرگش نیز در نظر دارد و سخت به آن اهمیت می دهد.

3- محور غیرت تنها در رقابت روابط جنسی نیست، انسان دربارۀ مادر، خواهر و دیگر اعضای فامیل- که هرگز با آنها رابطۀ جنسی نخواهد داشت- غیرت می ورزند. پس محور غیرت فقط رقابت در بهره جوئی جنسی نیست و این یک امر مسلّم در ذات بشر و نیز در طول تاریخ بشر است و مخالفت با این مسلّم، پایمال کردن امر طبیعی و تجربی است. و اینجاست که یک بام و دو هوا بودن ذات و ماهیت انسان شناسی و علوم انسانی غرب مشهود می شود که در عین شدت تجربه گرائی و فدا کردن همه چیز به تجربه، تجربه را نیز فدای غریزه گرائی می کند.

این همه بی راهه رفتن علوم انسانی غربی و انحراف عرف جامعۀ غربی، در اثر غفلت از روح فطرت در وجود انسان، است.

اکنون؛ کدام عرف بیمار است و کدام عرف سالم است؟-؟ و کدام تعریف از عرف درست است و کدام نادرست؟-؟ آن کدام عرف است که هنجار را به ناهنجار، و ناهنجار را به هنجار تبدیل می کند، و آن کدام عرف است که مبتنی بر حقیقت و واقعیت است؟-؟

ص: 378

متأسفانه این عرف وارونه از جامعۀ غربی به جامعۀ ما نیز سرایت کرده و می کند، زیرا هم علوم انسانی غربی این وارونگی را اقتضاء می کند و هم حس تقلید از تمدن غریزی مدرنیته. این واقعیت را پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) پیشگوئی کرده است که فرمود: کَیْفَ بِکُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْکَرِ وَ نَهَیْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ قِیلَ یَا رَسُولَ اللَّهِ وَ یَکُونُ ذَلِکَ قَالَ نَعَمْ وَ شر مِنْ ذَلِکَ کَیْفَ بِکُمْ إِذَا رَأَیْتُمُ الْمَعْرُوفَ مُنْکَراً وَ الْمُنْکَرَ مَعْرُوفاً(1): چه حالی خواهید داشت زمانی که امر به منکر و نهی از معروف کنید-؟ گفتند: ای پیامبر خدا چنین چیزی خواهد شد!؟ فرمود: بلی و از این بدتر؛ چه حالی خواهید داشت زمانی که معروف را منکر ببینید و منکر را معروف-؟

مراد از «رأیتم»، رأی به معنی نظر و بینش است؛ یعنی در بینش و نظر عرف شما منکر معروف شود و معروف منکر- ناهنجار، هنجار شود و هنجار، ناهنجار شود.

شخصیت وارونه: وقتی که تعامل دو روح، وارونه شد شخصیت نیز وارونه می شود(2):

اگر به جای اینکه فطرت غریزه را مدیریت کند غریزه فطرت را مدیریت کند، در اینصورت شخصیت وارونه می گردد: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: فَمَنْ لَمْ یَعْرِفْ قَلْبُهُ مَعْرُوفاً وَ لَمْ یُنْکِرْ مُنْکَراً نُکِسَ قَلْبُهُ فَجُعِلَ أَسْفَلُهُ أَعْلَاهُ فَلَا یَقْبَلُ خَیْراً أَبَداً(3): هر کس که قلبش (شخصیتش) معروف را معروف نداند، و منکر را منکر نداند، قلبش (شخصیتش) وارونه می شود؛ پائینش بالا و بالایش پائین می شود، پس هیچ خیری را نمی پذیرد ابداً.

اندکی دربارۀ این حدیث درنگ کنیم: فرمود: «فَمَنْ لَمْ یَعْرِفْ قَلْبُهُ مَعْرُوفاً» و من ترجمه کردم: «هر کس که قلبش معروف را معروف نداند». این ترجمۀ من ناقص است چون در متن حدیث کلمه ای بمعنی «نداند» نیست آنچه آمده «لم یعرف» است. اگر آن را به «نشناسد» نیز ترجمه کنیم باز ناقص خواهد شد. زیرا دانستن و شناختن هر دو در مقام آگاهی است در

1- بحار، ج 97 ص 74-75.

2- در تعریف شخصیت گفته شد: شخصیت از تعامل میان غریزه و فطرت حاصل می شود و چگونگی آن بسته به چگونگی این تعامل است.
3- بحار، ج 97 ص 72.

حالی که امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ ناخودآگاه سخن می گوید یعنی کاملاً و صد در صد در مقام روان شناسی و شخصیت شناسی است. می گوید کسی که شخصیتش از معروف رمش داشته باشد و از منکر رمش نداشته باشد، شخصیتش وارونه است. و یا: هر کس که شخصیتش از معروف (هنجار) نفرت داشته باشد و از منکر (ناهنجار) نفرت نداشته باشد، شخصیت او وارونه است.

و اینگونه می شود که انسان در پاسخ پرسش «آبرو چیست؟ و رسوائی چیست؟» دچار اضطراب فردی و اجتماعی می گردد.

علمی که دچار خلاء پایه ای است

علمی که دچار خلاء پایه ای است: علوم انسانی غربی نه توان اصلاح جامعهٔ جهانی را دارد و نه توان مدیریت آن را. زیرا این علوم از اصل و اساس بر پایه غلط مبتنی شده و از روح فطرت غافل است و لذا امروز در بن بست سخت، قرار گرفته و در حضور بشر، شرمنده و سرافکنده است؛ شخصیت های فردی را وارونه، و عرف اجتماعی را نیز وارونه کرده است. ابتدا غلط شروع شده و در مرحلهٔ دوم وارونگی را نتیجه داده است و لذا تمدن مدرنیته، تمدن است اما تمدن وارونه.

قرآن دربارهٔ دانشی که دچار خلاء اساسی است، یک فرد دانشمند از پیشینیان را مثال می آورد: «وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذی آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوينَ- وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ»(1): و به مردم بازگو کن سرگذشت آن کس را که آیه های خودمان را به او دادیم اما او خود را از آن علم منسلخ کرد و شیطان در پی او افتاد و او از گمراهان و گمراه کنندگان شد- و اگر می خواستیم (شخصیت فکری) او را به آیه ها (علوم و دانش ها) بالا می بردیم و لیکن (اجبار بر خلاف سنت ماست) او مصرّانه بر زمین چسبیده و از هوای (غریزهٔ)(2) خود پیروی کرد.

وقتی که دانشمند غیر از غریزه در درون انسان چیزی نبیند، خاک گرا و چسبیده به

1- آیه های 75 و 76 سورهٔ اعراف.

2- مکرر به شرح رفت که «هوی» راهکار و راهبر اقتضاهای غریزی است، و «عقل» راهکار و راهبر اقتضاهای فطری است.

زمین می شود، دانشش با جانش عجین نمی شود، علمش مانند پوستی است که او را تنها پوشش ظاهری داده، و چنین علمی مانند پوست اندازی مار، قابل جدا شدن از شخصیت و پوست اندازی و انسلاخ می شود.

بنابراین علم و دانش از نظر قرآن دو نوع است:

1- علم و دانشی که با جان انسان عجین شده: و این وقتی است که شخص دانشمند جان خود را بهتر بشناسد (و از روح فطرت غافل نباشد). و این دانش شخص دانشمند را از غریزه گرائی و از پیروی هوای غریزه، باز می دارد.

2- علم و دانشی که با جان دانشمند عجین نشده، زیرا دانش او با جانش اجنبی است چون او از روح فطرت خود غافل است، چنین دانشی شبیه پوست است و مانند پوست مار قابل انسلاخ است.

دو نکتهٔ مهم: اول اینکه نام این دانشمند را مشخص نمی کند تا پیام سخن به یک فرد محدود نشود و شامل هر دانشمند غریزه گرا باشد. دوم اینکه نمی گوید «فکان من الغّالین»: از گمراهان شد. می گوید «فَکانَ مِنَ الْغاوینَ» تا شامل هر دو نقش شخصی و اجتماعی او گردد. زیرا «غوی» هم به معنی «گمراه شد» است و هم به معنی گمراه کرد(1).

مهلتی که خدا به فرد یا جامعه می دهد

امام علیه السلام در این دعا دو بار از مهلتی که خدا می دهد یاد کرده است: «إِبْطَاؤُکَ عَنْ مُعَاجَلَتِی» و «تَأَنِّیْتَنِی بِکَرَمِکَ فَلَمْ تُعَاجِلْنِی» و از اینکه خداوند گناه را فوراً کیفر نمی دهد هم از خدا تشکر می کند و هم با تکرار آن اهمیت این مهلت را به ما گوشزد می کند تا آن را یک فرصت ارزشمند بدانیم و هم درصدد استفاده از آن باشیم. اما یکی دیگر از مشکلات

1- شاید گفته شود: یک لفظ در استعمال واحد، در دو معنی به کار نمی رود. باید گفت: این درست است لیکن گزینش یک واژه و ترجیح آن به واژهٔ دیگر نیز بی حکمت نیست.

انسان این است که این «مهلت» را «سَرمَد» تلقی کرده فرصت را برای اصلاح دنیا و آخرت از دست می دهد. قرآن از زبان حضرت هود خطاب به جامعهٔ عاد (= آکد)، که تمدن پیشرفته اما تمدن غریزی، در بین النهرین بمرکزیت «آکّاد= احقاف»(1)

ساخته بودند، می گوید: «وَ تَتَّخِذُونَ مَصانِعَ لَعَلَّکُمْ تَخْلُدُونَ»(2): چنان سازه ها و ساختمان ها می سازید گویا بطور سرمد و جاویدان زندگی خواهید کرد.

و در آیه ای که در مبحث بالا دربارهٔ دانشمند غریزه گرا خواندیم می گوید «أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ»(3): با روحیهٔ سرمدگرا و جاودان گرا بر زمین چسبید. و در همان سوره آمده است که «فَأَتْبَعَهُ الشَّیْطانُ»: پس شیطان در پی او افتاد. بدیهی است که اولین کار شیطان این است که به ضمیر ناخودآگاه انسان، سرمدگرائی را القاء می کند و با همین القائات آدم و حوا را اغواء کرد(4): «قالَ یا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلی شَجَرَهِ الْخُلْدِ وَ مُلْکٍ لا یَبْلی»(5). و «ما نَهاکُما رَبُّکُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَهِ إِلاَّ أَنْ تَکُونا مَلَکَیْنِ أَوْ تَکُونا مِنَ الْخالِدینَ»(6).

و این چنین می شود که انسان با سرمدانکاری آن مهلت و فرصت را از دست می دهد؛ به اصلاح خود و توبه نمی پردازد و همچنین است جامعه. بویژه جامعه ای که توسعه یافته و رفاه زده تر باشد و به «اتراف» بپردازد.

1- عاد معرّب آکد است. و احقاف که در قرآن آمده معرّب «آکّاد» است. جامعهٔ عاد سومین مردم هستند که پس از قوم نوح و قوم ثمود= سومر، در بین النهرین تمدن ساختند- مفسرین کابالیست احقاف را به احقاف یمن معنی کرده اند. رجوع کنید «کابالا و پایان تاریخش» بخش هود و عاد.
2- آیهٔ 129 سورهٔ شعراء.
3- آیهٔ 176 سورهٔ اعراف.
4- در آن وقت هنوز خلقت آدم و حوّا تکمیل نشده بود. رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان».
5- آیهٔ 120 سورهٔ طه.
6- آیهٔ 20 سورهٔ اعراف.

بخش چهاردهم

اشاره

دعا، قضا و قدر

آنچه خدا از بنده می خواهد، امام همان را از خدا می خواهد

بشارت به بندهٔ مؤمن

رابطهٔ انسان با خدا

نشاط

وسیلهٔ بشارت و چگونگی آن

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ قِنِی مِنَ الْمَعَاصِی، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِالطَّاعَهِ، وَ ارْزُقْنِی حُسْنَ الْإِنَابَهِ، وَ طَهِّرْنِی بِالتَّوْبَهِ، وَ أَیِّدْنِی بِالْعِصْمَهِ، وَ اسْتَصْلِحْنِی بِالْعَافِیَهِ، وَ أَذِقْنِی حَلَاوَهَ الْمَغْفِرَهِ، وَ اجْعَلْنِی طَلِیقَ عَفْوِکَ، وَ عَتِیقَ رَحْمَتِکَ، وَ اکْتُبْ لِی أَمَاناً مِنْ سُخْطِکَ، وَ بَشِّرْنِی بِذَلِکَ فِی الْعَاجِلِ دُونَ الْآجِلِ، بُشْرَی أَعْرِفُهَا، وَ عَرِّفْنِی فِیهِ عَلَامَهً أَتَبَیَّنُهَا. (34) إِنَّ ذَلِکَ لَا یَضِیقُ عَلَیْکَ فِی وُسْعِکَ، وَ لَا یَتَکَأَّدُکَ فِی قُدْرَتِکَ، وَ لَا یَتَصَعَّدُکَ فِی أَنَاتِکَ، وَ لَا یَئُودُکَ فِی جَزِیلِ هِبَاتِکَ الَّتِی دَلَّتْ عَلَیْهَا آیَاتُکَ، إِنَّکَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ، وَ تَحْکُمُ مَا تُرِیدُ، إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از گناهان بازدار، و مرا در اطاعت خود به کار گیر، و به من زیبائی اِنابه عطا کن، و مرا بوسیلهٔ توبه ام پاک کن، و مرا با حفظ و نگهداریت یاری کن، و مرا با اصلاح (درونم) به سلامتی (شخصیتم) برسان و شیرینی مغفرت را به من بچشان، و مرا رها شدهٔ عفوت و آزاد شدهٔ رحمتت قرارده و (در نامهٔ عملم) ایمنی از خشمت را برایم بنویس، و بشارت این (اَمان) را در عاجل (دنیا) پیش از آجل (آخرت) به من برسان؛ بشارتی که آن را درک کنم، و در آن (بشارت) علامتی را به من نشان بده تا آن را بخوبی بشناسم، زیرا که این خواسته های من از گنجایش توان تو بیرون نیست و تو را با قدرتی که داری به زحمت نمی اندازد، و در حلم تو

بر تو فراز نمی آید (از گنجایش حلم تو خارج نیست). و در فراوانی موهبت هایت که آیه هایت به آن دلالت دارد تو را خسته نمی کند؛ که تو هر چه بخواهی انجام می دهی، و هر چه بخواهی حکم می کنی، تو بر هر چیزی توانا هستی.

شرح

اشاره

امام علیه السلام، در این بخش 10 خواسته را ردیف کرده و از خداوند می خواهد: 1- او را از گناهان حفظ کند، 2- وجودش را در طاعت به کارگیرد، 3- بطور زیبا از گناه رویگردان کند، 4- بوسیلۀ توبه پاکش کند، 5- در دوری جستن از گناه یاریش کند، 6- در جهت عافیت اصلاحش کند، 7- شیرینی مغفرت را به او بچشاند، 8- او را با عفوش رها سازد و با رحمتش آزاد کند، 9- در نامۀ اعمالش برایش اَمان بنویسد، 10- بشارت این اَمان را برایش بدهد.

پیش از هر سخنی، دو مطلب قابل بررسی است:

1- آنچه خداوند از بنده می خواهد امام همان ها را از خدا می خواهد: پر واضح است همۀ این خواسته های دهگانه را خداوند از انسان می خواهد و امام برگشته و همۀ آنها را از خدا می خواهد. از اینجا می فهمیم که: برای عمل به نیکی ها و دوری از بدی ها، خواست و توجه خدا نیز لازم است؛ انسان حتی برای اعمال نیک نیز «مفوّض» و «به سر خود رها شده» نیست؛ درست است دارای اختیار و اراده است اما «اختیار» با تفویض فرق دارد: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن».

هر حادثه ای که در کل کائنات، در کرۀ زمین، در وجود انسان، در اعمال انسان رخ بدهد دارای دو جنبه است: جنبۀ قَدَری و جنبۀ قضائی. خداوند این ده مطلب را از انسان بعنوان تکلیف می خواهد، تکلیف بر قَدَرها مبتنی است(1)

که انسان از آنها استفاده کرده و

1- پیشتر به شرح رفت که قَدَر یعنی قانون، فرمول. قَدَرها یعنی قوانین و فرمول های جهان.

تکلیف را به جای آورد. کسی که یک بنّا را مکلف می کند که دیواری را بسازد یعنی از او می خواهد مطابق فرمول های طبیعت آجرها را بسازد، ملات را با فرمول های دیگر آماده کند، از فرمول های شاقول؛ شمشه، نخ بنّائی، و...، استفاده کند تا تکلیف را به جای آورد.

همینطور تکلیفی که خدا از بنده اش می خواهد مبتنی بر قَدَرها است و غیر از قَدَرها چیزی در اختیار انسان نیست، جنبهٔ قضائی اعمال، رفتارها، خوب شدن و نیکوکار شدن ها، با خداوند است و از توان انسان خارج است. پس آنچه خدا می خواهد بر اساس و در بستر قَدَر است و آنچه دعا کننده می خواهد در جهت قضا و خواست الهی است.

هیچ کسی هیچ عملی را خارج از ملک خدا، و فارغ از خدا، بطور تفویضی و کاملاً خودسر، انجام نمی دهد. انسان بر اساس امر بین امرین عمل می کند و بر اساس امر بین امرین محاسبه و مجازات می شود.

دعا

جایگاه دعا، نقطهٔ تماس جریان قدرها با جریان قضا است؛ امام می گوید: خدایا من می خواهم خوب و نیکوکار باشم و از قدرها در جهت اعمال نیک استفاده کرده و به تکلیف عمل کنم، تو نیز لطف کن تا قضا و خواست تو در همین جهت باشد و مرا یاری کند.

خود دعا کردن که یک عبادت و «مخّ عبادت» است یک عمل است؛ این نیز مشمول همان دو جنبگی است و اگر خواست الهی موافق نباشد انسان نمی تواند زبان، قلب، حنجره (و فرمول های وجود خود) را برای دعا به کار بگیرد. که «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ»(1)؛ و نمی توانید نیکی خواه باشید و نمی توانید درصدد اعمال خیر باشید مگر آنکه خدا بخواهد.

مسئلهٔ قضا و قدر و چگونگی «امر بین امرین» سخت پیچیده است در مباحث گذشته نیز بحث هائی شده و شرح بیشتر به کتاب «دو دست خدا» ارجاع شده و در اینجا نیز به آن کتاب ارجاع می شود.

2- بشارت و نشاط: امام از خدا می خواهد که به او بشارت بدهد که این خواسته

1- آیهٔ 29 سورهٔ تکویر و آیهٔ 30 سورهٔ انسان.

های دهگانه اش برآورده شده است. در حالی که قبلاً در قرآن دربارهٔ همهٔ آنها بشارت داده شده؛ آن همه آیات فراوان در قرآن آمده همگی در اصل به محور همین خواسته های دهگانه است بویژه دربارهٔ مغفرت (که در کلام امام هست) با نام و عنوان آمده «إِنَّما تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِیَ الرَّحْمنَ بِالْغَیْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَهٍ»(1). و نیز دربارهٔ «انابه» که سومین خواسته امام است باز با نام و عنوان آمده «وَ الَّذینَ اجْتَنَبُوا الطّاغُوتَ أَنْ یَعْبُدُوها وَ أَنابُوا إِلَی اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْری»(2) حتی بشارت عاجل (در دنیا) و بشارت آجل (در آخرت) را نیز داده است: «لَهُمُ الْبُشْری فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ فِی الْآخِرَهِ»(3).

پس امام علیه السلام با وجود این همه آیه های بشارت، چه بشارتی را می خواهد؟ امام یک بشارت دیگر می خواهد و آن «بشارت در بشارت» است؛ می خواهد به او بشارت داده شود که خودش بطور معین از مصداق های بشارت های قرآنی است. به لفظ «دون» توجه کنید؛ می گوید: اولاً آن بشارت های قرآنی آجل است و در محشر مشخص خواهد شد که چه کسانی از مصادیق آنها هستند، من همین امروز عاجلاً می خواهم که به من بشارت دهی که از مصادیق آنها هستم. ثانیاً بشارتی می خواهم که کاملاً برایم مشخص و دارای علامتی باشد تا برایم واضح باشد. امام یک بشارت ویژه از خدا می خواهد. چرائی این خواسته و نقش چنین بشارتی چیست؟

بشارت ویژه و رابطهٔ انسان با خدا: در مباحث گذشته مکرر دیدیم که رابطهٔ انسان با خداوند بر اساس «خوف و رجاء» است. اگر به کسی چنین بشارت ویژه ای که امام می خواهد داده شود، از دایرهٔ خوف و رجاء خارج شده و به «غرور» می رسد. در گذشته نیز دربارهٔ غرور بحثی گذشت.

امام که بنمایندگی از انسان (کل انسان) با خدا سخن می گوید و از او اَمان نامه می طلبد

1- آیهٔ 11 سورهٔ یس.
2- آیهٔ 17 سورهٔ زمر.
3- آیهٔ 64 سورهٔ یونس.

و سپس بشارت نوشته شدن این امان نامه را می خواهد، در این صورت آیا مرادش خارج شدن انسان از دایره خوف و رجاء است؟ بدیهی است که هرگز چنین نیست. و در مباحث گذشته بیان شد که خداوند هیچ تعهدی به هیچ کسی نداده و نمی دهد و لذا اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) از خوف خدا می لرزد و می گرید، و همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر انبیاء و ائمه. پس معلوم می شود که مقصود امام علیه السلام چیز دیگری است، به شرح زیر:

تعادل میان خوف و رجاء

دو کفه خوف و رجاء باید متعادل باشند، بدکاران و عاصیان کفه خوف را سبک می کنند، و آفتی که مؤمنین و نیکوکاران را تهدید می کند سبک بودن کفه رجاء است. زیرا خوف را دارند که مؤمن و نیکوکار شده اند. و امام آن بشارت را نمی خواهد که موجب اطمینان شود لطمه به خوف بزنند. مراد امام پیام آیه «بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»(1) است(2).

انسان موجود مضطرب است؛ کشمکش روح غریزه و روح فطرت لحظه ای او را از اضطراب فارغ نمی گذارد، تنها یاد خدا است که آرامشی به درون او می دهد. اما این موجود مضطرب در همان «یاد خدا» نیز دچار نگرانی است که آیا این یاد کردن، یاد کردن درستی بوده یا نه؟-؟ امام با لفظ «أَتَبَيَّنُهَا= بشناسم آن را» از خدا می خواهد که این اضطراب دوم و نگرانی نیز برطرف شود و شخص نسبت به اعمال خود و ایمان خود اطمینان داشته باشد. والاّ همهٔ اعمال نیک خود را به زیر سؤال می برد و دچار «یأس» می گردد که پیشتر از بیان قرآن و حدیث دیدیم که یأس خطرناکترین حالت است.

نشاط

انسان موجودی است که عمل بد او را برای اعمال بد دیگر می کشاند. و عمل نیک نیز او را به اعمال نیک دیگر می کشاند. اطمینان مذکور نشاط آور است و نشاط نیز هم به زندگی «سر زندگی» می دهد و هم به اعمال نیک تشویق می کند. امام که بنمایندگی

1- آیهٔ 28 سورهٔ رعد.

2- و نیز خواستهٔ امام رشد فکری و علمی است که خواستهٔ حضرت ابراهیم در آیهٔ «لِیَطْمَئِنَّ قَلْبی»- 260 بقره- است.

از انسان سخن می گوید به ما یاد می دهد که آن 9 خواسته را از خدا بخواهید که همهٔ خیرات و سعادات در آنها است، اما بدانید که حتی نایل شدن به آنها کافی نیست بدنبال شان، اطمینان و نشاط را نیز بخواهید، و با این خواستهٔ دهم به کمال ایمان و سلامت و آرامش درون می رسید. و در این حالت، انسان «احساس امان» از عذاب آخرت می کند اما مشروط، مشروط به ادامهٔ همین راه و حفاظت از خواسته های نه گانه. و در این مرحله است که محور خوف و رجاء، «حفاظت از همین ها» می گردد.

وسیلهٔ بشارت و چگونگی آن

در بیان امام مسلّم گرفته شده که خداوند این بشارت را به انسان می دهد، همگان که پیامبر یا امام نیستند که بشارت را از طریق وحی یا با رابطه ای که امام با غیب دارد، دریافت کنند، و چون امام بنمایندگی از همهٔ انسان ها سخن می گوید، پس طریق دریافت این بشارت چیست؟ برای این مطلب دو طریق وجود دارد:

طریق اول خود همان خواسته های نه گانه است به هر میزان و درجه ای که دریافت شوند به همان میزان انسان را به این اطمینان و نشاط نزدیک می کنند. و در واقع خواستهٔ دهم امام کمال خواسته های نه گانه است که اگر خداوند آنها را بطور کامل بدهد، اطمینان و نشاط نیز حاصل شده است. و هر انسانی به تجربه در پی اعمال نیکش این نشاط را با درجهٔ متناسب با آن عمل احساس کرده و در می یابد.

طریق دوم: کلینی (قدس سره) از امام باقر علیه السلام آورده است: مردی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) معنی آیه «لَهُمُ الْبُشْری فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا»(1) را پرسید. فرمود: «هِیَ الرُّؤْیَا الْحَسَنَهُ یَرَی الْمُؤْمِنُ فَیُبَشَّرُ بِهَا فِی دُنْیَاهُ»(2): آن رؤیای حسنه است که مؤمن آن را می بیند و بوسیلهٔ آن در دنیایش بشارت داده می شود.

راه سوم: با همهٔ این تفاصیل باز مشکل حل نمی شود، زیرا اَمان گرفتن از خدا آن هم اَمان مشخص و یقینی و دارای علامت و نشانی که اطمینان کامل آورد، از خط سیر «خوف و

1- آیهٔ 64 سورهٔ یونس.
2- تفسیر نور الثقلین، ذیل همین آیه.

رجاء» خارج می کند و خوف را از بین می برد. بنابراین باید راه سومی باشد و هست: مطابق احادیث، انسان مؤمن می تواند سه نوع بشارت از ناحیه خدای متعال دریافت کند: 1- رؤیای صادقه. 2- بشارت هنگام فرا رسیدن مرگ. این دو بشارت در دنیا و قبل از رسیدن به عالَم آخرت است. 3- بشارت در پایان محاسبات در محشر.

مراد امام علیه السلام نوع دوم است و مراد از «عاجل» لحظات پایانی عمر دنیوی است و مراد از «آجل» پایان محاسبات در محشر است.

قال الباقر علیه السلام: انما أحدکم حین تبلغ نفسه هاهنا ینزل علیه ملک الموت فیقول: اما ما کنت ترجو فقد أعطیته، و اما ما کنت تخافه فقد أمنت منه...:(1) وقتی که جان یکی از شماها به اینجا (اشاره به حنجره) می رسد ملک موت نازل می شود و می گوید: اما آنچه رجاء و امید داشتی پس آن را به تو دادند. و اما آنچه خوف داشتی از آن ایمن شده و اَمان یافتی... در این حدیث پایان جریان «خوف و رجاء» تعیین شده و اعلام شده که از آن پس خوفی نیست، و یک بشارت قطعی و یقینی و با اطمینان کامل است. و امام سجاد علیه السلام همین بشارت را می خواهد و می گوید: خدایا مرا از کسانی قرار ده که این مژده به آنان داده می شود نه از کسانی که از این مژده محروم هستند. پس مسئله کاملاً حل و مشکل دقیقاً برطرف می شود.

این حدیث آیه 30 سورهٔ فصّلت را نیز برای ما تفسیر می کند که می فرماید «إِنَّ الَّذینَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلائِکَهُ أَلاَّ تَخافُوا وَ لاَ تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّهِ الَّتی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ» و مشخص می شود که این «ابشروا» در لحظات آخر عمر است. در حدیث نام ملک موت آمده و در این آیه لفظ ملائکه، چون مطابق حدیث های دیگر ملک الموت همکاران و معاونانی از فرشتگان را بهمراه دارد.

با این تفسیر معنای سخن امام: «وَ بَشِّرْنِی بِذَلِکَ فِی الْعَاجِلِ دُونَ الْآجِلِ»، کاملاً روشن می شود که این بشارت را می خواهد نه بشارت رؤیای صادقه را. لیکن حدیث دیگر از امام باقر علیه السلام داریم که ظاهرش با این تفسیر سازگار نیست. می فرماید: مردی خوش هیکل و خوش

1- تفسیر نور الثقلین ذیل همان آیه.- حدیث های دیگر نیز در این باره داریم.

سیما از اهل بادیه به حضور پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمد و از آیهٔ «الَّذینَ آمَنُوا وَ کانُوا یَتَّقُونَ- لَهُمُ الْبُشْری فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ فِی الْآخِرَهِ»(1) پرسید. پیامبر در جوابش فرمود: بشارت در دنیا عبارت است از رؤیای حسنه که مؤمن آن را می بیند و با آن بشارت داده می شود و اما بشارت در آخرت عبارت است از بشارتی که به مؤمن در حین مرگش داده می شود(2).

مطابق ظاهر این حدیث، بشارت در وقت فرا رسیدن مرگ، «بشارت در آخرت» نامیده شده که بشارت آجل می شود و امام سجاد علیه السلام بشارت عاجل را نیز می خواهد، پس باید سخن امام به رؤیای حسنه تفسیر شود که عاجل است.

اما باید گفت: این حدیث مانع از آن نیست که بشارت حین موت را بشارت عاجل بدانیم در مقایسه با بشارتی که در پایان محاسبات محشر داده خواهد شد: «بُشْراکُمُ الْیَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظیمُ»(3): بشارت باد بر شما امروز (روز محشر) به باغ هائی از بهشت که نهرها زیر درختانش جاری است، جاودانه در آن خواهید بود و این است فوز عظیم. و این آیه پیام همان «فی الاخره» را شرح می دهد.

با توجه به آیه ها و حدیث ها، باید گفت سقطی در این حدیث رخ داده است و نیز بدیهی است که حین وفات و لحظات آخر عمر، بخشی از عمر دنیوی انسان است نه بخشی از آخرت او، و این دلیل قاطعی است بر سقط. گویا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در پاسخ آن مرد بادیه نشین گفته باشد: اما بشارت در دنیا عبارت است از رؤیای حسنه و بشارت حین موت، و اما بشارت در آخرت عبارت است از بشارت در محشر.

تنگنا، دشواری، عدم تحمل، خسته شدن، همگی از صفات مخلوق است

امام علیه السلام می گوید: خدایا، إِنَّ ذَلِکَ لَا یَضِیقُ عَلَیْکَ فِی وُسْعِک، بر آوردن این خواسته

ص: 390

1- آیهٔ 63 و 64 سورهٔ یونس.
2- همان.

3- آیهٔ 12 سورهٔ حدید.

های من تو را در تنگنا قرار نمی دهد چون وسعت قدرت و فراخی توانائی تو بی پایان است.

خدای نامحدود قدرتش نیز نامحدود است او «خالق حد» است و خالق هر محدود است. حدّی به او راه ندارد؛ «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه»(1).

وَ لَا یَتَکَأَّدُکَ فِی قُدْرَتِک، و تو را با دشواری روبه رو نمی کند، زیرا قدرت تو بی پایان است. و این مخلوق است که هر چه قدرت داشته باشد باز قدرتش در برابر بسیاری از امور با دشواری روبه رو می گردد.

وَ لَا یَتَصَعَّدُکَ فِی أَنَاتِک، بر آوردن این خواسته های من بر حلم تو فراز نمی آید (غالب نمی شود). بی حلمی و از دست دادن صبر و حوصله از صفات مخلوق است.

وَ لَا یَئُودُکَ فِی جَزِیلِ هِبَاتِکَ، بر آوردن این خواسته های من، تو را خسته نمی کند چون تو هبه های جزیل (فراوان، عظیم و پر ثمر) داری.

الَّتِی دَلَّتْ عَلَیْهَا آیَاتُک، مراد از این «الّتی» چیست؟ این پرسش می تواند یکی از دو پاسخ زیر را داشته باشد: 1- مراد عبارت است از «مجموع عدم تنگنا، عدم دشواری، عدم کمبود حوصله و حلم، عدم خسته شدن» که هیچکدام از اینها بر خداوند راه ندارند و نسبت به ذات متعال او عدم هستند و آیات الهی بر عدم آنها دلالت دارد.

2- مراد «هبات» است که آیات الهی بر هبه ها و نعمت های او دلالت دارند.

نظر به نحوۀ شرح شارحان و ترجمۀ مترجمان (نسخه هائی که در اختیار بنده هست) بویژه نظر به علامت گذاری میان جمله ها، معلوم می شود که آنان معنی دوم را برگزیده اند و میان «هباتک» و «الّتی» علامت «،» را نگذاشته اند. لیکن به نظر می رسد معنی اول درست باشد، اما در اینصورت باید یک پرسش بررسی شود: الّتی یک صیغۀ مفرد است، چگونه به معنی یک مجموعه به کار می رود؟ پاسخ: مطابقت مفرد و جمع و رعایت آن، تنها دربارۀ موجودات ذوی العقول لازم است؛ در اشیاء غیر ذوی العقول و مفاهیم و عنوان ها، ضرورت

1- هم از على عليه السلام (نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، خطبۀ 232، ج 13 ص 76- فيض خطبۀ 227) و هم از امام رضا عليه السلام، بحار، ج 4 ص 230.

ندارد. مثلاً دربارهٔ اسماء خدا فرموده است: «وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی فَادْعُوهُ بِها»(1) که با ضمیر مفرد آمده. یا دربارهٔ بت ها: «إِنْ هِیَ إِلاَّ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوها»(2) نیز به جای ضمیر جمع ضمیر مفرد آمده است.

و سه جملهٔ اخیر که به دنبال «آیاتک» آمده دلیل روشنی است که مراد معنی دوم است، زیرا دو جمله «إِنَّکَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ- وَ تَحْکُمُ ما نَشاءُ» پیام آیه های فراوان هستند، و جملهٔ اخیر: «إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ» عین آیهٔ 8 سورهٔ تحریم است. و مطابق قوانین نگارش امروزی اگر به دنبال کلمه «آیاتک»، دو نقطه توضیحی «:» گذاشته شود هیچ تردیدی نمی ماند که مراد از «الّتی»، قدرت و عدم خسته شدن، و عدم تنگنا بر ساحت مقدس خداوند است.

یکی از بزرگواران در عین حال که مراد از الّتی را «هبات» دانسته، «آیاتک» را به آیه های قرآن تفسیر کرده است. در حالی که در اینصورت باید گفت مقصود از آیاتک، آیات تکوینی است که معنی چنین می شود: آن هبه های تو که عملاً و عیناً در واقعیت خارجی تکوینی هستند بر قدرت و توان تو دلالت دارند از قبیل: ابر، باد، باران، خورشید، ماه و... و... که فعالیت همگی منتج هبه ها و بخشش های تو هستند.

اما در معنی دوم هم آیات تکوینی و هم آیات تدوینی (قرآن) بر قدرت و توان نامحدود خدا دلالت می کنند. و لذا دو جمله ما قبل آخر را بصورت عین آیه های قرآن نیاورده و در پایان عین یک آیه را آورده است تا سخنش شامل هر دو نوع آیات بشود.

1- آیهٔ 180 سورهٔ اعراف- با اینکه قرآن اسماء الله را صرفاً عنوان ها و مفاهیم دانسته و لذا به جای ضمیر جمع، ضمیر مفرد آورده و حتی ضمیرها را مؤنث آورده که در غیر ذوی العقول جایز است. محی الدین بن عربی هر کدام از اسماء خدا را یک خدای با اراده می داند که همگی تحت مدیریت اسم «الله» کار می کنند و هر کدام مدیریت بخشی از عالم هستی را به عهده دارند. یعنی علاوه بر همهٔ اصول توحید و آنهمه آیه ها و احادیث حتی به اصول ادبیات قرآن نیز بی اعتنائی کرده و به وجود خدایان متعدد که تعدادشان به هزار نیز می رسد، رسمیت می دهد. این بزرگ مأمور و موفقترین جاسوس اسپانیائی در میان مسلمانان، لطمهٔ بزرگی بر بینش و

فرهنگ مسلمانان زد. رجوع کنید به «محی الدین در آئینۀ فصوص» در دو مجلد و مقالۀ «کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» در سایت بینش نو www.bineshenо.com
2- آیۀ 23 سورۀ نجم.

دعای هفدهم

اشاره

ص: 393

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ذُكِرَ

الشَّيْطَانُ فَاسْتَعَاذَ مِنْهُ وَ مِنْ عَدَاوَتِهِ وَ كَيْدِهِ

(1) اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِکَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَ كَيْدِهِ وَ مَكَايِدِهِ، وَ مِنَ الثِّقَهِ بِأَمَانِيِّهِ وَ مَوَاعِيدِهِ وَ غُرُورِهِ وَ مَصَايِدِهِ. (2) وَ أَنْ يُطْمِعَ نَفْسَهُ فِی إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِکَ، وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِکَ، أَوْ أَنْ يَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسَّنَ لَنَا، أَوْ أَنْ يَثْقُلَ عَلَيْنَا مَا كَرَّهَ إِلَيْنَا. (3) اللَّهُمَّ اخْسَأْهُ عَنَّا بِعِبَادَتِکَ، وَ اكْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِی مَحَبَّتِکَ، وَ اجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ سِتْراً لَا يَهْتِكُهُ، وَ رَدْماً مُصْمِتاً لَا يَفْتُقُهُ. (4) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِکَ، وَ اعْصِمْنَا مِنْهُ بِحُسْنِ رِعَايَتِکَ، وَ اكْفِنَا خَتْرَهُ، وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ، وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَهُ. (5) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَمْتِعْنَا مِنَ الْهُدَى بِمِثْلِ ضَلَالَتِهِ، وَ زَوِّدْنَا مِنَ التَّقْوَى ضِدَّ غَوَايَتِهِ، وَ اسْلُکْ بِنَا مِنَ التُّقَى خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى. (6) اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِی قُلُوبِنَا مَدْخَلًا وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلًا. (7) اللَّهُمَّ وَ مَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرِّفْنَاهُ، وَ إِذَا عَرَّفْتَنَاهُ فَقِنَاهُ، وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ، وَ أَلْهِمْنَا مَا نُعِدُّهُ لَهُ، وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَهِ الْغَفْلَهِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ، وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِکَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ. (8) اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ، وَ الْطُفْ لَنَا فِی نَقْضِ حِيَلِهِ. (9) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا، وَ اقْطَعْ رَجَاءَهُ مِنَّا، وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا. (10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا وَ أَهَالِيَنَا وَ ذَوِی أَرْحَامِنَا وَ قَرَابَاتِنَا وَ جِيرَانَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِی حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ، وَ كَهْفٍ مَانِعٍ، وَ أَلْبِسْهُمْ مِنْهُ جُنَناً وَاقِيَهً، وَ أَعْطِهِمْ عَلَيْهِ أَسْلِحَهً مَاضِيَهً. (11) اللَّهُمَّ وَ اعْمُمْ بِذَلِکَ مَنْ شَهِدَ لَکَ بِالرُّبُوبِيَّهِ، وَ أَخْلَصَ لَکَ بِالْوَحْدَانِيَّهِ، وَ عَادَاهُ لَکَ بِحَقِيقَهِ الْعُبُودِيَّهِ، وَ اسْتَظْهَرَ بِکَ عَلَيْهِ فِی مَعْرِفَهِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّهِ. (12) اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ. (13) اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَهُ، وَ أَبْطِلْ كَيْدَهُ وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ، وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ (14) اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِی نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِيَائِهِ، لَا نُطِيعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَا، وَ لَا نَسْتَجِيبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا، نَأْمُرُ بِمُنَاوَأَتِهِ، مَنْ أَطَاعَ أَمْرَنَا، وَ نَعِظُ عَنْ مُتَابَعَتِهِ مَنِ اتَّبَعَ زَجْرَنَا. (15) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ

الطَّاهِرِينَ، وَ أَعِذْنَا وَ أَهَالِيَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَذْنَا مِنْهُ، وَ أَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجَرْنَا بِکَ مِنْ خَوْفِهِ (16) وَ اسْمَعْ لَنَا مَا دَعَوْنَا بِهِ، وَ أَعْطِنَا مَا أَغْفَلْنَاهُ، وَ احْفَظْ لَنَا مَا نَسِينَاهُ، وَ صَيِّرْنَا بِذَلِکَ فِی دَرَجَاتِ الصَّالِحِينَ وَ مَرَاتِبِ الْمُؤْمِنِينَ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

عنوان دعا

اشاره

از جهتی شرّ شیطان ضعیف است و از جهت دیگر خطرناک

بیماريِ «سپس، سپس»

استعاذه از شر شیطان و از شر همه چیز

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ذُكِرَ الشَّيْطَانُ فَاسْتَعَاذَ مِنْهُ وَ مِنْ عَدَاوَتِهِ وَ كَيْدِهِ: از دعاهای امام علیه السلام است هنگامی که نام شیطان به میان می آمد، و از او و دشمنی و مکر او به خدا پناه می برد.

شرح

از جهتی شرّ شیطان ضعیف است و از جهت دیگر خطرناک

شانزده دعا از مجموع پنجاه و چهار دعای صحیفه را دیدیم؛ امام (علیه السلام) آفت ها، آسیب ها، خطرها، لغزش ها و انحراف های بسیاری را نام برده و به ما شناسانید، و نیز عوامل انگیزش های تک تک آنها را معرّفی کرد تحرکات درونی انسان و ابعاد درونی انسان را تا اعماق نهاد بشری بیان کرد. اما از آغاز تا پایان دعای شانزدهم چندان سخنی از شیطان، این دشمن قسم

ص: 396

خوردهٔ(1)

انسان نگفت، تنها در چهار مورد نامی از آن آورده است:

1- در دعای پنجم: وَ اكْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَ شر مَصَايِدِ الشَّيْطَان.

2- در دعای هشتم: وَ نَعُوذُ بِکَ... أَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَان.

3- در دعای دهم: اللَّهُمَّ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ شَمِتَ بِنَا إِذْ شَايَعْنَاهُ عَلَى مَعْصِيَتِک.

4- در دعای شانزدهم: حِينَ أَقِفُ بَيْنَ دَعْوَتِکَ وَ دَعْوَهِ الشَّيْطَان.

اگر خطرها و عوامل انحراف را که امام شمرده است رتبه بندی کنیم خطر شیطان کمتر از آنچه در نظر ما است، تلقّی شده است. آیا ما اشتباه می کنیم یا مسئله ماهیت دیگری دارد؟-؟ از جهتی ما اشتباه نمی کنیم خطر شیطان بس بزرگ و منحرف کننده است که قرآن در موارد متعدد این خطر را به ما گوشزد کرده است: سورهٔ بقره آیه 168: «وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبينٌ». عین همین متن لفظ به لفظ و حرف به حرف در آیهٔ 208 بقره و 142 سورهٔ انعام تکرار شده تا به شدت خطرش توجه کنیم. و در آیهٔ 15 سورهٔ قصص: «هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبينٌ». آیهٔ 6 سورهٔ فاطر: «إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا». آیهٔ 60 سورهٔ یس: «لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبينٌ». آیهٔ 53 سورهٔ اسراء: «إِنَّ الشَّيْطانَ كانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوًّا مُبيناً». علاوه بر آیه هائی که دربارهٔ رفتار شیطان با حضرت آدم آمده است.

از جهت دیگر: شیطان در اصل سلطه ای بر انسان ندارد: «إِنَّ عِبادى لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ»(2). و کید شیطان ضعیف است: «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعيفاً»(3). پس شیطان سلطه ای بر انسان ندارد مگر اینکه خود انسان راه را برای او باز کند، لذا امام علیه السلام در این شانزده دعا آن را خیلی فراز نکرده و زمام سخن را به سوی معرّفی خطرها، آسیب ها و بیماری های شخصیتی و روانی، گرفته تا از باز شدن راه برای شیطان پیشگیری کند. و در این شانزده دعا

1- اصطلاح معروف «دشمن قسم خورده» از شیطان مانده است که او سمبل این عنوان است؛ گفت: «فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعینَ»- آیهٔ 82 سورهٔ ص.

2- آیهٔ 42 سورهٔ حجر. و آیهٔ 65 سورهٔ اسراء.

3- آیهٔ 76 سورهٔ نساء.

برای بسته بودن راه ورود شیطان به عرصهٔ شخصیت انسان سه راه را طی کرده است:

1- راه بهداشت: با شرح عناصر انسان شناختی ابعاد درونی انسان را شناسانیده و تعامل میان انگیزش های غریزی و انگیزش های فطری را بیان کرده، آفت شناسی و آسیب شناسی کرده تا اصول «بهداشت شخصیت» را به ما یاد بدهد و راهی برای شیطان باز نشود.

2- راه درمان: و در صورت وارد شدن آفت و آسیب و دچار شدن انسان به نقص شخصیتی (به هر نسبتی که باشد) درمان آن را نشان داده که از نو حفاظ سلامت در اطراف شخصیت ترمیم شود و راه بر شیطان بسته گردد. نحوه و چگونگی این درمان را در قالب «اعتراف»(1)

و «توبه» و بویژه «گریه»(2)

و با شیوه های گوناگون شرح داده است.

3- استعاذه: انسان در برابر انگیزش های غریزی که موجب باز شدن راه برای شیطان می شوند، و نیز در برابر خود شیطان به تنهائی نمی تواند مقابله کند و باید از خدا یاری طلبد، بل باید به خدا پناه ببرد. استعاذه یعنی پناه بردن و خود را به زیر چتر حفاظت الهی انداختن. و این کار سختی نیست؛ تنها یک توبه، تنها یک همّت به این سه مهم، کافی است که انسان در حدّ انسانیت سالم بماند. اما خود همین «توبه» و «همّت»، سخت، سخت است. یک روند «خودپائی» دائمی کافی است، لیکن همین خودپائی است که سخت است.

بیماری «سپس، سپس»

از این سه راه کدامیک آسانتر و سازنده تر و زود جواب دهنده تر است؟ استعاذه. اگر استعاذه باشد انسان هم در روند بهداشت و هم در روند درمان موفق تر می شود؛ این استعاذه چه ها که نمی کند!؟! حلاّل همهٔ مشکلات است. در مرحلهٔ دوم، بهداشت از درمان آسانتر است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «تَرْکُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَهِ»(3). زیرا وقتی که دیوارهٔ شخصیت به هر مقدار آفت زده شد و آسیب دید، به همان

1- اعتراف بصورت ویژه و نصّ، در عنوان دعای دوازدهم و متنش و در موارد دیگر آمده. و به شرح رفت که اعتراف در اسلام با اعتراف در مسیحیت فرق اساسی دارد.
2- دربارۀ گریه و چیستی و چرائی آن قبلاً در دو جا بحث شده است.
3- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 172- فیض 161و

مقدار راه نفوذ برای شیطان باز می شود و او به همان مقدار خواهد توانست که از توبه و درمان باز دارد. که فرمود: «وَ الشَّیْطَانُ مُوَکَّلٌ بِهِ یُزَیِّنُ لَهُ الْمَعْصِیَهَ لِیَرْکَبَهَا وَ یُمَنِّیهِ التَّوْبَهَ لِیُسَوِّفَهَا»(1): شیطان بر انسان موکّل است تا (راه پیدا کند) و گناه را در نظر او زیبا نشان بدهد، و توبه را به امیدگاه او تبدیل می کند تا او را به «سپس، سپس» وا دارد.

یعنی شیطان خود «توبه» را ابزاری برای انسان (ابزار انگیزش به گناه) قرار می دهد؛ اکنون این گناه را بکن بعداً توبه می کنی. و توبه کردن را نیز همواره در نظر او به «بعد» موکول می کند، هر بار می گوید «سوف، سوف= سپس، سپس» توبه می کنی. بنابراین علاوه بر اینکه خود توبه سخت دشوار است زیرا انگیزه های غریزی از آن باز می دارند، شیطان می آید توبه را ابزار تشویق به گناه می کند، و این بزرگترین نقطهٔ ضعف بشر می شود. و دچار شدن به «سپس، سپس»، شدیدترین بیماری بی سرو صدا، و در عین حال دائمی است.

راه بهداشت و نیز راه درمان از بیماری «سپس، سپس» تنها و تنها استعاذه است؛ یعنی فرار کردن از چنگ ابلیس و خود را به دامن حفاظ رحمت خدا انداختن.

بنابراین اولین راه بهداشت و نیز راه درمان (هم راه دفع و هم راه رفع در برابر شیطان) استعاذه است که باید همیشه و هماره فکر و روح انسان در حالت استعاذه بوده و با استعاذه عجین باشد. نه فقط استعاذه از شیطان، بل از خود و انگیزش های غریزی خود، و از اینکه روح فطرت مقهور روح غریزه گردد.

استعاذه از شیطان: «رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّیاطِینِ- وَ أَعُوذُ بِکَ رَبِّ أَنْ یَحْضُرُونِ»(2). و «وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ»(3). و بویژه وقتی که قرآن را می خوانی و مطالعه می کنی که شیطان بشدت می کوشد پرسش های وسوسه آمیز دربارهٔ قرآن القاء کند:

1- نهج البلاغه، خطبهٔ، 63.

2- آیه های 97 و 98 سورهٔ مؤمنون.

3- آيهٔ 200 سورهٔ اعراف- و در آيهٔ 36 سورهٔ فصلت همين آيه با جمله اخير به صورت «إِنَّهُ هُوَ السَّميعُ الْعَليمُ» آمده است.

«فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ»(1). و «إِنِّی أُعیذُها بِکَ وَ ذُرِّیَّتَها مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجیمِ»(2).

استعاذه از خویشتن خویش: «قالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلينَ»(3). و «قالَ رَبِّ إِنِّی أَعُوذُ بِکَ أَنْ أَسْئَلَکَ ما لَیْسَ لی بِهِ عِلْمٌ»(4).

استعاذه از انگیزش های غریزی بویژه از انگیزش شهوت: زلیخا گفت: «هَیْتَ لَکَ»(5): بیا در اختیار توست. یوسف گفت: «مَعاذَ اللَّهِ» پناه بر خدا.

استعاذه از انسان های بیمار و نیز از شیطان: «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَ رَبِّکُمْ مِنْ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ لا یُؤْمِنُ بِیَوْمِ الْحِسابِ»(6). و «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَ رَبِّکُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ»(7). و «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ- مَلِکِ النَّاسِ- إِلهِ النَّاسِ- مِنْ شر الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ- الَّذی یُوَسْوِسُ فی صُدُورِ النَّاسِ- مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ»(8). و «وَ مِنْ شر حاسِدٍ إِذا حَسَدَ»(9).

استعاذه از هر چیز؛ اعم از ذرات (اتم، مولکول، سلول، اندام بدن، اعصاب، مغز، غرایز، آب، هوا، ابر و...، کره، منظومه و کهکشان) و از شر هر آنچه خدا آفریده حتی از شر فرهنگ و سنن: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ- مِنْ شر ما خَلَقَ- وَ مِنْ شر غاسِقٍ إِذا وَقَبَ- وَ مِنْ شر النَّفَّاثاتِ فِی الْعُقَدِ»(10).

اما سخن امام علیه السلام در این دعا به محور استعاذه از شر و عداوت و کید شیطان

ص: 400

1- آیهٔ 98 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 36 سورهٔ آل عمران.
3- آیهٔ 67 سورهٔ بقره.
4- آیهٔ 47 سورهٔ هود.
5- آیهٔ 32 سورهٔ یوسف.
6- آیهٔ 27 سورهٔ غافر.
7- آیهٔ 20 سورهٔ دخان.
8- آیه های سورهٔ ناس.
9- آیهٔ آخر سورهٔ فلق.
10- تفسیر این آیات، و عام شمول بودن شان، در مبحث «حسد» گذشت.

است، موارد دیگر برای تکمیل این مقدمه آورده شد. خداوند همه پیروان تشیع را- و نیز همهٔ انسان های قابل هدایت را- از شر شیطان و شیاطین حفظ کند. وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیم.

بخش اول

اشاره

شیطان و آفت ها و ابزارهایش

زمینهٔ فعالیت شیطان عرصهٔ غرایز انسان است

ابزارهای دست شیطان در خارج از وجود انسان است

تکبر ابزار درونی شیطان است

شیطان بیمار است

شیطان و خصوصیت زمان و مکان

دانش ایمنی

منطق قرآن و اهل بیت

اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِکَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ وَ کَیْدِهِ وَ مَکَایِدِهِ، وَ مِنَ الثِّقَهِ بِأَمَانِیِّهِ وَ مَوَاعِیدِهِ وَ غُرُورِهِ وَ مَصَایِدِه: خدایا، ما به تو پناه می بریم از آفت زدن های شیطان رجیم و از کید او و از «کیدگاه های او»، و از اعتماد به خیال انگیزی های او و وعده هایش و ابزارهای شکارش.

شرح

اشاره

لغت: نزغ: از جای کندن، از راه به در کردن، فاسد کردن، بی نتیجه و عاطل کردن یک

چیز.

در آیه نیز فرموده است: «وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ»(1): و هرگاه که نزغی از شیطان تو را نزغ کند پس پناه ببر به خداوند که او هم شنوا است (استعاذهٔ تو را می شنود) و هم همه چیز را می داند.

هم در آیه و هم در کلام امام علیه السلام، همهٔ معانی لغوی مذکور، قصد شده است؛ نزغ لفظی است که در یک استعمال همه معانی مذکور را در بر دارد، یعنی اصل و اساس «وضع» و «موضوع له» آن بر این شمول است، و دارای «تعدد وضع و در معانی متعدد» نیست تا نتواند در یک استعمال بر بیش از یک معنی دلالت کند. و اگر بخواهیم این معانی را در یک معنی واحد جمع کنیم می شود «آفت». آیه می گوید: اگر آفتی از شیطان متوجه آفت زدن بر تو باشد پس پناه ببر به خداوند شنوا و دانا. و از زبان حضرت یوسف می گوید: «نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنی وَ بَیْنَ إِخْوَتی»(2): شیطان میانهٔ من و برادرانم را آسیب زد. و امام نیز می گوید: اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِکَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّیْطَانِ الرَّجِیم: خدایا، ما به تو پناه می بریم از آفت های شیطان رجیم. سپس به شرح مصداق های کلّی آن آفت ها می پردازد و در پنج ردیف می شمارد:

1- کیده و مکائده: مکائد: جمع «مکیده» که مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان است؛ و چون در ما قبل آن «کید» آمده پس در اینجا کاربرد مصدری ندارد، می ماند دو کاربرد دیگرش و فارسی آن می شود «کیدگاه= مکرگاه». و معنی چنین می شود: خدایا، از کید و کیدگاه های شیطان به تو پناه می بریم؛ زمانی که و جائی که درصدد کید بر می آید.

بیماری خیال پردازی

2- وَ مِنَ الثِّقَهِ بِأَمَانِیِّهِ: و به تو پناه می بریم از اعتماد به خیال انگیزی های او- اَمانّی: جمع

1- آیهٔ 200 سورهٔ اعراف.

2- آيةْ 100 سورةْ يوسف.

اُمنیّه است به معنی طرح و نقشهٔ کاذب، برنامه ریزی غیر واقع، رسیدن به مقصود با خیال پردازی و رؤیا پردازی. آمانی یعنی خیال پردازی ها. در اینجا مراد خیال پردازی شیطان نیست، وادار کردن انسان به خیال پردازی از جانب شیطان است.

قبلاً نیز در این موضوع بحثی داشتیم اینک در تکمیل آن اندکی درنگ کنیم: اصل مادهٔ «مَنی یمنی» به معنی تقدیر و برنامه ریزی است که سلسله ای از علل و معلولات در طول هم فرض شوند و در پایان به نتیجهٔ مورد نظر برسند. و این بر سه نوع است:

1- تقدیر و برنامه ریزی الهی، که بر اساس حکمت، و نه تنها در جهت واقعیت است، بل منشأ همهٔ واقعیت ها می باشد.

2- تقدیر و برنامه ریزی انسان: این خود بر دو نوع است: الف: بر اساس واقعیت و واقعیت گرائی، که قرار است در خارج از ذهن به اجرا، گذاشته شود و به نتیجه برسد. این را «آرزو» نیز می نامند که یکی از معانی «مُنی» آرزو است. ب: بر اساس تخیلّ و خیال پردازی، که در همان ذهن و عرصهٔ خیال به نتیجه هم می رسد. و این را مُنی بمعنی آرزو گرائی خیال پردازانه می گویند که شخص در عالَم خیال به آرزوی خود می رسد. و در مواردی سر از بیماری در می آورد. و اصل مراد امام علیه السلام در اینجا همین معنی دوم است (گرچه القای طرح ریزی برای کارهای عملی جنائی و نیز فردی منفی هم از موضوع بحث خارج نیست).

چیستی خیال و منشأ آن: خیال بر اساس واقعیت که در مورد الف گفته شد، یک موهبت الهی است که انسان به آن نائل شده است. و اگر خیال نبود انسان نه به مدنیت می رسید و نه به صنعت و کشاورزی. همهٔ فرضیه های علمی خیال هستند که گاهی به ثمر رسیده و به صورت کشف ها، ابداع ها و اختراعات در آمده اند، گاهی نیز عقیم و سترون بوده و غلط در آمده اند.

آیا منشأ خیال روح غریزه است یا روح فطرت؟-؟ نظر به اینکه حیوان نیز خیال دارد و برای تأمین آب و علف خود، و برای شکار خود، طرح می ریزد، پس باید گفت منشأ خیال

روح غریزه است و غریزهٔ خیال تحت مدیریت روح فطرت که عقل را هم در اختیار دارد، عاملیت و فعالیت بس گسترده تری می یابد. خیال به این معنی همان «فکر» است؛ هم حیوان فکر دارد و هم انسان. فکر انسان تحت مدیریت فطرت که مجهز به عقل است گسترهٔ بیشتری می یابد. در این معنی «خطاء و اشتباه در خیال» نیز همان خطا و اشتباه در فکر است که بر اساس علّت یا عللی به نتیجه نمی رسد.

اما خیال بمعنی ردیف ب از اصل و اساس، خطاء و انحراف است که پشت کردن به واقعیات و جایگزین کردن فرض های ذهنی در جای واقعیات است، که حیوان هم از این جا به جائی منزّه است. و یک انحراف منحصر به انسان است که اگر به اولین مرحلهٔ عادت برسد سر از بیماری در می آورد اراده و همّت انسان را از کار می اندازد.

قرآن: «یَعِدُهُمْ وَ یُمَنِّیهِمْ وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ إِلاَّ غُرُوراً»(1): شیطان به آنان وعده می دهد و به رؤیاپردازی وادارشان می کند، و وعده نمی دهد به آنان مگر غرور را.

منشاء این بیماری: کسانی که روح غریزهٔ شان بر روح فطرت شان غالب و قاهر شده، دو گروه اند: 1- واقعگرایان: اینان توان فطرت و نیروی عقل را نیز در خدمت غرایز به کار می گیرند و عقل شان به «نکراء» مبدل می شود و بقول حدیث(2)

سمبل شان معاویه و عمرو عاص است. اینان گرچه بیمار و بس خطرناک اند، لیکن اراده و همت را از دست نمی دهند و در خدمت غرایز به کار می گیرند.

2- خیال پردازان: اینان در کشمکش غریزه و فطرت، به «تساقط» می رسند، یعنی تعارض میان آن دو، هر دو را از کار می اندازد؛ هم انگیزش های غریزی از کار می افتد و هم انگیزش های فطری، هر دو همدیگر را خنثی می کنند. مانند دو کشتی گیر وامانده و خسته و هیچکدام به پیروزی نرسیده، بی رمق در کناری می افتند، فرد اراده و همت را از دست داده و مصداق اتمّ «تنبل» می شود و در اثر تنبلی به رؤیاپردازی پناه می برد. و در عالم

1- آیهٔ 120 سورهٔ نساء.
2- حدیث شماره 3، از کتاب العقل اصول کافی.

خیال به آرزوهایش می رسد.

کدامیک از این دو گروه بیمار، خطرناکترند؟ بدیهی است گروه اول علاوه بر انهدام انسانیت خودشان، بر دیگران و بر جامعه و بر تاریخ نیز خطر دارند اما گروه دوم تنها به خودشان لطمه می زنند. آنان عقل را به نکراء مبدل می کنند، اما عقل اینان از اساس تعطیل می شود. امام صادق علیه السلام در حدیث لشکر عقل و لشکر جهل (که پیشتر درباره اش بحث کردیم) می فرماید: «النَّشَاطُ وَ ضِدَّهُ الْکَسَلَ»: نشاط از لشکر عقل است و تنبلی از لشکر جهل. و گفته شد که مراد از این جهل، عدم العلم نیست بل یک امر وجودی است که نام دیگر آن «هوی»- هوای نفس غریزی- است. هر دو گروه پیرو هوی هستند؛ آنان فعال و اینان منفعل. و منشأ اصلی هر دو بیماری، عصیان غریزه بر فطرت است.

گروه اول «حقیقت ها» را بر واقعیات غریزی(1)

فدا کرده اند. گروه دوم هم از حقایق و هم از واقعیات غریزی صرفنظر کرده و هر دو را کنار گذاشته اند.

شیطان و القاء خیال پردازی: امام علیه السلام می گوید: خدایا، به تو پناه می بریم از اینکه به القائات خیال پردازی شیطان اعتماد کنیم. شیطان می کوشد هر انسان را- اعم از سالم و بیمار- به خیال پردازی وادار کند، یکی از ابزارهایش القاء خیال پردازی از نوع ب، در ذهن انسان است. اگر انسان به القاء او اعتماد کند باصطلاح کلاهش پس معرکه است. امام علیه السلام از خدا یاری می طلبد که ما را در پناه خود بگیرد تا به این القاء ابلیس اعتماد نکنیم و به جای حقایق واقعی به رؤیا نپردازیم.

رؤیاپردازی مخدّر است: مانند هر مخدّر (از قبیل تریاک، هروئین، شیشه، شطرنج و...) رؤیاپردازی نیز مخدّر است که در اثر تکرار، اعتیاد می آورد و فرد را بشدت بیمار می کند. و هر مخدّری در اسلام حرام است.

1- واقعیت بر دو نوع است؛ واقعیات غریزی و واقعیات فطری. و با بیان دیگر: واقعیت بر دو نوع است: واقعیتی که مطابق حقیقت است و واقعیتی

که بر علیه حقیقت؛ و چون علوم انسانی غربی از وجود روح فطرت غافل است، لذا اصطلاح «واقعیت گرائی» غربیان، همان غریزه گرائی است.

رؤیا درمانی: در سال های اخیر گاهی اصطلاحی با عنوان «رؤیا درمانی» شنیده می شود و گاهی هم تبلیغ می شود. اما اگر رؤیاپردازی درمان باشد، مسکن و آرامبخش است، نه درمان، آن هم از نوع آرامبخشی مواد مخدر، بل بدتر. زیرا این «خود فریبی فکری» است که بدون استفاده از مواد خارج از بدن، مستقیماً فریب دادن دستگاه فکر و مغز و روح انسان است. و شدیدترین پستی شخصیت درون می شود که امیرالمؤمنین فرمود: «إِیَّاکَ وَ الِاتِّکَالَ عَلَی الْمُنَی فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوْکَی»:(1) دور باش از اینکه بر خیال پردازی تکیه کنی زیرا آن سرمایهٔ افراد پست است.

3- سومین نزغ و آفت که امام می شمارد «مواعید» شیطان است؛ مواعید صیغهٔ جمع «میعاد» است که کاربرد مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان را دارد و در این سخن امام به معنی مصدر میمی آمده است(2)

یعنی به «وعده دادن»های شیطان اعتماد نکنیم. البته ممکن است به معنی اسم زمان هم باشد(3)

با این معنی: خدایا، به تو پناه می بریم از اینکه به آن چشم اندازهای زمانی که شیطان به ما وعده می دهد، اعتماد کنیم و دچار «طول الامل» و آرزوهای دراز و طویل شویم که نتیجه اش بیماری روانی و شخصیتی است.

قرآن: «وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ إِلاَّ غُرُوراً»(4): و وعده نمی دهد شیطان به آنان مگر غرور.

4- غرور: چهارمین ابزار شیطان مغرور کردن انسان است. پیشتر دربارهٔ غرور بحث شده است، در اینجا در تکمیل آن باید افزود: غرور (با هر نوع و هر قسمش) حالتی است که نیروی عقل را در بررسی حقایق و واقعیت ها، محدود می کند. غرور منشأ غریزی دارد که

1- نهج البلاغه، کتب؛ 31.
2- از برخی منابع لغت بر می آید که میعاد فقط به معنی اسم زمان و اسم مکان است و کاربرد مصدر میمی ندارد. اما در قرآن به معنی «وَعد» که

مصدر است آمده: آیهٔ 20 سورهٔ زمر «وَعْدَ اللّهِ لا یُخْلِفُ اللّهُ الْمیعادَ»، و آیهٔ 31 سورهٔ رعد «وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعادَ».

3- در اواخر همین بخش در مبحث «شیطان و خصوصیت زمان و مکان» خواهیم دید که این صیغه به هر صورت و در هر حال، خالی از معنی زمان و مکان نیست.

4- آیه های 64 سورهٔ اسراء، و 120 سورهٔ نساء.

در اثر سه عامل به فعلیت می رسد: 1- با تکیه بر عواملی که خارج از وجود فرد هستند. 2- با تکیه بر رحمت و بخشندگی خدا. 3- با اعتماد به القائات شیطان.

ابزارهای شیطان برای شکار انسان

5- و مصائده: این صیغهٔ جمع و مفرد آن «المصید» و «المصیده» به معنی ابزار شکار است. و در تعریف مصائد شیطان باید گفت: هر آنچه در خارج از وجود انسان باشد و جاذبه اش غریزه را به عصیان بر علیه فطرت تحریک کند، ابزاری برای شیطان است(1). مانند جنس مخالف، مال، مقام، قدرت، مصداق های برتری و... اصل غرایز در درون انسان هستند و هر کدام برای یک نیاز اساسی انسان در وجود او گذاشته شده اند و مبتنی بر حکمت هستند و هیچکدام ابزار شیطان نیستند. آنچه ابزار دست شیطان است چیزهائی هستند در خارج از وجود انسان که متعلقات غرایز هستند.

حدیث: بحث دربارهٔ هر کدام از این ابزارها به درازا می کشد. تنها دربارهٔ جنس مخالف به چند حدیث بسنده می شود: «قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ النَّظَرُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِیسَ فَمَنْ تَرَکَهَا خَوْفاً مِنَ اللَّهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ إِیمَاناً یَجِدُ حَلَاوَتَهُ فِی قَلْبِه»(2): رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: نگاه (نامشروع به جنس مخالف)(3)

تیری مسموم از تیرهای ابلیس است، و هر کس خودداری کند از آن، خداوند ایمانی به او عطا می کند که شیرینی آن را در قلبش احساس می کند.

قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ عَلَیْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَطْلَقَ نَاظِرَهُ أَتْعَبَ حَاضِرَهُ مَنْ تَتَابَعَتْ لَحَظَاتُهُ دَامَتْ حَسَرَاتُهُ:(4) هر کس چشم و نگاه خود را (بدون کنترل) رها کند، زندگی خود را به رنج و

1- این تعریف یک استثناء دارد که خواهد آمد.
2- بحار، ج 101 ص 38.
3- اعم از نگاه مرد به زن و نگاه زن به مرد.

4- بحار، همان.

اضطراب آمیخته می کند. و هر کس اینگونه رهائی (و ول انگاری)ش تکرار شود، دچار حسرت های دائمی می گردد.- و دچار شدن به حسرت دائمی یعنی بیماری روانی، تا چه رسد به حسرت های دائمی.

امام صادق علیه السلام: النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَ كَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً:(1) نگاه (نامشروع) تیری از تیرهای مسموم شیطان است، و بسا نگاهی که موجب حسرت طویل شده است.

از نظر اصول انسان شناسی و روان شناسی، همهٔ غرایز در این بحث، نسبت به متعلقات خارج، مانند غریزهٔ جنسی هستند بدون هیچ فرقی و برای شناخت چگونگی عمل شیطان با این ابزارها به حدیث زیر دقت کنیم تا هم شیطان شناسی و هم انسان شناسی و انسان کاوی مان، عمیقتر و دقیقتر باشد. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ لِلْقَلْبِ أُذُنَيْنِ فَإِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِذَنْبٍ قَالَ لَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ لَا تَفْعَلْ وَ قَالَ لَهُ الشَّيْطَانُ افْعَلْ وَ إِذَا كَانَ عَلَى بَطْنِهَا نُزِعَ مِنْهُ رُوحُ الْإِيمَانِ»(2): قلب (شخصیت درونی انسان) دارای دو گوش است؛ وقتی که بنده ای گناهی را قصد کند، روح ایمان (فطرت) به او می گوید: نکن. و شیطان به او می گوید: بکن. و آن گاه که بر شکم او (جنس مخالف) قرار گرفت، روح ایمان از او بازداشت(3)

می شود و توانش را از دست می دهد.

یک نکتهٔ انسان شناختی مهم: بل یک اصل انسان شناختی مهم در این حدیث هست که در عین حال شیطان شناسی هم هست: سخن از روح غریزه نیاورده، زیرا غریزه خواسته های خود را می خواهد و کاری با خوب و بد؛ مشروع و نامشروع ندارد. روح فطرت می خواهد این خواسته او را در بستر مشروع قرار دهد و شیطان می خواهد آن را در بستر نامشروع قرار دهد و اگر شیطان غالب آید روح فطرت مقهور شده و بازداشت می شود.

1- همان، ص 40.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 267 ط دار الاضواء.
3- لغت: نزع نزعاً: قلع- نزع نزعاً: کفّ: بازداشت کرد.- و بصیغهٔ ماضی مجهول؛ نُزع: بازداشت شد.

بنابراین، روح فطرت در درون انسان با دو نوع کشمکش روبه رو است: 1- اگر شیطان حضور نداشته باشد، تنها با روح غریزه در کشمکش هست که هر کدام می کوشند بر دیگری غالب آیند که درگیری روح امّاره با روح لوّامه است. 2- اگر شیطان حضور پیدا کند، روح فطرت با هر دو درگیر می شود و در این حالت است که انسان سخت به استعاذه نیازمند می شود بیش از هر زمان دیگر.

یک استثناء از تعریف مذکور؛ تکبّر- شیطان بیمار است

در تعریف مصائد و ابزارهای شیطان برای شکار انسان، گفته شد که این ابزارها همگی در خارج از وجود انسان قرار دارند که مورد تعلّق غرایز هستند که با جاذبهٔ شان روح غریزه را بر علیه روح فطرت تحریک می کنند. این تعریف یک استثناء دارد و آن «تکبّر» است که در درون انسان جای می گیرد نه در خارج از وجود او. شیطان این ابزار را از درون انسان گرفته و به کار می گیرد.

تعریف: تکبر یعنی خود را مهمتر و ارجمندتر از آن که آفرینش برایش داده، تصور کردن؛ «خود بیش بینی شدید».

متکبر: کسی که نقش و جایگاه خود را در جهان هستی، بیش از آنچه هست تصور کند.

تکبر مانند هر مقولهٔ دیگر، مدرّج به درجات است.

منشأ تکبر: تکبر بیماری ای است که از غریزهٔ «خود دوستی» ناشی می شود(1).

اصل خود دوستی برای انسان لازم و ضروری است تا در حفظ خود فعال باشد. اگر این غریزه از جانب فطرت که مجهز به عقل است مدیریت نشود منشأ بیماری تکبر می گردد، و همین بیماری یکی از مصائد و ابزارهای شیطان می شود که بیماری را برای ایجاد بیماری های دیگر به کار

1- در شرح دعای بیستم (بخش سوم) چهار نوع تکبر و منشأ هر کدام از آنها با شرح بیشتر خواهد آمد.

می گیرد که باصطلاح نتیجۀ آن قوز بالای قوز می گردد. و لذا امیرالمؤمنین علیه السلام یک خطبۀ مشروح و طولانی دربارۀ شیطان شناسی و تکبر شیطان، و استفادۀ ابزاری شیطان از تکبر انسان، دارد که نخبگان، آن را خطبۀ «قاصعه» (1) یعنی کوبنده، نامیده اند. یک خطبه و سخنرانی که خود یک کتاب است کتابی بس عمیق و علمی. تنها جمله ها و عبارت هائی از آن را مشاهده کنیم تا با کاربرد خطرناک این بیماری درونی، و نیز با کاربرد خطرناک این ابزار در اختیار شیطان برای شکار انسان، بیشتر آشنا شویم، پس از شرحی دربارۀ ابلیس، می گوید: فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ یُعْدِیَکُمْ بِدَائِهِ: پس ای بندگان خدا از دشمن خدا (شیطان) بر حذر باشید تا بیماری خود را به شما سرایت ندهد.

لغت: داء: بیماری- یعدیکم: از مادۀ «عدی یعدُ عدواً» بمعنی سرایت کردن بیماری (2).

پس تکبر یک بیماری است که شیطان دچار آن بود و در اثر آن در برابر فرمان خدا عاصی شد و به آدم سجده نکرد، می کوشد اولاً این بیماری خود را به انسان سرایت دهد و ثانیاً پس از سرایت دادن، آن را بعنوان ابزار دوباره به کار گیرد.

و نیز می گوید: وَ لَا تَکُونُوا کَالْمُتَکَبِّرِ عَلَی ابْنِ أُمِّهِ مِنْ غَیْرِ مَا فَضْلٍ جَعَلَهُ اللَّهُ فِیهِ سِوَی مَا أَلْحَقَتِ الْعَظَمَةُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَدَاوَةِ الْحَسَبِ وَ قَدَحَتِ الْحَمِیَّةُ فِی قَلْبِهِ مِنْ نَارِ الْغَضَبِ وَ نَفَخَ الشَّیْطَانُ فِی أَنْفِهِ مِنْ رِیحِ الْکِبْرِ: و نباشید مانند آن (قابیل) که بر فرزند مادرش تکبر کرد بدون کوچکترین فضلی که خداوند در او قرار داده باشد، جز آنکه خود بزرگ بینی او با عداوت حسد به هم پیوست، و خود دوستی او در قلبش از آتش غضب اخگر گرفت، و شیطان در دماغ او باد تکبر دمید.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبۀ 238- فیض 234.
2- حدیث های متعدد دربارۀ «عدویا» و سرایت بیماری های روانی و جسمانی داریم. در حدیثی که دربارۀ دام و دامداری است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «لَا عَدْوَی وَ لَا طِیَرَةَ وَ...»: در اسلام سرایت نیست، طیره نیست.- کافی، ج 8 ص 196. برخی ها گمان کرده اند که این حدیث، سرایت را نفی می کند. در حالی که مراد آن حضرت

نفی ادعای حقوقی است نه نفی اصل سرایت. می فرماید کسی حق ندارد که به دادگاه شکایت کرده و بگوید فلان بیماری از دامداری فلانی به دام های من سرایت کرده و مطالبه خسارت کند.

توضیح: در این سخن چند اصل مهم بیان شده است: 1- فرزند مادرش: معمولاً اختلاف میان برادران ناتنی از جانب مادر، در اثر حسد پیش می آید نه از تکبر. و در میان برادران تنی از تکبر ناشی می شود.

2- منشأ تکبر: العظمه بنفسه: «خود بیش بینی شدید».

3- عوامل فعال شدن خصلت تکبر در شخص متکبر: الف: وقتی که خود بیش بینی شدید با عداوت حسد پیوند خورد.

ب: و حمیه= خود دوستی، از آتش غضب اخگر بگیرد.

ج: شیطان نیز بر دماغ او از باد تکبر بدمد.

این سه عامل وقتی که به همدیگر می رسند خصلت تکبر فعال شده و سر از جنایت در می آورد.

4- در این کلام سخن از تکبر آمده؛ اول: قابیل متکبر بود. دوم: شیطان از باد تکبر بر او دمید. یعنی شیطان از همان تکبر که قابیل داشت بر دماغ خود قابیل دمید و بیماری او را فعال کرد. پس بیماری تکبر یکی از مصائد و ابزار دست شیطان است برای وادار کردن انسان به جنایت.

5- عداوت منشأ های مختلف دارد، نوعی از آن از حسد بر میخیزد.

6- وقتی که «خود دوستی» به «خود خواهی برتری جویانه» مبدل شود، از «حس غضب» اخگر می گیرد.

غضب: غضب نیز یک حس غریزی طبیعی است و برای «حفظ خود» لازم است که اگر تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد ماهیت انسانی یافته و در بستر «الْبُغْضِ فِی اللَّهِ وَ الْحُبِّ فِی اللَّهِ» عمل می کند. والاّ در ماهیت حیوانی مانده و در خدمت حسد کار می کند و فعلیت غضب خارج از این دو صورت نیست(1).

7- شناخت دقیق انگیزش جنایت: در این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، چگونگی تعاطی

1- دربارۀ حسد قبلاً بحث شده است.

و تعامل چهار عنصر در پیدایش «جنایت» معرفی شده است: ابتدا تکبر با حسد پیوند می خورند، سپس این «دو عنصر گره خورده به هم» از غضب چاشنی می گیرد و یک «انگیزش سه عنصری» حاصل می شود، آنگاه شیطان بر این انگیزش سه عنصری، از همان تکبر می دمد، و انگیزش دارای چهار عنصر می شود، و علیّت انگیزش برای جنایت، تام می گردد و جنایت واقع می شود.

این ترتیب عناصر که در این سخن است از معجزات علمی در انسان شناسی، روان شناسی، شخصیت شناسی و جرم شناسی است البته جرم شناسیِ «جنایت شناسی» که جنایت نوع خاصی از جرم است، نه هر جرم.

شیطان و خصوصیت زمان و مکان

امام علیه السلام، کید شیطان را عنوان می کند و بلافاصله «مکائد» او را ذکر می کند؛ گفته شد مکائد جمع «مکیده» به معنی مصدر میمی، اسم زمان و اسم مکان است، و چون خود کید مصدر است و قبل از آن ذکر شده، پس مراد از مکائد در اینجا دو معنی اسم زمان و اسم مکان است. توجه امام در این بیان به نقش خطرناک «ویژگی زمان» و «ویژگی مکان» است. شیطان با استفاده از خصوصیت وقت ها و مکان ها نزغ خود را به آسانی در شخصیت انسان نفوذ می دهد. مثلاً وقتی که یک زن و مرد اجنبی در یک محیط خلوت قرار می گیرند، شیطان به آسانی آنان را به عمل جنسی نامشروع وادار می کند و لذا اسلام هشدار داده و خلوت اینچنینی را برای دو فرد از دو جنس مخالف، تحریم کرده است.

این فقط یک مثال بود، نقش خصوصیت زمان و خصوصیت مکان هم نسبت به تصمیم گیری های انسان و هم نسبت به موفقیت شیطان در وسوسه هایش بسی فراتر است. با صرفنظر از بحث شیطان و وسوسه هایش، اساساً چگونگی مکان؛ هوای مکان، آب مکان، خاک مکان و چگونگی های جغرافی مکان، در جهت دادن به انگیزه ها و آرزوها، اراده ها

و تصمیم های انسان نقش بسزائی دارد. و همینطور است زمان؛ فصل بهار، تابستان، پائیز و زمستان. ساعات صبح، ساعات وسط روز، ساعات شب و پس از نیمه شب(1).

و همچنین شرایط زمانی بدن انسان؛ وقت گرسنگی، خواب آلودگی، کسل بودن، احساساتی بودن، در حالت «تدافع ادرار و مدفوع» بودن و حالات دیگر. اسلام می گوید: قاضی نباید در حالتی که به دفع ادرار یا دفع مدفوع نیازمند است، قضاوت کند. او در این حال به جای دفع ادرار، با ادرار به تدافع می پردازد و این وقتی است که شیطان خواهان آن است(2).

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از کید شیطان به خدا پناه ببریم بویژه از کیدهای او که خصوصیت زمان و مکان نیز با کید او مساعد باشد. و قصد آن حضرت از ردیف کردن کید و مکائد به دنبال هم، یک آرایش سخن نیست، بل درصدد درس مهمی در شیطان شناسی است.

انسان که به دریافت روح فطرت نائل شده، قرار است بر ویژگی های زمان و مکان و حالات خود مسلط شود و آنها را با مدیریت خود با جریان سالم انسانی خود سازگار کند. یکی از حکمت های روزه و امساک از خوراکی ها و نوشیدنی ها و نیاز جنسی، تقویت نفس (روح فطرت) است تا بتواند در مدیریت خصوصیت های زمانی و مکانی و حالاتی به خوبی عمل کند.

و همهٔ این مباحث دربارهٔ کلمه «مواعید» و «مصائد» نیز که در سخن امام علیه السلام آمده اند و هر دو صیغهٔ مصدر میمی و اسم زمان و اسم مکان هستند، جاری است. امام می توانست به جای «مکائد» لفظ «کِیاد» را که صیغهٔ جمع کید است، بیاورد و به جای «مواعید» لفظ «عِدات» را و به جای «مصائده»، «آلات صیده» بیاورد. و به هر حال و در هر صورت، انتخاب صیغهٔ مصدر میمی، اسم زمان و مکان، هرگز از مفهوم زمان و مکان، مسلوب نمی

1- و بر همین اساس، کمّ و کیف عبادات واجب و عبادات مستحب در اسلام بر اساس زمان و مکان، تعیین شده است.

2- بحث مشروح دربارۀ ویژگی های زمان و مکان و مسائل متعدد این موضوع حتی آلودگی هوا از نظر اسلام در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» بصورت نسبتاً مشروح آمده است.

شود حتی در کاربرد مصدر میمی آن. مفهوم زمان و مکان دو عنصر ذاتی این صیغه هستند.

پس؛ باید بر ابزارهای شیطان برای شکار کردن انسان، دو ابزار خصوصیت زمان و خصوصیت مکان را نیز افزود.

دانش ایمنی

نکتهٔ پر اهمیت دیگر در این بخش این است که امام در این مقام هیچ سخنی از «وسوسهٔ شیطان» به میان نیاورده، بل به ما یاد می دهد که قبل از آنکه از وسوسه های او به خدا پناه ببریم از نحوهٔ عمل و از شیوه ها و امکاناتی که او به کار می برد و ابزارهائی که از آنها استفاده می کند، به خدا پناه ببریم. و این یک برنامهٔ «حفاظت و بهداشت» است از انحرافاتی که شیطان آن ها را فراهم می کند و جای دارد این پیام و توصیهٔ اصیل و بس سازندهٔ امام بعنوان بخشی و فصلی در «علم حفاظت و بهداشت»: «دانش ایمنی» که امروز بعنوان یک رشتهٔ علمی خاص شناخته شده، جای بگیرد.

در جهان امروز که راز کابالیسم برملا شده و پرده ها بر افتاده و همهٔ مردمان جهان اعم از پیروان ادیان و کابالیست ها، و اعم از دانشمندان و عوام همگی به وجود شیطان و نیز به مدیریت او بر نظام کابالیستی جهان، اعتقاد دارند، برای آنان که خود یا جامعهٔ خود را کابالیست نمی دانند ضرورت دارد فصل مهمی از فصول دانش ایمنی را به این موضوع اختصاص دهند.

تحدّی و منطق قرآن و اهل بیت: در مقدمات مجلد اول به شرح رفت که منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام بر سه اصل استوار است؛ واقعیت گرائی، تبیین، و ابطال خواهی که در اصطلاح حدیثی ما به آن تحدّی گفته می شود. اینک آن کدام دانشمند نابغه و سرآمد دانشمندان در علوم انسانی است که این کلام چند جمله ای را ببیند و سر تعظیم فرود نیاورد-؟-! ائمّهٔ ما نه فقط در زمان خودشان مظلوم زیستند (به حدّی که علی علیه السلام و معاویه با هم مقایسه شدند و امام هادی علیه السلام با فرد وحشی ای بنام متوکل، و همچنین دیگر امامان با دیگر دیوها. که مرحوم خوئی در «منهاج البراعه» در شرح جملهٔ حضرت که

فرمود «لقد اضحکنی الدهر...» می گوید: «الدّهر...أنزلنی ثمّ أنزلنی حتّی قیل معاویه و علیّ»[(1)]: روزگار من را تنزل داد باز هم تنزل داد تا اینکه گفتند: معاویه و علی. و مرا با او مقایسه کردند) بل امروز هم مظلوم هستند که علوم و تبیین هایشان متروک مانده؛ مغزها، استعدادها در نشخوار کردن جهل های غربی با نام «علوم» به کار می رود.

شیطان شناسی: آیا انسان لایق قرآن و اهل بیت نبود؟ اگر چنین بود نه قرآنی می آمد و نه اهل بیتی. انسان بطور بالقوّه این لیاقت را داشت و دارد، لیکن ابلیس فعال است؛ که تاریخ زیست بشر تا پایان عمر زمین به دو بخش تقسیم شده بخش اول دوران کابالیسم= قابیلیسم که امیرالمؤمنین منشأ، اساس و آغاز آن را «تکبر قابیل» می داند. بخش دوم با پایان کابالیسم و تاریخش، آغاز خواهد شد و همهٔ مردمان جهان منتظر آن هستند و طلیعه های این صبح به تدریج آشکار می گردد که آشکار ترین آنها به بن بست رسیدن علوم انسانی کابالیسم است. «أَ لَیْسَ الصُّبْحُ بِقَرِیبٍ؟»[(2)].

و خواهیم دید که امام سجاد علیه السلام در این دعا می گوید: خدایا وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا: سلطهٔ شیطان را از ما (جامعهٔ انسان) بردار. و استعاذه از شیطان را در قالب این دعا و فقراتش، به دو فرزند خود (امام باقر علیه السلام و زید) املاء کرده است. پس شیطان را نباید دستکم گرفت، او با همهٔ غرایز انسان بازی می کند شخصیت های درون انسان ها را دچار بیماری می کند، سپس همان بیماری ها را از نو برای ایجاد بیماری های دیگر به کار می گیرد. او دو نوع مصائد و ابزار دارد: غرایز، و بیماری هائی که ایجاد می کند؛ باز ایجاد بیماری بوسیله بیماری و همچنین..... نعوذ بالله من شره و من شر شره. و...- برای شرح مفصل شیطان شناسی و شناخت کابالیسم، کتاب «کابالا و پایان تاریخش» را تقدیم کرده ام. اصول و فروع دیگری نیز در شرح این دعا خواهد آمد همراه با بخش هائی از خطبهٔ قاصعه.

1- نهج، خوئی، خ 161، ابن ابی الحدید 163.
2- رجوع کنید: «کابالا و پایان تاریخش».

بخش دوم

اشاره

رابطۀ عملی شیطان با انسان

شیطان خودش را نیز وسوسه می کند

گناه دلیل پستی شخصیت است

دو اصطلاح غلط مانع از تأسیس علوم انسانی در میان مسلمانان شده

انسان فریب خورنده است

سستی و تنبلی بیماری است

وَ أَنْ یُطْمِعَ نَفْسَهُ فِی إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِکَ، وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِیَتِکَ، أَوْ أَنْ یَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسَّنَ لَنَا، أَوْ أَنْ یَثْقُلَ عَلَیْنَا مَا کَرَّهَ إِلَیْنَا: (خدایا، به تو پناه می بریم) از اینکه خودش را در «رویگردان کردن ما از طاعت تو» به طمع اندازد. یا در پست کردن شخصیت ما بوسیله معصیت به تو. یا در نظر ما زیبا شود آنچه او برای ما سزاوار و زیبا کرده است. یا سنگین شود بر ما آنچه که او برای ما نکوهیده کرده است.

شرح

شیطان خودش را نیز وسوسه می کند

پیش از هر چیز، از ترجمه های غیر فصیح و غیر بلیغ که می آورم، پوزش می طلبم. و در توجیه آن می گویم: چون به دقایق و ظرایف سخن امام علیه السلام باید دقت کنم لذا آزادی ترجمه را از دست می دهم و در این مسیر به گنگی بیان و کلالت قلم دچار می شوم و کسی مثل من کجا و فصاحت و بلاغت علی بن الحسین (علیهما السلام) کجا؟!-؟!

ص: 416

نمی گوید: خدایا به تو پناه می بریم از اینکه شیطان در ما طمع کند(1). می گوید: از اینکه شیطان خودش را دربارۀ ما به طمع اندازد. یعنی او اول خودش را وسوسه کرده و دربارۀ ما به طمع می اندازد، سپس به وسوسۀ ما می پردازد. امام با این تعبیر یک قاعدۀ کلّی را به ما یاد می دهد: هر کسی که کس دیگر را وسوسه می کند اول خودش را وسوسه کرده سپس به وسوسۀ دیگران می پردازد.

چنین شخصی اول خودش را بیمار کرده سپس آن بیماری را به دیگری سرایت می دهد، همانطور که در بخش اول دیدیم که امیرالمؤمنین علیه السلام دربارۀ شیطان فرمود: فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ یُعْدِیَکُمْ بِدَائِه: بر حذر باشید ای بندگان خدا، از اینکه دشمن خدا (شیطان) بیماری خودش را به شما سرایت دهد.

بارزترین بیماری که خود شیطان به آن مبتلا است تکبر است در چهار آیه از قرآن این بیماری ابلیس ذکر شده است:َ آیۀ 34 سورۀ بقره، آیۀ 39 سورۀ قصص، آیۀ 74 و 75 سورۀ ص.

بنابراین خطر شیطان تنها این نیست که انسان را وسوسه کرده و دچار گناه می کند، بل انسان را بیمار نیز می کند. و چون بیمار شد او را به موجود وسوسه گر مبدل می کند. شیطان انسان را نیز شیطان می کند که در نتیجه، شیاطین دو گروه می شوند: مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ.

نقد: در برخی شرح ها جملۀ «وَ أَنْ یُطْمِعَ نَفْسَهُ فِی إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِک» چنین ترجمه شده است: «و از این که در گمراهی ما طمع بندد» و دیگری به صورت «و از اینکه در گمراه نمودن ما از طاعتت طمع کند». اینگونه ترجمه ها و فهم چنین معنائی از این سخن امام اولاً با قواعد مسلّم ادبی سازگار نیست و ثانیاً کلام امام را از اوج اعلایش ساقط کرده و در سطح سخن عوام و بدون پیام علمی قرار می دهد.

لغت: یُطمع، فعل مضارع از باب افعال، و نَفسَه مفعول آن است.اَطْمَعَ: اوقعه فی الطّمع: او را به طمع انداخت.- اَن یطمع نفسه: که نفس خود را به طمع اندازد. یعنی نفس خود را به طمع

1- متاسفانه برخی از مترجمین اینگونه ترجمه کرده اند که درست نیست.

وسوسه کند.

ترجمه های مذکور وقتی درست می شد که امام می گفت «أَنْ یَطْمِعَ فِی إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِک»، با صیغهٔ ثلاثی مجرد و لازم غیر متعدی و بدون لفظ «نفسه».

گناه دلیل پستی شخصیت انسان است

چرا انسان گناه می کند؟ این مسئله در دو عرصه قابل بررسی است: در عرصهٔ انسان شناسی، و در عرصهٔ روان شناسی و شخصیت شناسی؛ در عرصه اول گفته می شود: چون انسان در آفرینشش دارای شرایط ماهوی زیر است:

1- انسان موجود مطلق نیست، و هر غیر مطلق دارای عیب و نقص است. مطلق فقط خداوند است.

2- انسان مرکب از جسم و روح است، و هر دو طرف ترکیب اقتضاهای متفاوت و گاهی متضاد با هم دارند که موجب کشمکش در درون انسان می شوند، ترازوی اعتدال شخصیت گاهی با سنگینی آن کفه و گاهی با سنگینی این کفه در نوسان است.

3- انسان در جانب روح نیز دچار کشمکش است زیرا روح های متعدد دارد که روح غریزه و روح فطرت همواره با هم در کشمکش هستند و این یعنی کشمکش اندر کشمکش. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ»(1): هر آینه و واقعیت این است که انسان را در مشقت (دائمی) آفریدیم. از این جهت نیز کفه های ترازو نوسان می یابد.

متأسفانه آنچه در انسان شناسی در ذهن ما کاشته اند این است که انسان میان اقتضاهای جسمی و روحی درگیر و در کشمکش است. و ما را از درگیری میان دو روح که شدیدترین کبد است غافل کرده اند. بدن ظرف است برای هر دو روح. پس در مرحلهٔ اول بدن در یک کفه و دو روح با هم در کفه دیگر قرار می گیرند، سپس در یک ترازوی دیگر، روح غریزه در یک کفه و روح فطرت در کفه دیگر قرار می گیرد. خواسته های غریزه فقط خواسته های بدن نیست؛ بدن فرعون به همهٔ خواسته های خود رسیده بود چه نیازی به «أَنَا رَبُّکُمُ

1- آیۀ 4 سورۀ بلد.

الْأَعْلی»(1) داشت؟ و همچنین بدن معاویه و عمرو عاص چه نیازی به «بغی» و جنگ صفین داشت؟ پس تعارض و تضاد میان خواسته های جسم و روح انسان، مشکل کوچک اوست و مشکل بزرگش تعارض و تضاد میان دو روح است.

یک تقابل و تقسیم غلط: بنابر بحث فوق، اینکه همیشه نیازها و رفتارها و انگیزه های انسان را به دو بخش تقسیم کرده و در قالب اصطلاح «مادیات و معنویات» قرار می دهند و انسان را میان این دو در کشمکش می دانند، کاملاً نادرست است. مگر فرعون در شعار «أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلی» به دنبال مادیات بود؟ مگر معاویه در بغی خود فقط درصدد مادیات بود؟ هر دو در پی رسیدن به معنویات غیر مادی می کوشیدند؛ معاویه آن همه پول و مادیات را هزینه می کرد که به ریاست که یک امر معنوی است برسد. مشکل شدید و کبدی انسان در گزینش میان دو نوع از معنویات است؛ معنویات غریزی و معنویات فطری.

این دو اشتباه و غلط- یعنی اصطلاح جسم و روح، و اصطلاح ماده گرائی و معنی گرائی- که به عنوان دو اصل اساسی در اندیشه علمی و فرهنگی جای افتاده اند، موجب می شوند که همهٔ علوم انسانی در بستر نادرست قرار بگیرد. و یکی از عوامل بزرگی که نگذاشته جامعهٔ مسلمانان چیزی بنام «علوم انسانی» پی ریزی کرده و سامان دهد همین دو غلط بزرگ است. و اندکی دقت در نقش جامعه شناختی این دو غلط، آثار خفه کننده شان را نشان می دهد.

برگردیم به اصل مطلب: انسان بدلیل سه ویژگی ماهوی نمی تواند هرگز گناه نکند (مسئلهٔ عصمت و معصومین، چیز دیگر است و قبلاً به شرح رفت) و قرار هم نیست که هرگز گناه نکند. از این دیدگاه گناه کردن انسان نه عیب است و نه دلیل پستی شخصیت. زیرا این طبع و ماهیت آفرینشی انسان است. گناه وقتی دلیل دنائت و پستی شخصیت است که به «خصلت» تبدیل شود، و خصلت یک مقوله از مقولات عرصهٔ روان شناسی و شخصیت شناسی است. این خصلت در اثر گناه حاصل نمی شود بل در اثر «تکرار گناه» به وجود می آید تکراری که ترازو را از نوسان باز داشته و کفهٔ منفی آن را همواره سنگین می کند که از

1- آیهٔ 24 سورهٔ نازعات.

نوسان معتدل خارج شده و در حالت «فسق= خروج از اعتدال» قرار گیرد و خصلت یعنی همین. و اصطلاح «عادل» و «فاسق» از همین جا ناشی می شود.

تعریف: عادل کسی است که بر گناهان صغیره اصرار نورزد. و عکس آن فاسق است.

وقتی که فرد بر گناهان صغیره اصرار ورزید، مرتکب گناه کبیره نیز می شود و این اثر قهری خصلت است، کمتر کسی یافت می شود که بدون دچار شدن به خصلت گناه، مرتکب گناه کبیره شود. و مرحلۀ خصلت است که تعیین کننده است و گناه ناشی از خصلت دلیل پستی شخصیت است. به آیۀ 31 سورۀ نساء توجه کنید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَريماً»، اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان کوچک شما را از جان و روان شما فرو می ریزیم و شما را در بستر کرامت قرار می دهیم و شخصیت کریم یعنی فارغ از بیماری. و آیه 32 سورۀ نجم: «الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فى بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ» با چه بیان روشنی می فرماید؛ آنان (مؤمنین) کسانی هستند که از گناهان کبیره و فاحش اجتناب می کنند مگر صغیره های گاهگاهی، که آمرزش پروردگارت گسترده است و او داناتر است بر ماهیت شما آن هنگام که شما را از زمین پدید آورد و آن هنگام که جنین هائی در شکم مادرتان بودید. او خالق شماست و می داند که شما گناه خواهید کرد، خودش شما را اینگونه آفریده است.

این دو آیه نه در مقام صادر کردن جواز بر گناه هستند و نه در مقام بازکردن راه گناه. بل در مقام رابطۀ آفرینشی انسان با گناه هستند. از آیه های انسان شناسی هستند نه از آیه های تشریعی. گرچه سخن از آمرزش آورده اند.

لغت: يقال: هو يزورنا لماماً، اى غِبّاً: او به دیدار ما می آید گاهگاهی.

بنابراین، گناه وقتی کرامت شخصیت را به دنائت و پستی می کشاند که از مصداق «گاهگاه بودن» خارج شود و به خصلت مبدل شود.

اکنون به معنی سخن امام علیه السلام می رسیم که می گوید: خدایا، به تو پناه می بریم از

اینکه شیطان خود را به طمع اندازد در پست کردن (شخصیت) ما بوسیلهٔ معصیت بر تو- وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِیَتِک: و (شخصیت) ما را در اثر معصیت بر تو پست کند.

لغت: مَهُن مهانه: حقر و ضَعُف: حقیر و ضعیف شد.- اِمتَهنَ الشّئَ: اِحتقره و اِبتذله: آن را حقیر و مبتذل کرد.

انسان موجود فریب خورنده است

دیدیم که امام علیه السلام، شیطان را موجودی معرفی می کند که خود را نیز وسوسه می کند. یعنی او خودش را نیز فریب می دهد که داد، و در اثر تکبر از فرمان خدا سرپیچی کرد. شیطان از عالمترین و دانشمندترین موجودات است و تمرّد او نه از باب نادانی بل از باب فریفتن خود است. پس باید توجه کرد منشأ فریب خوردن دو نوع است:

1- فریب خوردن در اثر نادانی: این نوع وقتی است که چیزی یا کسی کس دیگر را بفریبد.

2- فریب خوردن بدلیل بیماری شخصیت. این نیز بر دو گونه است:

الف: شخص بدلیل بیماری شخصیتی، خودش خودش را فریب دهد.

ب: شخصی از بیماری شخص دیگر استفاده کرده او را بفریبد. در اینصورت خود شخص فریب دهنده نیز بیمار است.

آنچه مورد نظر امام در جملهٔ «أَوْ أَنْ یَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسَّنَ لَنَا» است همین ردیف «ب» است. دوباره به این جمله نگاه کنید، نمی گوید «أَوْ أَنْ یَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا یُحْسَنَ لَنَا» با صیغهٔ مضارع. بل با صیغهٔ ماضی «حَسَّنَ» آورده یعنی او قبل از آنکه وسوسه اش را شروع کند، گناه را برای ما سزاوار و زیبا دانسته است. یعنی شیطان قبلاً در اثر بیماری خودش، راه خودش را زیبا دیده و برگزیده است، می کوشد آن زیبا دیدن را نیز به ما سرایت دهد که دیدیم علی علیه السلام فرمود «فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ یُعْدِیَکُمْ بِدَائِهِ»: بر حذر باشید ای بندگان خدا از اینکه دشمن خدا (شیطان) بیماری خود را به شما نیز سرایت دهد.

چرا مورد نظر امام در اینجا فقط ردیف «ب» است؟ برای اینکه امام در اینجا در مقام

ص: 421

معرّفی خطرناکترین اِقدام شیطان است. مثلاً در ردیف یک که شیطان انسان را بدلیل نادانیش فریب دهد، خیلی خطرناک نیست و با یک توجه حل می شود. و در ردیف «الف» خود انسان است که خود را فریب می دهد و از بحث شیطان خارج است[(1)]. آنچه خطرناکتر است سرایت خصلت بیماری شیطان بر انسان است که در اینصورت انسان به شیطان مبدل می شود. و دیگر راه توبه یا کلاً غیر ممکن می شود و یا خیلی سخت و دشوار می گردد. و بیماری به یک درد بی درمان مبدل می شود.

نتیجه: شیطان بیمار است که نازیبا را زیبا دید و تمرّد کرد رجیم شد. می کوشد این بیماریش را به انسان سرایت دهد تا آنچه در نظر او زیباست در نظر انسان نیز زیبا باشد.

انسان موجود فریب خورنده است؛ فریب جاذبه های غریزی را می خورد و نیز فریب شیطان را، لیکن همۀ این فریب ها قابل درمان و توبه اند مگر به خصلت تبدیل شوند. و امام علیه السلام در این سخن به ما یاد می دهد که برای پیشگیری و بهداشت از پیدایش این خصلت که شیطان درصدد سرایت دادن آن است، به خداوند پناه ببریم، و اگر این استعاذه را داشته باشیم مکر شیطان ضعیف می شود: «إِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً»[(2)].

انسان به شیطان مبدل می شود: این یک گفتار معروف و رایج در محاورات همۀ مردمان جهان است، لیکن بدون تبیین و بدون توضیح و بدون معیار. گاهی هر کسی که از کسی عصبانی می شود می گوید فلانی شیطان است خواه آنکس فرد نسبتاً خوبی باشد یا بد که گاهی بعنوان یک ناسزای غیر واقع و بی معنی صرفاً از باب خشم به زبان ها می آید. اما معنی درست و واقعی آن وقتی است که بیماری شیطان به شرحی که گذشت به یک فرد سرایت کند. و کم نیستند انسان هائی که در اثر این سرایت به شیطان مبدل شده اند. امیرالمؤمنین علیه السلام در همان خطبۀ قاصعه می گوید: «فَإِنَّ لَهُ مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ جُنُوداً وَ أَعْوَاناً وَ رَجْلًا وَ

1- و این دو ردیف مشمول آیه 31 سورۀ نساء و 32 سورۀ نجم هستند که خداوند وعدۀ بخشش آنها را داده است، به شرحی که در سطرهای بالاتر بیان شد.
2- آیۀ 76 سورۀ نساء.

فُرْسَاناً»: شیطان در هر جامعه ای لشکرها و یاران؛ پیادگان و سواران دارد. همهٔ سران، مدیران و کارکنان نظام جهانی کابالیسم کارگزاران او هستند. ریشه های بزرگ این درخت منحوس شبکه باز کرده؛ ریشه های کوچکش به هر گوشه ای از جامعه ها کشیده شده و ریشه های موئین آن به هر خانواده نیز رسیده است و لذا خیلی از افراد بطور ندانسته در خدمت شیطان اند.

هر انسانی از کجا بداند که چقدر در خدمت شیطان است و بیماری شیطان تا چه حدی بر او سرایت کرده است؟ علی علیه السلام پاسخ می دهد: «فَاللَّهَ اللَّهَ فِی کِبْرِ الْحَمِیَّهِ وَ فَخْرِ الْجَاهِلِیَّهِ» شما را به خدا، شما را به خدا، از «کبر حمیه» و از «فخر جاهلیت» دوری کنید.

کبر، کبر است، اما «کبر حمیت» چیست؟ کبر بر دو نوع است:

1- کبر و تکبر یک فرد نسبت به افراد دیگر: این کبر را همگان بهتر می شناسند، و همچنین اشخاص متکبر از این نوع را، که به معنی «ترجیح دادن خود بر دیگران» است.

2- کبر و تکبر یک فرد نسبت به «حق». اینگونه افراد در ظاهر هیچ شباهتی به آنان که در نظر مردم متکبر هستند ندارند. افرادی هستند با ظاهر آرام و گاهی نیز متواضع، اما همیشه در برابر حق و حقوق افراد دیگر و یا حقوق جامعه به بیماری «ترجیح دادن خود» دچار اند. و این یعنی «کبر الحمیّه». حمّیه در اصطلاح فارسی یعنی «روحیهٔ حق به جانب». که متأسفانه آن را به تعصب معنی می کنند.

لغت: حمی حمیّهً الشّیئ من الناس: منعه عنهم: آن را به مردم ندهد.- این حمیّت گاهی آگاهانه است که از موضوع بحث ما خارج است. و گاهی بطور ناخودآگاه است در اینصورت بی تردید با بیماری ناخودآگاه کبر و خود برتربینی رابطه دارد، و این است «کبر الحمیّه» و از مقوله های روان شناسی و شخصیت شناسی است. زیرا موضوع اصلی این دو دانش، عناصر ناخودآگاه انسان است.

و فخر الجاهلیه: برگشت همهٔ افتخارات جاهلی به این دو نوع کبر است بویژه به نوع دوم.

هر انسانی باید در خود بنگرد، خودکاوی کند، ناخودآگاه خود را به عرصهٔ خودآگاه

ص: 423

بکشاند، ببیند این دو خصلت را دارد یا نه. به هر مقداری که از آنها در وجودش باشد، به همان میزان دچار سرایت بیماری از شیطان شده است. زیرا که مسئله مدرج است و درجات مختلف و متفاوتی دارد. و خود کاوی درمان این بیماری مسری است و استعاذه بهداشت آن است.

***

أَوْ أَنْ یَثْقُلَ عَلَیْنَا مَا کَرَّهَ إِلَیْنَا: یا سنگین بیاید به نظر ما آنچه او (شیطان) آن را نازیبا کرده است.

باز با صیغه «یکرّه» که مضارع است، نیاورده. یعنی شیطان پیش از آنکه وسوسه کند، در بینش و گزینش خودش، از چیزها و رفتارهائی متنفر است، نازیبا ها را زیبا، و زیباها را نازیبا دانسته است، به خدا پناه می بریم از اینکه آنچه در نظر او نازیبا است عمل به آنها در نظر ما نیز سنگین شود.

دقّت: در جمله قبلی گفت «آنچه او زیبا دانسته در نظر ما نیز زیبا باشد». اما در این جمله نمی گوید «آنچه در نظر او نازیبا است در نظر ما نیز نازیبا باشد» بل گفته است «در نظر ما سنگین شود». این تغییر عبارت و بیان، برای چیست؟

پاسخ: برای اینکه مکر شیطان ضعیف است «إِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً»(1). و ضعیفترین نقطه ضعف شیطان این است که نمی تواند در خیلی از موارد، خوب ها و خوبی ها را در نظر انسان به بدها و بدی ها مبدل کند. مثلاً کسی پیدا نمی شود که نماز را یک چیز بد یا عمل بد بداند گرچه خودش نماز خوان نباشد. شیطان در این قبیل موارد به سنگین و مشقت آمیز نشان دادن آنها می پردازد. که قرآن می فرماید: «وَ اسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاهِ وَ إِنَّها لَکَبیرَهٌ إِلاَّ عَلَی

1- آیهٔ 76 سورهٔ نساء.

الْخاشِعینَ»(1): از صبر و نماز یاری بگیرید و نماز سنگین است مگر برای اهل خشوع. نماز که برای نماز خوانان و اهل خشوع نه فقط خیلی آسان و سبک است بل برایشان شیرین و لذّت بخش است، در نظر غیر اهل خشوع بس سنگین و مشقت آمیز است. زیرا غیر اهل خشوع کسانی هستند که روح غریزهٔ شان بر روح فطرت شان چیره شده و شیطان در این روند تشدید شان می کند. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از این حالت (که شیطان بتواند آن زیبا ها را که خود بد می دارد اما نمی تواند در نظر ما به آنها عنوان بد بدهد، در نظر ما سنگین کند) به خداوند پناه ببریم.

بخش سوم

اشاره

1- آیهٔ 45 سورهٔ بقره.

پرده میان انسان و شیطان

ترمیم شکاف ها که شیطان نفوذ نکند

اللَّهُمَّ اخْسَأْهُ عَنَّا بِعِبَادَتِکَ، وَ اکْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِی مَحَبَّتِکَ، وَ اجْعَلْ بَیْنَنَا وَ بَیْنَهُ سِتْراً لَا یَهْتِکُهُ، وَ رَدْماً مُصْمِتاً لَا یَفْتُقُهُ: خدایا او (شیطان) را بسبب عبادت و بندگیت، از ما بران. و او را با پایداری ما در دوستی خودت، سرکوب و خوار کن، و میان او و ما پرده ای قرار ده که نتواند آن را پاره کند، و ترمیم محکم که نتواند آن را بشکافد.

شرح

اشاره

لغت: اِخسأ: امر حاضر از «خسأَ»، بمعنی طرد کرد، راند. و معمولاً دربارۀ سگ به کار می رود مانند «چخه» و «چخا» در زبان فارسی و ترکی که به معنی برو، دور باش، است با معنای تحقیر آمیز.

دؤوب: پایداری، استواری، جدیّت و کوشش.

ردم: ترمیم شکستگی ها و بستن شکاف ها و منفذها- درز گرفتن، دوختن.

وسیله ای که بتوان با آن شیطان را دور کرد

امام علیه السلام، عبادت را وسیله ای می داند که انسان می تواند با آن شیطان را از خود دور کند و تحقیر کند. اما توفیق عبادت را نیز باید از خدا خواست. در اینجا مراد از «عبادت» اعمال طاعتی و عبادتی نیست، بل مراد اصل «عبد بودن» و «بندۀ خدا بودن» است، و نظر امام به پیام آیۀ «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»(1) است. می گوید: خدایا ما را از این

1- آیۀ 42 سورۀ حجر، و آیۀ 65 سورۀ اسراء است.

بندگان خود قرار ده تا شیطان را سلطه ای بر ما نباشد.

شیطان نیز این واقعیت را می دانست و می داند که سلطه ای بر عباد خدا ندارد، گفت: «لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعينَ- إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصينَ»(1): همهٔ آنها (نسل آدم) را اغوا خواهم کرد- مگر بندگان مخلصت را. شیطان به سراغ همهٔ بندگان می رود اما نمی تواند بندگان مخلص را گمراه کند.

مقام و اهمیت «عبد خدا بودن»: در این مکالمهٔ خدا و شیطان یک نکتهٔ قابل توجه هست: شیطان می گوید: «لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعينَ- إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصينَ»: همهٔ آنان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلص تو. و خداوند در جوابش می گوید نه تنها بندگان مخلص من را نمی توانی گمراه کنی بلکه هیچ کدام از آنان که در بندگی من هستند را نمی توانی گمراه کنی؛ «إِنَّ عِبادي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ». یعنی بر آنان که در بندگی من می مانند گرچه مخلص هم نباشند سلطه نداری که بطور کلّی از راه گمراه شان کنی گرچه هر از گاهی به خطای شان دچار می کنی.

و با بیان دیگر: انسان ها دو گروه اند: آنان که در بندگی خدا مانده اند و آنان که بندهٔ شیطان شده اند. ماندگاران در بندگی خدا نیز دو گروه اند: آنان که فقط توانسته اند در جایگاه بندگی خدا بمانند، و آنان که علاوه بر ماندن مخلص هم شده اند. گروه اول بدلیل «عبادت= عبد خدا بودن» می توانند شیطان را از خود دور کنند تا گمراه شان نکند گرچه گاهگاهی فریب او را می خورند. اما گروه دوم علاوه بر دور کردن شیطان، او را سرکوب هم می کنند.

عبد خدا بودن، مدرّج است؛ از پائینترین درجات تا برسد به درجهٔ اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) و در این درجه «عبد بودن» ارجمندتر و مقدّمتر از مقام نبوت می شود که در تشهد می گوئیم: «أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُه» عبدیت او را بر رسالتش مقدم می داریم.

بنابراین صرف عبد خدا بودن وسیله ای است برای راندن شیطان. که امام علیه السلام می

ص: 427

1- آیه های 39 و 40 سورهٔ حجر.

گوید «اخْسَأْهُ عَنَّا بِعِبَادَتِک».

و هیچ کسی نیست که در جایگاه عبد خدا بودن بماند مگر اینکه بمیزان عبدیت خود خلوص هم دارد، بحثی که هست در «نصاب خلوص» است که به مصداق «عبد مخلص» رسد یا نه، که اگر به این نصاب برسد وسیله ای می شود برای سرکوب کردن شیطان.

وسیله ای که بتوان با آن شیطان را سرکوب کرد - حبّ الله

وَ اکْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِی مَحَبَّتِک. خلوص بندگی از طاعات و عبادات حاصل نمی شود، بل بر عکس: طاعات و عبادات معلول خلوص هستند، زیرا قبولی طاعات وابسته به خلوص است؛ به هر میزان که خلوص باشد به همان میزان اطاعت پذیرفته می شود. خلوص بندگی فرآیند رابطه ای است که میان بنده و خدا برقرار می شود و نامش «حبّ الله» است. هر کس در این رابطه پایدار باشد شیطان را سرکوب کرده است. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که هم خدا شناس باشیم، هم با خداوند رابطۀ محبّتی داشته باشیم و هم در این محبت پایدار باشیم تا بتوانیم شیطان را سرکوب کنیم، و توفیق همۀ اینها را نیز از خداوند بخواهیم.

چیستی حبّ الله: حبّ الله یعنی چه؟ صوفیان آن را عشق و عاشقی میان بنده و خدا می دانند که یک بینش انحرافی و نادرست است. زیرا خدا نه عشق است و نه عاشق و نه معشوق، و هیچ آیه و حدیثی در تأیید نظر آنان نیست. پیشتر نیز در این باره بحثی گذشت.

رابطه انسان با خداوند به یکی از دو ماهیت می تواند باشد:

1- اعتقاد به وجود خدا و خالقیتّ و ربوبیت او و حتی رازقیت او داشته باشد و حتی او را ستایش و عبادت هم بکند، لیکن یک رابطۀ خشک، بدون عواطف، مانند رابطۀ انسان با هر چیز بی جان. چنین روحیه، بینش و رابطه ای، از دایرۀ توحید خارج نیست و چنین شخصی موحّد و با ایمان است اما «مخلص» نیست.

2- علاوه بر اعتقاد به وجود خدا و خالقیت و ربوبیّت و رازقیت او، رابطهٔ روحی و روانی و شخصیتی نیز با او داشته باشد؛ رابطه از نوع رابطه با موجود زنده که خداوند «حیّ» است نه مانند اشیاء غیر حیّ.

رابطه با ماهیت اول دچار نقص است آن هم دو نقص:

1- فطرت چنین شخصی دچار آسیب است، زیرا «حبّ الله» از اقتضاهای فطرت است و عدم آن دلیل ضعف و حتی بیماری فطرت است که نشان می دهد چنین شخصی از غریزه گرائی رها نشده و غرایزش بر فطرتش آسیب رسانیده است.

2- چنین شخصی با نصف وجودش در حضور خدا حاضر می شود نه با کل شخصیتش. شرح این مسئله:

در مباحث گذشته بیان شد (و به حدی تکرار شد و خواهد شد که باصطلاح «ترجیع بند» این نوشتار گشته است) که قرار است روح فطرت انسان روح غریزه اش را مدیریت کند، یعنی هیچ غریزه ای از غرایز را حذف یا سرکوب نکند، آنها را مدیریت کند و به سرخود رها نکند، با آنها تعامل کند، فرآیند این تعامل «شخصیت انسان» است. اگر این تعامل متعادل باشد شخصیت نیز متعادل و سالم خواهد بود و اگر دچار افراط و تفریط باشد شخصیت نیز دچار افراط و تفریط می شود. کسی که رابطهٔ خشک و بدون حبّ با خدا دارد، به جای اینکه فطرتش غریزهٔ حبّش را به سوی خداوند هدایت کند، آن را یا سرکوب کرده و حذف کرده است و یا در جهت همان اهداف و جهات غریزی رها کرده است، که هر دو نادرست است. و به هر دو صورت، او با کل شخصیتش در حضور خدا قرار نمی گیرد؛ فطرتش جدای از غرایز، حاضر می شود و این نصف شخصیت اوست نه کل شخصیت او. باید با همراهی غرایز مدیریت شده، حاضر می شد که نشده است.

چیستی اخلاص: اخلاص یعنی خالص کردن؛ و این یعنی تعامل متعادل روح غریزه و روح فطرت و درستی آن مدیریت که فرآیند آن یک شخصیت خالص؛ (خالص شده از عمل به اقتضاهای خود سرانهٔ غرایز، و خالص مانده از افراط و تفریط) است و چنین شخصی با کل

شخصیتش در حضور خداوند حاضر می شود. اما همین خلوص نیز از نظر دوام و بقاء، آفت پذیر است، باید برای دوام و پایداری آن از خداوند یاری طلبید که امام علیه السلام می گوید: «بِدُءوبِنَا فِی مَحَبَّتِک»: با پایداری ما در محبت تو. پایداری در «حبّ الله» شیطان را سرکوب می کند: «وَ اکْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِی مَحَبَّتِک» خدایا، شیطان را بوسیله پایداری ما در محبت خودت، سرکوب کن. از این عبارت بر می آید آنان که رابطهٔ شان با خدا از نوع اول و بدون «حبّ الله» است و جای این حبّ در شخصیت شان خالی است نمی توانند شیطان را سرکوب کنند گرچه توحیدشان نقصی ندارد.

بنابراین، در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دو اصطلاح «اخلاص» هست:

1- اخلاص نیّت (خلوص نیت): یعنی خالص بودن نیّت از ریاء، و نفس (غریزه) گرائی با هر انگیزهٔ فارغ از مدیریت فطرت. این اصطلاح به اعمال و رفتارها، و باصطلاح در عمل به فروع دین مربوط است. خوشبختانه این اصطلاح در عرصهٔ اندیشه ای، فرهنگی و حتی محاوراتی ما یک مقوله شایع، رایج و شناخته شده است.

2- اخلاص شخصیت (خلوص شخصیت): یعنی خالص بودن شخصیت درونی انسان از سرکوب شدن فطرت از جانب غریزه، و یا سرکوب شدن غریزه یا حذف شدنش از جانب فطرت، و عدم تعادل و تعامل شان. متأسفانه این اصطلاح دوم در جامعهٔ ما نه رایج است و نه شایع، و نه شناخته شده است. اما این اصطلاح نصّ آیه های قرآنی است؛ در سورهٔ ص پس از یاد کردن پیامبران در آیهٔ 46 می گوید: «إِنَّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَةٍ ذِکْرَی الدَّار»: ما آنان را (شخصیت آنان) را خالص کردیم با خالصه ای از یاد آخرت. و در آیهٔ 24 سورهٔ یوسف دربارهٔ آن حضرت می فرماید: «إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصینَ»: که او از بندگان خالص شدهٔ ما است. و در چندین آیه دیگر «مخلصین» با صیغهٔ مجهول به معنی «خالص شده» آمده است؛ بنده ای که خودش و شخصیتش خالص شده است.

این اصطلاح قرآنی- و نیز حدیثی- در میان ما مغفول مانده است؛ مقصودم این نیست که هیچ بحثی دربارهٔ این آیه ها نشده، مراد این است که اولاً به صورت یک اصطلاح فراز نشده و رایج نگشته است. ثانیاً جایگاهی برای خود در عرصهٔ اندیشه و علم بویژه در علم انسان

شناسی نیافته است. و این یک غفلت بل یک مصیبت بزرگ است و یکی از عواملی است که جامعۀ علمی ما را از تأسیس و سامان دادن علوم انسانی باز داشته و ما را به دریوزه گری از اروپا کشانیده است؛ علوم انسانی اروپا که امروز به بن بست رسیده است.

اخلاق بر علیه اخلاق: درست است در همۀ این آیه ها بحث شده، اما سوگمندانه باید گفت: همۀ این قبیل آیه های انسان شناسی را به «اخلاق» تفسیر کرده اند، آن هم نه اخلاق علمی و تبیین شده بر مبانی علمی، بل به پند و اندرز صرفاً عامیانه. اخلاقی که پایگاه و خاستگاه آن در کانون وجود انسان شناسائی نشده و هنوز هم در پاسخ غربیان (که انسان را حیوان می دانند و جائی در کانون وجود انسان برای اخلاق قائل نیستند و منشأ اخلاق را اعتباری و قراردادی و فاقد حقیقت می دانند) عرض قابلی نداشته و نداریم؛ خودمان روح فطرت را نشناخته ایم تا چه رسد آن را به غربیان بشناسانیم.

و سوگمندانه تر اینکه: هر شخص کم سواد به «درس اخلاق» می پردازد، فرق میان اِفاضه های این جناب با پند و اندرز مادر بزرگ (بی سواد قدیم که در کنار کرسی به نوه های خود اندرز می داد) تنها این است که این جناب با لفّاظی اندرزهای خود را آرایش می دهد. آمان از دست این «درس اخلاق بر علیه درس اخلاق» که چه رسوباتی بر روی (نعوذ بالله) قرآن ریخته است؛ مانند چوپانی خشن، آیه ها را آهوان اسیر انگاشته و با چوبدستی درشتش همه را به حصار اخلاق اندرزی غیر علمی رانده است. هیچ آیه ای از آیات علوم انسانی نیست مگر اینکه آن را به این گونه اخلاق تفسیر کردند؛ بدون دلیل از خود قرآن و بدون دلیلی از احادیث اهل بیت علیهم السلام. و صد البته همین بلا را بر سر حدیث های علوم انسانی بویژه حدیث هائی که دربارۀ آیات علوم انسانی آمده اند، آورده اند.

اینان به آیه و حدیث، مهر و علاقۀ شدید هم دارند که این مهرشان از سیما و نحوۀ بیان شان می بارد، لیکن از سنخ مهر و علاقۀ کفتر بازان به کبوتران، که این مهر به قرآن و حدیث نیز، بر علیه قرآن و حدیث می شود.

نتیجه: نتیجۀ سخن امام سجاد علیه السلام، در این فراز از دعا که می گوید خدایا، «وَ

اکْبِتْهُ بِدُءوبِنَا فِی مَحَبَّتِک»، چنین می شود: تعامل متعادل دو روح غریزه و فطرت، منجر به اخلاص شخصیت شده و اخلاص شخصیت منجر به «حبّ الله» شده، و پایداری در «حب الله» سبب سرکوب شدن شیطان می شود: با تصویر زیر:

تعامل متعادل دو روح ß اخلاص شخصیت ß حبّ الله.

استعاذه و یاری خواستن از خدا ß دوام و پایداری در حبّ الله ß توان برای سرکوب کردن شیطان.

آیه هائی دربارهٔ «حب الله»: آیهٔ 8 سورهٔ انسان: «وَ یُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّهِ مِسْکیناً وَ یَتیماً وَ أَسیراً». آیهٔ 24 سورهٔ توبه: «قُلْ إِنْ کانَ آباؤُکُمْ وَ أَبْناؤُکُمْ وَ إِخْوانُکُمْ وَ أَزْواجُکُمْ وَ عَشیرَتُکُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها وَ مَساکِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَیْکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فی سَبیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقینَ». آیهٔ 177 سورهٔ بقره: «وَ لکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلائِکَةِ وَ الْکِتابِ وَ النَّبِیِّینَ وَ آتَی الْمالَ عَلی حُبِّهِ ذَوِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ..». و آیه 165 سورهٔ بقره: «وَ الَّذینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ».

افراد جامعهٔ انسانی به دو حزب تقسیم می شوند: حزب الله و حزب الشیطان، که معیارشان «حبّ» و «مودّت» است. حزب اول حبّ الله دارند، و حزب دوم حبّ الشیطان دارند. در آیه های آخر سورهٔ مجادله می فرماید: «اسْتَحْوَذَ عَلَیْهِمُ الشَّیْطانُ فَأَنْساهُمْ ذِکْرَ اللَّهِ أُولئِکَ حِزْبُ الشَّیْطانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّیْطانِ هُمُ الْخاسِرُونَ- إِنَّ الَّذینَ یُحَادُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِکَ فِی الْأَذَلِّینَ- کَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلی إِنَّ اللَّهَ قَوِیٌّ عَزیزٌ- لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ یُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِکَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

در این آیه ها «مودّت» و «محبت» معیار حزب الله و حزب شیطان، معرفی شده است.

پرده میان انسان و شیطان

وَ اجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ سِتْراً لَا يَهْتِكُه: خدايا، و قرار ده ميان ما و شيطان پرده ای كه نتواند آن

ص: 432

را پاره کند.

همانطور که به شرح رفت، خود انسان مکلّف است که بوسیلۀ «بندۀ خدا بودن» و «اخلاص شخصیت خود» شیطان را دور و سرکوب کند. اما راه دعا بسته نیست چنانکه دیدیم توفیق همین دو تکلیف را نیز از خدا می خواهد. امام در این فراز از دعا بالاتر رفته و از خدا می خواهد که علاوه بر توفیق در آن تکلیف، یک پردۀ محکم و پاره نشدنی نیز میان ما و شیطان ایجاد کند و با کلمۀ «اِجعل» یعنی ایجاد کن و قرار ده، یاری و کمک مستقل دیگری می طلبد. این یک خواستۀ بس بزرگ است، اما امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اذن دارید چیزهای بزرگ را نیز از خدا بخواهید که شرحش گذشت.

استعاذه: در این باره اگر دعای انسان پذیرفته شود، ستر و پرده میان او و شیطان برقرار می شود. نشانۀ وجود این پرده چیست؟ استعاذه است؛ به هر میزان که «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» بگوئید و به خدا پناه ببرید، این پرده محکمتر خواهد بود.

ترمیم شکاف ها تا شیطان نتواند نفوذ کند

وَ رَدْماً مُصْمِتاً لَا يَفْتُقُه: خدایا، و (میان ما و شیطان) ترمیمی قرار ده که نتواند آن را بشکافد.

لغت: الرّدم: ما یسقط من الحائط المتهدّم: آنچه از دیوار شکسته شده می ماند.

الرّدم (ج: ردوم الاسم من رَدَم بمعنی سَدَّ: به معنی مسدود کردن؛ ترمیم کردن است.

منفذهائی که شیطان برای نفوذ بر ما- در اثر اشتباهات و مسامحه های ما- می یابد، بوسیلۀ توبه ترمیم می شوند. امام می گوید خدایا، این ترمیم ها را طوری محکم کن که او نتواند دوباره آنها را بشکافد.

توجه: این دوباره شکافی خطرناکتر از شکاف و منفذ اولی است، زیرا از دوباره کاری و تکرار، گناه حاصل می شود و پیشتر در شرح همین دعا بیان شد که گناهان صغیره به آسانی

بوسیلۀ توبه آمرزیده می شوند اما تکرارشان منجر به گناه کبیره می شود و توبه از گناه کبیره سخت دشوار است و نیز مقبول شدن این توبه نیز شرایط سختی را می طلبد. در واقع این جملۀ امام بدین معنی است: خدایا ما را از تکرار گناه باز دار، بازداشتن محکم و استوار. این نیز خواسته ای است بس بزرگ. اما گفته شد که به انسان اذن داده شده دعا کند و همه چیز را از خدا بخواهد: «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(1)؛ آیه ای که بالاترین هدیه الهی را به انسان داده است.

بخش چهارم

اشاره

بازماندن شیطان از کاری، بدلیل اشتغال به کار دیگر

هیچ موجودی (غیر از خدا) مجرد از زمان و مکان نیست

نسبیت زمان و مکان

نسبیت زمان در قرآن

نسبیت زمان در حدیث

فیزیک و نسبیت زمان

امام سجاد و امانیسم

امام سجاد و لیبرالیسم

خداوند برخی از بشرها را دشمن می دارد

به برخی از دشمنان خدا، نه همۀ شان

1- آیۀ 60 سورۀ غافر.

چیستی شخصیت

روی و پشت شیطان- چیستی شیطان

ایمان شیطان

شیطان گزینش می کند

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِکَ، وَ اعْصِمْنَا مِنْهُ بِحُسْنِ رِعَایَتِکَ، وَ اکْفِنَا خَتْرَهُ، وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ، وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَه: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و او را از ما به برخی از دشمنانت مشغول گردان، و ما را با زیبائی رعایتت، از (شر) او حفاظت کن، و در برابر نیرنگ او ما را کفایت کن، و پشتش را به طرف ما گردان، و ردّ پایش را از ما قطع کن.

شرح

بازماندن شیطان از کاری بدلیل اشتغال به کار دیگر

وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک. شرح این جمله نیازمند یک مقدّمۀ مشروح است:

همۀ موجودات (غیر از خدا) مشمول زمان و مکان هستند؛ فرشتگان، جنّ ها و شیاطین همگی موجودات زمانمند و مکانمند هستند. و هیچ موجودی (غیر از خدا) فارغ از زمان و مکان نیست حتی روح. و اصطلاح «مجرّد» و «مجرّدات» از تخیلات ارسطوئیان است و هیچ چیزی مجرد از زمان و مکان نیست. و زمان و مکان عین مادّه هستند بطوری که می توانید فرمول زیر را بنویسید:

مادّه- زمان= مادّه- مادّه.

(ماده منهای زمان، مساوی مادّه منهای مادّه).

مادّه- مکان= مادّه- مادّه.

و همچنین است عکس آن:

زمان- مادّه= زمان- زمان.

مکان- مادّه= مکان- مکان[(1)].

پس؛ هر چیزی و هر موجودی غیر از خدا، یا مادّه است و یا مادّی. و با بیان دیگر: هر موجودی (غیر از خدا) مادّه است یا مادّه فشرده و یا مادّه بسیط. و باصطلاح محققین قدیم ما، هر موجودی یا «جسم کثیف» است و یا «جسم لطیف». حتی انرژی نیز، عین مادّه است:

مادّه= انرژی فشرده.

انرژی= مادّۀ بسیط.

اما زمانمندی فرشته: جبرئیل می آید، می رود، سخن می گوید، تحرک دارد، کار می کند شاد می شود، غمگین می گردد و...، همۀ اینها تحوّل و تغییر است: تغییر از حالی به حال دیگر، تغییر از مکانی به مکان دیگر. و تغییر عین زمان است و ماهیت زمان غیر از «تغییر» چیزی نیست.

تعریف زمان: زمان یک عنوان کلّی است که آن را به «برداشت ذهنی کلّی از تغییرات اشیاء و جهان» نام نهاده ایم:

زمان= تغییر.

زیرا: زمان- تغییر= زمان- زمان.

و همینطور مکان؛ مکان هر چیز حدّ آن است. و هر موجودی (غیر از خدا) محدود است. مطلق و نامحدود فقط خداوند است:

مکان= حد.

زیرا: مکان- حد= مکان- مکان.

و بعبات دیگر: مادّه= بُعد.

زیرا: ماده- بُعد= مادّه- مادّه.

وقتی که می گوئیم: فلان شیئ مکان فلان شیئ است، غیر از مقایسهٔ میان ابعاد آن دو شیئ،

1- شرح بیشتر این مسئله در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش اول.

چیزی نیست.

بُعد= حد.

پس؛ مکان- حد= مکان- مکان.

بنابراین؛ ماده= بُعد= حد= مکان.

و چون همه چیز (غیر از خدا) زمانمند و مکانمند هستند و هیچ موجودی فارغ از زمان و مکان نیست، پس همه چیز یا مادّه (= جسم کثیف)، و یا مادّی (= جسم لطیف) هستند. باور ارسطوئیان به «مجرد» و «مجردات»، یک «فرض» بی دلیل و یک «فرضیۀ غیر علمی» و ضد عقلی است با این همه صدای طبل عقل گرائی شان گوش عالم را کر کرده است. ارسطوئیان ما اینگونه فرضیّات ضد عقل خودشان را «معقول» نامیدند و آیات قرآن و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) را منقول نامیدند. و شیطان این چنین با فرهنگ، اندیشه و عقل بشر بازی می کند؛ موهومات را به معقولات، و معقولات را به موهومات تبدیل می کند.

در مقدمات مجلد اول در مبحث «منطق قرآن و اهل بیت» گفته شد که این منطق بر سه اصل مبتنی است: 1- واقعیت گرائی. 2- تبیین. 3- ابطال خواهی. و در آنجا به شرح رفت که ترس و پرهیز منفعلانه از بینش «طبیعیون» و «دهریوّن» در قدیم و پرهیز منفعلانه از منطق مارکسیسم در دوران اخیر، سبب شده که اصطلاح ارسطوئی مجرد و مجردات در میان ما رواج یابد و جای بیفتد. در حالی که یک غلط اساسی آشکار و یک موهوم مشخص است.

امام سجاد علیه السلام در این جمله (وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک) علاوه بر اینکه شیطان را موجود متغیر، متحرک، متحول، دارای فعل و فعالیت؛ رفت و آمد و... می داند، او را «موجودی که اشتغال به کاری او را از کار دیگر باز می دارد» معرّفی می کند (: خدایا، شیطان را به برخی از دشمنانت مشغول کن تا به ما نپردازد). این بازداشتن کاری از کار دیگر، هم باز داشتن زمانی است و هم باز داشتن مکانی. پس شیطان هم مشمول زمان است و هم مشمول مکان، مانند هر مخلوق دیگر.

و این همان شیطان است که ارسطوئیان ما او را و فرشتگان را و همچنین «روح» را مجرد

می نامند و در مجرد بودن روح کتاب مستقل هم می نویسند!!! روح چگونه مجرد است که این همه کار عظیم و فعالیت فیزیکی عظیم دارد؛ روح بحدّی نیروی فیزیکی دارد که پیکر چند تنی فیل را جا به جا میکند، وقتی که فیل می میرد و روح از پیکرش جدا می شود، یک جرّثقیل قوی لازم است تا پیکر مردهٔ آن را جابه جا کند.

نسبیت زمان

همه چیز (غیر از خدا) در بستر نسبیت قرار دارند و مدرّج هستند به درجات(1). از حرکت و تغییرات درون یک اتم، درون یک منظومه، درون یک کهکشان، و...، تا برسد به تغییر و تحول تکاملی وجود جبرئیل، و نیز حرکت و رفت و آمد او در فضا و زمان، و همچنین جناب عزرائیل و امثالش، و نیز حرکت شیطان.

عزرائیل در یک «آن» جان یک نفر را در شرق کرهٔ زمین و جان دیگری را در غرب آن می گیرد، این درست است. اما سخن در این است که مراد از «آن» چیست؟ آیا مراد «ثانیه» است؟ ثانیه، دقیقه، ساعت، یا 24 ساعت، اعتباریاتی هستند که ما بشرها آنها را «قرارداد» کرده ایم، و در واقع برای تغییرات و تحرکات خودمان و محیط خودمان ساخته ایم که کوچکترین تغییر و تحرک خود و محیط خود را «ثانیه» نامیده ایم. وقتی که کار عزرائیل را با کار و تغییر و تحول خودمان مقایسه می کنیم گمان می کنیم که او در یک زمان واحد در

1- [1] مراد از نسبیّت در اینجا دو چیز است: 1- افراد یک نوع در درون خودشان، در درجات مختلف قرار دارند. 2- هر نوع نیز نسبت به انواع دیگر مشمول درجات است. 3- تغییر و تحرک هر چیز با چیز دیگر فرق دارد. 4- تغییر و تحرک هر چیز نسبت به تغییرات کلی جهان که «زمان» نامیده می شود، با تغییر چیزهای دیگر متفاوت است. و این است معنی آنچه می گویند «زمان نسبی» است. در حالی که زمان در این مقال، صرفاً یک مفهوم کلّی ذهنی است و در خارج از ذهن وجود ندارد. آنچه در خارج از ذهن واقعیت دارد همان «تغییر اشیاء» و «تغییر کل کائنات» است که عین وجود اشیاء و عین وجود کائنات است. و دقیقاً همچنین است مکان. اختلاف

و تفاوت تغییر اشیاء با همدیگر، یک واقعیت است؛ زمان واقعی (نه کلّی ذهنی) در هر نوع از اشیاء با انواع دیگر فرق دارد، بویژه «سرعت تغییر و کُندی تغییر» شان. پس واقعیت تغییر در همۀ اشیاء کائنات، نسبی است که همۀ شان در بطن کائنات قرار دارند. و مجموعۀ کائنات نیز در تغییر و تحول است که هم کمّاً و هم کیفاً به سوی کمال در تکامل می رود. همۀ کائنات در اندرون آسمان هفتم قرار دارند، و احادیث معراج می گویند آسمان هفتم پایان جهان کائنات و مخلوقات است. و در آنسوی آن غیر از خدا چیزی نیست. و این آسمان که همۀ مخلوقات را در درونش دارد، در حال گسترش است: «وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ»- آیۀ 47 سورۀ ذاریات- و این است معنی «نسبیت زمان».

دو سوی کرۀ زمین حاضر بوده است، در حالی که زمان نسبی است؛ یک ثانیه برای عزرائیل یک زمان بس طولانی است، اگر کار او با «آن»های خودش محاسبه شود، او هرگز در یک «آنِ خودش» در دو سوی کرۀ زمین نبوده است.

تنها خداوند است که خالق زمان است، نه مشمول زمان- نه زمانمند است و نه مکانمند- که هیچ «آن»ی از هر نوع «آن» برای او نیست، و فقط اوست که همیشه همه جا حاضر، و همه جا ناظر است، زیرا که او خالق هر مکانمند و خالق مکان است.

نسبیت زمان در قرآن: کسی که (مثلاً) در 5000 سال پیش مرده، یا کسی که امروز می میرد، باید هزاران سال (بل میلیون ها سال) بگذرد تا قیامت شود و او در محشر حاضر شود(1).

قرآن می فرماید: در قیامت از آنان می پرسند: «كَمْ لَبِثْتُمْ»(2) از روز مرگ تان تا کنون که به محشر آمده اید چقدر درنگ کرده اید؟ «قالُوا لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»(3): می گویند: یک روز یا بخشی از یک روز. این موضوع در قرآن تکرار شده است.

در وقت مرگ، روح از بدن جدا می شود و چون روح نیز مانند فرشته و جن «جسم بسیط» است گذشت زمان برایش سریع است، بطوری که گذشت میلیون ها سال زمینی را در حدّ یک روز تلقی می کند.

و شبیه این است خواب و خوابیدن؛ کسی که بدلیل اشتغال بکاری دو شب پشت سر هم نخوابیده وقتی که می خوابد، پس از 10 ساعت بیدارش می کنند، می گوید: چرا نگذاشتید نیم ساعتی بخوابم. واقعاً گمان می کند کمتر از نیم ساعت خوابیده است. اگر خواب خیلی عمیق باشد مانند خواب اصحاب کهف، 339 سال معادل یک روز یا بخشی از یک روز می شود: «قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»(4).

1- مطابق آنچه بنده از آیات و احادیث استخراج و محاسبه کرده ام، امروز حدود بیش از چهار میلیارد سال تا قیامت مانده است. رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان»، بخش عمر جهان.

2- آيۀ 112 سورۀ مؤمنون.
3- همان، آيۀ 113.
4- آيۀ 19 سورۀ كهف.

پس نسبیت زمان از نظر قرآن یک امر مسلّم است؛ هر موجودی نسبت به ویژگی ماهیت خودش، رابطهٔ ویژه ای با زمان دارد.

گفته شد: زمان یعنی تغییر کائنات و اشیاء کائنات. پس هر چیز یک جریان تغییری در وجود خود دارد، و مطابق ماهیت ویژهٔ خودش، یک رابطهٔ ویژه با تغییرات جهان دارد. و این دو ویژگی، نسبت او را با «مطلق زمان» تعیین می کند.

نسبیت زمان در حدیث: در احادیث معراج تصریح شده که آن مسافرت طولانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با آن همه مشاهدات فضائی، بررسی های دقیق در شش آسمان تا می رسد به «سدره المنتهی» که در آنسوی آن مخلوقی نیست و پایان کائنات است، و آن همه دیدار با برخی پیامبران، گفتگو با آنان، بازرسی از بهشت و دوزخ، و...، همگی در مدتی انجام یافته که حداکثر به دو دقیقه نمی رسد.

برخی حدیث ها می گویند: وقتی که از خانه اش حرکت کرد ظرف آبی (کوزه و یا هر ظرف دیگر) به پهلو افتاد، وقتی که برگشت ریزش آب آن ظرف به پایان نرسیده بود. در برخی دیگر آمده: وقتی که از خانه خارج شد «حلقه رزهٔ» درب خانه که حرکت کرد، هنگام برگشتنش هنوز حرکت آن ادامه داشت.

خدای کائنات اراده کرد که پیامبرش از شمول زمانی خود خارج شود و مشمول زمان دیگری گردد و آن همه امور را در یک زمان بس کوتاه انجام دهد. و همهٔ مشاهدات و کارهایش را به ترتیب زمانی انجام داد و هیچکدام از کارهایش در عرض هم نبودند، همگی در طول هم بودند، و هرگز دو کار را در یک «آن» انجام نداده است و این پیام مشروح حدیث های معراج است و در واقع احادیث معراج دربارهٔ «در طول هم بودن کارهای آن حضرت در معراج» نصّ هستند.

فیزیک و نسبیت زمان: دانشمندان فیزیک فضائی برای نسبیت زمان مثال آورده و می گویند: اگر کسی با یک سفینهٔ فضائی با سرعت فوق سرعت نور، 13 دقیقه سفر کند، وقتی که به زمین می آید که، از عمر زمین 350 سال سپری شده است.

ظاهر این مثال برعکس ماجرای معراج می شود بل با آن متناقض می گردد. اما با اندکی دقت هر دو همدیگر را تأیید می کنند. زیرا دانشمندان فیزیک فضائی، آن مسافر فرضی شان را در درون سفینهٔ فرضی می گذارند و او را از شمول یک «نسبیت زمان» خارج نمی کنند و نمی توانند بکنند، زیرا همهٔ محاسبات شان برای همان مسافر فرضی بر اساس آن «نسبت از زمان» است که در آن هستند و اگر می توانستند مسئله را بطور کامل فرض کنند می گفتند: آن مسافر می تواند در طول 13 دقیقه کارهائی را انجام دهد که انجام آنها در روی زمین نیازمند 000/350 سال می باشد و در واقع معنی سخن شان نیز همین است.

مثال دیگر آنان این است: دو برادر دو قلو را فرض کنید؛ یکی با سرعت فوق سرعت صوت به سفر فضائی برود پس از چند دقیقه که برگردد خواهد دید که برادرش پیر شده و 120 سال از عمرش گذشته است.

البتّه این مثال ها اگر همانطور که فرض می شوند به واقعیت برسند، نتیجه همین خواهد بود که می گویند. زیرا هر نتیجه ای تابع مقدمات خود است. اما اگر با ماهیتی که در معراج بوده واقع شوند همان نتیجهٔ معراج را خواهند داد.

فرق میان دو ماهیت در این است که در این دو مثال، عالَم زندگی فرد مسافر فقط در یکی از ابعادش عوض می شود که سرعت انتقال او در مکان (فضا، زمان) است. اما در معراج همهٔ ابعاد عالَم زندگی عوض می شود.

و با بیان دیگر: در دو مثال مذکور، فرد مسافر شبیه ماهی ای است که سطلی به دریا فرو کرده و او را در میان آب سطل از دریا خارج کرده و به میان هوای بیرون بیاورند، اما در معراج (بلا تشبیه و نعوذ بالله) شبیه موجود «دو زیست» می گردد که عالَم دریایش با عالم بیرونش تفاوت ماهوی دارد. و اگر دو مثال مذکور به صورت و ماهیت معراج فرض شوند، نتیجه همان خواهد بود که گفته شد: در آن عالَم در چند دقیقه حوادث و اتفاقاتی رخ می دهد و کارهائی انجام می یابد که برای انجام آنها در این عالم صدها و هزاران سال نیاز هست.

پس معکوس بودن دو قضیه بدلیل معکوس بودن «فرض» است، والاّ هر دو قضیه یک نتیجه را می دهند.

این توضیحات را برای آنان که معلومات عمومی دارند آوردم، والاّ مسئله برای کسانی که با مسائل کیهان شناسی و فضا- زمان، آشنائی کامل دارند، وضوح بیشتری دارد و نیازمند این همه توضیح نیست. مگر ارسطوئیان که هرگز بیدار نخواهند شد.

عزرائیل و جبرئیل نیز (در بستر جریان زمانی خودشان) وقتی که به کاری مشغول هستند از کار دیگر باز می مانند. و همینطور است شیطان که امام علیه السلام می گوید: خدایا، وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک. یعنی و اشغله شغلاً دائماً حتی لا یفرغ عنهم و یوسوسنا: او را به برخی از دشمنانت مشغول کن مشغول شدن دائمی تا فرصتی برای پرداختن به ما نداشته باشد.

تحدّی و ابطال خواهی

یک جملهٔ امام با چشم اندازی به احادیث دیگر، این همه پیام علمی در خود دارد. آیا کسی که اساس جهانبینی و هستی شناسیش بر پایهٔ موهوم و خیالی «مجردات» مبتنی است، می تواند معنای این جملهٔ امام را درک کند؟ او عقلش را در گرو موهومات (آن هم در اصول و پایه های بینشش) قرار داده و این «جهل مرکب» خود را «معقول» نام نهاده، می تواند از این سخن امام- که نامش را «منقول» گذاشته- بهره ای ببرد؟ میان کلام و بینش امام با بینش ارسطو، و میان هستی شناسی و فلسفهٔ قرآن و اهل بیت با بینش و فلسفهٔ ارسطوئی، تفاوت از زمین تا آسمان است، بل تفاوت واقعیت گرائی با موهوم گرائی است. آیا اجازه دارم که بگویم: تفاوت راه مستقیم الهی، با راه شیطان است-؟

آنان که مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را بر طبق ارسطوئیات تحریف می کنند، در این کار نه دلشان می لرزد و نه دست شان، اما وقتی که من از این کار نابهنجار آنان انتقاد می کنم هم دلم از ترس شان (و از ترس طرفداران شان) می لرزد و هم دستم، که اجازه ای برای نقد از این «بت» شان نمی دهند.

برخی از آنان بر صحیفۀ سجادیه نیز شرح نوشته اند، هر جا که نتوانسته اند سخن امام را

ص: 442

در بستر فلسفه ارسطوئی و کلام وارداتی مسیحی(1)

قرار دهند، با مسامحه از روی آن عبور کرده اند. چه کنند؛ در مواردی نه توان توجیه دارند، نه توان ابطال. مصیبت اینان بزرگتر است؛ می توان به یک غیر مسلمان گفت: اگر امامت این امام را (یا اسلام را نمی پذیری) بیا تنها این یک جملۀ امام سجاد را ابطال کن. و می توان آیه «إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمَّا.....»(2) را برای شان خواند. اما از اینان ابطال خواهی هم نمی توان کرد زیرا خودشان را محقق دین و تشیع می دانند، نه مبطل دین، و بر «اصول کافی» شرح می نویسند.

امام سجاد و اُمانیسم

امام سجاد و اُمانیسم(3)

وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک؛ یک شخص لیبرال وقتی که با این جملۀ امام روبه رو می شود با خود می گوید: چرا امام از خدا نمی خواهد که شر شیطان را از همگان بر طرف کند و می گوید او را به برخی از بشرها مشغول کن-؟! آیا امام یک فرد انسان دوست نیست؟!

اما امام علیه السلام «انسانیت دوست» است، نه «انسان دوست». او انسان منهای انسانیت را انسان نمی داند، بشر می داند. و برای بشرِ منهای انسانیت، حق و حقوقی قائل نیست.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به همۀ مخلوقات خدا ارزش و اهمیت وافری قائل است، هر شیئ را یک «آیه» می داند؛ یک سوسک، مورچه، بل از میکروب و ویروس گرفته تا کل کرۀ زمین، منظومه ها و کهکشان ها و... و...، هر کدام را یک آیه خدا می داند. و برای هر جانداری حق و حقوقی قائل است(4).

اما برای بشری که فاقد انسانیت است هیچ حق

1- نه کلام ویژه اهل بیت (علیهم السلام)، که این دو با هم فرق دارند و در مباحث گذشته بیان شد که اهل بیت از پرداختن به کلام وارداتی نهی کرده

اند نه از کلام ویژۀ خودشان.
2- آیۀ 23 سورۀ بقره.
3- من در اینگونه مباحث هیچ کاری با آخرت ندارم تنها زیست دنیوی انسان محور بحث من است.
4- در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» بخش «حفاظت از محیط زیست» به شرح رفته که کشتن و اذیت کردن مارها نیز حرام است مگر با دلیل عقلانی مشخص.

و حقوقی قائل نیست. زیرا وجود چنین شخصی را «فساد محض» می داند که هیچ نقش مثبتی حتی در حدّ مار و عقرب، در نظام جهان ندارد بل تباهی آور است و در نظام محیط طبیعی و اجتماعی ایجاد خلل می کند: «سَعی فِی الْأَرْضِ لِیُفْسِدَ فیها وَ یُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللّٰهُ لا یُحِبُّ الْفَسادَ»(1): می کوشد که در زمین فساد کند و نسل (جانداران و انسان) و گیاهان را تباه کند، و خداوند فساد را دوست ندارد.

بدیهی است وقتی که خدا فساد را دوست ندارد، فسادگر و تباه کننده را هرگز دوست ندارد. و وقتی که خداوند او را دوست ندارد پس امام سجاد (علیه السلام) چگونه می تواند او را دوست بدارد.

بدنبال آیهٔ مذکور می فرماید: «وَ إِذا قیلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ الْمِهادُ»: و هنگامی که به او گفته شود از خدا پرواً کن- و به تباهی نسل و گیاه نپرداز- روحیه «گردنکش ناهنجار گرائی» او را فرا می گیرد، پس دوزخ سزای اوست، و چه فرجام بدی است دوزخ.

لغت: مهاد- از مهد- به معنی: آمادگی، آماده کردن، و آماده شده؛ فراهم آمدن.- اشاره به این است که چنین شخصی خودش دوزخ را برای خود فراهم می آورد.

این است که انسان یک موجود (باصطلاح) معمولی نیست، یا در مقام اشرف مخلوقات قرار می گیرد که خدا همه چیز جهان را برای او آفریده، و یا به مقام اسفل سافلین سقوط می کند که در این صورت بقدر یک مار و عقرب نیز حق و حقوقی ندارد. تنها یک حق دارد: هر کسی نمی تواند دربارهٔ او، ناهنجاری ها و جرم هایش تصمیم گرفته و مجازاتش کند، این کار منحصر است به نظام قضائی جامعه تا با عدالت رفتار شود.

اُمانیسم و تکلیف: دوست داشتن مفسدان، دقیقاً از بین بردن حقوق دیگر انسان ها، جانداران و گیاهان است. پس اُمانیسم غربی در واقع «انسان دوستی» نیست بل دقیقاً «دشمنی با انسان» است.

1- آیهٔ 205 سورهٔ بقره.

نکتهٔ مهم این است که امانیسم نمی تواند خنثی باشد و هیچ ضرری بر انسان و نیز انسانیت نداشته باشد، با یک دقّت به خوبی روشن می شود که همهٔ مفاسد مدرنیته یا از امانیسم ناشی می شوند و یا بوسیلهٔ آن تقویت می شوند. شعار اُمانیست ها که می گویند «اول حقوق انسان را به او بده سپس از او تکلیف بخواه» عامیانه ترین و غیر علمی ترین سخن است که حقوق و تکلیف را با همدیگر و ضد همدیگر قرار می دهد در حالی که این دو یک حقیقت واحد هستند؛ حقوق هر انسانی تکلیف انسان های دیگر است و تکلیف هر انسانی حقوق انسان های دیگر است. و شگفت است عصر مدرنیته با همهٔ ادعاهای علمی، این حقیقت را درک نمی کند و به «دوگانگی میان حق و تکلیف» باور دارد.

منشأ این عدم درک، فرهنگ کلیسائی قرون وسطی است که اکثریت افراد جامعه را «مسلوب الحقوق» و در عین حال (مکلّف به تکالیف شاق و گسترده» می کرد و اقلیت را نیز مسلوب التکلیف و دارای همهٔ حقوق می دانست. اعتراض بر این فرهنگ و رویگردانی از آن یک حقیقت و واقعیت واضح است لیکن همین اعتراض و انتقاد هنوز هم ناقص است. زیرا اساس «تفکیک حق و تکلیف از همدیگر» را محفوظ داشته، و اندیشه را به محور همان تفکیک و «دوگانگی» قرار داده است که مبنای فکر قرون وسطی بود. وقتی که پایه غلط باشد نتیجه هر چه باشد غلط خواهد بود؛ خواه به محور «تقدّم تکلیف بر حقوق» باشد و خواه به محور «تقدم حقوق بر تکلیف». و هر دو غلط است خواه گزینهٔ قرون وسطی باشد و خواه گزینهٔ امانیسم مدرنیته(1).

و لذا در امروز جهان، بزرگ جلاّدان و قتل عام کنندگان، و بزرگ خونخواران جهان، غربیان امانیست هستند. که هیچ حقی برای جامعه های دیگر قائل نیستند و تنها از آنها تکلیف می خواهند.

1- قبلاً نیز بحثی در این باره داشتیم.

وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک؛ خدایا، شیطان را به برخی از دشمنان خودت مشغول کن که به ما نپردازد.

تعریف: عداوت دو نوع است با دو نوع ماهیت:

1- عداوت عبارت است از تحرّک احساسات غریزی محض، بر علیه یک چیز یا یک شخص.

2- عداوت عبارت است از تحرّک احساسات غریزی با امضای فطرت و تعقل، بر علیه یک چیز یا یک شخص.

نوع اول محکوم و هرگز سزاوار انسان نیست، نوع دوم شایستهٔ انسان بل مساوی است با انسانیت انسان. بل انسان منهای این عداوت، انسان نیست.

لیبرالیسم: در مبحث بالا مشکل اُمانیسم، «تفکیک میان حقوق و تکلیف» بود که دیدیم. اما مشکل بزرگ لیبرالیسم عکس آن است یعنی «عدم تفکیک» است؛ عدم تفکیک میان دو نوع عداوت، لیبرالیسم بر «نفی عداوت» بطور «مطلق» مبتنی است؛ هر نوع عداوت را نفی می کند به حدّی که در فرهنگ امروزی مدرنیته کلمهٔ عداوت، منفور ترین کلمه است، که بزرگترین انحراف و غلط است و لذا لیبرالیسم (مانند اُمانیسم) ناقض خود است و سر از شدیدترین رادیکالیسم درآورده است. جامعهٔ لیبرال غربی در برابر جامعه های دیگر رادیکالترین جامعه شده است. امروز جهان و جهانیان، انسان و انسانیت، میان این دو تناقض سهمگین پِرِس می شود. از طرفی «امانیسم بر علیه اُمانیسم» و از طرف دیگر «لیبرالیسم بر علیه لیبرالیسم» جسم و جان انسان را برگرفته و بحدّی فشار می دهد که قورباغه ای در روی سنگی زیر پای فیل مانده باشد.

منشأ تناقض ماهوی اول در بحث بالا به شرح رفت. منشأ تناقض ماهوی دوم عبارت است از غفلت دست اندرکاران علوم انسانی غربی از «روح فطرت» که در کانون وجودی انسان است. همهٔ مشکلات اساسی امروزی علوم انسانی غربی به همین غفلت بر می گردد و اینگونه

غلط های پایه ای هول انگیز و هراسناک را به بار می آورد و آورده است که علوم انسانی موجود به بن بست رسیده است.

عناصر لیبرالیسم: لیبرالیسم علاوه بر اینکه نادرستی پایه ای اُمانیسم را در بطن خود دارد، یعنی میان حق و تکلیف تفکیک می کند و بر اساس آن به «تقدم حقوق بر تکلیف» معتقد می شود، پس از مرحلۀ تقدم، از مقدار تکلیف انسان نیز بشدت می کاهد و شعار می دهد: هر چه می توانید از تکالیف انسان بکاهید. و فرآیند این دو عنصر را «آزادی» می نامد. آزادی ای که خود در تعریف آن می ماند و در تناقض شدید گرفتار می گردد، به شرحی که در مبحث آزادی در همین مجلد گذشت و در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

بهتر است این تناقض ها و منشأ شان را بطور فرازتر مشاهده کنیم:

1- تناقض لیبرالیسم بر علیه اُمانیسم، که منشأ آن تفکیک میان حقوق و تکلیف است.

2- تناقض لیبرالیسم بر علیه لیبرالیسم، که منشأ آن عدم تفکیک میان عداوت غریزی و عداوت فطری و عقلی است.

3- تناقض در تعریف آزادی که به آزادی دیگران محدود می شود (یعنی آزاد بودن در عین محدود بودن با شدیدترین محدودیت. که هنوز هم که هنوز است این تعریف از آزادی به جائی نرسیده و مهر سنگینی بر پیشانی علوم انسانی غربی کوبیده و طبل ناتوانی آن را بر بام جامعۀ جهانی می نوازد(1))

و منشأ این نیز به همان غفلت از روح فطرت در کانون وجود انسان، بر می گردد.

گفته شد حقوق و تکلیف یک حقیقت واحد هستند، نه دو حقیقت در تقابل هم؛ حق یک انسان تکلیف انسان های دیگر است، و تکلیف یک انسان حق انسان های دیگر است. خواه از دیدگاه حقوق و تکالیف فردی باشد و خواه از دیدگاه محور حقوق و تکالیف فرد در برابر حقوق و تکالیف شخصیت جامعه باشد.

1- برای تعریف درست آزادی از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، به مبحث آزادی در مجلد دوم مراجعه کنید. و نیز به کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش».

هر چه از حقوق کاسته شود به همان مقدار از تکالیف کاسته می شود، و هر چه از تکالیف کاسته شود به همان مقدار از حقوق کاسته می شود، پس شعار «هر چه می توانید از تکالیف انسان بکاهید»، دقیقاً به معنی «هر چه می توانید از حقوق انسان بکاهید» است. غفلت از روح فطرت این قبیل غلط های بدیهی را بر اندیشهٔ علمی بشر تحمیل می کند و دانش سر از جهل در می آورد.

این حقوق است که نهادی بنام «خانواده» را می سازد. یعنی این تکالیف است که نهادی بنام خانواده را می سازد. پس این کاستن از تکالیف است که نهاد خانواده را از بین می برد. و از بین رفتن خانواده، از بین رفتن اساسی ترین خواستهٔ انسانی انسان است. و این مساوی است با از بین رفتن پایه ای ترین فرآیند حقوق انسان. و همچنین است پدیده های ویژهٔ انسانیت انسان از قبیل: جامعه، تاریخ، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، حیاء(1)،

اخلاق- هنجار و ناهنجار- و هر پدیدهٔ دیگر که منشأ آن روح فطرت است نه روح غریزه.

هر فرد لیبرال با جملهٔ «وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک» در صحیفه سجادیه روبه رو می شود، تعجب می کند: چرا امام از عداوت سخن گفته؟؟ آن هم سخنی از عداوت خدا نسبت به برخی از انسان ها-؟! چنین شخصی نمی تواند میان «عداوت غریزی» با «عداوت فطری و تعقلی» تفکیک کند. عداوت حیوانی را با عداوت انسانی خلط می کند.

حذف عداوت غریزی، از اصول اولیّهٔ مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است و از دیدگاه این مکتب، انسانی که عداوت غریزی داشته باشد انسان نیست، حیوان بل خطرناکتر از حیوان است: «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَل»(2). اما انسان فاقد دافعه و لیبرال که عداوت فطری و تعقلی ندارد را نیز انسان نمی داند. هم آن و هم این، هر دو را «مفسد حرث و نسل» می داند که آیهٔ این موضوع در مبحث امانیسم گذشت.

انسان آن است که با چیزهای بد، بد باشد و با چیزهای خوب، خوب باشد. و گرنه انسان

1- در مورد حیاء و منشأ آن بحث مشروحی در این مجلد گذشت.
2- آیهٔ 179 سورهٔ اعراف.

نیست. انسان بدون دافعه هرگز به صلاح و اصلاح فرد و اجتماع نمی رسد «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»(1).

و از دیدگاه دیگر: کاستن از تکلیف مساوی است با افزودن به عرصهٔ فعالیت انگیزش های صرفاً غریزی و تعطیل کردن روح فطرت که در این باره می فرماید: «وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْناهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ»(2): اگر حق (و حقوق) مطابق هوی های(3)

آنان باشد آسمان ها و زمین و همهٔ کسانی که در آنها هستند فاسد و تباه می شوند. بل ما (با تبیین چیستی حقوق و تکالیف و چرائی آنها) راه آگاهی شان را به آنان دادیم، اما آنان از آن رویگردان هستند.

اگر انگیزش ها و خواسته های غریزی حق و حقوق تلقی شوند، افرادی هوس می کنند که نظام کیهانی و حتی نظام کل کائنات نیز عوض شود تا چه رسد به غرایز و هوس ها در زندگی.

مگر این هوی و هوس غریزی نیست که محیط زیست را دچار فساد و تباهی کرده است؟: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَكُمْ»(4): اگر از این (تبیین ها) رویگردان شوید غیر از این انتظار می رود که در زمین فساد کنید و پیوندهای خانوادگی را قطع کنید-؟

درست است؛ روند لیبرالیسم و «اصالت دادن به خواسته های غریزی فرد» هم زمین و محیط زیست را فاسد و تباه کرده و هم اساس خانواده و پیوندهای خانوادگی را.

خدا کسانی را دشمن می دارد: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، خداوند کسانی را دوست می دارد و کسانی را دوست نمی دارد و کسانی را نیز دشمن می دارد آنان را

ص: 449

1- آیهٔ 251 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 71 سورهٔ مؤمنون.
3- پیشتر به شرح رفت که هوی یعنی انگیزش صرفاً غریزی.

4- آیهٔ 22 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

که دوست می دارد معرفی می کند: «اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»(1). و «اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ»(2). و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»(3). و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»(4). و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»(5). «اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ»(6). و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ»(7).

و نیز کسانی را که دوست نمی دارد، معرفی می کند: «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»(8). و «اللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»(9). و «اللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»(10). و «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ خَوَّاناً أَثيماً»(11). و «إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفينَ»(12). و «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنينَ»(13). و آیه های دیگر.

و آنان را که دشمن می دارد، معرفی می کند: چون خداوند دربارهٔ هیچ چیز و هیچ کسی و هیچ رفتاری، بی طرف نیست (و باصطلاح؛ خداوند هرگز و به هیچ وجه لیبرال نیست) همهٔ آیه هائی که دربارهٔ «دوست نمی دارد» دیدیم، همگی به معنی «دشمن می دارد» است. علاوه بر آن می گوید: «لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ»(14). و «ذلِكَ جَزاءُ أَعْداءِ اللَّهِ»(15). و «مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْريلَ وَ ميكالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكافِرينَ»(16). و آیه های دیگر.

1- آیهٔ 148 سورهٔ آل عمران.
2- همان، آیهٔ 146.
3- همان، آیهٔ 159.
4- آیهٔ 42 سورهٔ مائده.
5- آیهٔ 4 سورهٔ توبه و نیز آیهٔ 7 همان سوره.
6- آیهٔ 108 سورهٔ توبه.
7- آیهٔ 222 سورهٔ بقره.
8- آیهٔ 190 سورهٔ توبه.
9- آیهٔ 64 سورهٔ مائده.
10- آیهٔ 57 سورهٔ آل عمران.
11- آیهٔ 107 سورهٔ نساء.
12- آیهٔ 141 سورهٔ انعام.
13- آیهٔ 58 سورهٔ انفال.
14- آیهٔ 1 سورهٔ ممتحنه.
15- آیهٔ 28 سورهٔ فصلّت.

16- آيۀ 98 سورۀ بقره.

حدیث: 1- همین جمله در این دعا که امام سجاد علیه السلام آورده است «اعدائک».

2- ابن ابی الحدید در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: فَمَنْ أَشْرَبَ قَلْبَهُ بُغْضِی، أَوْ أَلَّبَ عَلَی بُغْضِی، أَوِ انْتَقَصَنِی، فَلْیَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَدُوُّهُ وَ خَصْمِه. وَ اللَّهُ عَدُوٌّ الْکَافِرِینَ(1): هر کس کینهٔ من را با قلب و (جان) خود در آمیزد، یا کینهٔ من را در دل نگهدارد، یا از شأن من بکاهد، باید بداند که خداوند دشمن اوست، و خدا دشمن کافران است.

مجلسی(ره) نیز این حدیث را در بحار، ج 43 ص 361 و ج 39 ص 296 آورده است.

3- میثم تمّار در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند: فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ یَعْلَمَ حَالَهُ فِی حُبِّنَا فَلْیَمْتَحِنْ قَلْبَهُ فَإِنْ وَجَدَ فِیهِ حُبَّ مَنْ أَلَّبَ عَلَیْنَا فَلْیَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَدُوُّهُ وَ جَبْرَئِیلَ وَ مِیکَائِیلَ وَ اللَّهُ عَدُوٌّ لِلْکَافِرِین (2): هر کس بخواهد حال خود را در محبّت ما بداند، پس قلبش را امتحان کند؛ اگر در قلبش محبت دشمن ما باشد پس بداند که خداوند دشمن اوست و نیز جبرئیل و میکائیل، و خداوند دشمن کافران است.

4- نهج البلاغه: هُوَ الَّذِی اشْتَدَّتْ نِقْمَتُهُ عَلَی أَعْدَائِهِ فِی سَعَهِ رَحْمَتِهِ وَ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِأَوْلِیَائِهِ فِی شِدَّهِ نِقْمَتِهِ(3): او خدائی است که در عین وسعت رحمتش، عذابش بر دشمنانش سخت است، و در عین سختی عذابش، رحمتش برای دوستانش گسترده است.

5- نهج البلاغه: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی لَمْ یَرْضَهَا ثَوَاباً لِأَوْلِیَائِهِ وَ لَا عِقَاباً لِأَعْدَائِهِ(4): خداوند دنیا را نه لایق ثواب دوستان خود دانسته و نه لایق عذاب دشمنانش.- یعنی ثواب و عذاب را به آخرت موکول کرده است. و حدیث های دیگر.

کاربرد و عملکرد لیبرالیسم در عرصه بین الجوامع: لیبرالیسم علاوه بر نادرستی اصل خود، و علاوه بر ضدّ فطریات بودنش در درون یک جامعه که در بالا به اشاره رفت، تناقض ذاتی خود را در عرصهٔ بین الجوامع عیناً و عملاً نشان داده است. یک جامعهٔ لیبرال اگر بتواند

1- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 4 ص 105 ط دار احیاء التراث العربی.
2- مجلسی(ره) این حدیث را در بحار، ج 27 ص 83 و 84، از کنز جامع الفوائد، و امالی ابن الشیخ آورده است.
3- خطبه 89.
4- نهج البلاغه، حکم، ابن ابی الحدید 422، فیض 407.

در درون خود به لیبرالیسم عمل کند، هرگز نمی تواند نسبت به جامعه های دیگر رفتار لیبرالانه داشته باشد، بل برعکس با هر جامعهٔ دیگری رفتار دشمنانهٔ شدید خواهد داشت. و آن تناقض شدید که در ذاتش نهفته است در این عرصه با شدت تمام ظهور خواهد کرد و کرده است و می کند. در همین امروز در هر جای دنیا که خونریزی، خونخواری، تروریست پروری، ویرانگری، قتل عام ها، غارت ها و جنگ های انسان برانداز، همگی با سلاح های تولیدی لیبرال ها و نقشه های ابلیسی آنان، عملی می شود. که کوچکترین انگیزهٔ شان برای کشته شدن انسان ها منافع اقتصادی شان است. و بزرگترین انگیزه شان دوستداری شیطان و دشمنی با خداوند است که خودشان آن را «کابالیسم» می نامند.

امانیسم با ظاهر زیبائی لفظیش و لیبرالیسم با ظاهر «تحمل گرائی» و «آزادی خواهی»اش، دو بولدوزر جاده صافکن کابالیسم هستند جادهٔ ابلیسی که برای فریب انسان ها و برای براندازی انسانیت است. که کار شیطان- نزغ شیطان، کید شیطان، مکائد شیطان، به خیال پردازی وادار کردن شیطان، به غرور انداختن شیطان، و ابزارهای شیطان برای شکار انسان، که در این دعای هفدهم آمده- همین به کارگیری زیبائی های کاذب است؛ اُمانیسم: انساندوستی!!! لیبرالیسم: آزادی خواهی!!!

نامگذاری نازیباها و نازیبائی ها، با نام های زیبا، اساس کار ابلیس است: «زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبیلِ»(1): شیطان اعمال شان را برایشان زیبا جلوه داده و آنان را از راه (انسانیت) صد کرده است.

توجه: صد کرده است، نه سد. و این نکته بس مهم است که شیطان هرگز راه راست را بر انسان مسدود نمی کند، بل آن را مصدود می کند. فرق سد و صد همان فرق میان «سد آبداری» و «سدّ انحرافی» است؛ اولی برای جمع کردن و انباشتن آب است. اما دوّمی هیچ آبی را جمع و انباشته نمی کند بل مسیر آن را با دلخواه سازندهٔ سد عوض می کند این دوّمی صد است نه سد،. شیطان جریان شخصیتی و رفتاری انسان را مسدود نمی کند، زیرا در اینصورت،

ص: 452

1- آیهٔ 24 سورهٔ نمل، و آیه 38 سورهٔ عنکبوت.

جریان در شخصیت انسان جمع و انباشته شده و سدّ شیطان را می شکند. او این جریان را در مسیر انحرافی مطابق دلخواه خودش جاری می کند. قبلاً نیز به این شیوهٔ عملکرد ابلیس اشاره شده است.

در قرآن حدود 40 بار از مادّهٔ «صد» و مشتقاتش آمده که همگی دربارهٔ شیوهٔ عمل شیطان و پیروانش و جامعه های کابالیستی است. و خداوند می گوید: وقتی که آنان در مسیر صدّی و انحرافی شیطان قرار می گیرند و جاری می شوند، پیمایش راه درست برایشان مسدود می شود: «وَ جَعَلْنا مِنْ بَیْنِ أَیْدیهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَیْناهُمْ فَهُمْ لا یُبْصِرُونَ»(1)، یعنی آفرینش انسان چنین است که اگر در مسیر صدّی و انحرافی شیطان قرار گیرد راه اصلی که راه بصیرت است برایش مسدود می گردد. شیطان این واقعیت را می داند و لذا درصدد مسدود کردن راه انسان بر نمی آید او را منحرف می کند و می داند که پس از انحراف، راه درست خود به خود برایش مسدود خواهد شد.

به برخی از دشمنان خدا، نه همهٔ شان

وَ اشْغَلْهُ عَنَّا بِبَعْضِ أَعْدَائِک: خدایا، شیطان را به برخی از دشمنانت مشغول کن تا به ما نپردازد.

چرا نمی گوید «و اشغله باعدائک» و کلمهٔ «بعض» را می آورد؟ این «بعض» چه کسانی هستند؟

انسان نسبت به صراط مستقیم و صراط ابلیس(2)،

مدرّج است. و با بیان دیگر: انسان میان غریزه گرائی و فطرت گرائی مدرج است. برخی به درجاتی غریزه گرا و به درجاتی فطرت گرا هستند. و درصد این گرایش ها به تعداد افراد، مختلف است. در این میان آن عده از

1- آیهٔ 9 سورهٔ یس.
2- که همان «صراط جحیم» است؛ آیه 23 سورهٔ صافات.

پیروی کنندگان از شیطان که روندشان به رویگردانی تمام از صراط مستقیم منجر می شود، مصداق «اعداء الله» می گردند. و از میان اعداء الله، عدّه ای «نصیب مفروض» شیطان هستند؛ نصیب مفروض یعنی سهم معین و حتمی: «لَعَنَهُ اللَّهُ وَ قالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِکَ نَصیباً مَفْرُوضاً»(1): خدا شیطان را از رحمت خود دور کرد، و شیطان گفت: از بندگان تو سهم معین و حتمی را خواهم گرفت.

اعداء الله کسانی هستند که خداوند لعنت (= دور از رحمت) شان کرده و چنین نیست که همۀ لعنت شدگان به صراط مستقیم بر نگردند، زیرا خدای مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «موجَب» نیست او «ارحم الرّاحمین» است و «بداء»(2) دارد و «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ»(3) راه را برای برخی از لعنت شدگان باز گذاشته و امکان برگشت و ایمان برایشان هست: «لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِکُفْرِهِمْ فَلا یُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلیلاً»(4): خدا آنان را برای کفرشان از رحمت خود دور کرده، پس آنان ایمان نمی آورند مگر عدّۀ کمی.

امام علیه السلام کلمۀ «بعض= برخی» را آورده تا کلامش شامل این «عدّۀ کم» نباشد و شیطان به آن عدّه از اعداء الله مشغول شود که دیگر راه برگشتی برایشان نیست. امام «رحمه للعالمین» و فرزند رحمه للعالمین و مأمور به رحمه للعالمین است و هرگز راه باز را بسته نمی کند.

رعایت خدا و حسن رعایت خدا

وَ اعْصِمْنَا مِنْهُ بِحُسْنِ رِعَایَتِک: و (خدایا) ما را با حفاظت زیبای خود، از او (شیطان) حفاظت کن.

عصمت و رعایت هر دو به معنی مصون ماندن و محفوظ شدن هستند، فرق شان این است

1- آیۀ 118 سورۀ نساء.
2- رجوع کنید به مباحث «بداء» در مجلد 1 و 2.
3- آیۀ 29 سورۀ الرحمن.

4- آيۀ 46 سورۀ نساء.

که عصمت یک توان و استعداد درونی است و رعایت حفاظتی است که از عامل بیرونی به انسان می رسد. امام علیه السلام هر دو را جمع کرده: خدایا به ما مصونیت درونی بده بوسیلۀ حفاظت بیرونی که از ما بکنی. امام نمی خواهد حفاظت خدا از ما در برابر شیطان، مانند حفاظت از یک چوب بی جان از آفت ها باشد، بل می خواهد که شخصیت درونی انسان نیز در اثر این حفاظت رعایتی، تقویت شود و مصداق «امر بین امرین»(1) محقق گردد، و در اثر این حفاظت و رعایت «قلب سلیم» و سلامت شخصیت، حاصل گردد. امام یک حفاظت صرفاً جبری را نمی خواهد که انسان مانند آن چوب خشک باشد.

حسن رعایت: هر لطف و رحمت خدا زیبا و حَسَن است دربارۀ هر موجودی که باشد. آیا این تقسیم کردن رعایت خدا به «مطلق رعایت» و «رعایت حسن» نسبت به ما است؟ زیرا ما نیز حق نداریم و نمی توانیم لطف خدا را نسبت به خودمان به حَسَن و غیر حَسَن تقسیم کنیم. پس این لفظ «حُسن» در این سخن امام برای چیست؟

خداوند در آفرینش انسان، شخصیت او را (بالقوّه) در زیباترین قِوام و زیباترین ماهیت، قرار داده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی أَحْسَنِ تَقْویمٍ»(2)، او را به روح فطرت نایل کرده، و به عقل مجهّز کرده تا خودش از این قوام احسن خود حفاظت کند و آن را به فعلیت برساند. این حُسن یک حُسن آفرینشی است که بر اساس قَدَرها و فرمول های آفرینش است. امام در این سخن در مقام خواستن این حُسن نیست زیرا درصدد «تحصیل حاصل» نیست. آنچه امام علیه السلام می خواهد لطف قضائی اوست که زیباتر است هم از نظر خدا و هم از نظر بنده. و آیه 101 سورۀ انبیاء به همین لطف ناظر است: «إِنَّ الَّذینَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنی أُولئِکَ عَنْها مُبْعَدُونَ»: آنان که قبلاً (قبل از روز محشر= در دنیا) لطف زیباتر ما برایشان رسیده، (در روز محشر) از دوزخ دور شدگانند.

لغت: حُسنی صیغۀ مونث اَحسن است به معنی زیباتر.

1- رجوع کنید به مباحث متعدد امر بین امرین در مجلد 1 و 2.
2- آیۀ 4 سورۀ تین. «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ» آیۀ 14 سورۀ مؤمنون.

اما چرا امام با لفظ «اَحسن» نیاورده و با کلمۀ «حُسن» آورده است و نگفته است «بر عاتیک الحسنی»-؟ برای اینکه امام در مقام مقایسۀ لطف قَدَری زیبا، با لطف قضائی زیباتر نیست و در اینجا کاری با قَدَر ندارد.

و در بیان دیگر: حُسن یک مقولۀ کیفی است و در کیفیت، همۀ کارهای خدا حَسَن است و هیچ کاری از کارهای خدا قبیح نیست. اما در کمّیت، کارهای خداوند با همدیگر فرق هائی دارند؛ به یکی رحمت بیشتر می کند و به یکی کمتر، به یکی بخشش بسیار می کند به دیگری اندک، که همگی بر اساس حکمت است و زیبا.

کمیت در کیفیت: تفکیک کمیت و کیفیت، در عالم واقعیت و خارج از ذهن، محال است همانطور که تفکیک «عرض» از «جوهر» محال است. زیرا در جهان خارج نه جوهری یافت می شود که فارغ از عرض باشد و نه عرضی که فارغ از جوهر باشد. این تفکیک ها انتزاعات ذهنی هستند که منطق انتزاعی ذهنی ارسطوئی، آنها را ایجاد می کند.

در برخی از نوشته هایم عرض کرده ام: بر خلاف نظر افرادی مانند دکارت و امثالش، منطق ارسطوئی یک منطق صحیح و نتیجه دهنده است نه نادرست و نه سترون. بل در صحت و نتیجه دهی به حدّی درست است که شبیه منطق ریاضی است. اما این منطق صحیح، منطق یک علم است بنام «علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی» نه منطق یک فلسفه و هستی شناسی، و خود ارسطو نیز اول فلسفه اش را ارائه کرده بود، سپس در دورۀ دوم زندگیش این منطق را ارائه کرده است. فلسفۀ ارسطو بر این منطق استوار نیست، بر یک سری «فرض» ها از قبیل «صدور»، «صادر اول»، «عقول عشره»، «افلاک 9 گانه» و... مبتنی است. او در واقع مدعی یک فلسفۀ مبرهن بر اساس برهان ها- خواه برهان واقعی و خواه برهان انتزاعی ذهنی- نبود. او مانند استادش افلاطون بر اساس فرض ها، یک تصویر ذهنی از جهان هستی و آفرینش ارائه می کرد. در آن زمان فیلسوف به کسی می گفتند که به «حقیقت و واقعیت داشتن جهان» معتقد باشد و سوفسطائی نباشد. بعدها (بویژه در میان مسلمانان ارسطوئی) فیلسوف به کسی گفته شد که توضیحاتش درباره جهان و اشیاء جهان، همراه با برهان باشد،

که کوشیدند فلسفهٔ ارسطوئی را با برهان های همین منطق انتزاعی ذهنی مبرهن کنند، و یک ملقمه ای از ذهنیات درست کردند و نامش را فلسفهٔ عقلگرا گذاشتند که چیزی بیش از یک سری ذهن پردازی های منتزع از واقعیات جهان نیست، که همه چیز جهان را وارونه کرد.

بگذریم: در عالم واقع و خارج از ذهن، کمیت هیچ چیزی جدای از کیفیت آن نیست، حتی هر کیفیتی دارای کمیت است. زیبائی دو سیب را با همدیگر مقایسه کنید؛ مقدار زیبائی یکی بیش از دیگری است. «مقدار زیبائی» یعنی «کمیت زیبائی». پس هر کمیتی کیفیتی دارد و هر کیفیتی کمیتی دارد(1).

بنابراین، اینکه می گوئیم همهٔ کارهای خدا حسن و زیبا است بدین معنی است که برخی حَسَن و برخی اَحسن، برخی زیبا و برخی زیباتر است.

همهٔ رعایت ها و حفاظت های خدا حسن و زیبا هستند لیکن برخی زیباتر هستند. رحمت های قضائی او برای انسان زیباتر از الطاف قَدَری او است. و برخی از رحمت های قضائی از برخی رحمت های قضائی دیگر زیبا ترند.

امام علیه السلام از خداوند حفاظت می خواهد، بدیهی است که حفاظت تامّه می خواهد نه ناقص. پس او حفاظت اَحسن را خواسته است اما گاهی این حفاظت تامه و اَحسن، با نوعی از زحمات و پیچیدگی ها برای بنده می رسد و گاهی با سهولت و آسانی. حسن رعایت و زیبائی حفاظت، یعنی همراه با لطف و کرامت افزون الهی باشد و فارغ از هر زحمت و مشکل باشد.

پس، این «حُسن» که امام می خواهد، در چگونگی ماهیت رعایت نیست بل در چگونگی محقق شدن و چگونه رسیدن نعمت رعایت است.

خیر و شر: این همه سخن از زیبا و زیبائی کار خدا، به این معنی است که همهٔ کارهای خدا بر اساس حکمت و عدل است، نه بدین معنی که خداوند هیچ شری نیافریده و هر چه آفریده خیر است که صدرویان ما در مقام ادعای فلسفه و عرفان، خیره سرانه بر این طبل تو

1- و این خود یکی از ادلّه است بر اینکه منطق ارسطو منطق فلسفه و هستی شناسی نیست. منطق ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است.

خالی می کوبند که هم ملموس ترین واقعیت جهان را انکار می کنند و هم آن همه آیات و احادیث را. آنان چاره ای جز این ندارند، زیرا بر اساس اولین پایۀ فرضی (و بدون دلیل و برهان) ارسطو، به «صدور» معتقدند و همۀ جهان و اشیاء جهان را صادر شده از ذات خداوند می دانند و چون شری در ذات مقدس خدا نیست پس باید همه چیز خیر باشد و شری در عالَم نباشد. و در بینش (باصطلاح) عرفانی خودشان همه چیز را وجود خدا می دانند؛ به «وحدت وجود» معتقد هستند پس نباید شرّی در عالَم باشد.

علاوه بر همۀ آیات و احادیث، صحیفۀ سجادّیه کاری ندارد مگر تشریح و تبیین تفکیک علمی خیرها از شرها، و چگونگی رهائی انسان از شرها. در همین دعای هفدهم وجود شیطان یک واقعیت شر است و رفتارهای او با انسان واقعیت های شر هستند، و راه رهائی که امام برای رهائی و محفوظ ماندن از شرهای شیطان نشان می دهد واقعیت های خیر هستند.

صدرویان ما توضیح می دهند: خداوند هیچ شرّی نیافریده است و این ما هستیم که با جهت گیری هایمان خیرها را بر علیه خودمان به شر تبدیل می کنیم. اما این سخن شان وقتی درست می شود که «شر» با «عدم الخیر» مساوی باشد. و این درست نیست و واقعیت داشتن شر و مساوی نبودن آن با «عدم الخیر» اولین واقعیت ملموس انسان است، درست مانند ملموس بودن شر.

اگر- نعوذ بالله- کسی بگوید هر چه خداوند آفریده همه شر است و خیری در عالَم نیست و این ما هستیم که با جهت گیری خودمان شرها را بر له خودمان به خیر تبدیل می کنیم. صدرویان چه جوابی دارند؟ مگر تمسّک به «صدور». صدوری که فرضیّه محض است و بر هیچ دلیل و برهانی استوار نیست و بر خلاف مسلّمات عقلی است. زیرا صدور هر چیزی از چیزی دلیل مرکب بودن مصدر است. صدور به هر معنی، و با هر تأویل و با هر توجیه و حتی با هر تصور و تصویر ذهنی، یک «انفکاک» است؛ انفکاک و جدا شدن صادر از مصدر. و هر چیزی که بخشی از آن جدا شده و صادر گردد بی تردید مرکب است.

باید همگان با امام سجاد علیه السلام هم صدا و هم آوا شده و صحیفه را از اول تا آخر زمزمه کنند و از شرها به خدا پناه ببرند و برای محفوظ ماندن از شرها از خداوند یاری طلبند، بویژه با خواندن این دعای هفدهم از شیطان و شرهایش. اما در این میان، متفکّران و اندیشمندان و دانشمندان بیش از همه باید در این راه بکوشند تا شیطان علم شان، اندیشه شان، و دانش شان را در بستر انحراف قرار نداده و تبدیل نکند. زیرا انحراف یک فرد عامی در محدودهٔ شخصی خودش می ماند، اما انحراف یک متفکّر و دانشمند، جامعه را منحرف می کند و اگر با شعار دینی و با عنوان تبیین دین باشد (مانند صدرویان ما)، دین را به ضد دین تبدیل می کند و این بهره مندی از صحیفه وقتی برایشان ممکن می شود که آن باد غبغب که در زیر چانه دارند و آن باد بوقلمونی را که بر وجود دارند، را کنار گذاشته و متواضعانه در پای درس امام بنشینند، نه اینکه امام را محتاج خیالات انتزاعی و بینش های ضد واقعیات خودشان بدانند.

ظاهر و باطن: صدرویان ما به حدّی با اصطلاح ظاهر و باطن بازی کرده اند که باورشان شده: علم آن است که بر خلاف ظاهر باشد. و هر چیزی که مطابق ظاهر و واقعیات باشد، حتماً علم نیست. و در نظرشان علم نه فقط باید بر خلاف ظواهر و واقعیات باشد، بل علم آن است که صددرصد ضد ظواهر و واقعیات باشد. پس هر کس خیال گراتر، همانقدر عالمتر، و هر کس به هر مقدار که واقعیات را انکار کند، به همان مقدار محققتر و متعمقتر.

و بالاترین آرمان شیطان و خواسته اش نیز همین است که انسان هائی با ادعای علم و دانش، حقایق و واقعیات را وارونه بفهمند و وارونه نشان دهند؛ ابلیس تلبیس می کند؛ حقیقت را لباس باطل می پوشاند، باطل را لباس حق، واقعیت را لباس خیال می پوشاند و خیالات را لباس واقعیات. مگر شیطان غیر از این کاری دارد. «إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّیاطینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ»(1).

و شگفتتر اینکه گاهی افرادی شیطان صفت از اروپا (از دشمنان اسلام و تشیع) می آیند و

1- آیهٔ 30 سورهٔ اعراف.

اینان را تشویق می کنند که بیشتر دین شان را به خیالات تبدیل کنند، و اینان گمان می کنند براستی به مقامی رسیده اند که غربیان محتاج اندیشه های اینان هستند. «کَالَّذِی اسْتَهْوَتْهُ الشَّیاطینُ فِی الْأَرْضِ حَیْرانَ لَهُ أَصْحابٌ یَدْعُونَهُ إِلَی الْهُدَی ائْتِنا»(1): مانند کسی که شیاطین او را به هوس وادار می کنند در زمین حیران می شود، در حالی که دوستانی دارد که او را به هدایت دعوت می کنند و می گویند به سوی خودمان بیا.

آیا می توانیم کاری را که قرار است انجام دهیم، انجام آن را از خدا بخواهیم؟

وَ اکْفِنَا خَتْرَه: و (خدایا) در برابر نیرنگ او ما را کفایت کن.

کفایت؛ یعنی در برابر نیرنگ او خودت کاری کن که هیچ نیازی به اقدامات و پیشگیری ما از نیرنگ او نباشد.

خداوند از ما می خواهد که از نیرنگ های شیطان پیشگیری کرده و خودمان را حفاظت کنیم. اما امام از خدا می خواهد که خودش این کار را بکند بطوری که به پیشگیری و حفاظت ما، نیازی نباشد. آیا چنین دعائی در هر جا و در هر مورد، درست است؟ و اگر در برخی موارد درست است و در برخی دیگر درست نیست، معیار آن چیست؟

قبلاً نیز بحثی در این باره داشتیم و مسئله را از یک بُعد بررسی کردیم و اینک از بُعد دیگر:

تکلیف: سرمنشأ تکالیف بر دو نوع هستند:

1- تکالیف نظری: انسان مکلّف است به دنبال علم، فهم و دانش باشد و این یک تکلیف نظری کلی است که بخشی از آن «انسان شناسی» است.

ص: 460

1- آیهٔ 71 سورهٔ انعام.

2- انسان مکلّف است مطابق انسان شناسی کلی، یک «خود سنجی» و «خود شناسی» داشته باشد که از سلامت شخصیت درون و منش خود حفاظت کند. و سخن امام علیه السلام در این فراز از دعا، در همین مورد است. که باید دربارۀ تکالیف عملی خودش عمل کند و نمی تواند بگوید «اللّهم اکفنا عن الصّلاه» یا «عن الجهاد». همانطور که بنی اسرائیل در پاسخ دعوت حضرت موسی به جهاد، گفتند: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُون»(1): تو برو و با خدایت دوتائی (با دشمن) بجنگید ما در همین جا نشسته ایم.

از آغاز مقدمه در مجلد اول تا اینجا، چند بار تکرار شده است که: دعا یعنی کمک خواهی از قضاء الهی برای تنظیم قَدَرهای الهی. در کمک خواهی از قضاء الهی به هر صورت، و در میزان حدّ اکثری، و بطور بالتمام، جایز است. و می توان گفت: خدایا مرا از عصیان غرایز، و از نیرنگ شیطان، و حتی از هر شری کفایت کن «و اکفنا عن کل شر» که در برخی تعابیر آمده است. و نتیجۀ این کمک و کفایت الهی، عمل به تکالیف عملی می گردد، نه ترک آنها.

معیار: هر دعا و خواسته ای که در جهت استکمال شخصیت و کمال اراده برای تکالیف عملی باشد جایز است. بل خود نوعی تکلیف است، گرچه استکمال شخصیت و کمال اراده، تکلیفی است که باید انسان درصدد آن باشد. اما یکی از راه های همین «درصدد بودن» کمک خواستن از خداوند است. یعنی این کمک خواهی و حتی «کفایت خواهی» خود نوعی از این تکلیف است.

خدایا، مرا از عصیان غرایز و از نیرنگ شیطان کفایت کن تا بتوانم نماز بخوانم، جهاد کنم، روزه بگیرم و...، و نیز: تا بتوانم از گناهان پرهیز کنم.

و هر دعا و خواسته ای که به معنی «برداشتن تکالیف عملی» باشد، جایز نیست، بل عین عصیان و تمرّد است. بلی درست است در تکالیف عملی نیز استعانت

1- آیۀ 24 سورۀ مائده.

جوئی از خدا هم جایز و هم نوعی تکلیف است.

تعاطی و تعامل: «إِیَّاکَ نَسْتَعین» یک خواسته ای است از قضاء الهی که خداوند با خواست و قضای خود به ما کمک کند. اما یک نوع یاری جوئی و استعانت است که در عرصهٔ قَدَرها است؛ در این عرصه شخصیت سالم، اعمال نیک را نتیجه می دهد و اعمال نیک نیز سلامت شخصیت را تقویت می کند که می فرماید: «وَ اسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاهِ وَ إِنَّها لَکَبیرَهٌ إِلاَّ عَلَی الْخاشِعین»(1). و «اسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاهِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرین»(2).

بنابراین؛ برای تحقق سلامت شخصیت و حفاظت از آن، سه راه هست:

1- کوشش فکری و روانی و عقلی خود انسان.

2- کمک خواهی از خداوند، حتی کمک خواهی کفائی.

3- مدد جوئی از اعمال نیک مانند صبر و تحمل، نماز و روزه و هر عمل نیک دیگر، که در دو آیهٔ بالا صبر و صلاه به عنوان سمبل و نمونه آمده اند. والاّ هر عمل نیک هم برای بهداشت شخصیت و هم برای درمان آن مؤثر است.

چیستی شخصیت

این همه سخن از «شخصیت» به میان آمد، بهتر است اندکی دربارهٔ «چیستی شخصیت» درنگ کنیم:

از چگونگی تعامل، و از چگونگی برآیند دو روح، فرآیندی حاصل می شود که نامش «شخصیت» است. شخصیت نه روح غریزه است و نه روح فطرت، بل محصول چگونگی فعالیت آن دو، و چگونگی تأثیر آن دو بر همدیگر است. و اینجاست که یکی دیگر از خلاء ها و نقص های اساسی انسان شناسی غربی (و علوم انسانی مبتنی بر آن) شناخته می شود که لوبیای شخصیت انسان را تک لپه ای می بینند.

اگر در تعامل و تعاطی میان دو روح، جانب غریزه قوی تر و مسلط باشد، شخصیت به همان میزان شخصیت غریزی خواهد بود، و اگر جانب فطرت قوی تر باشد، شخصیت نیز به

1- آیهٔ 45 سورهٔ بقره.
2- همان، آیهٔ 153.

همان مقدار فطری خواهد بود.

قرآن به فرآیند این تعامل و تعاطی که ما به آن «شخصیت» می گوئیم، «شاکله» می گوید: «کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِه»: هر کسی بر طبق شاکلهٔ خود عمل می کند. شخصیت چیزی است که چگونگی تعامل دو روح به آن شکل و ماهیت می دهد.

یکی از کاربردهای لفظ «نفس» در قرآن همین «شخصیت» است: «وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهیمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»(1): و کیست که از آئین ابراهیم رویگردان شود مگر کسی که نفس خود را خوار کرده باشد.

لغت: سَفِهَ نَفسَهُ: اذلّها و استخفّ بها: نفس خود را خوار و سبک کرد.

خوار بودن و سبک بودن، از مقوله های شخصیتی است.

و «مَثَلُ الَّذینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبیتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(2): آنان که اموال خود را برای رضای خدا و برای تثبیت شخصیت خودشان، انفاق می کنند. و «فَلا تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ»(3): به ستایش شخصیت خود نپردازید، خداوند داناتر است بر کسی که متّقی است. و «حَتَّی إِذا ضاقَتْ عَلَیْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیْهِمْ أَنْفُسُهُمْ»(4): تا حدی که زمین با همهٔ وسعتش به آنان تنگ شد، و نفس شان (شخصیت شان) نیز برایشان تنگ گشت. و «أَلَمْ تَرَ إِلَی الَّذینَ یُزَکُّونَ أَنْفُسَهُم»(5): آیا نمی بینی آنان را که نفس (شخصیت) خود را ستایش می کنند.

اکنون که سخن از کاربرد لفظ «نفس» در قرآن آمد، بهتر است کاربردهای متعدد و مختلف این کلمه را در قرآن بررسی کنیم:

لفظ «نفس» و مشتقات آن در قرآن، بیش از 340 مورد آمده است با

1- آیهٔ 130 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 265 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 32 سورهٔ نجم.
4- آیهٔ 118 سورهٔ توبه.
5- آیهٔ 49 سورهٔ نساء.

هفت کاربرد مشخص:

1- نفس به معنی «شخصیت درونی انسان» که آثارش را به بیرون بروز می دهد: به شرحی که در بالا بیان شد و آیه ها را دیدیم.

2- نفس یعنی روح غریزه: «وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَهٌ بِالسُّوءِ»(1). و «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی»(2). و «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخیهِ»(3)؛ نفس قابیل او را بر کشتن هابیل ترغیب کرد. و «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ»(4). و آیه های دیگر.

3- نفس به معنی روح فطرت: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها- فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها»(5): سوگند به نفس و به خدائی که آن را تسویه کرده (متعادل آفریده)- و بدگرائی و نیک گرائی را به او فهمانیده است. در آیه دوم سورهٔ قیامت نیز به خود این روح سوگند یاد کرده: «وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَهِ»: نه، سوگند به نفس ائتقاد کننده. در اینجا هم به خود این روح و هم به خدا که آن را آفریده، سوگند یاد می کند.

می گویید: در قرآن آیه ای که خداوند به خودش آفرین گفته است آیه «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ»(6) است. می خواهم بگویم آفرینی که در آیه «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها» است خیلی بالاتر از آن است زیرا ظاهراً تنها آیه ای است که خداوند بدین صورت به خودش سوگند یاد می کند. در همه جا به مصادیق و مظاهر قدرت خود سوگند یاد کرده، اما در این آیه به خودِ خودش نیز سوگند یاد کرده است. در ادامه می گوید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها» حقا که رستگار شد آن که این روح را پرورانید و رشد و نموّ داد.

لغت می گوید: زکی الزرع: نما: زرع نموّ یافت.

ص: 464

1- آیهٔ 53 سورهٔ یوسف.
2- آیهٔ 40 سورهٔ نازعات.
3- آیهٔ 30 سورهٔ مائده.
4- آیهٔ 16 سورهٔ ق.
5- آیه های 7 و 8 سورهٔ شمس.

6- آیهٔ 14 سورهٔ مؤمنون.

و: زکّی الزّرعُ: نما و زاد: زرع نمو کرده و رشد یافت.

ادامه می دهد: «وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها»: حقّا که مغبون گشت کسی که این نفس را (پایمال و) دفن کرد. این «دَسَّا» همان است که در اصطلاح روان شناسی به آن «سرکوب کردن» گفته می شود؛ روح فطرت توسط روح غریزه سرکوب شده و اقتضاها و انگیزش های آن، زیر رسوبات غریزه گرائی مدفون شود.

در آیه «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها» یک نکتهٔ ادبی مهم و تعیین کننده وجود دارد و آن «تنوین» است که نفرمود «و النّفس»، فرمود «و نفس»؛ با «تنوین وحدت» آورده؛ یعنی سوگند به آن «تک نفس» که یکی از دو نفس است، نه هر دو یکجا، و نه نفس به معنی شخصیت که حاصل از تعامل دو روح است.

4- نفس به معنی «مجموع طبیعی دو روح»: یعنی مجموع متعامل و متعاطی دو روح. و با بیان دیگر: مراد از این نفس همان معنی «انسان» است؛ انسان یعنی موجودی که در درونش دو روح متعامل و متعاطی کار می کنند.

بدیهی است که این کاربرد چهارم نفس بطور «بالقوّه» است و کاری با فعلیت هر کدام از نفس غریزه و نفس فطرت ندارد، و با صرفنظر از چگونگی فعلیت شان، در نظر گرفته می شود. نمونه آیات در این کاربرد:

«لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها»(1). و «لا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها»(2). این «نفساً» یعنی «انساناً». و «إِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَیْها حافِظٌ»(3). و «لا تَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَیْها»(4). و آیه های دیگر.

5- نفس به معنی قلب، دل، خاطر: «إِلاَّ حاجَةً فی نَفْسِ یَعْقُوب»(5): مگر نیازی که حضرت

1- آیهٔ 285 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 152 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 4 سورهٔ طارق.

4- آيۀ 164 سورۀ انعام.
5- آيۀ 68 سورۀ يوسف.

یعقوب آن را در دل داشت. و «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً»(1): و یاد کن پروردگارت را در قلب و خاطرت. و «وَ تُخْفی فی نَفْسِکَ مَا اللَّهُ مُبْدیه»(2). و آیه های دیگر.

6- نفس به معنی «خود»: «فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَک»(3): گویا تو خودت را هلاک می کنی. و «مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»(4). و «وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»(5). و آیه های دیگر.

7- نفس به معنی کس، شخص، نفر: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمیعاً»(6): هر کسی یک نفر را (بدون آنکه مرتکب قتل یک نفر دیگر باشد یا فساد در زمین کرده باشد) بکشد گوئی همهٔ مردم را کشته است. و «أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَکِیَّةً»(7): آیا یک بی گناه را کشتی؟!. و «قالَ رَبِّ إِنِّی قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً»(8): گفت پروردگارا، من کسی از آنان را کشته ام. و آیه های دیگر.

روی و پشت شیطان - چیستی شیطان

وَ وَلِّنَا ظَهْرَهُ: و (خدایا) پشت او را به طرف ما قرار ده.

ما از چگونگی ماهیت وجودی شیطان و چیستی آن چیزی نمی دانیم، همانطور که دربارهٔ فرشته چیزی نمی دانیم. تنها کلّیاتی را می دانیم مثلاً می دانیم که یک موجود محدود، دارای

1- آیهٔ 205 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 37 سورهٔ احزاب.
3- آیهٔ 6 سورهٔ کهف.
4- آیهٔ 231 سورهٔ بقره.
5- آیهٔ 1 سورهٔ طلاق.
6- آیهٔ 32 سورهٔ مائده.
7- آیهٔ 47 سورهٔ کهف.
8- آیهٔ 33 سورهٔ قصص.

درک، اراده، فعل، متحرک، زمانمند و مکانمند است، یعنی «جسم» و مادی است لیکن جسم لطیف و برخوردار از بساطت در بالاترین حد.

حتی در کلیات نیز نمی دانیم که ابلیس از ملائکه بوده یا موجود دیگر است. ظاهر «استثناء» در آیهٔ «فَسَجَدَ الْمَلائِکَهُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ- إِلاَّ إِبْلیسَ أَبی أَنْ یَکُونَ مَعَ السَّاجِدینَ»(1) دلالت می کند که او از فرشتگان بوده است، لیکن بدلایل مختلف استثناء را منقطع دانسته اند؛ از آن جمله عصمت فرشتگان. قبلاً نیز بیان شد که فرشته موجودی است که توان معصیت و گناه را ندارد؛ معصوم است جبراً و خلقتاً. آنچه دربارهٔ هاروت و ماروت گفته اند درست نیست؛ آنان نه گناه کرده بودند و نه «رانده شده» بودند، بل بنصّ قرآن، هم خودشان برای مأموریتی نازل شده بودند و هم برایشان پیام هائی از طرف خدا نازل می شد: «وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ»(2). و مطابق حدیث، دو فرشته ای بودند که در دوران شیوع و ابتلای عمومی مردم عاد (آکد) به سحر و جادو، آمده بودند که پیامبر آن عصر و پیروانش را در برابر ساحران یاری کنند، لیکن همانطور که دین هر پیامبری توسط ابلیس و جریان کابالیسم تحریف شده، تعلیمات آن دو فرشته نیز پس از مدتی در جهت منافع ابلیسی به کار گرفته شد(3). و یا داستان پطرس؛ شخصی که دچار غضب خدا شده بود، آمد و خود را به گهوارهٔ امام حسین علیه السلام رسانید و شفا گرفت، نیز با قبول اصل ماجرا، معلوم نیست که او یک فرشته باشد و در متن حدیث نیز تصریح نشده که او یک فرشته بوده است، نامش نیز یک واژهٔ یونانی است. فرشته نه گناه می کند و نه عصیان، و نه توان آن را دارد، زیرا خلقتاً معصوم است.

در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، آمده است که ابلیس از فرشتگان بوده و از زبان امام علیه السلام با ظاهر همان استثناء استدلال هم شده است. دربارهٔ این تفسیر

1- آیه های 30 و 31 سورهٔ حجر.
2- آیهٔ 102 سورهٔ بقره.
3- این موضوع را در «کابالا و پایان تاریخش» شرح داده ام.

نظرهای مختلف ارائه شده، عدّه ای آن را ضعیف و مردود دانسته اند، عدّه ای نیز همواره به آن تمسک کرده اند. ادبیات آن، یکنواخت و با یک شیوۀ واحد و سبک واحد است، یعنی نمی توان گفت در جریان ادبیاتی آن دخالتی رخ داده و برخی موارد آن دستکاری شده است.

اما از نظر محتوا یک ویژگی دارد؛ گاهی بهترین و عالی ترین معانی تفسیری در آن آمده که در دیگر متون یافت نمی شود، و گاهی نیز ضعیف ترین سخن در آن آمده که قطعاً ساحت امام علیه السلام از آن منزّه است.

بنظر این بندۀ حقیر، باید پذیرفت که سرمنشأ این تفسیر از امام علیه السلام است که امام املاء کرده و آن دو نفر نوشته اند، بعدها کسی آن را دوباره نویسی کرده و بنظر خودش موارد زیادی از آن را اصلاح کرده است و گمان می کرده که کار درستی می کند. بیشتر این موارد مثلاً با تبدیل یک کلمه «است» به «نیست»- با تبدیل اثبات به نفی- و بالعکس، رخ داده است. و از این قبیل تصرفات.

از مواردی که خیلی زیبا، علمی و بس راهگشا است این است:

1- طوفان نوح همۀ جهان را نگرفته و تنها سرزمین قوم نوح را فرا گرفته که امروز هم دریا است. تنها «سونامی» آن فروکش کرده است. و همۀ آیات و احادیث معتبر از اهل بیت، و نیز عقل و تصویر عقلانی ماجرا همین نتیجه را می دهد. و سرنوشت یک قوم غیر از سرنوشت کل کرۀ زمین است.

2- همۀ خشکی های زمین روزی دریا بوده اند، اقیانوس ها و قاره ها جا به جا شده اند، مگر جایگاه کعبه که همیشه خشکی بوده است. و زمین شناسی و بررسی چین خوردگی های کره زمین نیز همین نتیجه را می دهد. و امام «بیت عتیق» را به معنی «بیتی که از دریا شدن آزاد بوده است» معنی کرده است.

3- قوم بنی اسرائیل از خلیج قلزم- سوئز- از محلی که عرض خلیج چهار فرسنگ است، با آن معجزه عبور کرده اند، نه از نیل. زیرا از اول نیز در طرف شرقی نیل زندگی می کردند، قرآن نیز «بحر» آورده است نه «نهر». و جالب اینکه امروز پس از گذشت حدود 3400 سال هنوز هم عرض خلیج در جائی پائینتر از سوئز حدود چهار فرسنگ است.

و از این قبیل مطالب مهم علمی طبیعی، اجتماعی و تاریخی در آن تفسیر بسیار است که صدور آنها از فردی غیر از امام امکان ندارد. موارد ضعیف نیز اندک نیست از آن جمله تکیه بر «استثناء» دربارهٔ ابلیس، که صدور آنها از مکتب اهل بیت علیهم السلام، بعید است.

گویا آن فرد (باصطلاح) اصلاحگر بسیاری از محتوای این تفسیر را با دیگر متون تفسیری ناسازگار می دیده، و بحدّی به متون دیگر ایمان داشته- مانند خیلی از معاصران ما که به هر منقول از قتاده، عکرمهٔ ناصبی، سدّی، و...، که همگی در برابر اهل بیت علیهم السلام دکان باز کرده بودند حتی ابن عباس، بحدّی ایمان دارند که هیچ نیازی به مراجعه به متون حدیثی اهل بیت احساس نمی کنند- خواسته است این تفسیر حیاتبخش و علمی و عقلانی را به بستر آن متون که سرمنشأشان تمیم داری کابالیست است، در آورد، و این متن خردگرای انسانی را با آن منابع افسانه و تحریف، سازگار کند.

به هر حال، این موضوع نیازمند شرح مفصل است که مجال ویژه ای می طلبد. و مسئلهٔ ما را آیه 50 سورهٔ کهف تعیین کرده است: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ»، که «استثناء» منقع است(1).

و اینکه ابلیس چرا در آن میان بوده و مشمول خطاب بوده، بحثی دیگر است که باز مجال دیگر می طلبد. آنچه در اینجا در شرح سخن امام سجاد علیه السلام «وَ وَلَّنَا ظَهْرَهُ»، باید گفت این است: آیا شیطان مانند انسان پشت و رو دارد؟ عقب و جلو دارد؟ نظر به «بساطت پیکر فرشته، جن و شیطان» می توان گفت او پشت و رو ندارد، همانطور که کرم خاکی در عکس قضیّه؛ یک «جسم کثیف» است و پشت و رو ندارد؛ آن در بسیط بودنش و این در کثیف بودنش. و نظر به ظاهر برخی احادیث می توان گفت او پشت و رو دارد از جمله کلام امام علیه السلام.

آنچه مسلّم است، روی آوردن شیطان برای فریفتن انسان، بمعنی «قصد کردنش» و اراده

1- این در صورتی است که لفظ «جن» را به معنی لغوی یعنی «موجود نامشهود» ندانیم و آن را به معنی موجود معروف به این نام بدانیم. اما در خطبه قاصعهٔ، امیرالمومنین علیه السلام بطور نصّ شیطان را از ملائکه دانسته است که می فرماید: «مَا کَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِیُدْخِلَ الْجَنَّهَ بَشَراً بِأَمْرٍ أَخْرَجَ بِهِ مِنْهَا مَلَکاً». مگر اینکه این لفظ مَلَک را با توجه به اینکه ملک نمی تواند گناه کند، تاویل کنیم.

کردنش است، خواه پشت و رو داشته باشد و خواه نه. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم ما را از اینکه هدف شیطان باشیم، حفظ کند، قصد او را از ما برگرداند. تا ما را واگذارد و به ما نپردازد.

مرگ شیطان

هر موجود زنده ای زمانی خواهد مرد «کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَهُ الْمَوْتِ»(1)، شیطان نیز بالاخره خواهد مرد. مرگ او کی فرا خواهد رسید؟ در این باره دو نظر هست:

1- تا انسان در روی زمین هست، شیطان نیز خواهد بود. و او تا روز قیامت زنده خواهد بود: «قالَ أَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ إِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ»: شیطان گفت: تا روز قیامت به من مهلت بده- خدا گفت تو از مهلت داده شدگانی. این دو آیه بشمارهٔ 14 و 15 در سورهٔ اعراف آمده اند. و در سورهٔ حجر بشماره 36 و 37 بصورت «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ» آمده اند.

2- نظر دوم این است: شیطان قبل از فرا رسیدن قیامت، و پیش از آنکه نسل انسان از دنیا برود، کشته خواهد شد. طرفداران این نظریه با تکیه به چند حدیث می گویند: در عصر ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) شیطان کشته خواهد شد. و آیه های 79، 80 و 81 سورهٔ ص را بر طبق این حدیث ها تفسیر می کنند: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ- قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ- إِلی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ». می گویند شیطان تا روز قیامت مهلت خواست اما خداوند خواستهٔ او را نپذیرفت و تنها تا روزِ وقت معلوم، به او مهلت داد که همان زمان ظهور است. با این دیدگاه آیه های سورهٔ اعراف و سورهٔ حجر را نیز بر این معنی حمل کرده اند.

اما باید گفت: قاعدهٔ «حمل عام بر خاص» و «حمل مطلق به مقید»، وقتی است که میان آن عام و خاص، «تعارض» باشد و ناچار باشیم فقط به یکی عمل کنیم، در اینصورت است که عام را بر خاص حمل می کنیم. و همچنین است حمل مطلق به مقید. اما در جائی که تعارضی وجود ندارد باید عام را به معنی خودش، و مطلق را نیز به معنی خودش، بدانیم.

تعارض واقع نمی شود مگر با «وحدت موضوع»، یعنی دو آیه یا دو حدیث در یک

1- آیهٔ 185 سورهٔ آل عمران، و 35 سورهٔ انبیاء و 57 سورهٔ عنکبوت.

موضوع واحد، دو پیام متعارض داشته باشند. اما در بحث ما موضوع واحد نیست، بل دو موضوع جدا از همدگیرند. شیطان دو خواسته را عنوان کرده: اول مهلت زنده ماندن تا روز قیامت را خواسته و این خواسته اش پذیرفته شده و آیه های سورهٔ اعراف و سورهٔ حجر در این محور هستند.

سپس گستاخ شده و خواستهٔ دیگر را عنوان کرده و از خدا خواسته است که به او مهلت دهد تا از آغاز تاریخ بشر تا پایان آن، بتواند بر سرگذشت بشر مسلّط باشد بطوری که در مدیریت جهان غلبه با کابالیسم باشد. در پاسخ این خواستهٔ دوم او گفته شد: این خواسته ات تا وقت معین پذیرفته می شود، نه تا روز قیامت.

در این باره به آیه های 62، 63، 64 و 65 سورهٔ اسراء توجه کنید: «لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ لَأَحْتَنِکَنَّ ذُرِّیَّتَهُ إِلاَّ قَلیلاً- قالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَکَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُکُمْ جَزاءً مَوْفُوراً- وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِکَ وَ أَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِکَ وَ رَجِلِکَ وَ شارِکْهُمْ فِی الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ إِلاَّ غُرُوراً- إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ وَ کَفی بِرَبِّکَ وَکیلاً»: اگر مرا تا روز قیامت زنده بگذاری، همهٔ نسل آدم را افسار خواهم زد، جز اندکی،- خدا گفت: برو، هر کسی از آنان که از تو تبعیت کند جهنم کیفرش است؛ کیفری وافر- و برانگیزان آنان را با فراخوانی خودت به هر قدر که بتوانی، و جمع کن برای غلبه بر آنان لشکریان سواره و پیاده ات را، در اموال و اولادشان شریک باش، و آنان را با وعده هایت سرگرم کن. و شیطان وعده نمی دهد به آنان مگر فریب و دروغ.- تو هرگز سلطه ای بر بندگان من نخواهی یافت، و پروردگارت در وکالت آنان (بندگان صالح) کافی است.

لغت: به لفظ «لَأَحْتَنِکَنَّ» توجه کنید، منابع لغت می گویند: احتنک الفرس: جعل فی فیه الرّسن: طناب را در دهان اسب قرار داد.

و نیز حرف «فی= در» در این آیه نقش ویژه ای دارد. زیرا قرار دادن طناب «بر دهان اسب» با قرار دادن آن «در دهان اسب» فرق دارد؛ اسب پروران با این موضوع آشنائی کامل دارند. آنان هر اسبی (اعم از اسب جوان، مسن، خام یا تمرین داده شده) را با افسار کنترل می کنند.

ص: 471

افسار طنابی است که از روی فک بالا و پائین حیوان، حلقه می شود. میگویند بر دهان اسب افسار بست.

اما وقتی که می خواهند اسب خام و جوانی را برای سواری تمرین دهند، رشته ای را مانند قطر دایره به همان حلقهٔ افسار تعبیه می کنند که این قطر در داخل دهان حیوان قرار می گیرد، و افسار را به «لجام طنابی» مبدل می کند. لجام طنابی واسطه است میان افسار و لجام آهنی. زیرا گذاشتن لجام آهنی در دهان اسب خام، حیوان را عاصی می کند. برخی ها این مرحلهٔ واسطه را مراعات نکرده و از اول لجام آهنی را در دهان حیوان خام می گذارند، یعنی خشونت بیشتری نشان می دهند.

ابلیس هرگز خشونت نشان نمی دهد، او لیبرال است و رهبر لیبرال ها، راه و رسمش نیز لیبرالیسم است، او انسان ها را بنرمی زیر مهمیز خود می کشاند.

این خواستهٔ شیطان (که افسار نسل آدم را در اختیار داشته باشد، جریان نیروی اقتصادی و نیروی انسانی را در مسیر مطابق میل خود تعیین کند، و لشکرهای سواره و پیادهٔ بنی آدم را به راه اندازد، و در یک جمله: «جریان تاریخ را در دست داشته باشد».) نیز پذیرفته شد و گفته شد هر چه می توانی بکن، اما به او اعلام شد که سلطه ای بر بندگان صالح خدا نخواهد داشت. این بندگان صالح در دو عرصه قابل شناخت هستند:

1- همیشه یک جریانی از افراد صالح خواهند بود که در میان جامعه جهانی کابالیست، حضور خواهند داشت. از آدم تا پایان تاریخ کابالا.

2- با پایان دورهٔ کابالیسم، اکثریت و غلبه با صالحان خواهد بود و افسار تاریخ از دست شیطان بیرون خواهد رفت، که دوران بعد از ظهور است.

شیطان در خواستهٔ دوم می خواست که تا پایان نسل بشر، افسار تاریخ در دست او باشد، اما این خواستهٔ او «إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوم» پذیرفته شد، نه تا قیامت.

جامعهٔ جهانی در پایان کابالیسم در اثر به پایان رسیدن برنامه های فریب و نیرنگ ابلیس- که دورانی بشریت را با بت پرستی و توتم بازی، دورانی دیگر با فراگیر کردن سحر و جادو، و دورانی دیگر با فراگیر کردن «علوم انسانی به محور صرفاً غریزه» اداره می کرد- به

حدّی از بلوغ خواهد رسید که دیگر نه امکان آن «فریب غروری» خواهد بود و نه برنامه و نسخهٔ جدیدی در جیب شیطان خواهد بود تا آن را ارائه داده و نسل بشر را از نو به راه دیگری بکشاند.

این بلوغ جامعهٔ جهانی بیشتر در اثر تجربهٔ این همه قرن خواهد بود که به هر دری زده، و به هر نسخه ای عمل کرده و دنبال هر «ایسم» رفته و همه را آزموده و سرافکنده شده، آنک مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را برخواهد گزید. یعنی این مطلب علاوه بر آگاهی های تجربی انسان، جنبهٔ قهری و جبری تاریخی نیز دارد. این موضوع را در کتابچهٔ «تشیع و فراگیری جهانیش» شرح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم. برگردیم به: مرگ شیطان:

نظریه دوم که به شرح رفت، با تکیه بر چند حدیث سندشان ضعیف است، ابتدا آیه های سورهٔ ص را بر طبق پیام آن حدیث ها تفسیر می کنند، سپس آیه های سورهٔ اعراف و سورهٔ حجر را نیز بر آن حمل می کنند.

اولاً: گفته شد که موضوع دو تا است، و شیطان دو خواسته را عنوان کرده، در یکی از آنها پاسخ مطلق شنیده، و در دیگری پاسخ مقید. پس تعارضی در میان نیست که در اینجا مطلق را به مقید حمل کنیم. و نتیجه این است که تا انسان در روی زمین است، شیطان نیز هست.

ثانیاً: این حدیث ها که می گویند با فرا رسیدن ظهور، شیطان کشته خواهد شد، سند شان ضعف دارد.

ثالثاً: خود همین حدیث ها با همدیگر متناقض هستند؛ در یکی از آنها آمده که ابلیس را در بیت المقدس می کشند(1)، و در دیگری آمده که او را در مسجد کوفه می کشند(2). حدیثی

1- بحار، ج 11 ص 154.
2- همان، ج 52 ص 376- 377.

می گوید که رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) شیطان را خواهد کشت(1).
و حدیثی می گوید خود امام (عجل الله تعالی فرجه) او را خواهد کشت(2). این تناقضات، جائی برای اعتماد به این چند حدیث، باقی نمی گذارند.

رابعاً: علاوه بر موارد بالا، این نظریه با قرآن سازگار نیست؛ اگر در جامعهٔ مهدوی و پس از ظهور آن حضرت، قرآن را باز کنند خواهند دید که می گوید: «یا بَنِی آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّه»(3). و «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَیْکُمْ یا بَنی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطانَ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبینٌ»(4).
ابلیس دشمن کل بنی آدم است، و هیچ بنی آدمی از این دشمن فارغ نیست. و هیچ دلیل نداریم (و نمی توانیم داشته باشیم) که این آیه ها در جامعهٔ مهدوی- عجل الله تعالی فرجه- «فاقد موضوع» خواهند بود، و نسبت به آن مردم «سالبه بانتفاء موضوع» خواهند گشت. و تنها مانند یک گزارش تاریخی دربارهٔ مردمان گذشته خواهند بود. و همچنین با هیچ دلیلی نمی توان گفت احادیث فراوان از آنجمله همین دعای هفدهم صحیفه، پس از ظهور، موضوعیت خود را از دست خواهد داد.

خامساً: از نظر اصول عقاید نیز سخت، بل غیر ممکن است که بخشی از بنی آدم در بخشی از تاریخ دچار ابتلاها و وسوسه های شیطان باشند، اما بخش دیگر در بخش دیگری از تاریخ از ابتلاها و وسوسات او بر آسوده باشند. زیرا این با عدل الهی سازگار نیست.

سادساً: خود امام (عجل الله تعالی فرجه) شهید خواهد شد، و خیلی بعید است که این جرم عظیم بدون دخالت شیطان باشد.

بنابراین، اگر بخواهیم با آن حدیث ها که سخن از مرگ شیطان در عصر ظهور آورده اند، با احتیاط برخورد کنیم و قلم رد بر آنها نکشیم- که بهترین راه نیز همین است- باید

1- همان، ج 60 ص 243- و، ج 53 ص 43.
2- همان مجلد 52 ص 376-377.
3- آیهٔ 27 سورهٔ اعراف.
4- آیهٔ 60 سورهٔ یس.

آنها را تاویل کنیم و بگوئیم: مراد از کشته شدن شیطان، کشته شدن و از بین رفتن غلبهٔ او بر تاریخ است، یعنی افسار تاریخ از دستش خارج می شود، و در آن جامعهٔ واحد جهانی، جریان عمومی تاریخ در مسیر حق و حقانیت خواهد بود، و ناحق در میان آن اندک و کم خواهد بود، یعنی بر عکس آنچه امروز هست.

در این تأویل، تناقض میان حدیث ها نیز از بین می رود. زیرا وقتی که حکومت امام به مرکزیت کوفه، مستقر شود، مرگ کابالیسم فرا می رسد و به دست امام علیه السلام، افسار تاریخ از دست ابلیس خارج می گردد.

و نیز: آخرین برخورد نظامی حق و باطل، در فلسطین خواهد بود، و با پیروزی حق آن وعدهٔ همهٔ نبوت ها محقق خواهد شد که در رأس شان پیروزی نبوت پیامبر اسلام (صلّی الله علیه و آله) است، که مرگ کابالیسم در آن نبرد در فلسطین فرا می رسد. و در یک جمله؛ این تأویل، مرگ شیطان را به مرگ کابالیسم معنی می کند.

چرا شیطان آفریده شد

همیشه پرسیده اند: چرا خداوند شیطان را آفرید تا انسان را گمراه کند-؟ این سؤال بدینصورت درست نیست، باید بپرسند: چرا خداوند شیطان را بر انسان راه داده است؟ زیرا مشکل سؤال کنندگان بود و نبود شیطان نیست، مشکل شان مبتلا شدن انسان به شیطان است. اگر شیطان کاری با انسان نداشت نمی گفتند چرا خداوند شیطان را آفرید، همانطور که نمی پرسند (مثلاً) چرا خداوند جن را آفرید، چرا این همه حیوانات گوناگون را آفرید و به گونه های محدود بسنده نکرد، و خیلی چیزها که پرسشی دربارهٔ آنها نمی کنند.

پس صورت صحیح این پرسش چنین است «چرا خداوند انسان را به شیطان مبتلا کرد؟». پس از اصلاح پرسش، در پاسخ آن باید گفت: قرار بود موجودی آفریده شود که با اراده و اختیار خود راه زندگی و آینده خود را گزینش کند. اگر قرار بود یک موجود معصوم آفریده

شود که خلقتاً و جبراً معصوم باشد، فرشتگان بودند و دلیلی برای آفریدن انسان نبود. و نیز اگر قرار بود که موجودی آفریده شود که توان «گزینش ارادی» نداشته باشد، خاک و گیاه بودند و دلیلی بر آفرینش انسان نبود، و اگر قرار بود موجودی آفریده شود که توان گزینش داشته باشد لیکن «گزینش روزمرّه ای» نه «گزینش با برنامه و همه جانبه»، حیوان ها بودند و باز دلیلی برای خلقت انسان نبود.

و گزینش معنائی ندارد مگر «ابتلا»؛ ابتلا یعنی سر دو راهی قرار گرفتن و یکی از دو راه را برگزیدن.

اما باز پرسش ادامه دارد: انسان که با دو روح (غریزه و فطرت) آفریده شده، دو راهی غریزه و فطرت برایش کافی نبود که ابلیس خبیث نیز آمده و بر سر همان دو راهی نشست و به فریب انسان پرداخت-؟ معلوم است که در این صورت راه غریزه گرائی و عصیان غریزه بر فطرت، بوسیلۀ شیطان تقویت شده و مسئله از اعتدال خارج می شود.

پاسخ: این درست است و قضیه از اعتدال و عدالت خارج می شد اگر نبوت ها نبودند، این همه ارسال رسل و دین و بقول قرآن «بیّنات»، «ذکر»، «تذکر»، «هدی و هدایت» ها نه تنها برای ایجاد تعادل بوده بل فوق تعادل و «رحمت» و «تفضّل» است. با وجود این تفضّلات اگر کسی روندی را برگزیند که مصداق گفتۀ ابلیس باشد که گفت «أَحْتَنِکَنّ»= افسارشان خواهم زد، در این صورت تقصیر از خودش است که بطور دانسته فطرت را رها کرده غریزه گرا شده است؛ عقل را کنار گذاشته و طبق «هوی= هوس» عمل کرده است، نبوت و بینات الهی را وانهاده به وعده های اِغراي شیطان دل بسته است. خودش وجود خود را نیز تباه کرده است: «إِنَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»(1): تباه شوندگان آنانند که وجود خودشان را تباه کرده اند. و«قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»(2). واقعاً وجود خودشان را تباه کرده اند. و «أُولئِکَ الَّذینَ خَسِرُوا

1- آیۀ 45 سورۀ شوری.
2- آیۀ 53 سورۀ اعراف.

أَنْفُسَهُم»(1): آنان، آنانند که وجود خودشان را تباه کرده اند. و آیه های دیگر.

اگر شیطان تحریک کنندهٔ غریزه بر عصیان است، دین و نبوت ها نیز تقویت کنندهٔ فطرت و عقل هستند. «وَ ما رَبُّکَ بِظَلَاّمٍ لِلْعَبید»(2): و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمیکند. و «ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبیدِ»(3). و «أَنَّ اللَّهَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبید»، این آیهٔ اخیر در سه سوره آمده است: سورهٔ آل عمران آیهٔ 182. و سورهٔ انفال آیهٔ 51. و سورهٔ حج آیهٔ 10.

این همه تکرار این سخن برای این است که انسان دست از بهانه جوئی ها بردارد، دستکم حس «حق به جانبی» را در برابر خدا کنار بگذارد که یک حس شیطانی است، و بفهمد که خودش مقصّر است.

نکته: آیه ها می گویند «خداوند ظلاّم نیست». با صیغهٔ مبالغه، نه با صیغه «ظالم». این بخاطر این است که ظلم نسبتی با ظالم دارد، هر چقدر ظالم یک شخص عالم، دانا، قادر و توانا باشد، به همان نسبت ظلم از او اولاً قبیح تر می شود و ثانیاً شدید تر.

مراد این است که ای انسان، اگر (نعوذ بالله) خداوند ظلم می کرد، ظلمش شدیدتر و قبح آن نیز (نعوذ بالله) قبیح تر می شد، نه خدای رحیم، رحمان، غفار و...، که همیشه در عمرت، رحم و مهربانی ، لطف و مودّت او را در دل و جانت چشیده ای، چگونه ممکن است این خدای مهربان ظلاّم باشد؟ و با صرفنظر از چشیدن های لطف و مودّت او، اگر بدون احساس درونی حتی با دیدهٔ تجربی نیز بنگری می بینی که آن رحمان همه چیز جهان را در جهت منافع تو قرار داده است «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْض»(4): آیا نمی بینی که خداوند هر آنچه در زمین است را برای شما سخیر کرده است؟ و آیه های دیگر.

آیا این رحمانیت با آن ظلاّمیت که در نظر تو است، سازگار است؟ «کَذلِکَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ

1- آیهٔ 21 سورهٔ هود.
2- آیهٔ 46 سورهٔ فصلّت.

3- آيۀ 29 سورۀ ق.
4- آيۀ 65 سورۀ حج.

لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ»(1). «فَأَیْنَ تَذْهَبُونَ»(2): پس به کجا می روید؟ «ذلِکُمُ اللَّهُ فَأَنَّی تُؤْفَکُونَ»(3): این است خدای شما پس به کجا منحرف می شوید؟

ایمان شیطانی

ابلیس به وجود خدا، به وحدانیت خدا، به خالقیت و ربوبیت خدا، به حقانیت نبوت ها، کاملاً ایمان دارد؛ ایمانی در حدّ بالاترین حدّ ممکن. و در مخاطبه اش با خدا، مکرر می گوید: «ربِّ= ربّی= پروردگار من»: «قالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُون». و «قالَ رَبِّ بِما أَغْوَیْتَنی...».

کفر نیز بر دو نوع است: کفر جاهلانه بدلیل عدم شناخت. و کفر آگاهانه و متمرّدانه. کفر شیطان از نوع دوم است. دانسته و آگاهانه راه تمرّد را انتخاب کرده است.

در میان پیروان شیطان نیز کسانی بطور دانسته راه ابلیس را انتخاب کرده اند و می کنند، اینان سران کابالیسم هستند که مراکز قدرت جهانی را در اختیار دارند. در میان اصحاب پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) کسانی بودند که بطور دانسته و آگاهانه با وجود ایمان شان به خدا و نبوت، راه ابلیس را انتخاب کرده بودند؛ آیه را ببینید: «وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ الْمُؤْمِنینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصیراً»(4): کسی بعد از آن که راه هدایت برایش روشن و کاملاً آشکار شده، با پیامبر مخالفت کند، و از راهی غیر از راه مؤمنان پیروی کند، ما او را به همان که برگزیده است وا می گذاریم.

کسانی بودند هر از گاهی با رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) مخالفت می کردند، در حالی که کاملاً برایشان مبیّن بود که آن حضرت پیامبر خدا و نبوتش بر حق است. و متون

1- آیهٔ 24 سورهٔ یونس.
2- آیهٔ 26 سورهٔ تکویر.
3- آیهٔ 95 سورهٔ انعام.
4- آیهٔ 115 سورهٔ نساء.

حدیثی سنّی و شیعه پر است از گزارشات مخالفت های گروهی از اصحاب با آن حضرت که در بخش آخر کتاب «کابالا و پایان تاریخش» شرح آن را آورده ام.

و اینکه می بینید قرآن می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِه»(1): ای آنان که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید به خدا و رسولش. و یا می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ»(2): ای آنان که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و به رسولش ایمان آورید. مخاطب این آیه ها افرادی هستند که واقعاً به خدا و نبوت رسولش ایمان داشتند، لیکن مانند ابلیس بطور دانسته و با وجود ایمان شان تمرّد می کردند.

این قبیل آیه ها را به منافقان (یعنی منافقانی که هیچ ایمان و اعتقادی به وحدانیت خدا و نبوت نداشتند، و فقط در ظاهر اظهار ایمان می کردند) تفسیر کرده اند. در حالی که آیه ها بطور نصّ می گویند اینان ایمان دارند لیکن تمرّد می کنند.

نفاق یعنی دوروئی؛ این نیز دو نوع است: نفاق در اصل توحید و نبوت مانند نفاق عبدالله بن اُبیّ و پیروانش. و نفاق در اطاعت و مخالفت از نبوت؛ اینان مانند ابلیس در اصل توحید و نبوت، منافق نبودند، در اطاعت از خدا و رسول راه نفاق را می رفتند؛ ظاهراً قیافۀ اطاعت به خود می گرفتند اما به کار شکنی های خودشان برای فراهم کردن زمینۀ حاکمیت خودشان در آینده، تمرّد می کردند.

متأسفانه سورۀ حجرات را که کاملاً و دقیقاً به محور «سیاست» است و جریان های سیاسی در میان اصحاب را بیان می کند، به اخلاق آن هم اخلاق صرفاً پندی و اندرزی، تفسیر کرده اند که ستمی بر قرآن و پیامبر و اسلام است. و سوگمندانه اینکه برخی از بزرگان ما نیز بطور ندانسته دربارۀ این سوره همین راه را رفته اند و علاوه بر متن روشن سوره، آن همه

1- آیۀ 136 سورۀ نساء.
2- آیۀ 28 سورۀ حدید.

حدیث ها دربارۀ آیات این سوره را نادیده گرفته اند(1).

شیطان گزینش می کند

وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَه: و (خدایا)، گزینش او را از ما قطع کن.

شیطان به سراغ هر کسی می آید، هیچ کسی را وا نمی گذارد. لیکن همیشه گزینش می کند، بدون بررسی و بطور کورکورانه به سراغ کسی نمی رود. و گزینش های او بسته به چگونگی هدف اوست؛ هر کسی را برای هر گناهی وسوسه می کند اما برای هدف های بزرگش کسانی را انتخاب می کند که توان اجرائی آن را داشته باشند؛ در امور اجتماعی کسانی را انتخاب می کند که در اجرائیات قوی هستند. در انحرافات علمی به کسانی که توان فکری و علمی دارند روی می آورد. و در عوام فریبی نیز به اشخاص هنرمند در این امر.

و با بیان دیگر: گزینش شیطان در سه محور است: 1- شرایط و خصوصیات شخص. 2- خصوصیات عارضی؛ حالت هائی که در لحظاتی شخص دچار آن می شود، مانند حالت تهیّج شهوت، حالت غضب و... 3- خصوصیات زمانی و مکانی که شخص در آنها قرار می گیرد.

دقیقاً همین رفتارها را با «شخصیت جامعه» دارد؛ جامعه ای را برای کاری و جامعۀ دیگر را برای کاری دیگر. جامعه ای را در حالتی، و جامعۀ دیگر را در حالتی دیگر، جامعه ای را در زمانی و جامعه ای را در مکانی. تاریخ پر است از این گزینش های او.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم ما را از شر گزینش شیطان حفظ کند: وَ اقْطَعْ عَنَّا إِثْرَه.

لغت (اقرب الموارد) اَثِرَ اَثْراً: اختار لنفسه أشیاء حسنه: چیزهای پسندیده را برای خودش انتخاب کرد.

و در مجلد سوم که مجلد استدراک است می گوید: الاثر (بالکسر و الضّمّ): خلاصه السّمن

1- شرح بیشتر در «کابالا و پایان تاریخش».

اذا سُلئ: اثر با کسره و ضمّه (اِثر و اُثر) یعنی روغنی که تصفیه شده باشد.

از برآیند این دو معنی، روشن می شود که شیطان به دنبال افرادی است که هم منحرف شان کند و هم آنان را پیرو خالص خود کند، همانطور که پیامبران درصدد هدایت افراد و تزکیه و خالص کردن آنها هستند.

بندهٔ حقیر هر چه کوشیدم تا بدانم چرا کلمهٔ «اِثر» را در این سخن امام علیه السلام، به معنی «ردّ پا» یا «نشان پا» ترجمه کرده اند، به جائی نرسیدم. مراد امام این است: خدایا ما را مورد گزینش شیطان قرار نده؛ ما را از قابیلیان و متمرّدان آگاه که بطور دانسته راه ابلیس را می روند، قرار نده. و نیز ما را از بدعت گذاران دینی و علمی، قرار نده.

بخش پنجم

اشاره

روابط شیطان با انسان

بالاتر از کفر شیطان کفری نیست

تقوای منفعل و تقوای محرّک

محراب

انسان بی تقوی، مصرف کننده نیست مصرف شونده است

شخصیت جامعه

ورودگاه های شیطان به درون انسان

نسبت میان جهاد اصغر و جهاد اکبر

مدخل های شیطان با «شناخت» مسدود می شود

دانشمند فخور و دانشمند شکور

منزل شیطان

وقتی که جنود جهل بعنوان ستون پنجم عمل می کند

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَمْتِعْنَا مِنَ الْهُدَی بِمِثْلِ ضَلَالَتِهِ، وَ زَوِّدْنَا مِنَ التَّقْوَی ضِدَّ غَوَایَتِهِ، وَ اسْلُکْ بِنَا مِنَ التُّقَی خِلَافَ سَبِیلِهِ مِنَ الرَّدَی. (6) اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِی قُلُوبِنَا مَدْخَلًا وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِیمَا لَدَیْنَا مَنْزِلًا: خدایا، بر محمد آلش درود فرست، و ما را از هدایت برخوردار کن باندازهٔ گمراهی او (شیطان)، و ما را در برابر گمراه کردن او توشهٔ مقاومت ده، و ما را بر خلاف راه او، راه ببر که راه او دنائت و پستی است. خدایا، برای او راه ورودی به قلب های ما قرار مده، و در آنچه در نزد ما است برای او جایگاه نده.

شرح

بالاتر از کفر شیطان کفری نیست

وَ أَمْتِعْنَا مِنَ الْهُدَی بِمِثْلِ ضَلَالَتِه: گفته شد که ابلیس عالماً، عامداً و کاملاً آگاهانه راه تمرّد را برگزید (و پیشتر نیز به شرح رفت که انگیزش این کار او «تکبّر» و خود خواهی بود) پس بالاتر از کفر او کفری نیست. بطوری که بالاتر از هدایتی که پیامبران و ائمه به آن نایل شده اند، هدایتی نیست.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در مقام مقابله و تضاد، بحدّی آرزوی تضاد با ابلیس را داشته باشیم که بگوئیم: خدایا به همان مقدار که شیطان گمراه است به ما هدایت عطا کن. اگر می گفت «اَمتعنا من الهدی بمثل هدایه الانبیاء» شامل این آرزوی ضدیت و تضاد با شیطان، نمی شد. و از این سخن امام می فهمیم که خود «ضدیت با شیطان» یک خصلت محبوب است، و نیز «آرزوی تکامل در مسیر ضد شیطان» خصیصه ای است که از عوامل تقویت ایمان است. یعنی یکی از عوامل حفاظت از شر شیطان، ضدیت و آرزوی ضدیت با او

است: خدایا به همان اندازه که او گمراه است به ما هدایت بده.

نمی دانم چرا برخی از شارحان و مترجمان، از ظاهرِ این سخن امام وحشت کرده و سخن او را تاویل کرده اند؟ و انصافاً سخنی به این استحکام و زیبائی را طوری معنی کرده اند که جان کلام از بین رفته است.

تقوای منفعل و تقوای محرّک - محراب

وَ زَوِّدْنَا مِنَ الْتَّقْوَی ضِدَّ غَوَایَتِهِ، وَ اسْلُکْ بِنَا مِنَ التُّقَی خِلَافَ سَبِیلِهِ مِنَ الرَّدَی.

در مباحث گذشته گفته شد که تقوی یعنی «خود پائی»؛ پائیدن و حفاظت از خود، و آن را به «مدیریت روح فطرت بر روح غریزه» معنی کردیم. و در اینجا افزوده می شود که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، تقوی یک اصطلاح است اما در همان معنی «حقیقت لغویّه»ی خود، و در همان معنای لغوی «وقی یقی» است و (باصطلاح) در اینجا «حقیقت شرعیه» نداریم.

تقوی هرگز به معنی «ترس از خدا» نیست. اما نظر به اینکه تقوی می تواند علّت ترس از خدا باشد، و انسان بدلیل ترس از خدا خودش را بپاید، و نیز تقوی می تواند معلول ترس از خدا باشد و می شود، پس یک ملازمۀ عجیب میان تقوی و ترس از خدا، هست:

ترس از خدا، تقوی را می دهد و همان تقوی از نو ترس از خدا را تقویت می کند.

و تقوی، ترس از خدا را می دهد، و همان ترس از خدا از نو تقوی را تقویت می کند.

بخاطر این ملازمۀ عجیب، و این در هم تنیدگی این دو با همدیگر، می توان تقوی را به «ترس از خدا» معنی کرد، و ترس از خدا را نیز به تقوی معنی کرد والاّ اصل معنای تقوی خودپائی و مدیریت خود است.

تقوی می تواند با سه نوع ویژگی همراه باشد یا بگوئیم تقوی از نظر نیرو و توان عمل خود، سه نوع است یا مدرّج به سه درجه است:

1- تقوی با نیروی بازدارنده از گناه.

2- تقوی با نیروی بازدارنده از گناه و دفاع در برابر وسوسه های ابلیس.

3- تقوی با نیروی بازدارندگی از گناه و دفاع در برابر شیطان، و حرکت در مخالفت با شیطان.

تقوی در ماهیت اول، خوب و نیک و لازم و اساس خود پائی است، لیکن راکد است و در مقام دفاع شکست می خورد. و در ماهیت دوم توان دفاع را دارد اما منفعل است. و در ماهیت سوم مهاجم، محرّک و پیش رونده و فاتح است.

امام علیه السلام، نوع اول را کافی نمی داند، با جمله «وَ زَوِّدْنَا مِنَ الْتَّقْوَی ضِدَّ غَوَایَتِه» تقوای دفاعی را می خواهد، و با جملهٔ «وَ اسْلُکْ بِنَا مِنَ التُّقَی خِلَافَ سَبِیلِهِ مِنَ الرَّدَی» تقوائی را می خواهد که در عین توان دفاعی، در حرکت به مخالفت با شیطان نیز نیرومند باشد. تا انسان مانند یک کشتی گیر ماهر در هر آن هم در مقابل ضربه های فنّی طرف دفاع کرده و آنها را خنثی کند و هم ضربه های فنی خود را به او وارد کند و یا مانند یک لشکر قوی و با تجربه، در هر آن هم در برابر دشمن دفاع کند و هم هجوم. و لذا خودپائی و مبارزه با غریزه (نفس) و مبارزه با شیطان را به «حرب» تشبیه کرده اند و محل عبادت را «محراب= حربگاه» نامیده اند.

دانشمند محقق و گرانقدر جناب محمد جعفر صدر، واضع آخرین و کاملترین «معجم مفهرس قرآن» که خدوند اجر جزیل عطایش کند، کلمهٔ «محراب» را نه در باب «حرب» بل در فصل حرف «میم» آورده است، ظاهراً بنظر ایشان این لفظ ارتباطی با مادّه حرب ندارد. همانطور که کلمهٔ «مجوس» را در همانجا در فصل «میم» آورده که بحق است زیرا لفظ مجوس واژهٔ عربی نیست و یک واژهٔ «شبه معرّب» از «جاماسب» فارسی است که بنیانگذار

دین ایرانی بود، عرب ها، از این کلمه معنی اسم مفعول (جاماسبی شده) قصد می کردند(1).

اما لفظ محراب چرا باید در فصل «ح» نباشد و به فصل «میم» برود؟؟ چرا باید وزن «مِفعال» از مادّهٔ حرب نیامده باشد؟ شاید دلیل این گزینش ایشان این باشد که در منابع لغت، محراب به معنی «اسم مکان»- مکان حرب- نیامده است. اما اولاً: به معنی صدر مجلس، و «مأوی الاسد= جایگاه شیر» آمده است که رفتن به لانهٔ شیر با حرب و جنگ ملازم است. ثانیاً: قرآن بهترین منبع لغت است که در آیه های 37 و 39 سورهٔ آل عمران و آیهٔ 21 سورهٔ ص، آن را به معنی اسم مکان آورده است.

پس، اسم مکان بودن آن، و نیز اشتقاق آن، از مادّهٔ «حرب» مسلّم است، پس چه مانعی هست که در ادبیات اسلام به معنی حربگاه- حرب با نفس امّاره و حرب با شیطان- نباشد-؟ که برجسته ترین، و مشخص ترین، و مختص ترین مکان عبادت، محراب نامیده شده است.

انسان شناسی

راه شیطان راه پستی است: امام علیه السلام از خدا می خواهد: «وَ اسْلُکْ بِنَا مِنَ التُّقَی

1- واژهٔ «مجوس» از مردم کهن و دیرین عرب به جای مانده است، و نقش بسزائی در «ایران شناسی» و شناخت دین ایرانی دارد، دین ایرانی که به دین زردشتی معروف است، بنیانگذار آن زردشت نیست. بل «جاماسب کادوسی» است که حوالی 3700 سال پیش، و حدود 300 سال قبل از آمدن آریایی ها به ایران، در میان کادوسیان بومی ایران در حوالی رود ارس مبعوث شد که در قرآن به «اصحاب الرّس» موسوم شده اند، مردمش او را محکوم به اعدام کردند اما سپس دین او را پذیرفتند (شبیه ماجرای حضرت عیسی علیه السلام). جاماسب کتابی آورده بود که به هزار تکّه از چرم گاو نوشته شده بود. آریائی ها پس از آمدن به ایران دین قبلی خود را رها کرده و دین جاماسب را پذیرفتند. بر خلاف آریائی های یونان که در همان بت پرستی خودشان که در رأس بت هایشان زئوس بود، باقی

ماندند. وقتی که کادوسیان و آریائیان هم دین شدند، متن آن کتاب به آمیزه ای از زبان کادوسی و آریائی در آمد که به آن «زبان اوستائی» گفته شد که نه می توان به آن آریائی گفت و نه کادوسی. لفظ «مجوس» شاه کلیدی است که خیلی از اختلافات و اشتباهات مورخین و آئین شناسان را حل می کند؛ مثلاً اختلاف دارند آیا زردشت شخصیت 3700 سال پیش است یا شخصیت 2600 سال پیش؟-؟ واقعیت این است که زردشت در 2600 سال پیش آمد و به اصلاح دین جاماسب که دچار میترائیزم شده بود، پرداخت. شرح بیشتر این موضوع را در کتاب «جامعه شناسی کعبه» در سایت www.binesheno.com آورده ام.

خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَی»: و (خدایا) ما را بر خلاف راه شیطان، راه ببر که راه او دنائت و پستی است.

غیر ممکن است کسی پیرو ابلیس باشد و دچار دنائت شخصیت نباشد؛ رئیس جمهور فلان مرکز قدرت کاپالیست که بالاترین مقام جهانی را دارد (باصطلاح) مثل آب خوردن دروغ می گوید. و همچنین نخست وزیر فلان مرکز قدرت کاپالیستی دیگر. سیاست شان عین دنائت شان است. امروز کسی در جهان یافت نمی شود که آنان را در نهایت دنائت نداند، و اگر کسی یافت شود یا احمق است و یا کاپالیستی است مثل خود آنان.

انسان برای انسانیت آفریده شده نه برای دنائت، دنائتی که حیوان از آن منزّه است هیچ حیوانی دروغ نمی گوید و دروغ را ابزار سلطهٔ خود بر دیگران قرار نمی دهد.

انسان بی تقوی مصرف کننده نیست، مصرف شونده است: وقتی که شیطان افسار انسان را به دست گیرد، انسان مصداق «اسفل سافلین» می گردد که پست تر از او موجودی یافت نمی شود. و اگر شیطان افسار جامعه و جریان تاریخ را به دست گیرد، آن جامعه و آن تاریخ، مصداق جامعهٔ شیطانی و تاریخ کاپالیسم می گردد: إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّک (1).

بنابراین، مسئله فقط مسئلهٔ آخرت نیست (که البته مسئلهٔ آخرت مهمتر است)، بی تقوائی انسان را در همین دنیا پست تر از حیوان می کند، زندگیش را به سراب جانسوز می کشاند بحدّی که جان آدمی برایش نمی ماند، وجود و هستی اش در لذایذ کاذب مصرف می شود.

شیطان او را برای اهداف خودش مصرف می کند او دستمال کاغذی ابلیس است و تاریخ مصرف دارد. انسان بی تقوی، فطرت و تقوی و انسانیت خود را فدا می کند که به حد نهائی مصرف (اعم از شهوات، خوراکی ها و ابزار رفاه) برسد. در حالی که توجه ندارد این شیطان است که او را برای اهداف خود مصرف می کند.

ص: 486

1- آیهٔ 119 سورهٔ هود.

امیرالمؤمنین علیه السلام به مصرف شدن اینان بدست شیطان اشاره می کند: «اتَّخَذَهُمْ إِبْلِیسُ مَطَایَا ضَلَالٍ وَ جُنْداً بِهِمْ یَصُولُ عَلَی النَّاسِ وَ تَرَاجِمَةً یَنْطِقُ عَلَی أَلْسِنَتِهِمْ اسْتِرَاقاً لِعُقُولِکُمْ وَ دُخُولًا فِی عُیُونِکُمْ وَ نَفْثاً فِی أَسْمَاعِکُمْ فَجَعَلَکُمْ مَرْمَی نَبْلِهِ وَ مَوْطِئَ قَدَمِهِ وَ مَأْخَذَ یَدِهِ»(1): شیطان آنان را شتران بارکش خود در مسیر گمراهی کرده، و سپاه خود قرار داده تا بر مردم مسلط شود، آنان را مترجمان خود قرار داده با زبان آنان سخنان خود را می گوید، تا عقل های شما ها را نیز به بند کشاند، و در دیدگان تان دخالت کند، و در گوش هایتان بدمد. پس (آنان را ابزار خود قرار داده و مانند تیرهائی در اختیار گرفته و) شما را هدف تیرهایش گرفته، و (قصد) پایمال کردن شما با قدمش و گرفتن شما با دستش دارد.

انسان بی تقوی بیمار است؛ در حالی که خودش مورد مصرف ابلیس است، خودش را مصرف کننده می داند، و نتیجه ای که از مصرف می گیرد به یکی از دو صورت زیر است:

1- یا در آخر هر مصرف (اعم از مصرف شهوی و غیره) احساس بیهودگی و سراب می کند، که قرآن می فرماید: «وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً»(2): کردار و اعمال کافران همچون سرابی است در کویر که شخص تشنه آن را آب می پندارد. مصرف کردن شان سراب و مصرف شدنشان بلای جان مردم. و این اصل مشترک همۀ منحرفان است.

2- و یا از آن عبور کرده و به مرحلۀ شدید بیماری می رسد؛ در هر مصرفی مانند فرد تشنه ای که برای رفع تشنگی آب شور می خورد، تشنه تر می شود و دیگر هرگز سیراب نمی شود، روز به روز در انحرافات بیشتر فرو می رود؛ حساب و کتاب از دستش در می رود، اسیر دست شیطان بود اینک اسیر دست اعتیاد هم می شود؛ اعتیاد در امور جنسی، در الکل، در مواد مخدّر و در هر مصرف دیگر و هر رفتار دیگر.

قرآن اینان را «خرّاصون» می نامد یعنی کسانی که حساب و کتاب را از دست داده و در

1- نهج البلاغه خ (قاصعه) ابن ابی الحدید، 238- فیض، 234.

2- آیۀ 39 سورۀ نور.

همهٔ رفتارهایشان (باصطلاح عوام) گُتره عمل می کنند، این لفظ از ریشهٔ «خُرص» و «خِرص» به معنی «تخمینی» و تخمینی عمل کردن بدون حساب و کتاب دقیق. مثلاً به جای مساحت کردن یک زمین، مقدار آن را با تخمین تعیین کنند. انسان در زندگیش در مواردی با تخمین عمل می کند و این هیچ اشکالی ندارد. اما «خرّاص»- با تشدید و صیغهٔ مبالغه- یعنی کسی که با همه چیز برخورد تخمینی و گتره دارد. و لقب دیگری که به اینان می دهد «ساهون» است یعنی کسانی که نیازهای مصرفی شان پایان ندارد.

لغت: مالٌ لا یُسهی: ای لا تبلغ غایته لکثرته: مالی که بدلیل کثرتش پایانی برای آن متصور نیست.

در آیه های 10 و 11 سورهٔ ذاریات می فرماید: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ- الَّذینَ هُمْ فی غَمْرَةٍ ساهُونَ»: بمیرند(1).

خرّاصان- آنان که در فرو رفتن شان همواره و بی پایان فرو می روند.

باتلاقی که هر لحظه بیش از پیش در آن فرو می روند و فرو رفتنشان پایانی ندارد. و از لفظ «قتل» بر می آید که درمانی برایشان نمی ماند مگر مرگشان.

شخصیت جامعه نیز دچار این بیماری «غمره= فرو رفتن» می شود، و در اینصورت راهی برای درمان آن نمی ماند تا اجل تاریخش به سرآید؛ «فَذَرْهُمْ فی غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حينٍ»(2): آنان را وابگذار تا وقت معین. «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ»(3): هر امّتی اجلی دارد زمانی که اجلشان فرا رسد نه ساعتی به تأخیر می افتند و نه پیشی می گیرند(4).

زندگی یا باید بر اساس نظارت و مدیریت روح فطرت بر روح غریزه باشد، و یا دچار «خرص غریزی» خواهد گشت، زیرا غریزه هیچ رابطه ای با حساب و کتاب ندارد. و شیطان

1- قرآن با ادبیات و زبان امّی مردمی آمده است، گاهی نفرین های مادرانه نیز دارد.

2- آیهٔ 54 سورهٔ مؤمنون.
3- آیهٔ 34 سورهٔ اعراف- و آیهٔ 49 سورهٔ یونس.
4- این آیه از جمله آیاتی است که دلالت دارند جامعه شخصیت دارد، عمر دارد و اجل دارد.

می کوشد انسان را به چنین زندگی ای بکشاند.

ورودگاه های شیطان به درون انسان

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِی قُلُوبِنَا مَدْخَلًا؛ شیطان هیچ راه نفوذی به درون انسان ندارد مگر از طریق غرایز و انگیزش های غریزی. و راه غرایز نیز برای او باز نمی شود مگر در اثر عصیان روح غریزه بر روح فطرت؛ در اینصورت «هوی» بر «عقل» غلبه می کند، و گاهی عقل مصادره شده و به خدمت هوی در می آید و «عقل نکرائی» می شود که مکرر به شرح رفت.

مداخل و ورودگاه های شیطان به درون انسان 75 منفذ است که در حدیث «جنود عقل و جنود جهل»(1) شمارش شده است. این حدیث از اعجاز علمی اهل بیت علیهم السلام است، زیرا هیچ دانشمند متخصص و متبحّری در علوم انسانی نه می تواند چیزی بر آن بیفزاید و نه می تواند چیزی از آن بکاهد. و اینک شمارش جنود عقل و جنود جهل (= هوی) در این حدیث:

حدیث جنود العقل و جنود الجهل

[توجه: از اینکه در ترجمهٔ فقرات این حدیث دو لفظ «گرایش» و «گرائی» را تکرار کرده ام، پوزش می طلبم. و چرائی این تکرار را در آخر همین مبحث خواهم آورد.]

کافی (اصول) ج 1- کتاب العقل و الجهل- حدیث 14، از امام صادق علیه السلام:

1- در مباحث گذشته به شرح رفت که مراد از این جهل که در مقابل عقل قرار می گیرد، «هوی= هوس» است؛ یک امر وجودی است نه عدمی. و جهل بمعنی «عدم العلم» از جنود این جهل است که در شمارش آمده است.

جنود عقل

جنود جهل

-1

الْخَيْرُ

وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْل:

خیر گرائی که وزیر عقل است.

-1

الشر

وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْل:

شر گرائی که وزیر جهل (هوی) است.

-2

الایمان (ایمان گرائی).

-2

الکفر (کفر گرائی).

-3

التّصدیق (گرایش به تصدیق حقایق).

-3

الجحود (مقاومت گرائی لجوجانه در

برابر حق).

-4

الرّجاء (امید گرائی).

-4

القنوط (نومیدی گرائی).

-5

العدل: عدالت گرائی.

-5

الجور: ستمگرائی.

-6

الرضاء (روحیۀ رضایتمندی از روند

زندگی و نعمت های الهی).

-6

السّخط (رنجناک بودن از روند

زدگی).

-7

الشّكر (شکر گرائی).

-7

الكفران (روحیۀ قدر ناشناسی نعمت

ها).

-8

الطمع.

-8

اليأس.

توضيح: این طمع به معنی حرص و آز نیست، بل به معنی طمع داشتن در رحمت خدا است که در مباحث گذشته بطور مشروح همراه حدیث های مربوطه گذشت که پیام آیه های 56 سورۀ اعراف: «وَ ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً» و 16 سورۀ سجده: «يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً»، و آیه های دیگر است. و مقابل آن، بیماری یأس از رحمت و نعمت خداوند است که این نیز قبلاً به شرح رفت. و فرق این «یأس» با «قنوط» که در ردیف 4 آمده، همین است.

ص: 490

-9

التوّكّل.

-9

الحرص (آز).

-10

الرّأفه (نرمدلی گرائی).

-10

القسوه (قساوت قلب و سنگدلی

گرائی).

-11

الرّحمه (دلسوزی).

-11

الغضب.

-12

العلم.

-12

الجهل.

توضیح: این جهل که بمعنی «عدم العلم» است و یک امر عدمی است، از جنود جهل است که بمعنی «هوی= هوس= انگیزش غریزی» می باشد. در ادبیات قرآن دو لفظ «جهل» آمده، یکی در مقابل عقل که امر وجودی است، و دیگری در مقابل علم که امر عدمی است.

-13

الفهم (توان درک و تحلیل).

-13

الحمق (حماقت= عدم درک و عدم

توان تحلیل مسائل).

-14

العفّه (خودپائی از پلیدی ها).

-14

التّهتک (بی مبالاتی).

-15

الزّهد (پرهیزگرائی از رسیدن به

غرایز از راه نامشروع).

-15

الرّغبه (پیروی از تمایلات غریزی

بدون قاعده و قانون).

-16

الرّفق (مدارا با هر شیئ و با

انسان ها).

-16

الخرق (درندگی؛ دریدن آداب و

رسوم در برخورد با دیگران)(1)

-17

الرّهبه (شناختن آفت ها و آسیب

ها).

-17

جرأت (تهور و بی مبالاتی

دربارۀ آفت ها و آسیب ها- جریئ بودن)

-18

التّواضع.

-18

الکبر.

-19

التُّؤده (شروع و ادامۀ هر کاری با

تأنّی و اندیشه).

-19

التّسرّع

(شروع

و ادامۀ هرکاری با شتابزدگی بدون اندیشۀ کافی).

-20

الحلم (بردباری).

-20

السّفه: سفاهت.

1- در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» رفتار رفق آمیز با «ابزار کاری و «موضوع کار» را نیز شرح داده ام.

توضیح: در ردیف 13 دیدیم که حماقت به معنی «عدم یا کمبود درک و فهم» است. و گفته اند: ممکن است جنون معالجه شود لیکن حماقت هیچ معالجه ای ندارد. یکی از فرق های سفاهت با حماقت همین است که ممکن است سفاهت معالجه شود و معالجهٔ آن «تحلّم» است که فرموده اند: «إِنْ لَمْ تَکُنْ حَلِیماً فَتَحَلَّمْ»(1): اگر حلیم و بردبار نیستی خودت را به بردباری بزن. یعنی اگر این روش را در پیش بگیری بالاخره بردبار می شوی. اما نگفته اند «ان کنت غیر فهیم فتفّهم»: اگر استعداد فهم و درک نداری خودت را به فهیم بودن بزن. زیرا این کار نه تنها فایده ندارد بل حماقت را عمیق تر می کند.

اصل معنی سفاهت در منابع لغت «عدم الحلم» است، و سفاهت بمعنی بی عقلی و بی علمی، از کاربردهای ردیف های بعدی آن است.

-21

الصّمت (خودداری از بیهوده گوئی).

-21

الهذر (ورّاجی و بیهوده گوئی).

-22

الاسستسلام (حق گرائی و پذیرش حق).

-22

الاستکبار (مقاومت در برابر حق و

شانه خالی کردن از پذیرش حق).

توضیح: فرق میان استکبار و کبر: کبر یک خصیصهٔ روانی است، اما استکبار رفتار زور مدارانه است خواه از کبر ناشی باشد و خواه از ارادهٔ محض.

-23

التسلیم (تسلیم گرائی).

-23

الشّکّ (دودلی گرائی).

توضیح: مراد از «تسلیم» معنی لغوی آن است که مصدر باب تفعیل است به معنی «سالم کردن». یعنی انسان باید هر موضوع و هر مسئلهٔ مشکوک را تا بدانجا که توان دارد به مرحلهٔ یقین برساند و هر مشکوک را همچنان رها نکند. روح غریزه نه علم گرا است و نه یقین گرا، تنبل است، و این روح فطرت است که علم گرا و یقین طلب است.

ص: 492

1- نهج البلاغه، حکم؛ ابن ابی الحدید 203 فیض 198.

-24

الصّبر (تحمّل و پایداری).

-24

الجزع (بی تابی کردن در برابر

ناملایمات).

توضیح: فرق میان صبر و تحمل با حلم که در ردیف 20 گذشت، این است که حلم در تقابل با شتابزدگی (خواه در تصمیم و خواه در رفتار) است. اما صبر در تقابل با «بی تابی» و «زاری کردن» است. که امام کاظم علیه السلام فرمود «إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَر»(1): دور باش از تنبلی و بی تابی.

-25

الصّفح (گذشت و عفو گرائی).

-25

الانتقام (انتقام جوئی).

-26

الغنی (بی نیازی گرائی).

-26

الفقر (نیازمندی گرائی).

توضیح: کسانی هستند که برای هر چیز احساس نیاز می کنند، و کسانی هستند که نسبت به خیلی از چیزها احساس بی نیازی می کنند.

-27

التذکّر (هوشمندی و حواس جمعی).

-27

السّهو (ناهوشمندی و حواس پرتی).

-28

الحفظ (اهمیت دادن به حفظ و یاد

داشتن امور حتی با یادداشت کردن در دفتر).

-28

النسیان (تن به فراموشی دادن).

-29

التّعطّف (با عاطفه بودن).

-29

القطیعه (گرایش به قطع روابط).

-30

القنوع (قانع بودن).

-30

الحرص (آز).

توضیح: در ردیف 9 «حرص» در تقابل با «توکّل» آمده، و در اینجا دوباره ذکر شده و در برابر «قانع بودن» آمده و این نیازمند شرح است:

1- کافی، ج 5 ص 85 ط اسلامیه.

حرص و آز بیماری است. این بیماری یک منشأ دارد و یک درمان؛ منشأ آن عصیان روح غریزه است بر روح فطرت، که خودسری هر کدام از انگیز های غریزی سر از افراط در می آورد و شخص را دچار بیماری روانی می کند. پس این بیماری از شکست فطرت در برابر غریزه ناشی می شود و «قانع بودن» که از انگیزش های اصیل فطرت است از بین می رود.

فطرت شکست خورده، در این حال نیازمند کمک است تا تقویت شود و غریزه را مهار کند تا این بیماری از بین برود. و در این حال برای این بیماری خاص، هیچ کمک و مددکاری نیست مگر «توکّل» و بس.

در ردیف 9 آنچه در تقابل با توکل آمده «دوام حرص» و بقای حرص است که اگر توکل نباشد بیماری حرص همچنان خواهد ماند. و در اینجا «قانع بودن» در تقابل با حرص آمده که منشأ این بیماری را مشخص می کند؛ یعنی اگر انسان قنوع نباشد دچار بیماری حرص می گردد. و قنوع بودن از اقتضاهای روح فطرت و عقل گرائی است.

-31

المواسات (همدردی و همیاری).

-31

المنع (خودداری از همدردی و

همیاری).

-32

المودّه (دوستی گرائی).

-32

العداوه (کینه توزی).

-33

الوفاء.

-33

الغدر (نیرنگ، نارو).

-34

الطاعه (عمل به اوامر و نواهی

حق).

-34

المعصیه.

-35

الخضوع

(به

حق خود قانع بودن).

-35

التّطاول (زیاده طلبی- گردن

کلفتی).

-36

السّلامه (سلامت جوئی).

-36

البلاء (بلا جوئی).

-37

الحبّ.

42- الشّهامه (همّت داشتن).

42-

البلاده (بی همّتی).

43-

الفَطِنَه[(1)] (زکاوت و زیرکی).

43-

الغباوه (کودنی).

44-

المعرفه (شناخت گرائی).

44-

الانکار (نکره گرائی؛ اهمیت ندادن

به شناخت).

45-

المداراه (سماحت و صرفنظر کردن).

45-

المکاشفه (عدم سماحت و باصطلاح ته

هر ماجرا را در آوردن).

46-

سلامه

الغيب (پشت

سر دیگران رفتار سالم داشتن).

-46

المحاکره (در ظاهر کسان، خوب بودن

و در غیاب شان مکر کردن).

-47

الکتمان (رازداری برای خود و

دیگران).

-47

افشاء.

-48

الصلاه (محافظت از نماز).

-48

الاضاعه (ضایع کردن نماز).

-49

الصّوم: روزه.

-49

الافطار: روزه خواری.

-50

الجهاد (شجاعت برای دفاع از حق).

50-

النکول (ترس بازدارنده از حق).

لغت: نَکَلَ: جَبُنَ.

51- الحجّ.

51-

نبذ

المیثاق.

توضیح: حج میثاق است با خداوند، و ترک آن ترک میثاق است. گفته اند: حج تجدید همان «بلی» است که ذرّه های همۀ انسان ها در عالم ذر گفتند. این سخن به جای خود. اما نظر به آنچه که می گویند حج بیعت با خداوند است و حجر الاسود بمنزلۀ دست خدا است، می توان گفت که حج میثاق «شخصیت جامعه» است با خداوند؛ آنان که در مراسم حج حاضر می شوند مجموعاً نماد و نمایندۀ جامعۀ بشری هستند (از هر قوم و نژادی) و

1- در برخی نسخه ها به جای «الفطنه»، الفهم آمده که درست نیست، همانطور که در علل الشرایع، الفطنه آمده است. ج 1 ص 115.

بنمایندگی از کل بشر با خداوند میثاق می بندند.- شرح بیشتر دربارۀ نقش حج و کعبه در کتاب «جامعه شناسی کعبه».

-52

صون

الحدیث

(مواظبت در سخن).

-52

النمیمه (سخن چینی).

-53

برّ الوالدین.

-53

العقوق.

-54

الحقیقه (حقیقت گرائی در اعمال).

-54

الرّیاء.

-55

المعروف (معروف گرائی).

-55

المنکر (منکر گرائی).

-56

السِّتر (خودداری از به رخ کشیدن

پیکر و اندام بدن).

-56

التّبرج (پیکر و اندام خود را به

رخ دیگران کشیدن- به پیکر خود بالیدن).

توضیح: تبرّج از «برج» است؛ برج بارزترین نماد «خودنمائی» است. در آیهٔ حجاب علاوه بر اینکه ابراز زینت های طبیعی و پیرایه ای تحریم شده تبرّج هم تحریم شده است «وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّهِ»(1): خودنمائی پیکری نکنند مانند خودنمائی پیکری دوران جاهلیت. گاهی خانمی را می بینی از نظر پوشش موارد زینت، کاملاً محجبه است، لیکن شیوهٔ حرکات و راه رفتنش که همراه با نوعی بالندگی به پیکرش است طوری افکار را به خود مشغول می کند که اگر بی حجاب بود این قدر مشغول نمی کرد.

سَتر، یعنی پوشش لباس. اما «سِتر» پوشش لباسی نیست، بل «پرهیز از بالیدن به جسم و پیکر» است. همانطور که می گویند «هو لا یستتر من الله بسِتر».

-57

التّقیه (رازداری سیاسی برای حفظ

خود و مکتب).

-57

الِاذاعه (پخش اسرار).

-58

الانصاف (عدالت گرائی فارغ از

تعصب).

-58

الحميّه (تعصب گرائی جاهلانه).

ص: 496

1- آیهٔ 33 سورهٔ احزاب.

توضیح: انصاف سخت تر از عدالت است؛ یک قاضی وقتی که با دو نفر نا آشنا روبه رو می شود، اِعمال عدالت برایش آسان است. اما وقتی که یکی از طرفین از بستگانش باشد، رهائی از چنگال تعصب برایش سخت است.

-59

التّهیئه (روحیهٔ کوشش برای انسجام

نظام جامعه).

-59

البغی (گرایش به تجزیهٔ جامعه

سهم خواهی از جامعه).

-60

النظافه (بهداشت و تمیزی گرائی).

-60

القذر (آلودگی و چرکینی گرائی).

-61

الحیاء(1).

-61

الجلع (بی حیائی).

-62

القصد (روحیهٔ میانه روی- رعایت

حدود).

-62

العدوان (روحیۀ تجاوز از حد، خواه

به طرف افراط و خواه به طرف تفریط)

-63

الراحه (آرامش روانی).

-63

التّعب

(اضطراب

و استرس روانی).

-64

السّهوله (روحیۀ آسان گیری).

-64

الصعوبه (روحیۀ سختگیری).

-65

البرکه (روحیۀ برداشت و بهره مندی

کامل از عمر و زندگی).

-65

المحق (روحیۀ هدر دادن عمر و

نعمات زندگی).

-66

العافیه (دوری جوئی از بلاء).

-66

البلاء (بلا جوئی).

توضیح: در ردیف 36 سلامت در تقابل با بلاء آمده، و در اینجا عافیت با بلاء متقابل شده. فرقشان، فرق بهداشت با درمان است؛ عافیت جوئی یعنی پیشگیری از بلاء و گرفتاری- خواه گرفتاری جسمی و بدنی باشد، و خواه گرفتاری روحی و روانی، و خواه گرفتاری اجتماعی- عافیت از «عفو» و «معاف بودن» است، یعنی شخص از اصل گرفتاری معاف باشد. اما سلامت اعم از عافیت است؛ به درمان شدن، و علاج شدن و بر طرف شدن گرفتاری نیز

ص: 497

1- در مباحث گذشته بحثی دربارۀ حیاء داشتیم و به شرح رفت که منشأ حیاء روح فطرت است و وجود غریزی (حیوان) حیاء ندارد.

سلامت گفته می شود.

و با بیان دیگر: عافیت یعنی «رها ماندن از بلاء» و سلامت یعنی «رها شدن از بلا». برخی ها به عکس این معنی معتقد هستند. و به هر صورت، میان این دو ردیف فرق است. و بلاجوئی به هر دو صورت، بیماری است.

-67

القوام (امکانات زندگی را برای

برپائی زندگی دانستن)

-67

المکاثره (چشم و همچشمی- امکانات

زندگی را برای به رخ دیگران کشیدن دانستن).

-68

الحکمه (گرایش به جدّی گرفتن

امور زندگی فردی و اجتماعی).

-68

الهوی (گرایش به سرسری گرفتن

امور).

توضیح: در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، لفظ «هوس» به دو معنی به کار رفته است:

1- هوی= هوس، که ابزار و راهکار غریزه است. و در مقابل آن «عقل» است که ابزار و راهکار فطرت است. هوی در این کاربرد یعنی همین «جهل» که هم اکنون به شمارش جنود آن مشغول هستیم. و این جهل یک

امر وجودی است، بر خلاف جهل بمعنی «عدم العلم» که از جنود همین جهل است.

در آیات و احادیث فراوان، به این معنی آمده است از آنجمله «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی»(1).

2- سرسری رفتار کردن در گفتار و کردار؛ مانند همین ردیف از این حدیث، و آیه «وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی- إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْیٌ یُوحی»(2): این پیامبر بطور سرسری سخن نمی گوید- نیست آن مگر وحی که بر او نازل می شود.

1- آیهٔ 40 سورهٔ نازعات.
2- آیه های 3 و 4 سورهٔ نجم.

البته هوى بمعنى دوم نيز برگشتش به هوى بمعنى اول است و لذا از جنود جهل شمرده مى شود نه از جنود عقل.

-69

الوقار (سنگينى گرائى).

-69

الخفه (سبكى گرائى).

-70

السّعاده

(سعادت

جوئى).

-70

الشّقاوه (شقاوت جوئى- خيره سرى).

-71

التّوبه (بازگشتن از گناه).

-71

الاصرار (عدم بازگشت و ادامه دادن

به گناه).

-72

الاستغفار (روحيهٔ عفو خواهى و معذرت

خواهى).

-72

الاغترار (روحیۀ غرور که از عفو

خواهی و معذرت خواهی باز دارد).

-73

المحافظه (حفاظت از خود و از همه

چیز).

-73

التّهاون (سستکاری و سهل انگاری

کار «اَلاّ بختکی»).

همان حفاظت که امروز در کنار ایمنی و بهداشت، علمی بنام «دانش حفاظت، ایمنی و بهداشت» را تشکیل می دهد.

-74

الدّعاء (راز و نیاز با خدا).

-74

الاستنکاف (روی گردانی از دعاء).

-75

النّشاط (بشاشت گرائی).

-75

الکسل (افسردگی گرائی).

یک مشکل در این حدیث

در یکی از مباحث گذشته و نیز در همین مبحث، در مقام تحدّی و ابطال خواهی، عرض کردم: آن کدام دست اندرکار متخصص در علوم انسانی است که بتواند یک مورد بر این موارد هفتاد و پنجگانه بیفزاید یا از آن کم کند. اتفاقاً در ادامۀ خود حدیث، نه یک مورد بل سه مورد بر آن افزوده شده:

-76

الفرح (شادمان بودن، اخمو

نبودن- داشتن شخصیت شاد).

-76

الحزن (اخموئی، داشتن شخصیت غم خواه).

توضیح: برخی ها غم خواه می شوند؛ شاعرانی خطاب به معشوق گفته اند: غم تو را با هیچ شادی ای عوض نمی کنم.

-77

الاِلفه (مردمی بودن- داشتن شخصیت

مردمی)

-77

الفرقه (مردمی نبودن- مردم گریز

بودن- شخصیت مردم گریزداشتن).

-78

الُسخاء (داشتن شخصیت با سخاوت).

-78

البخل (شخصیت بخیل داشتن).

با اینکه امام علیه السلام در آغاز حدیث سه بار نصّ کرده است که جنود عقل 75، و جنود جهل نیز 75 جند است، در شمارش به 78 جند رسیده است. و این شمارش با همین صورت هم در کافی و هم در علل الشرایع صدوق(ره) آمده است.

بی تردید سقطی در حدیث رخ داده است؛ باید گفت امام علیه السلام پس از شمارش 75 مورد، سخنی گفته و سپس این سه مورد را آورده است که آن سخن از متن حدیث افتاده است.

با یک نگاه دقیق به آن 75 مورد و این سه مورد، معلوم می شود که آن 75 مورد علّت (و علّت ها) هستند، و این سه مورد معلول (و معلول ها) هستند و این تفاوت اساسی و ماهوی را با همدیگر دارند.

مثلاً (و فرضاً) امام فرموده باشد: اولین ثمره ای که جنود عقل و جنود جهل می دهند عبارت است از:

ثمرهٔ

جنود عقل

ثمرهٔ

جنود جهل

-1

الفرح.

-1

الحزن.

-2

الاِلفه.

-2

الفرقه.

-3

السخاء.

-3

البخل.

ص: 500

داشتن بشاشت روحی و شادمانی مستمرّ روانی، و نیز مردم گرائی و جامعه گرائی و نیز سخاوت، از انگیزش های درونی انسان نیستند، بل نتیجه و محصول انگیزش های مثبت درونی هستند. و با بیان دیگر: از ویژگی های شخصیت انسان هستند، نه از عوامل سازنده شخصیت؛ معلول هستند نه علّت.

و همچنین غم گرائی و غمگینی مستمرّ روانی و جامعه گریزی، از ویژگی های شخصیت هستند، نه از عوامل سازندۀ شخصیت. نتیجه و محصول انگیزش های منفی درونی هستند، معلول هستند نه علّت.

مرحوم صدوق(ره) این حدیث را تحت عنوان «علة الطبائع و الشهوات و المحبات»(1) آورده است. اما این سه مورد «علّت» نیستند و لابد سقطی در اینجا رخ داده است. هم نصّ امام که سه بار به رقم 75 تأکید کرده، و هم ماهیت معلول بودن این سه مورد، تردیدی در این سقط باقی نمی گذارد.

تصحیح مصحّح: دانشمند محترم مرحوم علی اکبر غفّاری که نسخۀ کافی (چاپ دار الاضواء) با تصحیح وی چاپ شده است، در ذیل اوایل حدیث، آنجا که امام صادق علیه السلام، برای سومین بار رقم «الخمسه و السّبعین» را ذکر می کند، در پی نویس می گوید: «المذکور فیما یلی ثمانیه و سبعون جندا و لکنه قد تکرر ذکر بعض الجنود فافهم»: آنچه در پی می آید 78 جند است لیکن برخی از جنود تکرار شده است، پس بدان. یعنی اگر تکرار شده ها را در نظر بگیریم رقم 78 به رقم 75 بر می گردد.

اما اولاً: چرا باید گوینده ای برای شمارش فقرات سخنش، رقم 75 را تعیین کند- آن هم سه بار بر این رقم تأکید کند- سپس در مقام شمارش در اثر تکرار، رقم را به 78 برساند!؟! هیچ کسی چنین کاری نمی کند تا چه رسد به امام.

ثانیاً: اینگونه تکرار (باصطلاح دانش معانی و بیان) از نوع «تکرار قبیح» است، بل «تکذیب خود» است و امام منزّه از آن است.

1- علل الشرایع، ج 1 ص 113- 115.

ثالثاً: وقتی لفظ و مفهومی، در تقابل با لفظ و مفهومی دیگر قرار گیرد، در صورتی می توان به آن تکرار گفت که هر دو طرف تقابل، تکرار شوند. مثلاً کلمهٔ «حرص» دو بار ذکر شده لیکن یک بار در مقابل «توکّل» بار دیگر در مقابل «قنوع». این تکرار نیست بل دو کاربرد و دو معنی متفاوت از لفظ «حرص» اراده شده است. اگر حرص را در هر دو مورد به یک معنی واحد حمل کنید، باید توکّل و قنوع نیز یک معنی واحد داشته باشند. بدیهی است که چنین معنائی غلط است.

رابعاً: اگر اینگونه نگریسته شود، موارد تکرار بیشتر می شود؛ مثلاً «تسلیم» و «استسلام»، «تهتکّ» و «افشاء» و...

خامساً: درست است سه کلمهٔ یأس، حرص و بلاء، بطور صریح و عیناً دو بار در متن حدیث آمده اند، و این رقم سه با سه مورد که در آخر آمده مساوی می شود، اما نباید این تساوی رقم فکر ما را منحرف کند. همانطور که در توضیحات شرح دادم هیچکدام از اینها تکرار نیست.

باید توجه داشت که امام علیه السلام در این حدیث، در دو مرحله سخن گفته است؛ مرحلهٔ علّت ها و مرحله معلول ها؛ شمارهٔ علّت ها را در رقم 75 منحصر کرده، سپس در مرحله معلول ها سه محصول اولیهٔ این علّت ها را شمرده است.

بحث در این موضوع انسان شناسی، پنج مرحله دارد:

مرحلهٔ اول: بحث دربارهٔ روح غریزه و روح فطرت در وجود انسان.

مرحلهٔ دوم: بحث در اقتضاهای هر کدام از این دو روح.

مرحلهٔ سوم: بحث در ابزار کار، و آنچه «راهکار» هر کدام است؛ که ابزار و راهکار غریزه «هوی= جهل»(1)

است، و ابزار و راهکار فطرت، عقل است.

مرحلهٔ چهارم: بحث در انگیزش ها و نیروهائی که هر کدام از این دو روح دارای آنها هستند و آنها را در اختیار دارند.

1- جهل بمعنی «امر وجود» که به شرح رفت.

مرحلۀ پنجم: نتایج و محصول کار هر کدام از دو لشکر.

امام صادق علیه السلام در شمارش 75 مورد، در مرحلۀ چهارم بحث می کند. و امام در مقام انسان شناسی است نه در مقام «درس اخلاق»، و مرحلۀ پنجم عرصۀ اخلاق است، نه عرصۀ انسان شناسی.

بحث در مرحلۀ پنجم نیز می تواند به دو گونه برگزار شود: «اخلاق و خُلق شناسی»، و «شخصیت شناسی» که چگونگی تکوّن و تشکّل شخصیت شخص را بیان کند و بقول قرآن «شاکلۀ» شخص را شرح دهد(1).

سخاوت به دیگران، الفت با دیگران، و فرح، و یا حزن، فرقه و بخل، معلول چگونگی شاکلۀ هر شخصی هستند و در انتهای مراحل قرار دارند، حتی پس از مرحلۀ «اخلاق شناسی». قبلاً نیز عرض کرده ام: آمان از دست این «اخلاق گرائی غیر علمی» که همۀ آیات انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ شناسی و شناخت ماهیت تاریخ، و در یک جملۀ کلی: همۀ آیه های علوم انسانی را به اخلاق، آن هم اخلاق صرفاً موعظه ای، پندی و اندرزی (مانند اندرزهای مادر بزرگ بر سر کرسی های زمستانی قدیم) تفسیر کرده اند، اسلام و مکتب علمی قرآن و اهل بیت را دقیقاً مانند مسیحیت، یک دین صرفاً اخلاقی و موعظه ای، کرده اند. نه آیه ای از دست اینان در امان مانده و نه حدیثی.

چرائی الفاظ «گرایش»، «گرائی»، «جوئی» و «روحیه»، که در ترجمۀ فقرات این حدیث آوردم: امام فرموده است «السعاده»، بنده ترجمه کرده ام «سعادت جوئی»، یا «السّهوله» را به «روحیّۀ آسان گیری»، یا «النظافه» را به «بهداشت گرائی»، «التصدیق» را به «گرایش به تصدیق حقایق» و ...، ترجمه کردم.

آیا- نعوذ بالله- این الفاظ را خود سرانه آورده و بر سخن امام تحمیل کرده ام؟ نه چنین است (والحمدلله) خود امام علیه السلام در مقدّمه این حدیث در مقام شمارش ابزار های دست عقل، و شمارش ابزارهای دست جهل است. نه در مقام شمارش نتایج این ابزارها، و

1- «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِه» آیۀ 84 سورۀ اسراء.

بقول صدوق(ره) در مقام شمارش علّت ها است، نه در مقام شمارش معلول ها و نتایج(1).

بنابراین هر کسی با دقت بنگرد می داند که مراد امام از «سعادت»، «سعادت جوئی» است، نه خود سعادت، زیرا خود سعادت همانطور که گفته شد از نتایج و معلولات است. و برای مخاطبان آگاه هیچ لازم نبود که من مرتب این الفاظ را تکرار کنم، لیکن چون برخی ها به جان مطلب توجّه نکرده اند، ناچار از این تکرارها شدم.

نسبت میان جهاد اصغر و جهاد اکبر - خطرناکترین مَدخل شیطان

حدیث بالا، ادبیات بحث را به ادبیات نظامی کشانید. و واقعاً روح فطرت انسان همیشه با روح غریزه اش و نیز با شیطان در جنگ است. آن حدیث معروف که می گوید گروهی از مجاهدین از میدان نبرد پیروزمندانه برگشتند، رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: «مَرْحَباً بِقَوْمٍ قَضَوُا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَ بَقِیَ الْجِهَادُ الْأَکْبَرُ»(2).

جنگ میان روح غریزه و روح فطرت که عقل فرمانده لشکر فطرت، و جهل فرمانده لشکر غریزه است، یک جنگ دائمی است که هیچ آتش بسی برایش نیست. شیطان مشوق جبههٔ غریزه و جهل است، نبوت نیز مشوق و مددکار جبهه فطرت و عقل است. و این «جنگ اکبر» است.

اما در اینجا یک نکتهٔ بس مهم هست؛ در جنگ اصغر طرفی که پیروز می شود، پیروزیش روشن و برأی العین محسوس است، لیکن در جنگ اکبر تشخیص طرف پیروز مشکل است. زیرا گاهی غریزه و شیطان طوری همدست می شوند که فطرت را سرکوب

1- و دقیقاً نظر مرحوم کلینی(ره) نیز همین است.
2- کافی، ج 5 ص 12.

کرده و عقل را مصادره کرده در خدمت خود می گیرند و هر دو لشگر را در جهت غرایز به کار می گیرند؛ شخص عابد و زاهد می شود، خودش را پیروز می داند در حالی که بدترین شکست را خورده است. و این بزرگترین مَدخل شیطان است که در نتیجهٔ آن، شخص دربارهٔ خودش دچار جهل مرکب می گردد.

معیار چیست؟ و راه نجات از این جهل مرکب چیست؟

معیار: کسی که در جهاد اکبر خودش را پیروز یا دارای توفیق می داند، دوباره به خود بنگرد اگر از جهاد اصغر می ترسد پس او در جهاد اکبر نیز شکست خورده است؛ احساس پیروزی یا دارای توفیق بودنش، کاذب است و شیطان از بزرگترین مدخل بر او وارد شده است. جهاد اصغر گرچه اصغر است اما معیار جهاد اکبر است.

اما عکس قضیه چنین نیست، یعنی نمی توان گفت: هر کس از جهاد اصغر نترسد حتماً در جهاد اکبر پیروز یا موفّق بوده است. تاریخ پر است از کسانی مانند اسکندر مقدونی همجنس باز و دیوهای خونریزی که هیچ ترسی از کشته شدن و جنگ و خونریزی نداشتند. بهتر است دو قضیه و گزاره را بصورت روشن و فراز مشاهده کنیم:

1- هر کس از جهاد اصغر بترسد، یا به جهاد اکبر نپرداخته و یا در آن موفق نشده است.

2- هر کس از جهاد اصغر نترسد، حتماً در جهاد اکبر پیروز و یا بنسبتی موفق بوده است.

ردیف دوم غلط است. و صورت صحیح آن چنین است: برخی از کسانی که از جهاد اصغر نمی ترسند، در جهاد اکبر پیروز یا بنسبتی موفق هستند.

در آغاز اسلام چند نفر نفوذی کابالیسم بودند، با اینکه به خدا و نبوت پیامبر (صلّی الله علیه و آله) معتقد بودند(1)،

زمینه را برای به دست گرفتن قدرت آماده می کردند و در این راه بشدت می کوشیدند و هنگام رحلت آن حضرت به خواسته خود رسیدند. عامل پیروزی این چند نفر، حضور گروهی از جهادگران بود که در جهاد اصغر کوشیده بودند، اما به جهاد

1- سران کابالیسم همیشه و در طول تاریخ، هم به خدا و توحید ایمان داشتند و هم به نبوت ها. رجوع کنید به «کابالا و پایان تاریخش» بخش آخر.

اکبر نپرداخته بودند، یا در آن توفیق نداشتند.

جامعه شناسی جهاد اکبر برای هر فردی سخت و «اکبر» است، و برای شخصیت جامعه سختتر و اکبر تر و زمانبر و نیازمند «دراز مدت» است؛ 10 سال حاکمیت اسلام خیلی کمتر از آن بود که عنصر جهاد اکبر در شخصیت افراد به تکامل اجتماعی هم برسد به حدی که جامعه را از اشتباه باز دارد. در بیت اهل بیت بسته شد و ابلیس بر بام جهان قهقهه سر داد. و این است پیام پیامبر در این سخنی که: «بَقِیَ عَلَیْهِمُ الْجِهَادُ الْأَکْبَرُ».

و اینجاست که به پاسخ این پرسش می رسیم که: چرا امام صادق علیه السلام در این حدیث اصطلاح نظامی «جنود» را به کار گرفته است: «جنود عقل و جنود جهل».

برگردیم به دعای امام سجاد علیه السلام:

مدخل های شیطان با شناخت و عمل و دعا مسدود می شود - دانشمند فخور، دانشمند شکور

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِی قُلُوبِنَا مَدْخَلًا. انسان بوسیلهٔ «شناخت» می تواند مدخل های شیطان را مسدود کند تا او نتواند در وجود و تصمیماتش نفوذ کند. و امام علیه السلام در این فقره از دعا: (اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهُ فِی قُلُوبِنَا مَدْخَلًا)، دو خواسته از خداوند دارد و با بیان دیگر: این خواستهٔ امام دو جنبه دارد:

1- خواستهٔ قَدَری: برای افراد جامعه توفیق می خواهد که خداوند همه را در «انسان شناسی= خود شناسی»، و نیز در «شیطان شناسی» و شناختن مدخل های شیطان موفق کند، تا همگان بتوانند در برابر نفوذ ابلیس مقاوم باشند.

این یک خواستهٔ «قَدَری» است؛ یعنی توان اندیشه، فهم، علم و شناخت ما را بالا ببرد تا بتوانیم در برابر ابلیس مقاوم باشیم.

در عین حال، یک خواستهٔ «قضائی» نیز هست؛ یعنی خداوند «قضاء» کند که ما به این

شناخت بر اساس این قَدَرها برسیم. و هیچ دعائی نیست که «قضا خواستن» در آن نباشد.

2- خواستۀ قضائی: همگان اهل علم و شناخت علمی نیستند و نیازمند هستند که خداوند آنان را با «قضای محض» از نفوذ شیطان حفظ کند.

و مسئله یک مسئلۀ نسبی است؛ همگان و هر کس با نسبتی از هر دو جانب (قَدَری و قضائی) برخوردارند؛ در این مسئله در اکثریت مردم جنبۀ قضائی بر جنبۀ قَدَری غالب است، و در گروه اندیشمندان، جنبه قَدَری بر جنبۀ قضائی غلبه دارد(1).

و اینجاست که هم ارجمندی عالم و دانشمند مشخص می شود و هم مسؤلیت عظیم علما و دانشمندان. افراد غیر دانشمند تنها مسؤلیت فردی خود را دارند، اما دانشمندان مسؤلیت کل جامعه را، و دستکم (متناسب با دانش شان) مسؤلیت بخشی از جامعه را دارند.

اگر شخصیت جامعه به نصاب لازم از شناخت نرسد، مسؤلیت آن به گردن اهل دانش است. با این حساب آیا دانشمند باید گردن فراز باشد یا سر به زیر؟-؟ بر دیگران فخر بفروشد یا دربارۀ خود اندیشناک باشد؟-؟

عمل

تنها شناخت و علم کافی نیست، دعا (استعاذه) و آنگاه عمل لازم است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «فَمَا تُکْدِی أَبَداً وَ لَا تُشْوِی أَحَداً لَا عَالِماً لِعِلْمِهِ وَ لَا مُقِلًّا فِی طِمْرِهِ»(2): سمّ تیر شیطان هرگز بدون نفوذ نمی شود، و دربارۀ هیچکس به خطا نمی رود؛ نه دربارۀ عالمی بخاطر علمش، و نه دربارۀ فقیری بخاطر فقرش.

ابلیس لشکر جهل را که 75 نیرو هستند به کار می گیرد؛ هم آنها را پرورش می دهد و هم به تحرّک در می آورد، می کوشد آنها را از رکود و بی تحرّکی به مرحلۀ عمل و فعالیت برساند. انسان نیز باید لشکر عقل را از رکود و تنبلی باز دارد و آنها را با عمل و فعالیت ورزیده کند تا آنها بتوانند مدخل های شیطان را مسدود کنند.

برای هر کدام از 75 نیروی عقل، آیات و احادیث داریم که اگر تدوین شوند هر کدام

ص: 507

1- شرح بیشتر دربارۀ قضا و قدر، در کتاب «دو دست خدا».
2- نهج البلاغه، خطبه قاصعه.

یک مجلد کتاب می شود. تنها دو حدیث را در این باره ببینیم:

1- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) لِأَصْحَابِهِ أَ لَا أُخْبِرُکُمْ بِشَیْ ءٍ إِنْ أَنْتُمْ فَعلّتمُوهُ تَبَاعَدَ الشَّیْطَانُ مِنْکُمْ کَمَا تَبَاعَدَ الْمَشْرِقُ مِنَ الْمَغْرِبِ قَالُوا بَلَی قَالَ الصَّوْمُ یُسَوِّدُ وَجْهَهُ وَ الصَّدَقَهُ تَکْسِرُ ظَهْرَهُ وَ الْحُبُّ فِی اللَّهِ وَ الْمُوَازَرَهُ عَلَی الْعَمَلِ الصَّالِحِ یَقْطَعَانِ دَابِرَهُ وَ الِاسْتِغْفَارُ یَقْطَعُ وَتِینَهُ وَ لِکُلِّ شَیْ ءٍ زَکَاهٌ وَ زَکَاهُ الْأَبْدَانِ الصِّیَامُ(1): به اصحابش فرمود: آیا خبر ندهم شما را به چیزی که اگر به آن عمل کنید شیطان از شما دور می شود بفاصلهٔ مشرق از مغرب-؟ گفتند: بلی. فرمود: روزه گرفتن روی شیطان را سیاه می کند، صدقه کمرش را می شکند. و «الحبّ فی الله» و تعاون در عمل صالح پی(2) او را قطع می کند، و استغفار (توبه) شاهرگ او را می بُرد. و برای هر چیز پاک کننده ای هست و پاک کنندهٔ بدن روزه است.

در این حدیث 6 عمل بر طبق 6 جند از جنود عقل آمده است و ظاهراً از 69 جند دیگر صرفنظر شده است و تصریح شده که این 6 عمل برای دور کردن شیطان و بستن مدخل های او کافی است. اما در حقیقت از هیچکدام از آنها صرفنظر نشده، زیرا این 6 مورد میوهٔ درخت عقل است اگر اینها حاصل شوند معلوم می شود که همهٔ جنود عقل فعال بوده اند، و همهٔ غرایز و جنود جهل تحت مدیریت فطرت قرار گرفته اند. و نشان می دهند که شخص عامل به آنها تحت سلطه و سیطرهٔ جهل (= هوی و هوس) قرار ندارد.

2- امام باقر علیه السلام فرمود: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه): لَقِّنُوا مَوْتَاکُمْ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنَّهَا تَهْدِمُ الذُّنُوبَ فَقَالُوا یَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ قَالَ فِی صِحَّتِهِ فَقَالَ فَذَاکَ أَهْدَمُ وَ أَهْدَمُ إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمْنٌ لِلْمُؤْمِنِ فِی حَیَاتِهِ وَ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ حِینَ یُبْعَثُ(3): رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: به مردگان تان (در وقت مرگ شان) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه را تلقین کنید، زیرا آن گناهان را منهدم می کند. گفتند: ای پیامبر خدا اگر کسی آن را در حال صحتش بگوید چطور است؟ فرمود: آن منهدم کننده و منهدم کننده تر است، زیرا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه ایمنی مؤمن است در حیاتش، و در

1- امالی صدوق ص 37- بحار، ج 90 ص 276- 277.

2- می گویند: فلانی اسب خود را پی کرد. یعنی قوی ترین رگ محرّک آن را که در پاهای عقبش هست، برید.
3- بحار، ج 90 ص 203.

وقت مرگش و در وقتی که به قیامت مبعوث می گردد.

مراد از «ایمنی در حیات»، ایمنی از شیطان است نه ایمنی های دیگر. زیرا چه بسیار بودند کسانی که همیشه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه می گفتند و از دشمنان ایمن نبودند و کشته هم شدند.

توحید از جنود عقل است و ذکر لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، اولین گام عملی به آن است که مدخل شرک را مسدود کرده و از شیطان ایمن می کند. و همچنین است همهٔ جنود هفتاد و پنجگانهٔ عقل.

منزل شیطان - وقتی که «جنود جهل» بعنوان ستون پنجم عمل می کند

وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلاً: و (خدایا)، در آنچه در نزد ما است برای او (شیطان) امکان منزل کردن، نده.

فیما لدنیا: آنچه در نزد ما یا در اختیار ما است.

تا اینجا محور سخن، خود انسان بود که شیطان نتواند به وجود انسان نفوذ کند، که مدخل ها و ورودگاه های شیطان بر وجود انسان به شرح رفت. اما در این جمله محور سخن «سنگر»های شیطان است که در آنها جای گرفته و کار خود را می کند.

این جملهٔ امام علیه السلام هم از نظر «انسان شناسی» و هم از نظر «شیطان شناسی»، بس مهم و آموزنده است که ایجاب می کند اندکی در آن درنگ کنیم: گفته شد که حدیث «جنود عقل و جنود جهل» و نیز حدیث «جهاد اصغر و جهاد اکبر»، جریان بحث ما را به ادبیات نظامی کشانید. اکنون به یک اصطلاح دیگر نظامی توجه کنید که اصطلاح «ستون پنجم» است:

اگر کشوری یا شهری از چهار جانب مورد حمله باشد، و یا از چهار جانب محاصره شده باشد، افراد یا جریان هائی که از داخل برای پیروزی دشمن کار کنند، ستون پنجم نامیده می شوند.

قبل از این جملهٔ امام، محور سخن در این بود که شیطان به درون وجود انسان نفوذ کند و جنود هفتاد و پنجگانهٔ خود را در درون انسان بطور مستقیم فرماندهی کند و با فطرت و عقل جنگ کند.

اما در این جمله فرض بر این است که هم در اثر سعی خود شخص و هم مستجاب شدن دعایش، از نفوذ شیطان جلوگیری شده و شیطان در خارج از وجود او قرار دارد. در اینصورت در یکی از متعلقات انسان منزل می کند، جای می گیرد، و از آنجا جنود خود را که در درون انسان هستند بعنوان ستون پنجم به کار می گیرد. شیطان در اینصورت بطور مستقیم فرماندهی نمی کند، بل بواسطهٔ دیگری.

مثلاً در وجود فرزند او جای می گیرد. چه مردان بزرگی که تحت تأثیر فرزندشان دچار اشتباه شده اند، و یا تحت تأثیر همسر و معشوقه، و یا تحت تأثیر علاقهٔ شدید به فلان مال و ملک، و...، که اگر این ها نبودند هرگز منحرف نمی شدند زیرا در پیشگیری از نفوذ مستقیم شیطان با قوت و قدرت تمام جلوگیری می کردند.

تاریخ پر است از مردان قوی که نقطهٔ ضعف شان یکی از اطرافیان شان و یا چیزی از متعلقات شان بوده است.

وَ لَا تُوطِنَنَّ لَهُ فِيمَا لَدَيْنَا مَنْزِلاً: خدایا در آنچه در نزد ما است برای شیطان امکان جا گرفتن، منزل کردن، سنگر گرفتن، نده.

اگر شیطان نتواند از آن 75 مدخل داخل شود، می تواند از این منزل و سنگر، همهٔ آنها را به کارگیرد. پس گاهی خطر منزل برابر خطر 75 مدخل می شود.

بخش ششم

اشاره

شناخت تنها، کافی نیست

بصیرت

کید در برابر کید

مواردی که کید به هنر مثبت مبدل می شود

هنر در تربیت

هنر در تعلیم و تعلم

هنر شیطانی و القاء ابلیسی

هنر در امر به معروف و نهی از منکر

مکر

سنگر شیطان

زیباترین کمک خداوند

اللَّهُمَّ وَ مَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرِّفْنَاهُ، وَ إِذَا عَرَّفْتَنَاهُ فَقِنَاهُ، وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ، وَ أَلْهِمْنَا مَا نُعِدُّهُ لَهُ، وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَةِ الْغَفْلَهِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ، وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ: خدایا هر آنچه او از باطل برای ما می آراید به ما بشناسان. و چون شناخت آن (باطل) را به ما دادی ما را از آن نگهدار، و ما را به آنچه که (در برابر کید او) کید کنیم بصیرت ده. و آنچه را که باید در برابر او فراهم کنیم به ما الهام کن، و ما را از خواب غفلت که موجب گرایش به اوست بیدار کن، و از توفیق خودت ما را در برابر او با زیبائی یاری کن.

ص: 511

شرح

شناخت تنها کافی نیست

در بخش قبلی یکی از عناوین بحث «مدخل های شیطان با شناخت مسدود می شود» بود. اما شناخت و علم با همهٔ اهمیت و ارزشش، شرط لازم است، نه شرط کافی. چه بسا علما و دانشمندانی که بیش از هر عوامی دچار چنگال ابلیس شده اند، بل همانطور که پیشتر گفته شد همهٔ بدعت های بزرگ و انحرافات فکری را علما و دانشمندان ایجاد کرده اند.

لطف

اَلله بود یار و مددکار رهت

ورنه

عالم بشود عامل شیطان رجیم

امام علیه السلام می گوید: «اللَّهُمَّ وَ مَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرِّفْنَاهُ»؛ خدایا هر باطلی که شیطان آن را در نظر ما زیبا می کند آن را برای ما بشناسان. بلافاصله می گوید: «وَ إِذَا عَرَّفْتَنَاهُ فَقِنَاهُ»: و وقتی که شناخت آن باطل را به ما دادی پس ما را از آن باطل نگهدار.

بصیرت

بصیرت عبارت است از «بینش نظری و فکری» که سه عنصر در آن باشد:

1- دقّت: که مقابل آن «سرسری نگری» است.

2- نفوذ از ظاهر موضوع به باطنش، و مقابل آن «ظاهر بینی» است.

3- تأنّی و تأمّل در عین سرعت، که مقابل آن یکی از دو حالت زیر است:

الف: بینش شتاب آلود و بدون تأمل.

ب: بینش درنگ آمیز و بدون سرعت.

جمع میان تأنّی و تأمّل از یک طرف، و سرعت از طرف دیگر، تناقض نیست. زیرا تأمّل نیز دو نوع است: تأمّل وقتگیر، و تامّل همراه با فطانت و زیرکی. همانطور که در حدیث «جنود عقل و جهل» فرمود: «الْفِطْنَةُ وَ ضِدَّهَا الْغَبَاوَةَ»: زکاوت و زیرکی، و ضد آن کودنی. تأمّل گاهی تأمّل زیرکانه و هوشمندانه می شود، و گاهی تأمّل کودنانه که تا بیاید و نتیجه بدهد کار از کار گذشته است.

در حفاظت خود از شیطان، این عنصر سوم خیلی ضرورت دارد، زیرا شیطان همیشه با سرعت کار خود را انجام می دهد، بینش درنگ آمیز و بدون سرعت، در برابر آن نتیجهٔ مطلوب را نمی دهد. و همچنین بینش شتاب آلود نیز همان خواستهٔ خود شیطان است. و نقطهٔ ضعف اکثر ما انسان ها در تنظیم همین عنصر سوم است.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بصیرت بخواهیم تا با دقت و عمیق نگری سریع، کید شیطان را بشناسیم و در برابر آن کید، فوراً کید لازم را داشته باشیم: «وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ»: و ما را به آنچه باید در برابر کید او، کید کنیم بصیرت ده.

کید و هنر

کید در برابر کید: بر انسان سالم لازم است که در برابر کید شیطان، کید کند. کید یعنی مکر، خدعه، جنگ، قصد بد، علاج، پیگیری و کوشش. و در همهٔ این معانی یک عنصر منفی نهفته است حتی در معنی «علاج و رهجوئی».

کید یعنی طرح ریزی و نقشه بر علیه کسی تا بدین وسیله دچار مشکل و یا شکست شود.

کید در برابر کید: طرح ریزی و نقشه بر علیه کسی که درصدد طرح ریزی و نقشه برای ایجاد مشکل یا به شکست کشیدن است.

نظر به عنصر معنائی منفی کید، کید حرام است مگر در جائی که عنصر منفی خود را از دست بدهد، و این تنها در سه مورد است که کید به «هنر مثبت» مبدل می شود.

مواردی که کید به هنر مثبت مبدل می شود - تربیت و متولّی تربیت

1- هنر در تربیت: کسی که می خواهد کودکی را تربیت کند، او می تواند از کید

استفاده کند و با طرح و نقشه، کودک را به رفتارهائی که می خواهد وادار کند، و یا روند رفتاری او را در بستری که صحیح می داند جاری کند.

در این کید هیچ عنصر منفی ای وجود ندارد. و این «هنر» است؛ هنر تربیت. در اینجا بناچار باید بحثی دربارۀ هنر داشته باشیم:

تعریف: هنر عبارت است از یک ویژگی در رفتار شفاهی یا رفتار عملی که در مخاطب بطور ناخودآگاه، ایجاد تأثّر کند.

هنر بر دو نوع است: هنر محض؛ مانند یک تابلوی زیبا از طبیعت. و هنر پیام دار؛ که بحث ما در همین نوع دوم است.

عناصری که یک گفتار یا رفتار پیام دار را، هنری می کنند عبارتند از:

الف: زیبائی: عنصر زیبائی در هنر بدین معنی نیست که حتماً باید برای مخاطب جاذبه داشته باشد، بل گاهی لازم است که با دافعه و تلخی نیز همراه باشد، حتی گاهی وقتی مؤثر تر می شود که با شدت تلخی همراه باشد. مراد از زیبائی در هنر آن نیست که به سمع و بصر مخاطب زیبا باشد، معیار در این زیبائی، «هدف» است؛ هدف هنرمند زیبائی آن را تعیین می کند. هنرمند در تأثیر گذاری به هر نسبتی که موفق باشد به همان نسبت کارش را زیبا انجام داده است. خواه با جاذبه ای موافق میل مخاطب، و خواه با دافعه ای مخالف میل مخاطب. و این «نیت» است که هنر مشروع و نامشروع را تعیین می کند، اگر نیت خیر باشد اِعمال هنر در رفتار و گفتار، مشروع و انسانی می شود، و اگر نیت شر باشد، نامشروع و غیر انسانی می گردد.

نیّت، ماهیت هدف را تعیین می کند و هدف، جاذبه و دافعه را.

مثلاً گاهی پدر از کودکش اظهار رنجش می کند، این دافعه و تلخی است لیکن اگر همین رفتار تلخ با زیبائی عمل شود، هنر است. پس مراد از «زیبائی در هنر» همیشه آن نیست که هم مطابق ذائقۀ مخاطب شیرین باشد و هم تأثیر مورد نظر را داشته باشد. مراد از هنر زیبا

انجام دادن آن گفتار یا رفتار است. و صد البته اگر هدف بوسیله هنری که هم شیرین است و هم مؤثّر، حاصل می شود، پرداختن به هنر تلخ گرچه خیلی هم هنرمندانه و زیبا عمل گردد، نا درست است.

گفته اند: سخت است که کسی بتواند تعریف دقیقی برای هنر بیاورد و هر تعریفی که برای هنر گفته شده یا غلط بوده و یا ناقص. به نظر بنده علّت این سختی، در عدم توجه به همین نکته است که گمان کرده اند هنر آن است که همیشه با جاذبۀ مطابق میل مخاطب همراه باشد، و عنصر زیبائی در هنر را در همین دیده اند. و «هنر محض» را با «هنر پیام دار» در هم آمیخته اند، که در اوّلی زیبائی متن ضرورت دارد و در دومی زیبائی چگونگی عمل.

نشان دادن یک صحنۀ فجیع قتل برای یک هدف انسانی، می تواند آن هدف انسانی را بدهد و می تواند ندهد. صورت اول وقتی است که نشان دهندۀ آن صحنۀ فجیع، کارش را به زیبائی انجام دهد، صحنه زیبا نیست اما کار به زیبائی انجام یافته است.

ب: القاء: در متن تعریف عبارت «بطور ناخودآگاه» آمد. یعنی هنرمند پیام خود را به ضمیر ناخودآگاه مخاطب، القاء کند. و پیامش را به ضمیر خودآگاه مخاطب ندهد(1).

و با بیان دیگر: هنرمند از ناآگاهی مخاطب استفاده می کند. پس هنر در همه جا و در همۀ موارد، کارساز نیست، ابتدا باید مشخص شود که موضوع و مورد یک موضوع، موردی القائی است یا باید صریح و روشن عمل شود. و همچنین هنر در هر موضوع و در هر مورد، مشروع نیست باید مشروع بودن مورد نیز محرز شود.

ج: غیر مستقیم: هنرمند باید پیامش را بطور غیر مستقیم به ذهن و اندیشه مخاطب بدهد. این همان معنی القاء است.

د: ویژگی های مخاطب: هر مخاطبی ویژگی شخصیتی خود را دارد، و هنرمند کسی

1- و گفته اند که محور بحث در اینجا هنر پیام دار است نه هنر محض که با خودآگاه مخاطب کار دارد.

است که ویژگی شخصیت مخاطب خود را بشناسد والاّ کارش هنری نمی شود.

بنابراین، هنر (هر هنر و به هر معنی) کید است، و اصل در کید «نامشروع بودن» و غیر انسانی بودن است مگر ماهیت آن بوسیله «نیت» و «هدف»، به مشروعیت و انسانیت مبدل شود. که گفته شد این در سه مورد است، مورد اول تربیت است.

چه کسی حق تربیت دارد؟: از نظر اسلام هر کسی حق ندارد با قصد تربیت کسی، دربارهٔ او از هنر استفاده کند. تنها کسی می تواند این کار را بکند که نسبت به فرد مورد تربیت، ولایت داشته باشد مانند پدر، مادر، جد و جدّه. و در صورت عدم آنها به ترتیبی که فقه تعیین کرده است. پس مورد اول که تربیت است، مشروط است به «ولایت».

دولت و بیت: دولت و حاکمیت مشروع- نه هر دولتی- یک ولایت عامّه دارد و می تواند بر اساس آن، به تربیت هنری بپردازد؛ گفتارهای هنری شنیداری در رادیو و گفتار و رفتار سمعی و بصری در تلویزیون (از قبیل فیلم، کارتون و پویانمائی) داشته باشد در حدّی که کودکان را از دست و اختیار پدر و مادر خارج نکند و باصطلاح آنها را از خانواده مصادره نکند، زیرا در اینصورت اولاً: «فرد» را مستقیماً «واحد جامعه» می کند. در حالی که «فرد واحد خانواده» است و خانواده واحد جامعه است. و تربیت اینچنینی نهاد خانواده را از میان حذف می کند که امروز بزرگترین مشکل جامعهٔ بشری همین است.

ثانیاً: وقتی که مخاطبان، افراد کثیر و اشخاص مختلف هستند، باید روند تربیت و هنری که در آن به کار می رود، از نکته یا نکات (نقطه یا نقاط) مشترک آنان تجاوز نکند. والاّ هنر نیست «مفسده» است و کید به معنای اصل اولیه است که نامشروع و غیر انسانی است. حتی اگر با حسن نیّت و با هدف انسانی باشد که نشان دهندهٔ اشتباه در نیت و فاسد بودن هدف است.

و دقیقاً چنین است «امور پرورشی» در مدارس. یعنی مسئله به رادیو و تلویزیون منحصر

نیست(1).

اما اگر اقدامات تربیتی و هنرمندانه از ناحیهٔ دولت، از همان محدودهٔ «عامّه» که ولایتش نیز «عامّه» است، خارج نشود و در همان نکات و نقاط عامّه و مشترک باشد، هم درست و هم لازم است و هم بعنوان وظیفه بر دولت واجب است. اما...

تربیت نظامی: آنچه در مراکز نظامی امروز عملی می شود، غیر اسلامی است؛ قبلاً نیز اشاره شد که تربیت سرباز بطوری که هر وقت صدای «به راست، راست» را شنید ناخودآگاه به راست بچرخد، و هر وقت صدای «آتش» را شنید ماشه را بچکاند، بدون اینکه بفهمد کسی که کشته می شود کیست. رزمندهٔ مسلمان باید همهٔ رفتارهایش آگاهانه باشد. رفتار ناآگاهانه در امور نظامی و رزمی جرم است.

2- هنر در تعلیم و تعلّم: یک معلّم (از معلّم اول ابتدائی تا بالاترین استاد) قبل از آنکه علم کافی را داشته باشد، باید هنرمند باشد، عالم با عالم هنرمند فرق دارد، معلم باید عالم هنرمند باشد(2). اما فرق اساسی میان هنر معلم و هنر مربّی که در بالا بیان شد، این است که هر دو از هنر استفاده می کنند لیکن تربیت کننده می تواند از ناخودآگاه مخاطب دو نوع استفاده کند؛ هم از زیبائی انجام کار (که در بالا بیان شد) استفاده کند و هم هدف و پیام خود را به ناخودآگاه مخاطب القاء کند و از روبه رو شدن با ضمیر خودآگاه مخاطب پرهیز کند.

اما یک معلّم حق ندارد هدف خود را به ضمیر ناخودآگاه مخاطب القاء کند. زیرا این

1- لازم است در اینجا صریحاً عرض کنم: از نظر اسلام، بخش خصوصی در امور تربیتی، حق تأسیس رادیو و تلویزیون را ندارد، زیرا فاقد هر نوع «ولایت» است و دولت اسلامی نمی تواند حق ولایت خود را به بخش خصوصی واگذار کند حتی به عادل ترین مؤمن ها، آنچه در برخی موارد کارهائی به «عدول مؤمنین» واگذار می شود در صورت اضطرار است که یا دولت مشروع وجود ندارد و یا بدلایلی توان انجام وظیفهٔ خود را ندارد. بخش خصوصی تنها به محور «امر به معروف و نهی از منکر» می تواند

رادیو یا تلویزیون، تاأسیس کند آنهم با اجازه دولت مشروع، که در سطرهای بعدی شرحش خواهد آمد.
2- توجه؛ با اصطلاح رایج امروزی باید گفت مراد از معلّم در این بحث، معلم پرورشی نیست، معلم آموزشی است.

کار کید است؛ کید ابلیسی. علم باید به ضمیر خودآگاه و بیدار مخاطب داده شود. نه به ضمیر ناخودآگاه او(1).

بل قضیّه دربارهٔ معلّم کاملاً برعکس می شود؛ معلم باید پیش از هر اقدام، ضمیر ناخودآگاه شاگرد را تکان دهد و آن را به عرصهٔ خودآگاه بکشاند و این اولین هنر معلمی است، و سپس سخنش را هنرمندانه با بیان شیوای هنری و با سبک نافذترین کلام، با فصاحت و بلاغت کامل به مخاطب ارائه دهد. پس هنر معلم در بهتر رسانیدن معانی و مقاصد علمی خود، به خودآگاه مخاطب است.

در تربیت، استفاده از ناخودآگاه مخاطب و القاء پیام به ناخودآگاه او، جایز و روا و در موارد بسیاری لازم، ضروری و واجب است. اما در تعلیم و تعلم هر نوع استفاده از ناخودآگاه مخاطب، خیانت به او و سوء استفاده از ضعف او است که اصل اولیّهٔ ابلیس است؛ کید است و مخاطب باید در برابر این کید چاره و علاجی برای خود داشته باشد.

و لذا اعجاز هنری قرآن در تعلیم و تعلم، ابتدا در کشانیدن ضمیر ناخودآگاه انسان به خودآگاه اوست، سپس در رسانیدن پیام خود با بیان شیوا، جاذب، دلنشین، امّی (= شیوهٔ انسانی که در ته دل انسان بنشیند)، فصیح و بلیغ، است.

قرآن با اینکه در عرصهٔ تربیت، اجازهٔ تربیت القائی را به مربیان داده، خود هرگز از تربیت القائی استفاده نکرده است. و این بسیار قابل دقت و بسی قابل توجّه است.

اما اهل بیت (علیهم السلام) که «تبیانِ تبیان» هستند(2) و زندگی شان نسخهٔ عملی قرآن است، هم عملاً و هم در حدیث ها، جواز القاء را در امور تربیتی به کسانی که «ولایت» دارند، داده اند.

1- القاء به ناخودآگاه متعلّم، تنها در علوم انسانی امکان دارد، در علوم تجربی جائی برای این القاء نیست، مگر استاد تجربی درصدد بهره گیری غیر تجربی و مربوط به عرصهٔ علوم انسانی، باشد که مصداق کید اندر کید

ابلیسی می گردد. متاسفانه برخی از اساتید تجربی با شاگردان شان چنین رفتاری را دارند.

2- در مباحث گذشته بطور مکرر به شرح رفت که قرآن «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت «تبیانِ آن تبیان» هستند.

نمونه ای برای القاء ابلیسی: نه در مقام دشمنی با کسی هستم و نه درصدد توهین به کسی، در این بحث اگر لفظ «ابلیس» را به کار میبرم برای این است که موضوع این «دعای هفدهم»، شیطان شناسی است و شناخت کید شیطان. و چون شیطان افرادي را نیز به شیطان تبدیل می کند و شیاطین دو گروه می شوند «مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ»(1): از جن ها (ناپیداها) و از بشرها. و برای اینکه این بحث علمی کامل شود، نمونه ای برای القاء ابلیسانه در علوم انسانی می آورم:

تاریخ تمدن ویل دورانت: متنی با مجلدات ضخیم که عرصهٔ همهٔ علوم انسانی را جولانگاه خود قرار داده، هیچ گوشه ای از این عرصهٔ پهناور را فرو نگذاشته، اهداف از پیش تعیین شدهٔ خود را به ضمیر ناخودآگاه مخاطب القاء می کند. در یک بررسی علمی می بینید که عناصر غیر انسانی کار او عبارت است از:

یک: عدم دافعه: هیچ چیزی، هیچ باوری، و هیچ رفتار، و هیچ فرهنگی را رد یا محکوم نمی کند. اما کسی که آن را مطالعه می کند در پایان، بیش از هر متنی تحت تأثیر آن قرار گرفته و همهٔ باورها، رفتارها، فرهنگ ها و حتی شخصیت های تاریخی را کنار گذاشته، تنها باورها، رفتارها، فرهنگ ها و شخصیت های تاریخی ای را که مورد نظر ویل دورانت بوده، می پذیرد و فکرش کاملاً در مسیر مورد نظر دورانت جاری می گردد.

دو: جاذبهٔ مطلق: این مهندسی قدرتمند طوری فکر و شخصیت خواننده را لوله کشی می کند که او احساس نمی کند کی و کجا و چگونه اندیشه و شخصیتش لوله کشی شده. سرتاسر

1- آیهٔ آخر سورهٔ ناس.

این مجلدات ضخیم «جاذبه» است، هرگز دافعه ای در آن مشاهده نمی شود، اما در پایان و در نتیجهٔ کار، آنچه به مطالعه کننده رسیده شدیدترین دافعه و گسترده ترین «رد» است، که چیزی برای مطالعه کننده نمی ماند مگر یک تعریف غریزی از انسان که «انسان حیوان است» آن هم حیوانی که برتر بودن خود را نیز در خدمت غرایز گرفته است. همهٔ ادیان، مکتب ها، فلسفه ها، علم ها و مسلک ها، مردود است، مگر آنچه دورانت در ذهن او با القاء کاشته است.

سه: هنر: دورانت هنرمند بزرگی است که هیچ کاری با منطق علم ندارد، بل علم و منطق علم را در خدمت هدف خود گرفته است. کسی از دام هنر او رهائی ندارد مگر فردی که از خود بپرسد: آیا این یک متن علمی بود که من مطالعه کردم یا یک متن هنری که هیچ مسؤلیت علمی ندارد؟-؟ بی تردید در پاسخ این پرسش برایش روشن خواهد شد که این یک متن صرفاً هنری است، هنر القائی؛ کید است؛ کید شیطانی.

چهار: استخدام «واقعیت گرائی» بر علیه واقعیت: دورانت عنوان کارش را «تاریخ» قرار داده است، بدیهی است که مورّخ با واقعیات (آنچه رخ داده است) سروکار دارد و با «آنچه می باید می شد» کاری ندارد. و مورّخ با گذشته سروکار دارد و آینده «چه باید بشود» به او مربوط نیست و دورانت این اصول را کاملاً رعایت کرده است. اما مطالعه کننده در پایان مطالعه اش دارای ایده و ایدئولوژی ای می شود که دورانت در ذهنش کاشته است. و او پیرو یک مکتب و ایدئولوژی می شود که دورانت با سبک و شیوهٔ لیبرالیسم به او القاء کرده است.

تاریخ تمدن ویل دورانت نمونهٔ خوبی است تا نشان دهد بشر هرگز بدون ایده و بدون ایدئولوژی نمی شود و نمی تواند بشود. فرق لیبرالیسم با دیگر ایده ها و فلسفه ها، در این است که لیبرالیسم ایدهٔ ابلیس است، مگر شیطان چه می خواهد، چه ایده ای دارد غیر از لیبرالیسم؟؟ ابلیس در سبک و شیوه، هیچ دافعه ای ندارد، هر چه دارد جاذبه است؛ در جاذبه قوی ترین موجود است، لیبرال ترین لیبرال ها است، لیکن کسی که از او پیروی می کند

خودش را لیبرال می داند اما توجه ندارد که دافع ترین اندیشه را برگزیده است. که همه مکتب ها را دفع می کند. و بزرگ مشکل بشر رهیدن از جاذبه های شیطان است. امروز بزرگترین و خطرناکترین کید شیطان لیبرالیسم است. اگر خوانندهٔ تاریخ تمدن فاقد بصیرت باشد باصطلاح کلاهش پس معرکه و خودش در کید شیطان و در کید دورانت گرفتار خواهد بود.

نمونه بالا را آوردم تا بتوانم معنی «بصیرت» را نیز حتی الامکان توضیح داده باشم، والاّ قبلاً نیز دربارهٔ دورانت بحث کرده بودم، بصیرت علم نیست، خیلی از افراد عالم و دانشمند تاریخ تمدن او را می خوانند و تحت تأثیر آن می مانند، علم دارند اما بصیرت ندارند. بصیرت یک استعداد است در ذات انسان بطور خلقتی، آنان که آن را دارند باید به فعلیت رسیدن آن را از خداوند بخواهد، و کسی آن را ضعیف دارد باید تقویت آن را از خداوند بخواهد، و آن که احیاناً آن را ندارد باید اصل آن را از خداوند بخواهد که امام علیه السلام به ما یاد می دهد: وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ(1).

3- هنر در امر به معروف و نهی از منکر: سومین مورد که «کید» ماهیت منفی خودش را از دست می دهد و مثبت می شود، عرصهٔ امر به معروف و نهی از منکر است. مسئله در این عرصه تا حدودی سخت می شود. زیرا گاهی امر به معروف و نهی از منکر باید با عنصری از تربیت همراه باشد و گاهی صرفاً امر به معروف و نهی از منکر است و ربطی به تربیت ندارد.

شخص آمر و ناهی باید با دقت و حذاقت خود، شخص مأمور و منهی را بشناسد(2) اگر از مصادیق نوع اول است باید هم خودآگاه و هم ناخودآگاه او را در نظر بگیرد و هر دو را رعایت کند. والاّ یکی از دو ضمیر او مقاومت خواهد کرد و کار آمر یا ناهی بیهوده و لغو خواهد بود. حتی ممکن است یکی از دو ضمیر که دچار مشکل است در اثر امر آمری یا نهی

1- شرح این جمله خواهد آمد.
2- گرچه یک شناخت کلی از قیافه، تیپ، سن و سال، و چگونگی رفتار او باشد.

ناهی، تحریک شده و بیش از پیش بر ضمیر سالم لطمه بزند. پس آمر و ناهی در اینصورت باید بمقدار لازم از هنر القاء نیز استفاده کند و از برخورد صد در صد مستقیم پرهیز کند.

اما اگر مورد از مواردی نیست که عنصری از تربیت در آن باشد، وظیفهٔ او همان وظیفهٔ معلم می شود، اما باید این اصل را رعایت کند که نه محیط او کلاس است و نه مخاطبش شاگرد او است. پس باید با رفتار هنرمندانه راه رابطه را باز کند. و بی گدار به آب نزند. این به معنی ترک مورد نیست باید به وظیفهٔ امر و نهی عمل کند، لیکن اول باید راه رابطه را باز کند.

امر با نهی یک فرق دارد: در موارد نهی گاهی به هیچ مقدمه ای و بازکردن راه رابطه ای نیاز نیست. و این در دو مورد است:

الف: در جائی که تا ناهی بیاید راه رابطه را باز کند، کار از کار گذشته است؛ مثلاً کسی اسلحه را نشانه رفته تا کسی را بکشد. در اینجا پرخاش بی مقدمه، ضرورت دارد.

ب: در جائی که رفتار طرف، از رفتارهای هنجار شکنی آشکار باشد. در اینصورت نیز می تواند با پرخاش شروع کند. و مسئله می رود به مراحل امر به معروف و نهی از منکر، که در بالاترین حد معنای «جهاد» به خود می گیرد.

4- هنر در کید در برابر کید شیطان: از مواردی که «کید» ماهیت منفی خود را از دست می دهد و ماهیت مثبت می یابد، کید در برابر شیطان است: برای شرح این موضوع باید توجه کرد که راه مقاومت در برابر شیطان فقط «دفاع» نیست، باید جنبهٔ «تهاجمی» نیز داشته باشد. یک زمینهٔ ذهنی و روانی عمومی هست حاکی از این که اگر شیطان کاری با ما نداشته باشد، کاری با او نداریم. این یعنی روحیّهٔ صرفاً حفاظتی و مواظبتی و دفاعی. اما شیطان موجودی نیست که کاری با شما نداشته باشد. او همیشه با شما کار دارد و از هیچ آتش بسی خوشش نمی آید، مگر اینکه شکست بخورد، و هرگز شکست نمی خورد مگر با تهاجم شما. قبلاً نیز اشاره شد که انسان در درگیری و کشتی با او هم باید ضربه های فنی او را دفع کند و هم به نقاط ضعف او ضربه بزند، یعنی تهاجم هم داشته باشد. کسی که در کشتی تنها به دفع

ضربات طرف اکتفا کند، شکست می خورد.

لفظ کید و مشتقات آن حدود 35 بار در قرآن آمده که 5 مورد آن کید مثبت است.

1- آیۀ 75 سورۀ انبیاء: «وَ تَاللَّهِ لَأَکیدَنَّ أَصْنامَکُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِری»: (حضرت ابراهیم گفت:) به خدا سوگند، کیدی بر علیه بت هایتان عملی خواهم کرد پس از آنکه رفته باشید.

2- آیۀ 182 و 183 سورۀ اعراف: «وَ الَّذینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ- وَ أُمْلی لَهُمْ إِنَّ کَیْدی مَتینٌ».

3- آیۀ 44 و 45 سورۀ قلم: «فَذَرْنی وَ مَنْ یُکَذِّبُ بِهذَا الْحَدیثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ- وَ أُمْلی لَهُمْ إِنَّ کَیْدی مَتینٌ».

4- آیۀ 15 و 16 سورۀ طارق: «إِنَّهُمْ یَکیدُونَ کَیْداً- وَ أَکیدُ کَیْداً»؛ کافران نقشه می کشند- و من نیز نقشه می کشم.

5- آیۀ 42 سورۀ طور: «أَمْ یُریدُونَ کَیْداً فَالَّذینَ کَفَرُوا هُمُ الْمَکیدُو»: آیا درصدد کید هستند، پس (بدانند که خود) کافران کید شدگان هستند.

توضیح: کید در این آیۀ اخیر در صورتی کید مثبت می شود که مراد کید خدا باشد. اما محتمل است مراد این باشد که کافران کید و نقشه می کشند در حالی که نمی دانند خودشان در دام کید شیطان هستند.

مکر

و دقیقاً همۀ این مباحث که دربارۀ کید آمد، همگی دربارۀ «مکر» هم هست با سه فرق:

الف: عنصر هنر در کید (هنر منفی در کید منفی و هنر مثبت در کید مثبت) همیشه هست، اما ممکن است مکر بدون عنصر هنری هم باشد.

ب: خود قرآن بر این که مکر دو نوع است اشاره کرده است: «اسْتِکْباراً فِی الْأَرْضِ وَ مَکْرَ السَّیِّئِ». وصف «سَّیِّئِ» دلالت دارد که مکر غیر سیّئ هم هست.

ج: لفظ مکر و مشتقاتش حدود 47 بار در قرآن آمده که حدود 5 مورد آن مثبت است:

1- آیۀ 54 سورۀ آل عمران: «وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَیْرُ الْماکِرِی».

ص: 523

2- آیهٔ 50 سورهٔ نمل: «وَ مَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ».

3- آیهٔ 30 سورهٔ انفال: «وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ».

4- آیهٔ 99 سورهٔ اعراف: «أَ فَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ».

5- آیهٔ 21 سورهٔ یونس: «قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْراً».

بنابراین مواردی که به معنای مثبت آمده مساوی همان تعداد است که در کید آمده، لیکن در مکر در یک َآیه شامل هر دو نوع، آمده است «وَ قَدْ مَكَرَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَميعاً»، آیهٔ 42 سورهٔ رعد.

شاید کسی بتواند ادعا کند: چون مکر هم می تواند دارای عنصر هنری باشد و هم بدون آن، لذا تعداد آن در قرآن بیشتر از کید آمده است.

و به هر صورت؛ کید شیطان ضعیف است «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعيفاً»(1)، یعنی در برابر انسان سالم با فطرت سالم و عقل سلیم، کید شیطان ضعیف است. این انسان است که به شیطان اذن ورود می دهد، والاّ خداوند سلطه ای برای شیطان بر انسان قرار نداده است. در قرآن دربارهٔ شیطان بطور مکرر سخن از «اتباع انسان از شیطان» آمده است که انسان پیروی از شیطان را برمی گزیند و با اختیار خودش بازیچهٔ دست ابلیس می شود.

در قرآن حدود 12 بار از «اتباع شیطان» نهی شده است. اما نهی از «اتباع هوی» حدود 27 بار آمده است، و این نشان می دهد که انسان اول پیرو هوای نفس غریزی می شود سپس پیرو شیطان می گردد. پس راه مقابله با شیطان فقط یک جمله است: عدم پیروی از نفس غریزه که نفس امّاره است.

استعاذه، اولین دفاع: اولین عمل دفاعی در برابر شیطان «استعاذه= پناه بردن به خداوند» است که همین دعای هفدهم با استعاذه شروع شده و خواهیم دید که با استعاذه نیز پایان می یابد. دومین مرحلهٔ دفاع یاری خواستن از خدا است که سرتاسر این دعا به این موضوع اختصاص دارد. و یاری خداوند در این باره دو نوع است:

1- آیهٔ 76 سورهٔ نساء.

1- توفیق شناخت مداخل شیطان.

2- توفیق مسدود کردن مداخل پس از شناخت. زیرا ممکن است انسان با وجود شناخت، به مسدود کردن اقدام نکند. همانطور که گفته شد تنها شناخت و علم کافی نیست باید از خداوند توفیق خواست.

هجوم: لفظ «علیه» در کلام امام علیه السلام که می گوید: «وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ»، بسی قابل توجه است: این لفظ بار معنائی دفاعی ندارد بل بار معنائی هجومی دارد؛ گفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» تیری است به شیطان، همینطور حمایت از مظلوم، نماز در اول وقت، سجده بویژه سجدۀ طولانی (که اولین تمرّد شیطان در سجده بود)، امر به معروف، نهی از منکر، ترویج شفاهی و قلمی مکتب، شهادت طلبی در راه مکتب، تعلیم و تعلّم مکتب، تشریح نادرستی و نادرستی های راه شیطان، احترام و ارزش دادن به افراد مؤمن، تکریم دانش و دانشمند مؤمن، و... و...، همگی تیرهائی به سوی شیطان و پتک هائی بر سر او هستند که او را در برابر فرد و جامعه ناتوان می کنند. و شدیدترین ضربه ای که بر او وارد می شود توبه است که کمر شیطان را می شکند، او می بیند که با توبۀ انسان همۀ زحماتش هدر رفته و شدیدترین شکست را احساس می کند و این است کید در برابر کید شیطان. و همۀ اینگونه هجوم ها و تشخیص نقش آنها منوط به «بصیرت» است، زیرا اگر بصیرت باشد عمل به این قبیل امور سهل و آسان، بل شیرین و فرح بخش می شود، و اگر بصیرت نباشد بسی سخت و دشوار است، که امام علیه السلام می گوید «وَ بَصِّرْنَا مَا نُكَايِدُهُ بِهِ، وَ أَلْهِمْنَا مَا نُعِدُّهُ لَهُ، وَ أَيْقِظْنَا عَنْ سِنَةِ الْغَفْلَةِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ، وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ».

شیطان «تیرانداز» است؛ در این باره حدیث های متعدد داریم از آن جمله «النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ»(1): مشاهدۀ نامحرم تیری از تیرهای ابلیس است. و در مقابله با او نیز تیراندازی لازم است.

سنگر شیطان

شیطان همیشه انسان را رصد می کند، او سنگر هم دارد، قلعه هم دارد،

1- كافى، ج 5 ص 559 ط اسلاميه.

یکی از قلعه های او بخش های نادرست فرهنگ است؛ گاهی از بیماری فرهنگ برای خود قلعه می سازد و در آن جای می گیرد، آداب و رسوم غلط که مردم دچار آن باشند و از آن حمایت کنند، او در مرکز این قلعه می نشیند و از تماشای صحنهٔ «محکوم کردن اشخاص اصلاح طلب توسط مردم»(1)،

لذّت می برد. مشاهده می کند که محافظه کاران، امر به معروف کنندگان را سرزنش می کنند که: چه کار داری عیسی بدین خود و موسی بدین خود.

انسان سالم و اصلاح طلب باید به این قلعه هجوم ببرد و آن را درهم بشکند: «یُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِمٍ ذلِکَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ واسِعٌ عَلِیمٌ»: جهاد می کنند در راه خدا و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی هراسند، این فضل خدا است، به هر کس که شایسته ببیند می دهد، و فضل و کرم خداوند گسترده و او دانا است.

این بخش نادرست از فرهنگ، محکمترین و محبوبترین سنگر برای شیطان، و سخت ترین مانع برای اصلاحگران است که بنصّ این آیه باید به آن هجوم برد و آن را در هم شکست و از آن نهراسید. این سرزنش کنندگان با زبان پند و اندرز، از دهان و زبان ابلیس سخن می گویند، و اخیراً یک بهانهٔ دیگر از غرب آموخته اند: آزادی. این آزادی یعنی پذیرش حاکمیت ابلیس، که در مقاله ای تحت این عنوان شرح داده ام و آزادی از دیدگاه اسلام را توضیح داده ام(2)

که آزادی فطرت، آزادی است و آزادی غریزه اسارت انسان است.

چُرت غفلت

وَ أَیْقِظْنَا عَنْ سِنَهِ الْغَفْلَهِ بِالرُّکُونِ إِلَیْهِ: و (خدایا) ما را از چُرت غفلت که موجب گرایش به او است بیدار کن.

لغت: سِنه: چرُت: خواب لحظه ای.

ص: 526

1- این عبارت با عناوین سیاسی احزاب که امروز در ایران هست، اشتباه نشود.
2- این مقاله در همین مجلد آمده است.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که مواظب لحظه های کوتاه باشید که شیطان در همان لحظه های کوتاه کارش را می کند، اگر کوچکترین فرصت به او بدهید او به هدفش خواهد رسید. و باید توفیق این مواظبت را نیز از خدا بخواهید که یک لحظه غفلت یک عمر پشیمانی می آورد آن هم اگر شیطان مجال پشیمانی بدهد، او کاشتۀ خود را پرورش می دهد و سخت می کوشد که انسان از کردار بد پشیمان نشود و توبه نکند و گفته شد که توبه شدیدترین ضربه است بر شیطان.

زیباترین کمک خداوند

وَ أَحْسِنْ بِتَوْفِیقِکَ عَوْنَنَا عَلَیْهِ: و با توفیق خودت در برابر او، کمک و یاریت را بر ما زیبا کن.

توبه

امام علیه السلام در این جمله «بهترین کمک» را نمی خواهد، زیباترین کمک را می خواهد. آیا این بدان جهت است که بمصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» کمک زیباتر حتماً کمک بهتر هم هست، یا جهت دیگر دارد؟-؟ می توان گفت: چون کلام امام در مقام دفع شیطان و عدم ارتکاب گناه است، پس صورت اول درست است و هر کمک زیباتر، کمک بهتر هم هست.

اما شیرین ترین و صمیمی ترین و زیباترین کلمه دربارۀ رهیدن از گناه، دربارۀ توبه آمده است: «إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ التَّوَّابینَ»(1). و اگر فرموده است «إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقینَ»(2)، بدیهی است که در افراد غیر معصوم یکی از ارکان مهم (بل رکن اول) تقوی، توبه است. توبه بحدّی مهم است که اشرف المرسلین که دارای بالاترین درجۀ عصمت است می گوید: «انی استغفر ربی کل یوم

ص: 527

1- آیۀ 222 سورۀ بقره.
2- آیه های 4 و 7 سورۀ توبه.

سبعین مرّه»(1). از این دیدگاه می توان گفت: زیباترین کمک خدا توفیق توبه است.

توبه به همان مقدار که محبوب خداوند است، مغضوب شیطان است. و چون محور سخن امام علیه السلام دفاع و هجوم در برابر شیطان است، ظاهراً زیبائی توبه را در نظر دارد.

بخش هفتم

اشاره

انسان شناسی

تعاطی و تعامل میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه

ظرافت بینش

حیله و فرق آن با کید

اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ، وَ الْطُفْ لَنَا فِی نَقْضِ حِیَلِهِ: خدایا، نفرت از عمل او (شیطان) را به قلب های ما بنوشان، و در شکستن نیرنگ های او به ما (بینش) ظریف بده.

شرح

تعاطی و تعامل میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه

لغت: أَشْرِبْ- فعل اَمر از باب اِفعال- بنوشان.

شرب دو نوع است؛ شرب بر بدن، و شرب بر روح و روان. در اینجا معنی دوم مراد است.

1- گفته اند: توبهٔ معصومین (علیهم السلام) دفع است نه رفع؛ یعنی توبهٔ افراد غیر معصوم «رفع گناه» است اما توبه معصومین «دفع گناه» است.

اما این سخن نادرست است و همانطور که قبلاً بیان شد حضرات معصومین خودشان را در برابر خدا ناقص (بل دریای نقص) می دانند واقعاً توبه کرده و درصدد کاهش آن نقائص هستند.

قرآن دربارهٔ بنی اسرائیل می گوید: «وَ أُشْرِبُوا فی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ»(1): و نوشانیده شدند در قلب هایشان (محبت) گوساله را.

حتی پس از آنکه حضرت موسی بت زرین گوساله را از بین برد، از ذبح گاوهای زرد طلائی رنگ و از خوردن گوشت آنها خودداری می کردند و آنها را مقدس می دانستند، که ماجرای بقره پیش آمد و مأمور شدند گاو زرد طلائی رنگ را بکشند که بهانه گیری می کردند و بالاخره مجبور شدند آن را بدست خود سامری بکشند(2). و در دورهٔ پس از حضرت سلیمان نیز دو مجسّمهٔ گاو زرین را در معبدشان گذاشتند(3).

برای شرح کافی دربارهٔ «شرب قلب= نوشیدن قلب»، باید بحثی دربارهٔ تعاطی و تعامل میان دو ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه انسان داشته باشیم: اقتضاها و چگونگی شاکلهٔ ناخودآگاه، به ضمیر خودآگاه انسان فرمان می دهد و او را وادار می کند که مطابق اقتضاهایش عمل کند: «کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ»(4). حتی گاهی طوری بر فکر و اندیشهٔ او مسلّط می شود که او را در شنیدن پیام هائی که بر خلاف شاکله اش باشند، ناتوان می کند تا چه رسد که دربارهٔ آنها فکر کرده و بیندیشد.

از جانب دیگر ضمیر خودآگاه در ضمیر ناخودآگاه تأثیر می گذارد، و انسان سالم و سعید کسی است که خودآگاهی های فکری و تعقلش بر ناخودآگاهش چیره شده و آن را تزکیه کند، اندیشه ها و یافته های عقلانی وقتی پایدار شده و شخصیت فرد را می سازند که در عرصهٔ ناخودآگاه او نیز جای بگیرند. والاّ فهم و دانش او جدای از شخصیت او خواهد بود.

شرب قلب منفی: بنی اسرائیل 400 سال در بردگی فرعونیان زیستند، در این مدت

1- آیهٔ 93 سورهٔ بقره.
2- نور الثقلین، ذیل آیهٔ 71 سورهٔ بقره.
3- تورات، کتاب پادشاهان، باب 12.
4- آیهٔ 84 سورهٔ اسراء.

طولانی، اسارت و شکنجه ها را به جان خریدند اما زیر بار «آپیس پرستی»(1) مصریان، نرفتند و همیشه به توحید اجدادشان ابراهیم، اسحاق و یعقوب افتخار می کردند. اما در همان حال بشدت تحت تأثیر قدرت تمدن مصر قرار گرفتند. پس از رهائی از اسارت و احساس استقلال، بی درنگ به فکر ترقی و تمدن سازی افتادند و روند تمدن مصر را الگوی خود قرار دادند و گمان کردند که راه ترقی را باید از گاو پرستی شروع کنند(2).

اسارت و ذلّت، تقلید آور است و شخصیت اسیر را بطور ناخودآگاه دچار تقلید می کند گرچه اولاد پیامبران باشند.

اگر شرب قلب منفی باشد، و در عین منفی بودن، بر اندیشه و عقل نیز مسلط باشد، اندیشه و عقل را از سیر درست منحرف می کند.

شرب قلب مثبت: اگر ضمیر خودآگاه (اندیشه و تعقل) سالم باشد اولاً اقتضاهای ناخودآگاه را بررسی کرده و به «خود شناسی» می پردازد. ثانیاً: به تزکیهٔ شخصیت ناخودآگاه خود می پردازد. ثالثاً نتیجهٔ این شناخت و پردازش، «رهبری خودآگاه بر ناخودآگاه» می شود. در اینصورت است که ضمیر خودآگاه، ضمیر ناخودآگاه را سیراب کرده و می پروراند. و هر دو ضمیر هماهنگ با همدیگر در جهت درست کار می کنند.

هر جمله از کلام امام علیه السلام تا اینجا یک تکانی بود بر عقل و اندیشهٔ ما و آگاهی هائی بودند که به ما می داد. در این جملهٔ «اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ» می گوید خدایا، نفرت از عمل شیطان را از عرصهٔ خودآگاه ما به عرصهٔ ناخودآگاه مان نیز برسان تا نفرت از عمل او به شخصیت ما مبدّل شود، و تنها در ضمیر خودآگاه مان نماند، زیرا در اینصورت باز بطور ناخودآگاه به راه او گرایش خواهیم یافت.

توضیح: انکار را به «نفرت» ترجمه کردم. مراد کاربرد فارسی نفرت است که به معنی «بد دانستن یک چیز» است. انکار از «نکره» و به معنی «نفی خوبی یک چیز» است پس می

1- آپیس گاو مورد پرستش مصریان بود.

2- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» www.binesheno.com

شود همان نفرت در زبان فارسی. و نفرت در عربی به معنی «رمش؛ رمیدن» است.

ظرافت بینش

وَ الْطُفْ لَنَا فِی نَقْضِ حِیَلِهِ: و (خدایا) ظرافت بینش به ما بده تا نیرنگ های او را نقض کنیم.

لغت: لَطُف لطافةً: صَغُر و دقّ (ضدّ ضخم و کثف): ریز و دقیق شد (ضدّ درشت و خشن).

لَطُفَ، یک فعل لازم و غیر متعدّی است که در این جمله با حرف «ل-» متعدی شده است مانند «اذْهَبْ بِنَا»: ما را ببر. که با حرف «ب-» متعدّی شده است.

نباید معنی این لفظ را با کاربرد فارسی آن اشتباه کرد(1)؛ لطف در فارسی به معنی «مرحمت» است اما در عربی چنین کاربردی ندارد.

لطیف که یکی از اسماء خداوند است، یعنی «ریز بین و ریز کار».

و الطف بنا، یعنی ما را ریز بین و دقیق نگر کن تا بتوانیم در برابر نیرنگ های دقیق و ریزه کاری های ابلیس مقاومت کرده و ریزه کاری های او را نقض کنیم.

از ویژگی های خطرناک شیطان این است که هنرمندانه، دقیقانه و ظریفانه کار می کند، هرگز کسی را با درشتی و خشونت وسوسه نمی کند. اساساً وسوسه یعنی ظریفکاری. و انسان وقتی می تواند در برابر او مقاومت داشته باشد که خودش بینش دقیق و ظریف داشته باشد تا ظرافت های ابلیس را بشناسد و فریب آن ظرافت ها را نخورد.

حیله: حِیَلِه: صیغۀ جمع: حیله های او.

حیله از مصادیق لطافت و ظرافت است:

لغت: أَلْطَفَ به: اِحتالَ علیه حتّی اِطّلع علی اسراره: حیله کرد بر او حتی به اسرارش پی برد.

در شرح معنای «کید» در برگ های قبلی، سخن از «هنر» آمد و گفته شد که کید مثبت

1- متأسفانه برخی از مترجمین توجه نکرده اند.

با هنر مثبت همراه است و کید منفی با هنر منفی. و دربارۀ «مکر» گفته شد که گاهی مکر بدون هنر نیز می شود. در اینجا باید گفت: حیله دقیقاً مانند کید همیشه با عنصری از هنر همراه است خواه حیلۀ منفی باشد و خواه حیلۀ مثبت به معنی چاره جوئی؛ راهکار جوئی. و موارد مثبت آن در امور رفتاری انسانی و اجتماعی، دقیقاً مانند کید، تنها 5 مورد هست که به شرح رفت.

فرق میان کید و حیله: 1- حیله به معنی منفی معمولاً در قالب صیغۀ باب افتعال (اِحتالَ) آمده و یا بهمراه آن مانند «اِحتالَ حیلةً».

2- در قرآن کلمه حیله به معنی منفی نیامده، برخلاف کید که اکثراً به معنی منفی آمده است.

3- کید فقط در امور رفتاری انسان با انسان دیگر، کاربرد دارد. اما حیله در رفتار انسان با هر چیز، کاربرد دارد حتی در امور صنعتی.

در این جمله امام علیه السلام که می گوید: «وَ الْطُفْ لَنَا فِی نَقْضِ حِیَلِهِ» دو بار به ظرافت توجه داده شده: و «الْطُفْ لَنَا». و «حِیَلِه».

واژه هائی از لطف در قرآن: زمانی که اصحاب کهف از خواب بیدار شدند با همدیگر گفتند: یک نفر از خودتان را با این پول به شهر بفرستید تا غذای پاکیزه تری پیدا کند و مقداری از آن برای تغذیه تان بیاورد، لیکن باید با تلطّف و دقیقانه و هنرمندانه برود تا کسی را بر (راز) شما آگاه نکند: «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّها أَزْكى طَعاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لْيَتَلَطَّفْ وَ لا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً»(1).

و «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ»(2): آیا ندیدی که خداوند از آسمان آب نازل کرد و زمین (در اثر آن) سرسبز و خرم می گردد و خداوند لطیف و آگاه است.

ص: 532

1- آیۀ 19 سورۀ کهف.
2- آیۀ 63 سورۀ حج.

و لقمان به پسرش می گوید: پسرم اگر به اندازه وزن دانۀ خردلی (عمل نیک یا بد) باشد، در دل سنگی یا در آسمان ها و زمین باشد، خدا آن را (در قیامت برای حساب) خواهد آورد، خداوند دقیق، ریزه کار و (از همه چیز) خبردار است: «یا بُنَیَّ إِنَّها إِنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّهٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَکُنْ فی صَخْرَهٍ أَوْ فِی السَّماواتِ أَوْ فِی الْأَرْضِ یَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِیفٌ خَبیرٌ»(1). و آیه های دیگر که در همه شان لطف به معنی «ظریف بینی، ظریف کاری» آمده است. و با صیغه «فعیل» به آن تأکید شده است.

لفظ «حیله» در قرآن که به معنی مثبت آمده است: «إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا یَسْتَطیعُونَ حیلَهً وَ لا یَهْتَدُونَ سَبیلاً»(2): مگر آن دسته از مردان و زنان و کودکانی که (از ناحیۀ زورمداران) ضعیف نگه داشته شده اند، نه حیله ای (چاره ای) دارند و نه راهی می یابند.

و همچنین فرمایش امام حسین علیه السلام که مخاطبش انسان و انسانیت تا پایان تاریخ بود، وقتی که برادر و پرچمدارش (تالی تلو معصوم) حضرت عباس علیه السلام شهید شد: «الْآنَ انْکَسَرَ ظَهْرِی وَ قَلَّتْ حِیلَتِی»: اکنون کمرم شکست و رهچاره ام اندک گشت.- راه چاره برایم تنگ شد.

و در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَ قَدْ أَدْبَرَتِ الْحِیلَهُ وَ أَقْبَلَتِ الْغِیلَهُ وَ لَاتَ حِینَ مَنَاصٍ»(3): و (در قیامت) در حالی که راه چاره پشت کرده و رفته، و گرفتاری شدید پیش آمده، و هنگام فرار نیست.

حیله به معنی منفی: «أَ لَمْ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ حِیلَهً وَ غِیلَهً وَ مَکْراً وَ خَدِیعَهً إِخْوَانُنَا وَ أَهْلُ دَعْوَتِنَا..»(4): (خطاب به خوارج) آنگاه که اهل شام از روی حیله و فریب و مکر و خدعه،

1- آیۀ 16 سورۀ لقمان.
2- آیۀ 98 سورۀ نساء.
3- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 235- فیض، خ 231.
4- نهج البلاغه، خ 121.

قرآن ها را بالا بردند، مگر شما نبودید که گفتید: آنان برادران ما هستند و ما را دعوت می کنند.

حیله به معنی مطلق چاره جوئی اعم از منفی و مثبت: «لَقَدْ أَصْبَحْنَا فِی زَمَانٍ قَدِ اتَّخَذَ أَکْثَرُ أَهْلِهِ الْغَدْرَ کَیْساً وَ نَسَبَهُمْ أَهْلُ الْجَهْلِ فِیهِ إِلَی حُسْنِ الْحِیلَهِ مَا لَهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ»(1): در زمانی قرار گرفته ایم که اکثر مردمش غدر را هوشمندی می دانند، و جاهلان آنان را به «حسن حیله» نسبت می دهند، چه شده بر اینان خدایشان بکشد.

در زبان عرب حیله به معنی «مطلق چاره جوئی» است که گاهی مثبت و گاهی منفی می شود؛ حیلۀ حَسَن، حیلۀ قبیح. بر خلاف کاربرد آن در زبان فارسی که همیشه به معنی منفی و قبیح به کار می رود.

اصل در کید منفی بودن آن است مگر..، و همچنین اصل در مکر. اما در حیله نه اصالت با مثبت است و نه اصالت با منفی.

بخش هشتم

اشاره

سلطۀ شیطان

دوستی انسان با شیطان، و دوستی شیطان با انسان

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا، وَ اقْطَعْ رَجَاءَهُ مِنَّا، وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و سلطۀ او (شیطان) را از ما برگردان(2)،

و امید او را از ما قطع کن، و او را از اینکه علاقه ای به ما پیدا کند باز دار.

1- همان، خ 41.
2- دفع کن؛ پیشگیری کن.

شرح

اشاره

لغت: ولع ولوعاً به: احبّه و علق به شدیداً: او را دوست داشت و علاقهٔ شدیدی به او پیدا کرد.

کلمهٔ «ولع» در محاورات عامه گاهی به معنی «آز» به کار می رود و می گویند «حرص و ولع» که یک کاربرد اصیل نیست. با این همه، در کاربرد اصیل آن نیز عنصری از حرص و آز هست. زیرا دوست داشتن دو نوع است:

1- دوست داشتن یک چیز در جهت حفظ و بقای آن چیز؛ مانند دوست داشتن فرزند، دوست داشتن مکتب و دین.

2- دوست داشتن یک چیز برای مصرف: این نیز بر دو نوع است:

الف: دوست داشتن چیزی در جهت حفظ و بقای آن برای محصولات مصرفی؛ مانند دوست داشتن صاحب کارخانه، کارخانه را و دوست داشتن کشاورز باغش را و بقاء و محفوظ ماندن آن را حتی در صورتی که جنبهٔ بقاء و حفاظت آن بیش از امور اقتصادی مورد نظر باشد. و باصطلاح برای حس کاملاً انسانی باشد.

ب: دوست داشتن یک چیز صرفاً برای مصرف؛ مانند دوست داشتن میوهٔ سیب یا فلان غذا و فلان لباس.

می توان گفت ردیف یک از مصادیق «ولع» نیست، اما هر دو صورت ردیف 2، مصداق ولع هستند که ردیف ب بطور محض دوست داشتن ولعی است. ولوع شیطان و دوست داشتنش انسان را از همین ردیف ب است اگر انسان را دوست داشته باشد فقط برای مصرف او را دوست دارد. و لذا امام علیه السلام از میان الفاظ متعدد، این لفظ را برگزیده است: وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا.

سلطهٔ شیطان

قبلاً نیز به شرح رفت که شیطان هیچ سلطه ای بر انسان ندارد، و این انسان است که به او اذن ورود و نزدیک شدن می دهد که خداوند به شیطان فرمود: «إِنَّ

ص: 535

عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»(1): تو را هیچ سلطه ای بر بندگان من نیست. آنگاه توضیح می دهد که بندگان خدا چه کسانی هستند: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(2): او بر کسانی که ایمان دارند و بر خدایشان توکل می کنند، سلطه ای ندارد.

ایمان: مراد از ایمان در این آیه، ایمان به وجود خدا نیست، زیرا هیچ انسانی نبوده و نیست که به وجود خداوند ایمان نداشته باشد(3).

مراد ایمان به معاد و حساب و کتاب محشر است. اگر انسان ایمان محکم و کامل به معاد داشته باشد، اذن ورود به شیطان نمی دهد. که می فرماید: «وَ ما کانَ لَهُ عَلَیْهِمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ یُؤْمِنُ بِالْآخِرَهِ مِمَّنْ هُوَ مِنْها فی شَکٍّ وَ رَبُّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ حَفیظٌ»(4): او (شیطان) سلطه ای بر آنان نداشت، غیر از اینکه مؤمنان به آخرت را از آنها که دربارهٔ آخرت دچار شک هستند، باز شناسیم.

توکّل: «إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذینَ یَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکُونَ»(5): سلطهٔ او تنها بر کسانی هست که او را ولیّ خود قرار داده و با خدا شریکش می کنند.

چه کسی شیطان را شریک خدا قرار می دهد؟ کسی که اهل توکّل نیست و گمان می کند که اگر از راه نامشروع و شیطانی استفاده نکند، نیازش برطرف نمی شود.

آسیب شناسی

تنها دو آسیب است که انسان را دچار بیماری می کند و راه را برای شیطان باز می کند:

1- عدم ایمان به آخرت، یا وجود خلل و رخنه در ایمان به آخرت؛ هر کس با هر نسبتی که ایمانش به آخرت کامل و مستحکم است، به همان نسبت از نفوذ و سلطهٔ شیطان در امان است.

2- عدم توکّل: ممکن است انسان با وجود ایمان به آخرت، اهل توکل نباشد و یا توکّلش

1- آیهٔ 42 سورهٔ حجرات. و آیهٔ 65 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 99 سورهٔ نحل.
3- در مباحث گذشته این موضوع مشروحاً بیان شده.
4- آیهٔ 21 سورهٔ سبأ.
5- آیهٔ 100 سورهٔ سبأ.

کامل نباشد. چرا چنین می شود؟ و چرا ایمانش توکل او را کامل نمی کند؟ این نیز به جهت سه آسیب است:

الف: تکیهٔ مغرورانه به کرم خداوند: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیمِ»(1). راه یا رفتار شیطانی را بر می گزیند با این تلّقی که خداوند بخشنده است و خواهد بخشید.

ب: عدم قانع بودن به آنچه خدا از راه مشروع می دهد. این نیز در دو موقع است:

یک: با وجود ایمان به آخرت، در اثر رخنه ای که در همین ایمان دارد، خواستهٔ نامشروعی دارد و می داند که هرگز خداوند این خواسته را از راه مشروع به او نخواهد داد. و لذا نمی تواند توکّل کند و روی به شیطان می کند و اینگونه می شود که شیطان را شریک خدا قرار می دهد.

دو: با وجود ایمان به آخرت، در اثر ضعف آن، تحمّل حکمت خدا را ندارد. در رسیدن به خواسته اش نگران است که آیا حکمت خدا بر دادن خواسته اش خواهد بود یا نه. که باز روی به شیطان می کند و او را شریک خدا قرار می دهد.

سه: تحمّل زمان: ایمان به آخرت دارد، و خواسته اش نیز مشروع است، با حکمت خدا هم کاملاً سازگار است، لیکن عنصر زمانی آن حکمت (که باید زمانی بگذرد و مراحل حکمت کامل شود) برایش سنگین است؛ صبر و مقاومت را از دست داده و دچار شتاب و عجله می گردد و راه شیطانی را بر می گزیند و او را شریک خدا قرار می دهد(2). و از مصداق آیهٔ «الَّذینَ صَبَرُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ»(3) خارج می شود. او ایمان به آخرت دارد، لیکن به این آیه «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»(4) ایمان کافی ندارد.

و اگر کسی دچار هر سه آسیب شود، بدیهی است که چندان چیزی در ته ایمانش نمی ماند و راه برای مسلط شدن شیطان باز می شود.

1- آیهٔ 6 سورهٔ انفطار.

2- و لذا قرآن در حدود 103 مورد به صبر توصیه کرده و صابران را ستوده است.

3- آیهٔ 42 سورهٔ نحل.

4- آیهٔ 3 سورهٔ طلاق.

و انسان با هر نسبتی که از این آسیب ها محفوظ باشد با همان نسبت، اهل توکل خواهد بود. و این چنین است «رابطهٔ ایمان به آخرت و توکل» و بدین شرح است نسبت میان ایمان به آخرت و توکل(1).

و میان ایمان به آخرت و توکل، تعاطی دو جانبه برقرار است؛ هر چه ایمان به آخرت قوی تر، توکل نیز قوی تر. و هر چه توکل قوی تر، ایمان به آخرت نیز قوی تر. گرچه اصالت با ایمان به آخرت است.

پس علاوه بر هر سعی، کوشش و مواظبت، باید با امام علیه السلام هم آوا شد و گفت: وَ حَوِّلْ سُلْطَانَهُ عَنَّا.

دوستی با شیطان: لفظ «يَتَوَلَّوْنَهُ» که در آیه آمده دو کاربرد دارد: 1- يَتَوَلَّوْنَهُ، یعنی او را دوست می دارند. 2- يَتَوَلَّوْنَهُ، یعنی او را سرپرست خود و رهبر خود قرار می دهند.

اما وقتی رابطه میان دو طرف طوری باشد که یک طرف دارای «راه» باشد و طرف دیگر در عمل از راه او پیروی کند، هر دو معنی در کنار هم قرار می گیرند. اگر کسی را که راه و هدف مشخص دارد، دوست داشته باشد، حتماً از او پیروی خواهد کرد. پس «يَتَوَلَّوْنَهُ» در آیهٔ مذکور به معنی «دوستش دارند و از او پیروی می کنند» است، زیرا شیطان در برابر راه حق، راه دارد و رابطهٔ او با انسان، بی هدف نیست. و همین پیام آیهٔ «وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبيناً»(2) است و آیهٔ «يا أَبَتِ إِنِّی أَخافُ أَنْ يَمَسَّکَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمنِ فَتَکُونَ لِلشَّيْطانِ وَلِيًّا»(3): ای پدر من می ترسم که عذابی (نقمتی= قطع رحمت) از خدا به تو برسد پس بشوی دوست شیطان.

اما دوست داشتن شیطان انسان را دوام ندارد، تا وقتی او را دوست دارد که گمراهش کند

1- و در حدود 56 مورد توکل را توصیه و ستوده است.
2- آیهٔ 119 سورهٔ نساء.
3- آیهٔ 45 سورهٔ مریم.

«فَلَمَّا کَفَرَ قالَ إِنِّی بَری ءٌ مِنْکَ»(1): وقتی که انسان کافر شد می گوید من از تو بریئ هستم(2).

لیکن گاهی شیطان به دوستی خود ادامه می دهد و آن وقتی است که فرد منحرف را ابزار انحراف افراد دیگر، یا انحراف شخصیت جامعه قرار دهد. این ابزار نیز باصطلاح تاریخ مصرف دارد. و به هر صورت شیطان پیروان خود را برای مصرف دوست دارد که شرحش گذشت.

شیاطین رهبران انسان های بی ایمان هستند: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّیاطینَ أَوْلِیاءَ لِلَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ»(3). «إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّیاطینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ اللَّه»(4).

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم که اقْطَعْ رَجَاءَهُ مِنَّا: خدایا امیدش را از ما قطع کن. وَ ادْرَأْهُ عَنِ الْوُلُوعِ بِنَا: و او را از اینکه علاقه ای به ما پیدا کند (رشتۀ دوستی ای با ما برقرار کند) باز دار.

انسان شناسی و ولایت فقیه

در انقلاب اسلامی ایران وقتی اصطلاح «ولایت فقیه» عنوان شد خیلی ها هیچ آشنائی با آن نداشتند (و باصطلاح) چنین عنوانی به گوشش شان نخورده بود. زیرا چنانکه بارها عرض کرده ام شیعه در طول تاریخ بعنوان یک حزب قاچاق و مظلوم با کشتارها و قتل عام ها و تنگناهای بی نظیر تاریخ قرار داشت و لذا نتوانسته بود همه ابعاد مکتب را در حدّ عمومی جامعۀ بشری معرّفی کند (با این همه یک فقه کامل، دقیق و همه بعدی را پرورانیده بود) حتی شیعه در تاریخ، تفسیر نیز نتوانسته بود به حدّ کافی و لازم کار کند.

اینکه پس از انقلاب می رود که به همۀ ابعاد مکتب بصورت کامل بپردازد؛ این روند موجب وحشت غربیان کابالیست شده و سخت به تکاپو افتاده اند؛ برخی از افراد بومی خودشان و برخی افراد ظاهراً شیعی ساکن غرب را به کار گرفته اند و سیل مقاله ها و کتاب

1- آیۀ 16 سورۀ حشر.

2- پیشتر دربارهٔ این آیه شرحی گذشت.
3- آیهٔ 27 سورهٔ اعراف.
4- همان، آیهٔ 30.

ها به محور «شیعه شناسی» را به درون جامعه شیعه روان کرده اند تا جریان تاریخی شیعه را یک جریان دائماً آشفته و مضطرب و همیشه بلاتکلیف و منشأ انشعابات داخلی و مسلک های گوناگون نشان دهند که شیعۀ امروزی (شیعه دوازده امامی ولایتی) نیز یکی از همین مسلک ها بوده و چندان اهمیتی ندارد؛ می کوشند افکار افراد با سواد را با یک «آشفته بازار» رو به رو کنند تا در ذهن او از اصالت شیعه کاسته شود.

هم اکنون نه فقط افراد بل مراکزی در اروپا و امریکا به این گل آلود کردن جریان شیعه مشغول هستند که عده ای مهاجر و به ظاهر شیعه را در آن مراکز جمع کرده و بشدت کار می کنند؛ آنچه این مهاجران می نویسند می آید و در داخل جامعه ما بشدت تبلیغ می شود که مثلاً کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» مدرسی چندین بار چاپ شده است(1)

و چون عنوان امریکا را نیز دارد غربزدگان را مشعوف می کند. آنچه خودشان می نویسند آمده در ایران ترجمه می شود و مورد پشتیبانی عظیم قرار می گیرد. و همۀ این برنامه ها برای پراکندن شیعه از محور «ولایت فقیه» است.

عده ای نیز در داخل، ریشه و پایه اساسی را هدف گرفته و دائماً شعار «شورائی بودن رهبریت» را در بوق می دمند، اینان با اینکه زمانی فرزندان این مردم را با شعار «ولایت فقیه» به جبهه می بردند، به خوبی می دانند که «ولایت» شورائی نمی شود؛ حتی ولایت شورائی بیش از «بیعت سقیفه» با ولایت اجنبی است و با آن ضدّیت دارد. اکنون چه شده که شعار شورا را سر می دهند؟!؟!

ولایت: از نظر قرآن و اهل بیت و از نظر انسان شناسی این مکتب، همانطور که انسان هرگز نمی تواند بدون اکسیژن باشد و یا هرگز نمی تواند بدون زمان و مکان باشد، همانطور هم نمی تواند بدون ولایت باشد؛ هر انسانی تحت یک ولایت است یا ولایت الله و یا ولایت شیطان؛ محال است انسان بدون ولایت باشد.

1- در نقد اصل و اساس این کتاب، کتاب «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی» را نوشته ام.

ولایت الله از طریق ولایت پیامبر، ولایت امام معصوم و ولایت فقیه اعمال شده و اجرائی می شود. و ولایت ابلیس از طریق فرعون ها، امپراطورها و پادشاهان اعمال و اجرا می شود.

«اللَّهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فیها خالِدُونَ»(1).

مراد از «فقیه» در این عنوان، «دین شناس» است نه کسی که فقط در «احکام عملی»- که امروز فقه نامیده می شود- متخصص باشد، بل کسی است که در همه ابعاد مکتب بینش و شناخت لازم را داشته باشد. اساساً در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) فقه و فقیه در دین شناسی به کار رفته است نه فقط دربارۀ احکام شناسی. درست است شناخت همۀ ابعاد مکتب بالاخره در عمل به احکام بر می گردد.

آن آقا که از عنوان «ولایت فقیه» تعجب کرده و از آن می رمد، اگر اندکی در خودش بیندیشد می بیند که دقیقاً تحت ولایت کابالیسم غربی قرار دارد.

و این دوآلیته (دوآلیسم) دربارۀ انسان حقیقت و واقعیتی است که انسان هرگز نمی تواند از آن خارج باشد یا تحت ولایت الله و یا تحت ولایت ابلیس و راه دیگری برای او نیست.

ولایت شورائی

اکنون با توضیحی که در سطرهای بالا گذشت و بیان شد که ولایت الهی شورائی نمی شود، ببینید که ولایت شورائی چه جایگاهی دارد؟ اگر روزی این کشور با ولایت و رهبری شورائی اداره شود و من زنده باشم (و از این کسالت جسمی که دارم رها شوم) آن را نوعی از انواع کابالیسم خواهم دانست. کاری هم با دیگران ندارم(2).

1- آیۀ 257 سورۀ بقره.

2- قبلاً دربارۀ ولایت فقیه بحثی داشتیم این قسمت در تکمیل آن آورده شد.

بخش نهم

اشاره

دعا بر دیگران

دعا بر پدر و مادر

همسایگان

ترک و اعراض

دعا بر اهل و عیال

فرق میان حرز و حصن

شخصیت خانواده

شخصیت خاندان

ذریّه خواهی و خاندان پرستی

فرق میان حفظ ارحام و خاندان پرستی

یک بحث حقوقی: دیه بر عاقله

حرز، حصن، کهف، جُنّه، سلاح در برابر شیطان

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا وَ أَهَالِیَنَا وَ ذَوِی أَرْحَامِنَا وَ قَرَابَاتِنَا وَ جِیرَانَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِی حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ، وَ کَهْفٍ مَانِعٍ، وَ أَلْبِسْهُمْ مِنْهُ جُنَناً وَاقِیَةً، وَ أَعْطِهِمْ عَلَیْهِ أَسْلِحَةً مَاضِیَةً: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و پدران و مادران و فرزندان و «اهل و عیال» و خویشان و همسایگان ما از مؤمنین و مؤمنات را از شر او (شیطان) در حفاظ حفظ کننده، و در دژی محفوظ دارنده، و پناهگاه بازدارنده، قرار ده. و بپوشان به آنان سپرهای کامل، و سلاح های برنده به آنان بده.

شرح

دعا بر دیگران

امام علیه السلام تا اینجا بنمایندگی از انسان (کل انسان) با تعبیرات گوناگون، حفاظت از شیطان را می خواست، یعنی به هر انسانی یاد می داد که اگر می خواهد از شر شیطان محفوظ بماند، باید چه چیزهائی را در نظر داشته باشد و چه چیزهائی را بخواهد. و در اینجا به ما یاد می دهد که برای دیگران چگونه دعا کنیم، و در این محور اصل هائی را به ما یاد می دهد:

1- ابتدا به حال خود بپردازیم: باید ابتدا به حال خود، ایمان خود، حفاظت خود از شیطان بپردازیم سپس به دیگران نیز توجه کنیم. این در هر دعائی نیست تنها دربارۀ هدایت، ایمان و حفاظت از شیطان است. در دعاهای دیگر (مثلاً خواستن فلان نعمت) می توان ابتدا به دیگران دعا کرد؛ خدایا به زید ثروت بده، به عمرو شفا بده و...

اما دربارۀ هدایت، ایمان و حفاظت از شیطان باید ابتدا به حال خود پرداخت. زیرا این مرحلۀ «وانفسا» است که عرصۀ «وانفسا»ی محشر بشدت فراگیر خواهد بود؛ در آن روز همگان در فکر نجات نفس خود خواهند بود و هر کسی خواهد گفت: «یَا رَبِّ نَفْسِی نَفْسِی»(1)، و از شدت اوضاع، هیچ کسی حتی والدین، دغدغۀ فرزند خود را نخواهد داشت. در منابع اهل سنت حدیثی آمده معروف به «حدیث ابی داود» که می گوید: «کان رسول الله(صلّی الله علیه و آله) إذا دعا بدأ بنفسه»(2). بدیهی است اطلاق این حدیث باید مقیّد شود.

2- در مرحلۀ دوم به دیگران بپردازیم: و ترتیب دیگران و اولویت کسان را تعیین می کند: پدران، مادران، اولاد، «اهل و عیال»، ذوی الارحام، فامیلان. سپس همسایگانی که

ص: 543

1- کافی، ج 8 ص 312.
2- سیوطی «البهجه المرضیه» ص 4.

مؤمن هستند. آنگاه همهٔ اهل توحید بشرط اینکه: الف: دشمن شیطان باشند. ب: درصدد علوم ربّانی باشند.

دعا بر پدر و مادر

اگر پدر و مادر در حال حیات باشند، هر دعائی دربارهٔ آنها جایز، روا بل گاهی واجب است، خواه مؤمن باشند و خواه غیر مؤمن یعنی می توان (بل باید) برای پدر و مادر کافر، از خداوند ایمان و هدایت خواست و یا هر نعمت دیگری غیر از دو چیز: عزّت و مغفرت؛ نمی توان برایشان عزّت خواست چون «لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنينَ»(1). و نمی توان برایشان مغفرت خواست که خداوند کفرشان را برایشان ببخشاید. در اوایل اسلام عدّه ای برای پدران شان از خداوند می خواستند که کفر آنان را ببخشاید و بهانهٔ شان این بود که حضرت ابراهیم برای پدر خواندهٔ خودش مغفرت خواسته است: «وَ اغْفِرْ لِأَبی إِنَّهُ کانَ مِنَ الضَّالِّینَ»(2). که آیه آمد و فرمود بخشش خواهی ابراهیم بر پدرش بخاطر وعده ای بود که به او داده بود و نباید خلف وعده می کرد: «وَ ما کانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهیمَ لِأَبیهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِیَّاهُ فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهیمَ لَأَوَّاهٌ حَلیمٌ»(3). آن هم وعده ای که استجابت آن را تضمین نکرده بود: «إِلاَّ قَوْلَ إِبْراهیمَ لِأَبیهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَکَ وَ ما أَمْلِکُ لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ ءٍ»(4). بخشش کفر فقط با توبهٔ خود شخص است. و دعا بر کافر بر خلاف اصل «تولّی و تبرّی» است که در آیه نیز «تَبَرَّأَ مِنْه» آمده است.

و اگر پدر و مادر با کفر از دنیا رفته اند، هیچ دعائی دربارهٔ شان جایز نیست، زیرا در اینصورت هر دعائی به معنی بخشش خواهی از کفر آنان است. و اگر با ایمان از دنیا رفته باشند هر دعائی دربارهٔ شان جایز بل حتی الامکان واجب است.

امام در این بخش از دعا سخن را مطلق آورده است خواه پدر و مادر مؤمن باشند یا غیر

ص: 544

1- آیهٔ 8 سورهٔ منافقون.
2- آیهٔ 86 سورهٔ شعراء.

3- آیهٔ 114 سورهٔ توبه.
4- آیهٔ 4 سورهٔ ممتحنه.

مؤمن. زیرا در مقام هدایت خواهی و حفاظت خواهی از شرّ شیطان است تا پدر و مادر اگر ایمان دارند، ایمان شان محفوظ بماند و اگر ایمان ندارند با رهائی از شر شیطان مؤمن شوند. در مقام بخشش خواهی از کفر، نیست، و همینطور است دربارۀ فرزند، اهل و عیال و فامیل.

همسایگان

وقتی که نوبت به همسایگان می رسد، دعایش را به شرط ایمان و مؤمن بودن، مشروط می کند. یعنی حتی برایشان حفاظت از شیطان را نیز نمی خواهد اگر مؤمن نباشند.

در اینجا نکته بس دقیق می شود؛ آنچه دربارۀ پدر و مادر و ذوی الارحام و اهل و عیال، روا است دربارۀ دیگران روا نیست. گرچه آرزوی اهل بیت علیهم السلام هدایت همۀ انسان ها و جامعۀ انسانی است، اما برای اینکه گسترش خیر خواهی عملی (نه آرزوئی)، اصل تولّی و تبرّی را تضعیف می کند و سر از امانیسم و لیبرالیسم در می آورد(1)، خیر خواهی عملی دربارۀ کافران درست نیست، و دعا یک خیر خواهی عملی است.

هدایت خواهی عملی و دعا بر محفوظ ماندن پدر و مادر، فرزند، اهل و عیال و فامیل، بر اساس مسؤلیت و وظیفۀ حقوقی است که این وظیفه و مسؤلیت دربارۀ همسایۀ غیر مؤمن نیست. کسی که در خلال خانه های مسلمانان خانه دارد و در جامعۀ مسلمانان زندگی می کند اما ایمان ندارد، مستحق خیر خواهی عملی نیست، تنها وظیفه ای که دربارۀ او هست امر به معروف و نهی از منکر است. و اگر امر به معروف و نهی از منکر نیز مؤثر نباشد، مستحق «ترک» و «اعراض» هستند.

روشن است که مراد امام علیه السلام خانواده هائی هستند که با همدیگر همسایه اند. و اگر کسی بخواهد کلمۀ «جِیرَانَنَا» را به معنی همسایگی بین المللی نیز شامل بداند، باز وظیفۀ ما ترک و رویگردانی از آنان است، نه دعا برایشان. و در طول زمان ترک و رویگردانی احکام جهاد هست که کافران یا محارب هستند و یا مصالح و یا مداهن (= در حال آتش بس»

1- پیشتر در شرح همین دعا (بخش چهارم) بحثی دربارهٔ امانیسم و لیبرالیسم گذشت.

که هر کدام احکام خود را دارد، تا دوران دولت ابلیس به پایان برسد و امر خدا فرا رسد «وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلَّهِ»(1) و دولت جهانی حق با ظهور حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه بر کل انسان مستقر گردد: «وَدَّ کَثِیرٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ لَوْ یَرُدُّونَکُمْ مِنْ بَعْدِ إِیمانِکُمْ کُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ»(2): بسیاری از اهل کتاب از روی حسادت که در جان شان هست، آرزو دارند (و می کوشند) که شما را بعد از ایمان تان، به حال کفر باز گردانند. پس آنان را ترک کنید و از آنان روی برگردانید تا خداوند امر خود را بیاورد.

عفو در این آیه به معنی «ترک» است چنانکه در آیه 95 سورۀ اعراف به معنی «ترک شدن، واگذاشته شدن» آمده است و صفح نیز به معنی رویگردان شدن است همانطور که در آیه 4 سورۀ زخرف آمده است. متأسفانه برخی از مفسرین این دو لفظ را به معنی اصطلاحی بخشش و خوشروئی تفسیر کرده اند و توجه نکرده اند که چگونه می شود دشمنی کافران بر علیه مسلمانان را عفو کرد و با آنان با روی خوش رفتار کرد!؟!

و نیز: آیه را به یهودیان ساکن در مدینه که مردمی اندک بودند، تفسیر کرده اند در حالی که اولاً: با لفظ «کثیر» درست در نمی آید و ثانیاً: با اطلاق تعبیر «اهل الکتاب»- که از دو جهت مطلق است؛ یعنی هم شامل همۀ یهودیان جهان است و هم شامل همۀ اهل کتاب اعم از مسیحی و یهودی- سازگار نیست. و هیچ دلیل حدیثی بر این تفسیر مخالف قواعد ادبی شان ندارند.

و «اَمر» را به فرمان جهاد با یهودیان مدینه، تفسیر کرده اند. در حالی که مراد به پایان رسیدن دوران دولت ابلیس و فرا رسیدن دولت امام زمان (عجّ الله تعالی فرجه) است(3).

آیه همیشه زنده و بیان کننده آرزو و کوشش همیشگی اهل کتاب برای از بین بردن

1- آیۀ 39 سورۀ انفال.
2- آیۀ 109 سورۀ بقره.

3- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

مکتب قرآن و اهل بیت است. و مراد از «کثیر» کثرت این آرزو کنندگان و کوشندگان، باصطلاح در طول هم است نه در عرض هم، که در طول تاریخ، مراکز قدرت شان و مراکز علمی و مراکز استراتژیک شان در این صدد بوده و هستند که حقانیت مکتب قرآن و اهل بیت برایشان روشن و مبیّن بوده و هست. والاّ هیچوقت اکثریت اهل کتاب به حقانیت این مکتب پی نبرده اند.

هر وقت قرآن را باز کنید و این آیه را بخوانید آن را بازگو کننده و شرح دهندۀ رفتار سران کابالیسم با این مکتب، در می یابید. بویژه امروز که رسماً و دقیقاً برایشان روشن شده است که علوم انسانی شان به بن بست رسیده و هیچ فکر و اندیشه ای برای مدیریت بشر نیست مگر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، که همۀ اندیشه و فکرشان به محور «آرماگدون» و امور آخرالزمانی قرار گرفته که در برابر تحول جهانی و فرا رسیدن دولت واحد الهی آخرالزمانی، چه کنند(1).

دربارۀ پایان دولت ابلیس و فرا رسیدن دولت حق، می فرماید: «وَ يَقُولُونَ مَتى هذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ- قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنْفَعُ الَّذينَ كَفَرُوا إيمانُهُمْ وَ لا هُمْ يُنْظَرُونَ- فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ انْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ»(2). امروز جریان قابیلیسم در شدیدترین عصر انتظار خودش است، علوم انسانی به بن بست رسیده را کنار گذاشته و به پیشگوئی ها روی آوردند، همۀ کاهنان جهان را به خدمت گرفتند تا مانند نمرود و فرعون از این راه از آمدن منجی پیشگیری کنند، اکتبر سال 2012 را تعیین کردند که محقق نگشت و پیشگوئی ها نیز شکست خورد و به بن بست رسید. اینک کاملاً درمانده هستند.

این آیه سخن از فتح می گوید و اسلام تا امروز به فتحی که خودش وعده داده که «وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»(3)، نرسیده است و این فتح در آینده محقق خواهد شد.

1- رجوع کنید به کتاب کوچک «تشیع و فراگیری جهانیش».- و جالب این که این آیه با فاصله چند آیه، پس از آیه ای که «تعلیمات شیطان و شیاطین به کابالیست ها» را بیان می کند آمده است.

2- آیه های 28، 29 و 30 سورۀ سجده.

3- آیهٔ 39 سورهٔ انفال.

ترک و اعراض

ترک و اعراض به همان معنائی که در آیه پیشین با «عفو و صفح» از آن تعبیر شده و با عنصری از دعوت به صبر و انتظار همراه است، یک اصل اصیل در مکتب ما است: «أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلینَ»(1). این جهل به معنی «عدم العلم» نیست، بل به معنای غریزه گرائی و پیروی آگاهانه از هوی و هوس است که در شرح حدیث «جنود عقل و جنود جهل» گذشت. و «أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكینَ»(2). و «وَ إِذا رَأَيْتَ الَّذينَ يَخُوضُونَ فی آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُم»(3)؛ هنگامی که می بینی کسانی را که دربارهٔ آیه های ما با انگیزهٔ فاسد عمدی، به چون و چرا می پردازند، از آنان اعراض کن. و آیه های دیگر.

دعا بر اهل و عیال

امام علیه السلام در دعایش به دنبال پدر و مادر، «اهالینا» آورده است. کلمهٔ «اهالی» گاهی به معنی ساکنان یک سرزمین، یا ساکنان یک مجتمع انسانی (شهر، روستا و محله)، گفته می شود که نسبت میان انسان و «مکان» را می رساند. اما کاربرد دیگر آن، نسبت میان انسان را با انسان دیگر می رساند، و این وقتی است که «اهل» یا «اهالی»- باصطلاح ادبی- به کسی اضافه شود. در اینصورت به معنی کس یا کسانی است که در امور زندگی شان اشتراک داشته باشند. اهل یک شخص کسانی هستند که با او زندگی می کنند اعم از اولاد، عروس ها، دامادها، کارگزاران، و باصطلاح قدیم خادم و خادمه، یا یتیمانی که شخص معاش و تربیت آنان را به عهده گرفته است. و اصطلاحاً به آنان اهل و عیال شخص گفته می شود.

کاربرد دیگر «اهل» و «اهالی»: در بخش یازدهم همین دعا تحت عنوان «دعای حضرت نوح دربارهٔ پسرش» خواهد آمد که رابطهٔ مکتبی مقدم بر رابطهٔ نسلی و نطفه ای

1- آیهٔ 199 سورهٔ اعراف.

2- آیهٔ 106 سورهٔ انعام- و آیهٔ 94 سورهٔ حجر.
3- آیهٔ 68 سورهٔ انعام.

است؛ کسی پیرو مکتب کسی باشد اهل او است و کسی که پیرو مکتب کسی نباشد اهل او نیست گرچه فرزند او باشد. همانطور که سلمان فارسی مشمول «السلمان منّا اهل البیت» می شود.

آیا مراد امام علیه السلام از «اهالینا» پیروان مکتب هستند؟ و آیا می توان گفت که کلمه را با صیغهٔ جمع آورده که هم شامل اهل و عیال به معنائی که گفته شد باشد و هم شامل پیروان مکتب باشد-؟ نظر به اینکه در بخش بعدی سخن امام علیه السلام را خواهیم دید که «وَ اعْمُمْ بِذَلِکَ مَنْ شَهِدَ لَکَ بِالرُّبُوبِیَّهِ، وَ...»، معلوم می شود مراد از «اهالینا» همان اهل و عیال است و بر پیروان مکتب بصورت مستقل دعا می کند.

از این بیان امام علیه السلام می فهمیم که جایگاه «اهالی» در دعا در ردیف سوم قرار دارد؛ اول پدر و مادر، سپس اولاد و سپس اهالی، و پس از آن نوبت به فامیل می رسد: وَ ذَوِی أَرْحَامِنَا. یعنی این اهل ها مقدم بر ذوی الارحام هستند.

و امام به ما یاد می دهد که دایرهٔ فامیلی به دو بخش تقسیم می شود و از مرکز دایره با دو شعاع محاسبه می گردد؛ شعاع اول کوتاه است و تنها شامل ذوی الارحام می شود. و شعاع دوم بلندتر است که فامیل های دور را نیز شامل می گردد: وَ أَقَارِبِنَا. و ذوی الارحام مقدم بر اقارب هستند.

اقارب غیر ذوی الارحام عبارتند از خویشان سببی که ارتباط شان سببی است نه نسبی.

فرق میان حرز و حصن

.. مِنْهُ فِی حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ؛ خدایا پدر و مادر و... ما را از شر شیطان در حرز حارز و حصن حافظ قرار ده.

لغت: الحرز ما یحفظ به الشیئ: آنچه با آن چیزی را حفظ کنند.

و: الحرز ما یمنع من ضیاع و تلف: حرز آن است که مانع از ضایع شدن و تلف شدن باشد.

الحصن: کلّ مکان منیع: هر مکانی که مانع باشد.

حصن در اصل تنها دربارۀ مکان و منع مکانی، و باصطلاح دربارۀ مانع فیزیکی کاربرد دارد. اما حرز اعم از مانع مادی، معنوی، عقلی و فکری و حتی مانع روحی و روانی و مانع شخصیتی هم می شود. و لذا در اول «حرز حارز» را آورده و سپس «حصن حافظ» را. گرچه در همین کلام امام علیه السلام حصن نیز به معنی مجازی حفاظت معنوی و شخصیتی است و مراد حضرتش این است که خدایا اینان را طوری در حرز قرار بده که در استحکام و پایداری شبیه حرز فیزیکی و مادی باشد؛ کم دوام و شکننده نباشد.

شخصیت خانواده

انسان شناسی: در مباحث گذشته مکرر گفته شد که اسلام به شخصیت جامعه معتقد است. دست اندرکاران علوم انسانی غربی در این مسئله به دو جریان فکری تقسیم می شوند. مثلاً مارکسیست ها به شخصیت جامعه معتقدند و لیبرالیست ها جامعه را همان «مجموعۀ افراد» می دانند نه دارای «شخصیت». اما هر دو جریان دربارۀ خانواده نظر واحد دارند و خانواده را یک پدیدۀ صرفاً قراردادی، و مولود آگاهی ها می دانند، نه پدیده ای که ریشه در کانون انسان دارد و یک مولود طبیعیِ طبع انسان باشد. معتقدند که خانواده صرفاً یک امر اعتباری محض است.

اما از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «خانواده خواهی» یک انگیزش آفرینشی و خلقتی انسان است، و «منشأ خانواده» روح فطرت انسان است که روح غریزه نیز در آن نقش دارد، نیاز جنسی دو همسر کاملاً غریزی است، اما فرزند خواهی انسان با فرزند خواهی حیوان یک فرق دارد که فرق فطری است؛ حیوان بدلیل فقدان روح فطرت، کاربرد فرزند خواهی اش تا زمان بزرگ شدن فرزند است. اما انسان بدلیل روح فطرت، فرزند خواهی اش هرگز منقطع نمی شود بل به «ذریّه خواهی» می رسد. و این اقتضا و

انگیزش در ذات انسان یک امر تجربی است که در عینیت زندگی بشر عملاً مشهود و ملموس است و در ذریّه خواهی هیچ عنصری از «قرارداد» وجود ندارد. و همچنین هیچ عنصری از «اعتبار» وجود ندارد. پس خانواده یک پدیدۀ آفرینشی و خلقتی است که ریشه در کانون ذات انسان دارد و مولود آفرینش است نه مولود قراردادها، یا اعتبارها. و عقد ازدواج و پیمان همسری فقط یک «گزینش» است، گزینش دلیل اعتباری بودن یا قراردادی بودن نیست، انسان خلقتاً نیازمند غذا است و از میان غذاها گزینش می کند و این گزینش دلیل اعتباری یا قراردادی بودن غذا خواهی انسان نیست. که هر دو جریان علوم انسانی غربی در این امر بدیهی و خیلی روشن دچار غفلت شده اند، و منشأ غفلت شان، غفلت از روح فطرت در وجود انسان است که انسان را همان حیوان تعریف می کنند که غیر از روح غریزه چیزی ندارد.

و لذا در قرآن در حدود 32 مورد لفظ «ذریّه» و مشتقات آن دربارۀ انسان آمده که هر کدام به گوشه ای از اعماق ذریّه خواهی انسان توجه می دهند، و دربارۀ حیوان حتی یک کلمه هم نیامده است.

انسان ها به قدر توان شان- اعم از توانمندان خوب و بد- سرمایۀ عمرشان را بیش از آنچه برای شخص خودشان مصرف کنند برای ذریّۀ شان مصرف می کنند و در اندیشۀ نسل های آیندۀ شان تا ابد، هستند؛ چیزی بنام «ولایت عهدی» در خاندان های سلطنتی فرازترین نمونۀ این خصیصۀ بشری است که بر سر آن چه غوغاهائی و چه فتنه ها و چه خون ریزی هائی که نشده است و جان مردمان فدای ذریّه خواهی مستکبرین شده است. ذریّه خواهی یکی از اندام های تعیین کنندۀ موتور تاریخ است و اگر این حس انسانی نبود، مسیر و ماهیت تاریخ چیز دیگری می شد.

قرآن این حسّ انسانی را هدایت کرده و بستر جریان صحیح آن را مشخص می کند و نمونه هائی از خانواده خواهی و ذریّه خواهی انسان های بزرگ و مورد تأیید خدا را، می

آورد: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ وَ جَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَ ذُرِّيَّةً»(1). ابراهیم و اسماعیل پس از آنکه تعمیر کعبه را تمام کردند گفتند: «رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ- رَبَّنا وَ ابْعَثْ فيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِکَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ يُزَکِّيهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَکيمُ»(2). حضرت ذکریّا در دعایش گفت: «رَبِّ هَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّکَ سَميعُ الدُّعاءِ»(3). و خداوند جریان نبوت در ذریّه حضرت ابراهیم را نعمت بزرگی برای او می شمارد: «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ جَعَلْنا فی ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَ الْکِتابَ وَ آتَيْناهُ أَجْرَهُ فِی الدُّنْيا وَ إِنَّهُ فِی الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحينَ»(4)، در این آیه جریان نبوت در نسل او را سعادت دنیوی او شمرده است، یعنی سعادت نسل های بعدی یک شخص به منزلۀ سعادت خود او است.

کلام امام علیه السلام که می گوید «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا»، بر آیۀ «رَبَّنا وَ أَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتي وَعَدْتَهُمْ وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَ أَزْواجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزيزُ الْحَکيمُ»(5)، استوار است.

یک فرد انسان شخصیت دارد و «واحد خانواده» است، و هر خانواده شخصیت دارد و «واحد جامعه» است و جامعه نیز شخصیت دارد. یعنی جاذبه و دافعۀ خانواده با جاذبه و دافعۀ فرد، فرق دارد. و جاذبه و دافعۀ جامعه با جاذبه و دافعۀ فرد و نیز خانواده، فرق دارد. و هر سه، شخصیت ویژۀ خود را دارند.

شخصیت خاندان

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، در نگرش انسان شناسی خود، حتی به شخصیت خاندان نیز قائل است: «وَ تِلْکَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهيمَ عَلی قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّکَ حَکيمٌ عَليمٌ- وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ کُلاًّ هَدَيْنا وَ نُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ

1- آیۀ 38 سورۀ رعد.
2- آیه های 128 و 129 سورۀ بقره.

3- آیۀ 38 سورۀ آل عمران.
4- آیۀ 27 سورۀ عنکبوت.
5- آیۀ 8 سورۀ غافر.

داوُدَ وَ سُلَیْمانَ وَ أَیُّوبَ وَ یُوسُفَ وَ مُوسی وَ هارُونَ وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنینَ»(1).

اکنون با یک فرض ذهنی ذریّه ابراهیم را از متن تاریخ بردارید، چه چیزی در تاریخ می ماند غیر از خون ریزی های مستکبرین و ظلم و ستم شان-؟

و با یک فرض ذهنی دیگر؛ اگر ذریّهٔ پیامبر اسلام (صلّی الله علیه و آله) نبود، چه چیزی در تاریخ اسلام می ماند، غیر از فتوحات شمشیری، نه فکری و مکتبی-؟ هر محقق و متفکّر آگاه می داند که حتی مسلمانانی که بطور مستقیم پیرو ذریّه او (اهل بیت) نیستند هر چه از اسلام دارند در اثر وجود آنان است.

عکس قضیه نیز در این مسئله صادق است. زیرا موضوع بحث در اینجا «واقعیت» است نه «حقیقت»، اگر شخصیت خاندان های مستکبر و حاکم را از واقعیت تاریخ بردارید، چیزی از این واقعیت نمی ماند و تاریخ واقعیت دیگری می یافت.

فرق میان شخصیت خانواده و شخصیت خاندان: شخصیت فردی افراد خشت اول جامعه است بدیهی است اگر افرادی نبودند جامعه ای نبود، و شخصیت خانواده خشت دوم جامعه است، زیرا اگر خانواده نبود، زیست انسان نیز مانند حیوان بدون جامعه و بدون تاریخ می گشت. اما شخصیت خاندان، از خشت های ضروری وجود جامعه و تاریخ نیست و اگر تداوم و تسلسل خاندان ها نبود، جامعه و تاریخ می توانست با وضعیتی دیگر و در مسیری دیگر، وجود داشته باشد. چنانکه روند اجتماعی و جریان تاریخ بشر به همین سو می رود، و در جامعهٔ واحد جهانی (که با ظهور قائم عجّل الله تعالی فرجه تأسیس می شود) خاندان ها نقش و جایگاه تعیین کننده ای نخواهند داشت.

ذریّه خواهی و خاندان پرستی

انسان فطرتاً ذریّه خواه است؛ منشأ این حس ذاتی در انسان روح فطرت است، زیرا که

1- آیه های 83 و 84 سورهٔ انعام.

حیوان فاقد این حس است. اما وقتی که غریزه بر فطرت عاصی شده و بر او مسلّط می شود، اقتضاهای فطری را نیز در خدمت خود می گیرد و حسّ ذریّه خواهی به یک خواستهٔ غریزی مبدل می گردد و انسان خاندان پرست می شود. و با بیان دیگر: ذریّه پرست می شود. و گفته شد که چقدر خون ها که برای ذریّه پرستی پادشاهان در طول تاریخ ریخته شده تا ذریّه فلان پادشاه در قدرت بمانند.

معیار: ذریّه خواهی انسان وقتی در ماهیت انسانی و فطری خود باقی است که شخص خواستار «ذریّهٔ انسانی» باشد، نه خواستار «ذریّهٔ اهریمنی». اولی یک اقتضای فطری است و دومی ناشی از سلطهٔ غریزه بر فطرت است. و آلودگی تاریخ بشر در همین نکته است. انسان بدون ایمان، انسان نیست «وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإِیمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ ما أَلَتْناهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَیْ ءٍ کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهینٌ»(1): آنان که ایمان داشته باشند و ذریّه شان در مؤمن بودن راه آنان را دنبال کند، ذریّه شان را به ایشان ملحق می کنیم و چیزی از (اجر) عمل شان نمی کاهیم و هر کس در گرو اعمال خویش است.

پس معیار ذریّه خواهی انسانی، ایمان است. و اگر این خواستهٔ انسان به محور ایمان نباشد، خاندان پرستی می شود و به خواستهٔ غریزی مبدل می گردد.

من بعنوان یک فرد معمولی که هستم، فردوسی را دوست دارم؛ پاسدار غیرت، مروج مردانگی، مبلغ دفاع، ستاینده علم و دانش و شجاعت، نکوهشگر بی غیرتی و تنبلی است که:

زنیرو

بود مرد را راستی

زسستی

کژی زاید و کاستی

توانا

بود هرکه دانا بود

بدانش

دل پیر برنا بود

و در یک کلام؛ فردوسی امانیست و انسان دوست نیست، بل «انسانیت دوست» است، لیبرالیست نیست هم جاذبه و هم دافعه دارد فمنیست نیست جایگاه مرد و زن را مخلوط نمی کند:

ص: 554

1- آیهٔ 21 سورهٔ طور.

برهنه

نخسبند جنگ آوران

که

بستر بود خوابگاه زنان(1)

گرچه گاهی در مقام خشم دربارۀ زنان دچار تفریط می شود:

زن

و اژدها هر دو در خاک به

جهان

پاک ازین هر دو ناپاک به

اما افراط او در خاندان پرستی که به «نطفه پرستی» منجر می شود، قابل دفاع نیست. آنجا که از زبان خواهر بهرام چوبین او را سرزنش می کند که چرا بر علیه خسرو پرویز مستکبر، عیاش و شهوت پرست، شوریده است، می گوید:

چنین

گفت دانند‌ه خواهر بدوی

که

ای تیزهش مهتر نامجوی

نکوهش

مخواه از جهان سربه سر

نبود

از تبارت کسی تاجور

تو

دانی که از تخمهٔ اردشیر

به

جایند مردان برنا و پیر

بر

این نیز هم خشم یزدان بود

روانت

به دوزخ به زندان بود

حتی دوزخ را نیز به نفع تخمهٔ خاندان های مستکبر به خدمت می گیرد.

در آیهٔ 124 سورهٔ بقره می بینیم هنگامی که خداوند به حضرت ابراهیم می گوید: «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً»، فوراً بر اساس حس ذریّه خواهی می گوید: «وَ مِنْ ذُرِّیَّتی»: خدایا از ذریّهٔ من نیز. با اینکه هیچ ایرادی در خواستهٔ ابراهیم نبود و حرف «من= از» دلیل مشروعیت خواستهٔ او است. خداوند فرمود: «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمینَ»، تا بشر ذریّه خواهی فطری را در اثر تسلط غریزه به خاندان پرستی و نطفه پرستی غریزی مبدل نکند.

امام سجاد علیه السلام برای پاسداری از «شخصیت فردی افراد» از شر شیطان، از آغاز دعا تا اینجا آن همه مطالب علمی و انسانی را به ما یاد داد و در اینجا برای پاسداری از «شخصیت خانواده» از شر شیطان که می کوشد هم فرد و هم خانواده را بی ایمان کند، می گوید: وَ اجْعَلْ آبَاءَنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ أَوْلَادَنَا... مِنْهُ فِی حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظ.

1- در انتساب این بیت به فردوسی جای تردید هست.

فرق میان حفظ ارحام و خاندان پرستی

وَ ذَوِی أَرْحَامِنَا وَ قَرَابَاتِنَا؛ خدایا ذوی الارحام و فامیل های ما را از شرّ شیطان محفوظ بدار.

خاندان پرستی اولین مرحلۀ زیست قبیله ای و عشایری است که منجر به نژاد پرستی می شود. و این فرآیند دیگری از سلطۀ غریزه بر فطرت و مصادرۀ «حس ذریّه خواهی» از دست فطرت است. اسلام زیست عشیره ای و قبیله ای را بشدت نکوهش کرده، و کوچ از عشیره به شهر و مدنیت را با عنوان «هجرت» بشدت ستوده و کوچ از مدنیت به بادیه را با عنوان «التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَهِ» یک گناه کبیره دانسته است تا چه رسد به نژاد پرستی و تبار پرستی که در این باره می گوید: «یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُم»(1). و از جانب دیگر به حفظ ارحام و صلۀ رحم اهمیت وافر داده و قطع رحم را نیز از گناهان کبیره دانسته است. پس معیار میان حفظ ارحام و پرهیز از خاندان گرائی چیست؟ برای این مسئله مطلبی را که در مقدمه تصحیح متن پر ارج «جامع الشتات» تألیف دانشمند محقق میرزای قمی نوشته ام(2)

را می آورم که علاوه بر این مسئله، گره گشای مسئلۀ «دیه بر عاقله» هم هست که در ذهن برخی ها، (حتی در ذهن برخی از بزرگان ما که خداوند در آخرت، ما را از شفاعت آنان محروم نکند، همانطور که هدایت، دین و ایمان مان در دنیا نیز از برکت وجود آنان است) به صورت نادرست تصور شده است:

یک بحث حقوقی: دیه بر عاقله

در مقدمۀ این مجلد(3)

لازم بود مطالب متعددی بیان شود، اما چون همۀ آن ها در یک

1- آيۀ 13 سورۀ حجرات.
2- مقدمه جامع الشتات، ج 9 بتصحيح اين بنده.
3- مراد مجلد 9 جامع الشتات است.

مقدمه نمی گنجد تنها به شرح «دیه بر عاقله»، و بحثی در «جراحاتی که دیهٔ آن ها از ناحیه شرع تعیین نشده»، و «اجرای حدود در عصر غیبت»، و نیز بحثی به محور قاعدهٔ «خذ بما خالف العامّه» بسنده می شود:

دیه بر عاقله: با این که فقیه مسؤلیت «حکمت احکام» را ندارد، شخصیت های مهم و متعددی از فقهاء دربارهٔ «حکمت تشریع دیه بر عاقله» سخن گفته اند؛ شیخ طوسی(ره) در مبسوط(1) می گوید: «أن العشیره کانت تمنع عن القاتل بالسیف فی الجاهلیه، فلما جاء الإسلام منعت عنه بالمال، فلهذا سمیت عاقله، و قال أهل اللغه العقل الشد، و لهذا یقال عقلت البعیر إذا ثنیت رکبته و شددتها، و سمی ذلک الحبل عقالا فسمی أهل العقل عاقله لأنها تعقل الإبل بفناء ولی المقتول و المستحق للدیه».

ترجمه: در عصر جاهلیت، هر قبیله از فرد قاتل خود، با شمشیر دفاع می کرد. وقتی که اسلام آمد (قبیله موظف شد که) با مال از او دفاع کند. لذا این نوع دفاع «عاقله» نامیده شد. و اهل لغت گفته اند: «عقل» یعنی «بستن، بند کردن». و لذا وقتی که زانوی شتر را جفت کرده و ببندی، گفته می شود «شتر را عقل کردی». و آن طناب «عقال» نامیده شده است. و به عاقله، عاقله گفته اند؛ چون آنان (به حضور اولیای مقتول رفته و) شتر را در درگاه ولّی دم که مستحق دیه است، زانو می بندند.

کم نیستند بزرگان دیگری که مانند همین کلام شیخ(ره) را گفته و نوشته اند. متأسفانه در این جا چاره ای از یک بحث طلبگی، نیست. و به صراحت عرض می کنم نه تنها حکمت این تشریع، چنین نیست، بل تقنین این قانون هم به هیچوجه ربطی به سنّت جاهلی ندارد. و یک «تشریع تأسیسی مستقل» است. و گذشت زمان و پیدایش «مدرنیته»، جان مسئله را برای ما روشن می کند، فقهای بزرگ پیشین، چنین زمان و شرایط اجتماعی را ندیده بودند. و تنها در برابر آیهٔ «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری»- آیه 164 سورهٔ انعام.- دچار شگفتی می شدند و می گفتند: خوب، اسلام آمد دفاع شمشیری را به دفاع مالی تبدیل کرد.

1- ج 7 ص 173 ط المرتضویه.

ابتدا، لازم است ماهیت آنچه در جاهلیت مرسوم بوده، بررسی شود. سپس ماهیت «دیه بر عاقله» بیان شود:

ماهیت سنّت جاهلی: این سنت جاهلی از عناصر زیر تشکیل شده بود:

1- عنصر جغرافیِ سرزمین: برای شرح این موضوع لازم است منطقهٔ جغرافی این سنت جاهلی را بشناسیم: عرب پیش از اسلام به دو بخش تقسیم شده بود؛ عرب قحطانی و عرب عدنانی.

الف: عرب قحطانی: شبه جزیره عرب را در نقشه ملاحظه کنید و خطی از «ظهران» که در جنوب شرقی آن است به «ظهران» که در نزدیکی دریای سرخ است بکشید. این خط تقریباً مرز میان سرزمین عرب قحطانی و عدنانی را مشخص می کند. بخش جنوب آن (یمن) سرزمین قحطانیان است و بخش شمال آن سرزمین عدنانیان. قحطانیان از قدیم و در دیرینهٔ تاریخ، دارای دولت مرکزی به عنوان یک جامعهٔ قانونمند، در حد قانونمندی جوامع معاصر خودشان بودند. سنن و قوانین حقوقی مدنی داشتند. و سنت مورد بحث ما در میان قبایل قحطانی وجود نداشت. گرچه در طول تاریخ و حتی امروز گاهی طایفه ای از فرد مجرم خود دفاع می کند. اما این غیر از آن است که در میان قبایل عدنانی بود.

نتیجه: این سنت جاهلی به عنوان یک «قانون رسمی» منحصر به سرزمین عدنانی و منحصر به قبایل عدنانی، بوده است.

2- عنصر «ملوک الطوایفی»: عرب عدنانی فاقد دولت مرکزی بود. در نتیجه هر قبیله قهراً ماهیت یک «جامعهٔ مستقل» داشت؛ یعنی هر قبیله یک جامعه بود و سرزمینش نیز یک «کشور» محسوب می شد. مرزهای جغرافی انسانی و جغرافی سرزمینی معینی داشتند.

3- هر قبیله یا یک رئیس و حاکم داشت که آن را اداره می کرد، یا یک «دارالنّدوه»- مجلس مشورتی- داشت که دربارهٔ امور قبیله تصمیم گرفته و به اجراء می گذاشت.

4- سنت دفاع از مجرم، یک امر مربوط به «بین القبائل» بود. نه یک قانون رسمی در درون قبیله. و قتل های خطائی درون قبیله ای، و حتی گاهی در موارد عمد نیز، با خونبها و

مصالحه، فیصله می یافت.

5- سنت مذکور، ماهیتاً یک «دفاع» بود، دفاع از مجرم، حمایت، عصبیت، کمک و یاری به مجرم.

6- مردم قبیله، و بهتر است بگوئیم: جامعۀ قبیله، هم در قتل عمد از مجرم دفاع می کرد و هم در قتل خطاء.

7- دفاع از مجرم نیز صرفاً دفاع نظامی و شمشیری بود. مگر در موارد بس نادر که با مال فیصله می یافت.

8- در سنت جاهلی، و عصبه در هر نوع قتل- قتل عمد، شبه عمد، خطا، تسبیب محض- از قاتل دفاع می کرد.

نتیجه: سنت جاهلی مورد بحث، یک قانون بود در عرصۀ و دایرۀ «حقوق بین الملل». زیرا هر قبیله یک ملّت بود. جمعیت یک قبیلۀ عدنانی آن روز در مواردی بیش از جمعیت فلان کشور مستقل امروزی (مثلاً لوکزامبورک و امثال آن) بود.

بررسی ماهیت دیه بر عاقله: عناصر این قانون به شرح زیر است:

1- به اعتراف همۀ اندیشمندان بزرگ (از آن جمله اگناسیو اولاگوئه اسپانیائی در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی»)، اسلام در میان قبایلی ترین و بدوی ترین جامعه، شهری ترین و مدنی ترین نظام حقوقی را آورده است.

2- دیه بر عاقله، مانند هر قانون حقوقی و جزائی، باصطلاح یک «قانون بشرط» است، نه «لا بشرط» و نه «بشرط لا». یعنی مشروط است به وجود دولت مرکزی و حاکمیت مرکزی و مقوله ای به نام «قبیله» و «عشیره» در آن نقشی ندارد که در معنی «عاقله» روشن خواهد شد.

3- دیه بر عاقله، در عرصه و متن «حقوق درون جامعه» قرار دارد، و ربطی به «حقوق بین الملل» ندارد.

4- دیه بر عاقله، منحصر به قتل خطاء است. و شامل قتل عمد نمی شود. زیرا در این

صورت قاتل جریئتر شده و به کشتار می پردازد.

5- دیه بر عاقله به هیچوجه معنی «دفاع» را ندارد، نه دفاع، نه حمایت، نه عصبیت و نه کمک و یاری به مجرم.

6- لفظ و عنوان «عاقله» که به معنی «بازدارنده» است، در عصر جاهلی نبوده و از تأسیسات اسلام است. یعنی فامیل باید بازدارنده باشد.

7- آنچه در جاهلیت بود، «عُصبه» نامیده می شد نه عاقله.

8- قانون دیه بر عاقله برای پیشگیری از جرم است. و برای «بازدارندگی» است. که شرحش خواهد آمد.

9- دیه بر عاقله عاملی است برای حفظ «نهاد خانواده» که از هم نپاشد. این نیز در سطرهای پائین بیان خواهد شد.

10- اگر یک مجنون (دیوانه) کسی را بکشد، دیهٔ او بر عاقله است مطلقا، یعنی دربارهٔ مجنون، قتل عمد، غیر عمد و تسبیب فرق ندارد.

شرح: اولاً: اسلام آمد ملوک الطوایفی را از بین برد، چهار چوبهٔ قبیله ها را از رسمیت انداخت، و تا می توانست چهار چوبه ها را بر هم زد.

ثانیاً: کوچ کردن از عشایر و شهرنشین شدن را تحت عنوان «هجرت» یک امر ستوده و در حد امکان، واجب دانست.

ثالثاً: کوچیدن از شهر و گرویدن به عشایر را با عنوان «تعرّب بعد الهجره» بشدّت نکوهش کرد و آن را از گناهان کبیره شمرد.

اما: این مدنیت گرائی و تمدن خواهی را به طور افسار گسیخته و بی حدّ و مرز رها نکرد که به «اصاله الفرد» و لیبرالیسم برسد و در نتیجه نهاد بس گرانقدر و انسانی «خانواده» از هم بپاشد. همان طور که در جوامع غربی از هم پاشیده و جهان مدرنیته به کمونیسم جنسی مبتلا شده است.

اسلام نه به «اصاله جامعه» معتقد است و نه به «اصاله فرد» بل «امر بین الامرین». زیرا هم

اصاله جامعه (مارکسیسم) و هم اصاله فرد (لیبرالیسم) به حیوانیت منجر می شود. و خانواده در هر دو از بین می رود.

اصل بس مهم: در جامعه سازی مدنی اسلام، در هم ریختن قبایل و عشایر، و متلاشی شدن چهار چوبه های تعرّبی، تا مرز «اصل رَحِم» پیش می رود و در آن جا توقف می کند. رَحِم یک اصل بزرگ، مهم و سازنده در برنامۀ جامعه سازی اسلام است که مانند حصار بس محکم به اطراف «نهاد خانواده» کشیده شده و از آن حفاظت می کند.

اینک به هستۀ بحث نزدیک می شویم: همه چیز با دولت، پلیس، دادگاه و مجازات حل نمی شود. پیش از آن باید عوامل تربیتی، اجتماعی و عوامل بازدارنده از جرم و بزه، در جامعه عملی گردد.

دیه بر عاقله، نه برای حمایت از مجرم، بل فامیل را مسؤل و موظف می کند که بر افراد و اعضای فامیل، نظارت داشته باشد. و از زمینۀ بروز جرم، یا فراهم آمدن زمینۀ سهل انگاری، یا از فراهم آمدن زمینۀ روحی لات بازی در روان و فکر عضو فامیل، پیشگیری کند.

در این صورت، و اگر این قانون به خوبی رعایت شود، هیچ لات و یا لات بازی، در جامعه پیدا نمی شود، که اکثر زمینه های قتل خطائی همین لات بازی ها و قلدرمآبی ها است.

بنابراین، در این جا به یکی از عناصر مهم این قانون می رسیم که دیه بر عاقله حمایت از مجرم نیست، بل گذاشتن یک مسئولیت بر گردن فامیل است که بر همدیگر نظارت داشته باشند. حتی یک درهم از خود قاتل نمی گیرد، تا فامیل بفهمد مسئولیت مهم دارد.

و به عبارت دیگر: تا حدودی می توان گفت که اسلام یکی از منشأهای جرم و قتل را بی توجهی فامیل به رفتار اعضای خود، می داند. و می خواهد نظارت فامیل را بر همدیگر، یکی از عوامل بس مؤثر «جرم زدائی» قرار دهد.

در یک بررسی جامعه شناسانه، به خوبی روشن می شود که به هر میزان عنوان «رَحِم» از هم می گسلد، به همان میزان بر جرم ها افزوده می شود. زیرا به قول قدیمی ها، همواره از

«آدم های با خانواده و با ریشه» کاسته می شود. و به «آدم های بی خانواده و بی ریشه» افزوده می شود.

در جوامع غربی، شخصی در آپارتمان خود می میرد، پس از بیست روز از بوی تعفن می فهمند که مرده است. تنهائی، بی کسی، به چه حدّی رسیده است. البته سری هم به آسایشگاه سالمندان بزنید، تا عاقبت «اُمانِ اُومانیسم» را ببینید. متأسفانه ما هم بدان سوی می رویم.

سؤال: در جامعهٔ ما در مقایسه با جوامع غربی هنوز رَحِم و فامیل و خانواده، تا حدودی قوت دارد. اما آمار جرم اگر از غرب بیشتر نباشد کمتر نیست.

پاسخ: همیشه جامعه ای که در «حال گذر» است دچار اضطراب می شود، اضطرابی که منشأ جرم و بزه می شود و آمار بالاتر از پیشینه و بالاتر از آینده می شود. در جامعه ای که در حال گذر است آمار جرم و بزه بالا می رود.

فوراً قضاوت نکنید، و نگران نباشید، دچار تناقض نشده ام که بگوئید: این که در جوامع غربی آمار جرم بیش از جامعهٔ ما نیست، این ناقض مطالبی است که در سطرهای بالا گذشت و اگر ما هم مرحلهٔ گذر را پشت سر بگذاریم از آمار جرم کاسته خواهد شد.

بلی، این درست است. اما جرم چیست؟ جرم در برابر «حقوق» است. شما هر چه حقوق را براندازید، به همان میزان جرم معنی خود را از دست خواهد داد. از باب مثال: «حق خدا و جامعه است که هیچ کسی شراب نخورد» وقتی که شرابخواری را آزاد کنید، جرم های مربوط به آن نیز به رفتار معصومانه تبدیل خواهند شد. یا: برای حفاظت از «نهاد خانواده»، زنا حرام و ممنوع و جرم است، وقتی زنا جایز و یک کار معصومانه دانسته شود، جرمهای مربوط به آن نیز امور معصومانه تلقی می شوند. و به همین قیاس جرم های پرشمار دیگر.

آمار جرم در جوامع غربی صدها برابر جامعهٔ ما است، لیکن جرم شناخته نمی شوند. و بهای این انگارش، از بین رفتن نهادهائی مانند خانواده و فامیل است.

به یک مرد سوئدی گفتم: چرا پس انداز نمی کنی؟ و هر چه درآمد داری نفله می کنی؟ گفت: برای چه پس انداز کنم من که نمی دانم فرزند از خود من است یا خانم از کس دیگر

ص: 562

آورده است. خودم هم تا روز مرگ مشمول تأمین اجتماعی هستم.

ببینید: تأمین اجتماعی هم (که خیلی مهم و حیاتی است) باید طوری نظام مندی شود که انسان را از خانواده و اولاد و فامیل، از هر حیث بی نیاز نکند. مشکل بزرگ بشر این است؛ جامعه سازی و دمکراتیزه کردن بشر تا چه حد مفید است؟ براندازی قبیله و عشیره و تبار تا چه حد باید باشد؟ تامین اجتماعی چگونه و با چه آثار روانی و شخصیتی باشد؟ و...؟ و...؟

اگر جامعهٔ ما از مرحلهٔ گذر به مرحلهٔ اسلامی برسد، بسی مبارک خواهد بود. و اگر به جامعهٔ غربی برسد، با هزاران مصیبت رو به رو خواهد گشت. و اگر با عینک تحقیق به جامعهٔ غربی نگاه کنید براستی خواهید دید به قول خودشان «زندگی غیر از دردسر چیزی نیست».

موضوع و عنوان حقوقی دیه بر عاقله را، باید در جامعهٔ مورد نظر اسلام بررسی کرد. آن وقت معلوم می شود که نه رابطه ای با سنت جاهلیت دارد (بل یک «تشریع تأسیسی مستقل» است). و نه جای تعجب دارد که چرا باید فامیل غرامت جرم مجرم را متحمل شود.

اما دیه بر عاقله در قتل عمد نیست، چرا: قتل عمد عملی است که مرتکب آن، دارای شخصیتی است که نظارت فامیل، درد او را درمان نمی کند. و از جانب دیگر، او افراد هدف خود را بررسی می کند، در هر موردی که گمان کند اولیای دم قصاص نخواهند کرد و به دیه راضی خواهند شد، و اگر دیه هم به عهده فامیل باشد، اقدام به قتل می کند. پس در این صورت، دیه بر عاقله عامل جرم زدائی نمی شود بل منشأ جرم و تجرّی کسی که شخصیتاً آماده جرم است، می گردد.

و نیز دیه بر عاقله در «قتل تسبیبی محض» نیست، زیرا چنین حادثه ای طبعاً و قهراً از موضوع نظارت و باز دارندگی، خارج است.

نکتهٔ مهم: در متن کتاب(1) (در مسئلهٔ شماره 8) خواهید دید که علما (رضوان الله علیهم) در این که آیا نسبت مادری در عاقله بودن، اعتبار دارد یا نه؟-؟ اختلاف دارند اکثرشان آن را

1- يعنى مجلد 9 جامع الشتات.

معتبر نمی دانند و تنها نسبت پدری را معتبر می دانند. و اقلیتی هم هر دو نسبت را معتبر می دانند، و برخی نسبت پدر و مادری را بر نسبت تنها پدری، مقدم می دارند.

به جرئت باید گفت که حق با اقلیت است. زیرا اکثریت هیچ دلیل شرعی برای رأی شان ندارند مگر «قول لغوی» و بر سخن اهل لغت تکیه می کنند. و این تمسک شان اشکال های اساسی دارد:

اولاً: مطابق نظر اکثریت، قول لغوی در فقه و استخراج احکام، حجت نیست. گرچه هستند کسانی که با شرایطی به حجیت آن قائل هستند.

و جالب این است که خواهیم دید همین مسئلهٔ «عاقله» نشان می دهد که قول لغوی حجت نیست. و از موارد و شواهد تعیین کننده در این مبحث است.

ثانیاً: همان طور که گفته شد (و از عبارتی که از شیخ قدس سرّه نقل کردیم نیز ظاهر می شود)، اصطلاح «عاقله» از تأسیسات اسلام است. و این عنوان، در عصر جاهلی نبوده. مردم جاهل به آن دفاع و حمایت از مجرم، «عصبیت» و به حمایت کنندگان «عصبه» می گفتند.

و ماهیت و شخصیت و حدّ مرز سرزمینی هر قبیله با نسب پدری تعیین می شد و نسبت مادری هیچ نقشی در آن نداشت و اگر کسی از یک قبیله با زنی از قبیله دیگر ازدواج می کرد، (مانند ازدواج هائی که امروز میان یک مرد از یک کشور و یک زن از کشور دیگر می شود) به طور قهری زن تبعیت قبیلهٔ شوهر را می پذیرفت و باید می پذیرفت و فرزندان آن زن در هنگام دفاع از مجرم قبیله، به راحتی فامیل های مادری را می کشتند.

مردم عرب عدنانی نه کتاب لغت داشتند و نه کتابت می دانستند، پس از حدود یک قرن از آمدن اسلام به لغت نویسی پرداختند. و چون در لغت، اصالت و حجیّت با استعمالات عشایری است در همه جا، بر اساس پیشینهٔ زمینهٔ ذهنی عشایر، عاقله با همان عصبهٔ جاهلی مساوی و مترادف دانسته شد که نسبت مادری هیچ جایگاهی در آن نداشت.

دربارهای خلافت نیز همیشه در زنده نگه داشتن این فرهنگ جاهلی می کوشیدند. از باب مثال؛ شعر معاویه در این باره معروف است:

بنونا بنو

أبنائنا، و بناتنا

بنوهنّ

أبناء الرجال الأباعد.

پسران

ما هستند

پسران پسرانمان،

و دختران ما

پسران شان پسران دیگران هستند.

خلافت بنی امیه و بنی عباس در طول 600 سال، همیشه این فرهنگ را ترویج می کردند. زیرا اولاً پایه حکومت شان بر «بنی» و قومیت بود. ثانیاً اگر نسب مادری ارزش و کاربرد می یافت، به نفع آل فاطمه سلام الله علیها می گشت.

این قبیل عوامل با زمینۀ پیشین عصر جاهلی دست به دست هم داد و عاقله را با عصبۀ جاهلی مساوی و مترادف کرد و اهل لغت نیز هیمن را در طول 6 قرن تکرار کردند. زیرا که لغت نویس تابع فرهنگ مردم است.

و چنین است که مسئلۀ ما یکی از موارد واقعی تاریخی است که یک دلیل دیگر بر ادلّۀ اکثریت که قول لغوی را در فقه حجت نمی دانند، می افزاید.

بنابراین حق با آن اقلیت است که خویشان مادری را نیز در درون عاقله قرار می دهند. و به ویژه حق با آنان است که فامیل پدر و مادری را در عاقله بر فامیل فقط پدری، مقدم می دارند.

و این نتیجۀ آخری نیز یک عنصر دیگر در ماهیت عاقله است که نشان می دهد این قانون نه تنها ربطی به عصبۀ جاهلی ندارد، بل از همۀ ابعاد بر ضد آن است.

اصل مهم دیگر: آخرین اصل در این مسئله که دقّت در آن، به فهم فلسفهٔ تشریع این قانون، کمک می کند، این است که «عاقلهٔ ذمّیان- اقلیت های دینی- حکومت است نه فامیل شان»(1). یعنی دربارهٔ آنان نیز «عاقله= بازدارنده» هست، اما نظر به این که مسئولیت مدیریت آنان به عهدهٔ حکومت است، و سروکار مردم در این گونه امور با دولت است، دولت باید تاوان خطاهای آنان را بپردازد. زیرا صدور خطا از آنان می تواند از ضعف نظارت دولت ناشی شود، پس جریمهٔ آن را نیز باید دولت بپردازد. و از جانب دیگر، اسلام در امور

1- رجوع کنید به مسئله شماره 53.

داخلی اقلیت ها دخالت نمی کند تا برایشان عامل بازدارنده از درون خودشان تعیین کند و اینکه گفته شد «حکومت عاقلهٔ ذمّیان است»، در جائی است که یک فرد ذمّی فرد مسلمانی را بکشد. اگر قاتل و مقتول هر دو ذمّی باشند، مطابق قوانین خودشان، رسیدگی می شود.

این آخرین اصل نیز نشان می دهد که قانون دیه بر عاقله یک قانون تأسیسی مستقل است و هیچ ربطی به سنت جاهلی ندارد. زیرا در آن سنت جاهلی، قبایل عرب مسیحی نیز به همان سنت عمل می کردند، از آن جمله «نجرانیان» و «بنی الدار»- قبیلهٔ تمیم داری- و قبایل متعدد دیگر. بل همان طور که گفته شد؛ اساساً این سنت جاهلی یک سنت «برون قبایلی» و در واقع یک قانون در عرصهٔ حقوق بین المللی بود، و هرگز در درون قبیله اجرا نمی شد مگر در موارد نادر و اتفاقی، که این موارد نادر و اتفاقی در میان هر مردمی بوده و هست.

اما در اسلام، دیه بر عاقله یک قانون درون جامعه ای است، و اقلیت ها از آن مستثنی هستند. یعنی کاملاً بر عکس سنت جاهلی.

محقق قمی(ره) در این کتاب در آخرین صفحات جامع الشتات، در پاسخ سؤالی، به این مسئله پرداخته و در یک عبارت خلاصه به حکمت تشریع «دیه بر عاقله» اشاره کرده و خیلی به جان مسئله نزدیک شده، بل که اصل حکمت را بیان کرده لیکن باز آن را به «عصبهٔ جاهلی» ربط داده است. رجوع کنید به مسئلهٔ شماره 110 (باب مسائل متفرقه) در اواخر مجلد دهم. اما در مسئلهٔ شمارهٔ 8 همین مجلد آن را فرع بر سنت جاهلی دانسته است.

البته بحث کافی و لازم به محور این «تک قانون» اسلام، نیازمند یک مجلّد کتاب بزرگ است و در یک مقدمه همین قدر کافی است.

حرض، حصن، کهف جُنه= سپر، سلاح در برابر شیطان

.. فِی حِرْزٍ حَارِزٍ، وَ حِصْنٍ حَافِظٍ، وَ کَهْفٍ مَانِعٍ، وَ أَلْبِسْهُمْ مِنْهُ جُنَناً وَاقِیَةً، وَ أَعْطِهِمْ عَلَیْهِ أَسْلِحَةً مَاضِیَةً. اکنون برای شناختن مصادیق این مانع ها و حفاظ ها (که امام علیه السلام آنها را در برابر شر شیطان شمرده است) نمونه هائی از آیه ها و حدیث های دیگر را مشاهده

کنیم:

آیات: قرآن ازدواج را «احصان= خود را در حفاظ قرار دادن= خود را در قلعه ای محفوظ از شیطان قرار دادن» نامیده است بطوری که در اصطلاح عمومی و حقوقی و قضائی اسلام «محصن» یعنی مرد همسردار، و «محصنه» یعنی زن همسردار، و تأکید می کند که لازم است ازدواج بقصد احصان باشد:

1- آیهٔ 24 سورهٔ نساء: «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ»؛ که با هزینهٔ مال تان در ازدواج و همسرداری درصدد تقوی و احصان خود و پرهیز از هرزه گری در امور جنسی باشید.

2- آیهٔ 5 سورهٔ مائده: «غَيْرَ مُسافِحينَ وَ لا مُتَّخِذی أَخْدانٍ»: بدون قصد هرزه گری و بدون قصد اَخدان.

توضیح: امروز اصطلاح «دوست دختر»، «دست پسر» که در دنیای غرب بشدت رایج است، در جاهلیت عرب نیز رایج بود که قرآن آن را «اَخدان» نامیده است که شامل سنین بالاتر نیز می گردد.

زنان همسردار را نیز «محصنات» نامیده است از آنجمله در آیه های:

1- آیهٔ 25 سورهٔ نساء: «مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ».

2- آیهٔ 24 سورهٔ نساء: «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ».

3- آیهٔ 25 سورهٔ نساء: «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ». معنی این آیه نیازمند شرح بیشتر است.

اما این مانع ها و حفاظ ها در حدیث:

1- امیرالمؤمنین: وَ أَلْجِئْ نَفْسَکَ فِی الْأُمُورِ کُلِّهَا إِلَی إِلَهِکَ فَإِنَّکَ تُلْجِئُهَا إِلَی کَهْفٍ حَرِیزٍ وَ مَانِعٍ عَزِیزٍ:(1) و در همهٔ امور خودت را در پناه خدا قرار ده، در اینصورت به کهف (پناهگاه) حریز و حفاظ نگهدارندهٔ نفوذ ناپذیر، پناهنده شده ای.

1- نهج البلاغه، کتب، 31. و بحار، ج 74 ص 200.

در این حدیث، «پناه بردن به خداوند»، حرز و کهف، معرفی شده است.

2- نهج البلاغه: اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَی دَارُ حِصْنٍ عَزِیزٍ وَ الْفُجُورَ دَارُ حِصْنٍ ذَلِیلٍ لَا یَمْنَعُ أَهْلَهُ وَ لَا یُحْرِزُ مَنْ لَجَأَ إِلَیْه:(1) بندگان خدا بدانید؛ تقوی سرای حصاردار عزیز است، و بی تقوائی سرای حصاردار ذلیل است که نه (شر شیطان را) دفع می کند و نه پناه آورنده را حفظ می کند.

توضیح: در این حدیث یک نکتهٔ بس مهم در انسان شناسی وجود دارد که بی تقوائی نیز «پناهگاه» نامیده شده؛ یعنی انسان هرگز نمی تواند بی پناه باشد یا در پناه تقوی خواهد بود و یا به بی تقوائی پناه خواهد برد (مثلاً به الکل، مواد مخدر، عیاشی) انسان بدون پناه محال است. انسان «موجود پناهنده» است و مهم این است که کدامیک عزت آور و کدامیک ذلت آور است.

3- نهج البلاغه: فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّهِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصَّهِ أَوْلِیَائِهِ وَ هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَی وَ دِرْعُ اللَّهِ الْحَصِینَهُ:(2) جهاد دری است از درهای بهشت که خداوند آن را به روی دوستان ویژهٔ خود باز کرده و لباس تقوی است، و زره الهی است که قلعه ای محکم است.- درع= زره، اسلحه دفاعی است.

توضیح: تقوی، قلعه و حصار حفظ کنندهٔ فرد است، و جهاد قلعه و حصاری است که «شخصیت جامعه» را حفظ می کند، زره جامعه است.

4- نهج البلاغه: هُمْ مَوْضِعُ سِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ وَ عَیْبَهُ عِلْمِهِ وَ مَوْئِلُ حُکْمِهِ وَ کُهُوفُ کُتُبِهِ وَ جِبَالُ دِینِه:(3) آنان (اهل بیت) موضع سرّ پیامبر (صلّی الله علیه و آله)، و مرکز امر (مرکز ماهیت راه، کار و هدف) او هستند، و خزانهٔ علم او، و مرجع حکمتهای او، و کهف ها (خزانه ها)ی کتب او، و کوه های دین او هستند.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 158- فیض، خ 156.
2- نهج البلاغه، خ 27.
3- نهج البلاغه، خ 2.

توضیح: امیرالمؤمنین علیه السلام، «کتابخانه» را کهف نامیده و هر کدام از ائمّه را کتابخانهٔ رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) نامیده است.

5- نهجِ البلاغه: إِنَّ الْوَفَاءَ تَوْأَمُ الصِّدْقِ وَ لَا أَعْلَمُ جُنَّةً أَوْقَى مِنْهُ وَ مَا يَغْدِرُ مَنْ عَلِمَ كَيْفَ الْمَرْجِعُ:(1) وفاداری (به حق) لازمهٔ صداقت است، و من سپری نگهدارنده تر از وفای به عهد (خدا) نمی شناسم، و کسی که بداند بازگشتش (قیامت) چگونه است مکر نمی کند.

توضیح: در حدیث «جنود عقل و جنود جهل» نیز دیدیم که وفا و صدق از جنود عقل هستند، غدر و مکر از جنود جهل هستند.

6- نهج البلاغه: وَ ثِقَةً لِمَنْ تَوَكَّلَ وَ رَاحَةً لِمَنْ فَوَّضَ وَ جُنَّةً لِمَنْ صَبَرَ:(2) اسلام، «اطمینان قلب» است برای کسی که اهل توکل باشد، و «آسودگی درونی» است برای کسی که امورش را به خدا واگذار کند، و سپر حفظ کننده (از شرّ شیطان) است برای کسی که شکیبا باشد.

7- نهج البلاغه: وَ آيَةً لِمَنْ تَوَسَّمَ وَ جُنَّةً لِمَنِ اسْتَلْأَمَ وَ عِلْماً لِمَنْ وَعَى:(3) و (خداوند قرار داد قرآن را) نشان و علامت برای کسی که می خواهد نشان الهی داشته باشد، و سپر حافظ برای کسی که در پشت آن قرار گیرد، و دانش کسی که آن را فرا گیرد.

8- نهج البلاغه: الْوَرَعُ جُنَّةٌ:(4) ورع (خودپائی و مواظبت از رفتار خود) سپر است.

9- نهج البلاغه: وَ اتَّخِذُوا التَّوَاضُعَ مَسْلَحَةً بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ عَدُوِّكُمْ إِبْلِيسَ وَ جُنُودِهِ:(5) و تواضع را اسلحه (سلاحمندی خودتان) قرار دهید میان خودتان و شیطان و لشکرش.

توضیح: خود شیطان در اثر تکبرش منحرف شد، و تکبر انسان ها از مدخل های اوست، و تواضع انسان ها اولین سلاح دفاعی انسان در برابر شیطان است.

10- وسائل الشیعه: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

1- نهج البلاغه، خ 41.
2- نهج البلاغه، خ 105.
3- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید 191- فیض 189.
4- نهج البلاغه، قصار الجمل، ابن ابی الحدید، 4- فیض، 3.
5- نهج البلاغه خطبهٔ قاصعه، ابن ابی الحدید، خ 238- فیض 234.

آلِهِ): الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ وَ عَمُودُ الدِّینِ وَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ:(1) امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: دعا سلاح مؤمن، ستون دین و نور آسمان ها و زمین است.

11- وسائل الشیعه: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: الصَّدَقَهُ جُنَّهٌ:(2) صدقه سپر است.

12- تهذیب الاحکام: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: الصِّیَامُ جُنَّهٌ مِنَ النَّارِ:(3) روزه گرفتن سپری است در برابر آتش دوزخ.

13- توسّل به امام حسین علیه السلام و زیارتش سپر است در برابر آتش دوزخ: تهذیب: السَّلَامُ عَلَیْکَ یَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَنْتَ لِی جُنَّهٌ مِنَ الْعَذَابِ:(4) سلام بر تو ای اباعبدالله، تو برای من سپر هستی از عذاب دوزخ.

14- مستدرک الوسائل: عَنْ عَلِیٍّ عَلَیْهِ السَّلَام أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اسْمَ اللَّهِ فَاتِقٌ لِلرُّتُوقِ وَ خَائِطٌ لِلْخُرُوقِ وَ مُسَهِّلٌ لِلْوُعُورِ وَ جُنَّهٌ عَنِ الشُّرُورِ وَ حِصْنٌ مِنْ مِحَنِ الدُّهُورِ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِی الصُّدُورِ وَ أَمَانٌ یَوْمَ النُّشُورِ:(5) امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: اسم «الله» مسدودها را باز می کند، شکافتگی ها را می دوزد، مشکلات را آسان می کند، و سپر است در برابر شرها، و حصار و قلعه ای است در برابر دشواری های روزگار، و شفای دل ها، و امان روز محشر است.

توضیح: یعنی خدا را با اسم «الله»ش، یاد کردن و یاری خواستن از خدا با اسم «الله».

15- مستدرک الوسائل: رسول خدا فرمود: «.. فَادْرُسُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ کَلَامُ الرَّحْمَنِ وَ حِرْزٌ مِنَ الشَّیْطَانِ وَ رُجْحَانٌ فِی الْمِیزَانِ:(6) قرآن را بخوانید (تدریس و تدرّس کنید) زیرا قرآن کلام رحمان، و حرز از شیطان است، و در محشر رجحان میزان است.

1- وسائل ج 7 ص 38.
2- وسائل، ج 9 ص 371.
3- تهذیب، ج 4 ص 191 ط دار الاضواء.

4- تهذیب، ج 6 ص 67 ط دار الاضواء.
5- مستدرک، ج 5 ص 304.
6- مستدرک، ج 4 ص 232.

16- مستدرک الوسائل: پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود: ذِکْرُ اللَّهِ عَلَمُ الْإِیمَانِ وَ بُرْءٌ مِنَ النِّفَاقِ وَ حِصْنٌ مِنَ الشَّیْطَانِ وَ حِرْزٌ مِنَ النَّارِ:(1) ذکر و یاد کردن خدا، پرچم ایمان است، و دوری از نفاق است، و حصنی است در برابر شر شیطان و حرز از آتش است.

17- مستدرک الوسائل: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: الثِّقَهُ بِاللَّهِ وَ حُسْنُ الظَّنِّ بِهِ حِصْنٌ لَا یَتَحَصَّنُ بِهِ إِلَّا کُلُّ مُؤْمِنٍ وَ التَّوَکُّلُ عَلَیْهِ نَجَاهٌ مِنْ کُلِّ سُوءٍ وَ حِرْزٌ مِنْ کُلِّ عَدُوٍّ:(2) اعتماد به خدا و حسن ظنّ به او حصنی است که در آن متحصّن نمی شود مگر هر کس که مؤمن باشد. و توکّل نجات است از هر بدی و حرز است از هر دشمن.

18- کافی: امام صادق علیه السلام فرمود: الدُّعَاءُ کَهْفُ الْإِجَابَهِ کَمَا أَنَّ السَّحَابَ کَهْفُ الْمَطَرِ:(3) دعا کهف (مخزن) اجابت است، همانطور که ابرها مخزن باران هستند.

19- حدیث سلسله الذّهب: کَلِمَه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِی فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِی أَمِنَ عَذَابِی: خدا فرمود: کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» حصن من است، هر کس به حصن من داخل شود، از عذاب من ایمن می شود.

20- ولایت علی بن ابی طالب: رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود: خداوند فرمود: وَلَایَهُ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ حِصْنِی فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِی أَمِنَ مِنْ عَذَابِی:(4) ولایت علی بن ابی طالب حصن من است و هر کس به حصن من داخل شود از عذاب من ایمن می شود.

21- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ): مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِینِهِ وَ فِی حَدِیثٍ آخَرَ فَلْیَتَّقِ اللَّهَ فِی النِّصْفِ الْآخَرِ:(5) هر کس ازدواج کند نصف دینش را حرز و حفاظت کرده است پس در حفظ نصف دیگر از خدا بترسد.

22- بحار، امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «حِصْنُ الْإِیمَانِ لَا یَدْخُلُهُ إِلَّا مَنْ أَخَذَ اللَّهُ مِیثَاقَهُ،

1- مستدرک، ج 5 ص 285.

2- مستدرک الوسائل، ج 11 ص 250.
3- کافی (اصول) ج 2 ص 471.
4- بحار، ج 39 ص 246.
5- کافی، ج 5 ص 329.

وَ نَوَّرَ لَهُ فِی قَلْبِهِ وَ أَعَانَهُ عَلَی نَفْسِه»:(1) داخل نمی شود به حصن ایمان مگر کسی که خداوند از او عهد گرفته باشد و قلبش را نورانی کرده و او را بر علیه نفس (غریزی)اش یاری کرده باشد.

23- کافی: امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ «وسیله» فرمود: الْمَوْعِظَهُ کَهْفٌ لِمَنْ وَعَاهَا:(2) موعظه حفاظ و کهف است برای کسی که آن را در قلبش جای دهد.

24- دعای کمیل: ارْحَمْ مَنْ رَأْسُ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَ سِلَاحُ الْبُکَاء: خدایا رحم کن به کسی که سرمایه اش امید، و سلاحش گریه است.

و حدیث های دیگر.

اکنون تلخیص سخن در شناختِ حرز، حصن، جُنّه، و اسلحه در برابر شیطان:

حرزها

حصن ها

کهف ها

جُنّه ها

سلاح ها

پناه بردن به خدا

تقوی

پناه بردن به خدا

وفاء

جهاد

ذکر الله

جهاد

اهل بیت علیهم السلام

اسلام

تواضع

اعتماد به خدا

اسم «الله»

دعاء

قرآن

دعاء

حسن ظنّ به خدا

قرآن

موعظه پذیری

ورع

گریه برای بخشش گناهان

درس قرآن

ذکر الله

صدقه

توکل

عفّت (مدیریت شهوت جنسی)

ازدواج

صوم

1- بحار، ج 30 ص 78.
2- کافی (روضه) ج 8 ص 20.

ازدواج

اعتماد به خدا

اسم «الله»

حسن الظن به خدا

امام حسین علیه السلام

کلمه «لا اِله الاّ الله»

ورع= خودپائی و پرهیز کاری

ولایت علی علیه السلام

میثاق الهی

آنچه امام می خواهد

آیا آنچه امام علیه السلام برای اولاد، اهل و عیال، ذوی الارحام و فامیل می خواهد، همین قبیل حرزها، حصن ها، کهف ها، جُنّه ها و سلاح ها است؟ که از خداوند می خواهد توفیق این خصلت ها و عمل ها را به آنان بدهد تا از این طریق از شر شیطان محفوظ باشند-؟ یا صرفاً یک حرز قضائی و حصن، کهف، جُنّه و سلاح قضائی می خواهد؟ که خداوند آنان را بدون این خصلت ها و بدون این اعمال حفاظت کند.

شیوه، سبک، منطق و روند مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، صورت اول را ایجاب می کند. آنچه انسان را به کمال می رساند، عمل است و عمل. و غیر از عمل چیزی برای انسان نیست. حتی به دست آوردن خصائل نیک و «پالایش شخصیت درون» نیز عمل است؛ «عمل درونی» است، که منشأ اعمال بیرونی می شود. آنچه امام علیه السلام می خواهد توفیق الهی، امداد و یاری و رحمت الهی است که انسان را در این راه عمل، موفق کند. و همین «توفیق» به عمل، یک مرحمت قضائی خداوند است.

بنابراین امام یک «قضاء» را می خواهد که آن قضاء ما را در بستر مثبت جریان قَدَرها قرار دهد.(1)

امام دعا می کند و هر دعائی «قضاء خواهی» و «بداء خواهی» است.(2)

1- در مباحث گذشته در فرق میان قضاء و قَدَر، بحث شده. و شرح بیشتر درکتاب «دو دست خدا».

2- کسی که به «بداء» اعتقاد ندارد باید دعا نکند. رجوع کنید به همان کتاب.

بخش دهم

اشاره

ربّ العالمین

ربّانی ترین علوم

متأسفانه

علوم انسانی

پیشنهاد به دانشمندان علوم تجربی

در قرآن

در حدیث

اللَّهُمَّ وَ اعْمُمْ بِذَلِکَ مَنْ شَهِدَ لَکَ بِالرُّبُوبِیَّهِ، وَ أَخْلَصَ لَکَ بِالْوَحْدَانِیَّهِ، وَ عَادَاهُ لَکَ بِحَقِیقَهِ الْعُبُودِیَّهِ، وَ اسْتَظْهَرَ بِکَ عَلَیْهِ فِی مَعْرِفَهِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِیَّهِ: خدایا آنچه را که (برای خود، والدین، اولاد و فامیلم) خواستم، شامل کن به هر کسی که به ربوبیت تو گواهی دهد، و در توحید تو مخلص باشد، و بخاطر تو با بندگی حقیقی بر تو با شیطان دشمنی کند، و در آموختن «علوم پرورشی» بر دشمنی با شیطان از تو کمک بطلبد.

شرح

اشاره

لغت: رَبّ: پرورنده: پرورش دهنده: پروردگار.

ربوبیّ: پرورشی.

ص: 574

ربوبیّه: ربوبیّت: پرورندگی: پرورش دهندگی: پروردگاری.

ربّانی: منسوب به «امور پرورشی»- علوم ربّانی: علومی که جریان پرورش در جهان کائنات را شناسائی می کند: علومی که موضوع شان «شناخت چگونگی پرورش در عالَم کائنات است»

ربّانی (در کاربرد اصطلاحی نه لغوی): کسی که خدا جو و خدا گرا است.

استظهار: کمک گیری: پشتوانه جوئی: تکیه کردن به قدرتی.

عبودیت: بندگی، عبد بودن: بنده بودن.

ربّ العالمین

اولین آیه قرآن بعد از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِين» است. یعنی «ستایش فقط خداوند را است که پرورندۀ عالم ها است».

عالَم ها: عالَم هفت آسمان، عالَم آسمان اول (سماء الدنیا= آسمان پائین» که همۀ میلیاردها کهکشان در درون آن هستند، عالَم کهکشان ها، عالَم منظومه ها، عالَم منظومۀ شمسی ما، عالم کرۀ زمین ما و در این میان عالَم اتم ها، مولکول ها، میکروب ها، باکتری ها و ویروس ها، عالم گیاه، عالم حیوان، عالم انسان. همۀ کائنات را خداوند می پروراند و اوست ربّ العالمین.

سه چهارم قرآن سوره های مکّی هستند که همگی (حتی بدون استثناء یک آیه) در «ربوبیّت» و «وحدانیت ربوبیّت» بحث می کنند. و بقول امام سجاد علیه السلام، همگی در «مَعْرِفَهِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِیَّه» با انسان سخن می گویند؛ آن همه آیات کیهان شناسی، کلیّاتِ فیزیک، حیات شناسی، آفرینش جمادات و جانداران، گسترش کائنات و حرکت شان به تکامل، انسان شناسی، نطفه شناسی، شخصیت شناسی، آسیب شناسی شخصیت، بهداشت و درمان شخصیت، جامعه شناسی، تحلیل تاریخ، تجسم عمل و شناختن ماهیت فیزیکی اعمال انسان، آخرت و سرانجام حیات انسانی، و...

ص: 575

علاوه بر سوره های مکّی که گفته شد موضوع شان «ربوبیت و چگونگی پرورش کائنات از ناحیه خدا است» بخش عمده ای از آیه های سوره های مدنی نیز در محور همین موضوع ربوبیت است.

و با بیان مختصر: غیر از حدود 400 آیه که در محور «احکام و حقوق» هستند، کل محتوای قرآن به محور ربوبیت است، حتی آیه های صرفاً اخلاقی که همهٔ آنها بر انسان شناسی استوار هستند.

نتیجه: ماهیت علوم دو نوع نیست که نوعی از آن ربّانی باشد و نوع دیگرش غیر ربّانی. اما جهت گیری علوم می تواند دو نوع باشد، آن هم نه جهت خود علوم بل جهت گیری کسی که کار علمی می کند.

علم حقیقت و ماهیت واحد دارد؛ متأسفانه خیلی از حوزویان نیز باورشان شده که علم دو نوع است: علم دینی و علم غیر دینی. و این تقسیم نادرست را ورد زبان کرده اند.

همهٔ علوم «ربّانی» هستند بدون استثناء؛ همهٔ علوم در شناسائی چگونگی پرورش کائنات، انسان، تا برسد به شناخت چگونگی پرورش جامعه، ربّانی هستند. و این جهت گیری است که ممکن است سر از «طبیعت پرستی» در بیاورد، و در اثر القائات ابلیسی «باور به استقلال جهان از خدا» را نتیجه دهد. حتی یک طبیعت پرست نیز کارش ربوبیت شناسی است که طبیعت را پرورندهٔ خود طبیعت می داند.

پس، هر دانشمندی «ربّانی» است خواه ربّش خدا باشد و خواه طبیعت. لیکن در اصطلاح به آنان که به ربوبیت خدا معتقدند «ربّانی» گفته شده و به آنان که راه دیگر رفته اند «غیر ربّانی» گفته شده. در این اصطلاح نیز علم به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم نشده، بل عالم است که به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم شده است: عالمی که در کار علمی خداگرا است، و عالمی که در کار علمی خداگرا نیست.

مراد امام علیه السلام این است که شناختن روند «علّت و معلول»ها و دانستن چگونگی

پرورش کائنات، و علم و دانش، کافی نیست. بل به کمک و یاری خداوند نیاز هست تا دانشمند را از گرفتار شدن در دام شیطان حفظ کند که: وَ اسْتَظْهَرَ بِکَ عَلَیْهِ فِی مَعْرِفَهِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِیَّه. تا ربوبیت شناسی و پرورش شناسی او در جهت توحید باشد نه در مسیر شیطان.

امام علم را به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم نمی کند، علما را به دو گروه تقسیم می کند: عالمی که از خدا یاری می طلبد، و عالمی که از خدا یاری نمی طلبد. و بر گروه اول دعا می کند.

پس نباید میان مراد امام علیه السلام که یک معنی کاملاً لغوی است با آن «اصطلاح» که علوم را به دو گروه تقسیم می کند و یک کاربرد صرفاً اصطلاحی است، اشتباه کرد. و در معنی مورد نظر امام همهٔ علوم بویژه علوم تجربی ربّانی و درصدد شناخت چگونگی ربوبیت و پرورش کائنات هستند.

ربّانی ترین علوم

علوم تجربی ربّانی ترین علوم هستند که در اساس چگونگی پرورش کائنات؛ اسباب و علل و روند تکاملی پرورش جمادات، فضاء و زمان، نظام کائنات، از ریزترین موجود تا سترگ ترین و هنگفت ترین ها، از کهکشان ها تا بدن انسان، و...

یک کیهان شناس که می کوشد چگونگی مدیریت کیهان را بشناسد در مقام شناخت ربوبیت خداوند بر کیهان است. یک محقق فیزیک درصدد شناخت رگه های این ربوبیت است، همچنین یک محقق شیمی. یک زمین شناس، یک میکروب شناس، یک فیزیولوژیست و... همگی درصدد شناخت این ربوبیت و این پرورندگی و پرورش هستند.

توحید در ربوبیت، امکان ندارد مگر با علوم تجربی،(1) حتی آن فرد عامی غیر متخصص نیز با مشاهدات عینی و تجربی خود در جهان هستی، به خداوند و توحید خدا معتقد می شود، هر کسی بنسبت درک و برداشت خودش.

اگر یک دست اندرکار علوم تجربی (هر کدام از علوم تجربی که باشد) از فرهنگ کابالیسم رها باشد، و از خیمهٔ مشؤم جریان تاریخی قابیلیان که

1- و لذا قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان را به مطالعه و بررسی طبیعت دعوت می کنند.

کشیده است رهیده باشد، موحّد ترین انسان و خدا شناس ترین آدم، و دشمن ترین کس با ابلیس می گردد. که در برخی از نوشته ها عرض کرده ام: قرآن اولین مدال را به دانشمندان علوم تجربی می دهد: «إِنَّما یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماء».(1) آیه را ببینید که موضوع بحثش علوم تجربی، و ترکیبات شیمیائی مواد و رنگ ها در زمین شناسی است.(2)

بزرگ مشکل امروز بشر این است که ابلیس علوم انسانی را مصادره کرده و مراکز قدرت کابالیسم آنها را تملک کرده و ربوبیت را بر علیه ربوبیت به کار می گیرد. خوشبختانه این خیمهٔ شیطانی فرسوده شده و از بین می رود و کابالیسم به پایان تاریخ خود می رسد. و فرو ریختن این دیوار حائل میان حقیقت علوم تجربی و دین، شروع شده است، گرچه هنوز برخی از دست اندرکاران علوم تجربی در میان ما هنوز در خواب غفلت قرن 18 هستند.

اگر می خواهید آهنگ؛ سرعت و درنگ حرکت انسان به سوی «جامعهٔ واحد جهانی» را بشناسید، به حرکت و سرعت یا درنگ جریان رهائی علوم تجربی از خیمهٔ ابلیس، بنگرید؛ وقتی این حرکت به کمال خود برسد «جامعهٔ جهانی مهدوی» محقق خواهد شد. و این است «فَرَج انسان»؛ فرج مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام(3) عَجَّلَ اللّٰهُ تَعَالَی فَرَجَهُمْ وَ فَرَجَنَا فِی فَرَجَهُمْ.

متأسفانه

متأسفانه مصادرهٔ علوم تجربی توسط ابلیس و قابیلیسم، منشأ یک برداشت و تفسیر نادرست از «علوم ربّانی» که در دعای امام علیه السلام نیز آمده، شده است، شارحان صحیفه یا مطلب را نشکافته و با کلّی گوئی از آن رد شده اند و یا علوم ربّانی را به «اصول عقائد ذهنی، احکام و اخلاق» آن هم اخلاق غیر علمی و صرفاً تعبدی اندرزی، تفسیر کرده

1- آیهٔ 28 سورهٔ فاطر.
2- خدای منان را شاکرم که به این بنده جاهل و ناچیزش توفیق داد که در این باره کتاب های «تبیین جهان و انسان»، «قرآن و نظام رشته ای

جهان»، «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی»، «دو دست خدا»، و مقالات متعدد تقدیم کنم.
3- رجوع کنید به کتابچۀ «تشیع و فراگیری جهانیش».

اند. برخی از علمای ما چنان از علوم تجربی وحشت می کنند که از خود ابلیس این قدر وحشت ندارند. و در این میان تخیلات ارسطوئی و بودائی تحت عنوان مقدس «عرفان» بزرگترین عامل این مصادره هستند که جریان افکار و اندیشه ها را از بستر واقعیت گرائی قرآن و اهل بیت(1)

علیهم السلام، خارج کرده و در بستر ذهن گرائی و خیال پردازی قرار داده اند، بحدّی که گوئی نه تنها دین نیازی به علوم تجربی ندارد، بل این علوم بر علیه دین هستند. و گوئی سوره های مکی- که سه چهارم قرآن هستند- سالبه بانتفاء موضوع، هستند و یا دیگر بخش هائی از قرآن از سوره های مدنی.

خود باختگی به حدّی رسیده است که برخی اساساً به معنی لغوی، و معنی قرآنی و معنی حدیثی «ربّ» و «ربّانی» توجه نمی کنند.

علوم انسانی

در روند نزول قرآن در مرحلۀ دوم، نوبت به علوم انسانی می رسد؛ دلیل این سخن روند نزول خود قرآن است. و این موضوع بحدّی بدیهی است که اگر کسی غافل از آن باشد، بی تردید قرآن را نمی شناسد. برخی ها تکلیف احادیث اهل بیت را نیز مشخص کرده اند: باید در قفسه ها خاک بخورند که حضرات به ارسطوئیات و بودائیات مشغولند، و دست بالا به متون تفسیری مشغولند که ریشه اش به تمیم داری قابیلیست می رسد.

و اگر به آیات و احادیث که به محور علوم انسانی هستند، بخوبی نگریسته شود، می بینیم که این آیات و احادیث نیز بریده و جراحی شده از علوم تجربی نیستند. و اساساً سبک، شیوه و منطق قرآن و اهل بیت، در بالاترین حدّ ممکن(2) از جراّحی علوم- و بقول غربی ها از فونکوسیونالیسم- خودداری کرده است.(3) تنها و تنها احکام فقهی است که تا حدودی از عرصۀ تجربیات (به معنی رایج) خارج است.

حتی این مکتب، اخلاق را نیز تجربی شروع می کند؛ از آفرینش جسم انسان، سپس به

1- در مقدمه مجلد اول دربارۀ «منطق قرآن و اهل بیت» شرحی آمده است.
2- بالاترین حدّ ممکن که انسان بعنوان مخاطب آن را درک کند.
3- در این باره رجوع کنید؛ «نقد مبانی حکمت متعالیه»، مبحث «هندسه شناخت».

آثار تجربی حیات غریزی، آنگاه به دمیدن روح دیگر بر آدم بنام روح فطرت که منشأ تشخیص هنجار و ناهنجار و منشأ اخلاق است، می پردازد. این بیان آفرینشی تجربی را تحریف کردند؛ چه غوغاهائی به پا کردند که روح خدا بر انسان دمیده شده، و هرگز از خود نپرسیدند: مگر خدا روح دارد؟ مگر وجود خدا مرکب از ذات و روح است؟ که روحش تجزیه شود و از آن به آدم هم برسد؟ خدا روح ندارد او خالق روح است. اضافۀ «تبعضّی» گرفتند. و آن همه حدیث های اهل بیت را دربارۀ این مسئله واقعاً زیر پا گذاشتند. و شیطان اینچنین «علوم ربّانی» را مصادره می کند ما را باصطلاح به دنبال نخود سیاه ارسطوئیات و بودائیات می فرستد به حدّی که دشمن علوم تجربی می شویم و این همه علوم تجربی قرآن و اهل بیت را رها میکنیم و آنگاه می گوئیم قرائت قرآن فلان قدر ثواب دارد. کدام قرائت!؟! پس از سلب و سلخ معانی آیات؟! آیا- نعوذ بالله- آیات کیهان شناسی لغو هستند؟! چه ثوابی در چنین قرائتی هست؟

پیشنهاد به دانشمندان علوم تجربی

مسئله برای دست اندرکاران علوم تجربی خیلی آسان است؛ تنها به این جملۀ امام سجاد علیه السلام توجه کنید: وَ اسْتَظْهَرَ بِکَ عَلَیْهِ فِی مَعْرِفَهِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِیَّه، امام برای شما دعا کرده که خداوند شما را از شر ابلیس حفاظت کند، و دعای امام مستجاب است بی تردید. لیکن یک شرط گذاشته است؛ یعنی به هر کسی از شما دعا نکرده، بر کسی دعا کرده که «استظهار به خدا» داشته باشد؛ تنها در 4 ثانیه از ته دل از خدا کمک بطلبد. در اینصورت بی تردید خدا شناس ترین و موحدترین بندۀ خدا خواهد شد، مدال «خشیت» را خواهد گرفت «إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ» و در اوج اعلای انسانیت قرار خواهد گرفت، از زیبائی ربوبیت خدا، از ربوبیت خدا، از زیبائی ره آورد علم خود، لذّتی خواهد برد که انسان برای آن لذّت آفریده شده است؛ لذّتی که بالاتر از آن برای انسان قابل تصور نیست. این «خشیت» از سنخ خشیت ها و خوف های معمولی بشر نیست که آرامش و

سکون روحی را از او سلب کند، این خشیت نهایت آرامش و سکون روح و لذّت انسان بودن است.

شگفتا، اسفا، عدّه ای چه نعمت و سعادت و لذّت عالی که محصول کار خودشان است را به آسانی و بی دلیل از دست می دهند!؟! بویژه برخی از خودمان گمان می کنند که اگر خدا و دین و ایمان را در دانش خود مشاهده کنند، امّل می شوند نه دانشمند. در حالی که امّلترین کس آن است که محصول اندیشهٔ خود را از دست بدهد. آیا بردگی ابلیس و کابالیسم، روشنفکری است؟!

در قرآن

لفظ «ربّ» و مشتقات آن حدود 900 مورد (اگر اشتباه نکرده باشم) در قرآن آمده است- غیر از چند مورد (که شاید بیش از تعداد انگشتان نباشد) به معنی «صاحب و مالک» آمده اند و از بحث ما خارج اند- همگی به معنی «پرورنده و پرورندگی» هستند. و 4 مورد نیز به همان معنی اصطلاحی آمده است.

در حدیث

در حدیث نیز عالم به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم شده است نه علم:

1- کافی: امام کاظم علیه السلام از جمله درس هائی که به هشام بن حکم می دهد، می فرماید: لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِیٍّ.(1)

2- بحار: جمله ای در توقیع ناحیهٔ مقدسه؛ السَّلَامُ عَلَیْکَ یَا دَاعِیَ اللَّهِ وَ رَبَّانِیَّ آیَاتِهِ.(2)

3- بحار: از علی علیه السلام: أَنَا الْعَالِمُ الرَّبَّانِیُّ.(3)

4- نهج البلاغه: فَعَالِمٌ رَبَّانِیٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَی سَبِیلِ نَجَاهٍ وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ...(4).

5- نهج البلاغه: فَاسْتَمِعُوا مِنْ رَبَّانِیِّکُمْ.(5)

1- کافی (اصول) ج 1 ص 17.- بحار، ج 1 ص 138.
2- بحار، ج 53 ص 171.
3- بحار، ج 42 ص 53، و ج 54 ص 341.
4- نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید 143- فیض 139.
5- نهج البلاغه، خ 107.

اما علم در حدیث به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم نشده است، در یکی- دو حدیث عبارت «العلم الرّبانی» آمده که مراد تقسیم علم به ربّانی و غیر ربّانی نیست، مراد علمی است که از طرف خدا اعطا شده و «علم تحصیلی» نیست، علم خدادادی است:

1- مَنْ أَرَادَ أَنْ یَنْظُرَ إِلَی مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ عَلِیّاً أَخَا رَسُولِ اللَّهِ وَ زَوْجَ ابْنَتِهِ مِنَ الْعِلْمِ الرَّبَّانِیِّ فَلْیَخْرُجْ...(1).

2- یَا أَیُّهَا النَّاسُ انْظُرُوا إِلَی مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ عَلِیّاً مِنَ الْعِلْمِ النَّبَوِیِّ وَ الَّذِی أَوْدَعَهُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنَ الْعِلْمِ الرَّبَّانِی (2).

جالب اینکه: این دو حدیث که سخن از «علم ربّانیِ» علی علیه السلام می گویند، هیچکدام به محور «اصول اعتقادات، احکام یا اخلاق» نیستند اوّلی دربارۀ زنده شدن یک مرده است، و دومی دربارۀ تشخیص حامله بودن و حامله نبودن یک زن است. یعنی هر دو حدیث دقیقاً بر علیه آن اصطلاح است که علوم را به ربّانی و غیر ربّانی تقسیم می کند. و صد تأسف که این اصطلاح نادرست رواج هم یافته است.

و امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا در مقام دعا به کسانی نیست که علم شان «من عندالله» است و علم تحصیلی نیست. بل برای کسانی دعا می کند که در تحصیل علم می کوشند و از خدا نیز یاری می طلبند.

این همه این موضوع را شرح دادم برای اینکه غلط بودن این اصطلاح را که به آن دچار شده ایم، روشن کنم و این اصطلاح موجب شده برخی از علوم را مقدس بدانیم و برخی از علوم را نا مقدس بل پلید بدانیم. این بینش و منطق کلیسائی است، نه بینش و منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام. هر علمی (بویژه علوم تجربی) درصدد شرح و بیان ربوبیّت و جریان پرورش کائنات است، قداست و عدم قداست آن مربوط به نیّت و جهت گیری شخص دانشمند است، حتی ممکن است کسی از دانش اصول عقاید و دانش فقه نیز سوء استفادهٔ

1- بحار، ج 40 ص 275.

2- بحار، ج 40 ص 279.

ابلیسی بکند.

بدیهی است علم در جهت نادرست و ابلیسی، ارزش ندارد و ضد ارزش است. زیرا گفته اند: لو کان فی العلم من دون التّقی شرف، لکان ابلیس اشرف الخلائق.

بخش یازدهم

اشاره

دعای ممنوع و دعای نکوهیده

مواردی که دعا جایز است اما مستجاب نمی شود

دعا و طلاق (خانواده)

آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟

دعای حضرت نوح دربارۀ پسرش

لشکر شیطان

اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ. (13) اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَهُ، وَ أَبْطِلْ كَيْدَهُ وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ، وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ: خدایا، هر چه او (شیطان) گره بزند تو بازکن، و هر چه او پیوند دهد تو گسسته کن، و هر چه او تدبیر کند تو باطل و سترون کن، و چون قصدی کند متوقّفش (زمین گیرش) کن. خدایا، لشکرش را شکست ده، نقشه (و طرح)ش را باطل گردان، سنگر و پناهگاهش را منهدم کن، و بینی او را به خاک بمال.

شرح

اشاره

لغت: ثَبَطَ: متوقف شد زمین گیر شد- ثَبَّطَ: متوقف کرد، زمین گیر کرد- ثَبِّط: متوقف کن، زمین گیر کن.

امام علیه السلام که این همه بر علیه شیطان دعا می کند، چرا به یکباره نمی گوید خدایا شیطان را بمیران و از بین ببر-؟ چرا هیچ پیامبر و امامی از خداوند مرگ شیطان را نخواسته است؟ برای اینکه اوّلین اصل از اصول دعا این است که خواستهٔ دعا کننده مخالف نظر خداوند نباشد. مثلاً کسی نباید دعا کند که خدایا تکلیف را از ما بردار؛ نماز را یا جهاد را از ما بردار. اما هر کسی می تواند (و باید) از خداوند بخواهد که خداوند او را به انجام تکالیف راغب کند و انجام تکالیف را بر او آسان گرداند تا به جای احساس سنگینی تکلیف، از عمل به آن لذّت ببرد «ربِّ یَسّر و لا تُعَسِّر»:(1) خدایا آسان گردان و سخت مکن. یعنی آن حالت و خصلت روحی و روانی را به ما بده که عمل به تکلیف برایمان سهل و گوارا باشد.

خداوند نه سختگیر است و نه سخت کننده: «یُریدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُریدُ بِکُمُ الْعُسْرَ».(2) اسلام دین حنیف (مطابق اقتضاهای روح فطرت)، و والامنش، و آئین سهله است: «بعثت علی الحنفیه السّمحه السّهله».(3) اگر عمل به تکلیفی از تکالیف به نظر ما سخت آید در اثر ضعف روح فطرت و تعدّی روح غریزه است.

آرزوی مرگ شیطان نیز مانند آرزوی حذف تکالیف، بر خلاف نظر خداوند است زیرا به شیطان وعدهٔ تداوم حیات داده است: «إِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرینَ». (4) و قبلاً دربارهٔ چرائی وجود شیطان و دشمنی او با انسان، بحثی گذشت. و نیز در تعادل میان دو جانب انسان به شرح رفت که در یک جانب عقل و نبوت است و در جانب دیگر هوی و شیطان است. و تفضّل خدا بر

1- از دعاهای علمای بزرگ شیعه.
2- آیهٔ 185 سورهٔ بقره.
3- بحار، ج 64 ص 136.
4- آیهٔ 15 سورهٔ اعراف.

انسان، بالاتر از عدل و تعادل است: «وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ». (1) راه اسلام، عمل به اسلام سهل و آسان است بشرط سلامت شخصیت، که روح فطرت بتواند روح غریزه را مدیریت کند.

پس دعا بر خلاف نظر خدا ممنوع است و برخی دعاها ممنوع نیست اما نکوهیده و مکروه است، با هر رنجشی نباید بر علیه کسی دعا کرد، بهتر است برای هدایت آن کس دعا شود.

با بیان مشروحتر: رنجش کسی از کسی بر دو گونه است:

1- رنجش بخاطر امور شخصی و دنیوی.- این نیز بر دو نوع است:

الف: رنجش بخاطر یک رفتار بد ناآگاهانه و غیر متعمّدانه.

ب: رنجش بخاطر یک رفتار بد آگاهانه و متعمدانه.

در صورت الف، بهتر است برای او از خداوند هدایت و آگاهی خواست، و دعا بر علیه او مکروه است: «الْکاظِمینَ الْغَیْظَ وَ الْعافینَ عَنِ النَّاسِ». (2) اما صورت ب از مصادیق ظلم و ستم است و دعا بر علیه ستمگر حق مسلّم مظلوم است و این حق بعد از «حق دفاع» است یعنی اگر نتوانست دفاع کند بر علیه او دعا می کند و اگر بتواند باید دفاع کند و زیر بار ظلم نرود: «لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ». (3) حتی می تواند و حق دارد باصطلاح داد و فریاد راه بیندازد: «لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ»: (4) خداوند گفتاری را که برای بدی بلند شود، دوست ندارد مگر از کسی که مورد ستم واقع شده باشد.

2- رنجش بخاطر امور دینی (که برگشتش به امور جامعه است): در اینگونه موارد ابتدا مرحلهٔ امر به معروف و نهی از منکر است و اگر سودی نداد نوبت به دعا بر علیه او می رسد و بهتر است که دعای مشروط کرده باشد، یعنی: خدایا، اگر قابل هدایت است هدایتش

1- آیهٔ 74 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 134 سورهٔ آل عمران.
3- آیهٔ 279 سورهٔ بقره.

4- آیۀ 148 سورۀ نساء.

کن و اگر قابل هدایت نیست...(1).

زیرا چنین شخصی نیز مصداق ظالم است که بر جامعه ستم کرده است.

مواردی که دعا جایز است اما مستجاب نمی شود

1- کسی که به جای جهاد بنشیند و بر علیه دشمن دعا کند.

2- جامعه ای که به جای جهاد، بر علیه جامعۀ کفر دعا کند.

3- کسی که به جای فعالیت و کار، بنشیند برای رزق و روزی دعا کند. و همینطور است جامعۀ تنبل.

4- دعا به جای طلاق: کسی که همسر ناسازگار و چموش دارد، به جای طلاق، برای سازگار شدن او دعا کند.

توضیح: طلاق در نظر خداوند مبغوض ترین رفتار است، زیرا «خانواده» در نظر اسلام جایگاهی بس مهم دارد و دارای نقش حیاتی، و (همانطور که قبلاً بیان شد) واحد جامعه است. پس متلاشی شدن آن لطمه بر شخصیت فرد، شخصیت خانواده و شخصیت جامعه و شخصیت تاریخ است. آمار طلاق نشان از بیماری شخصیت جامعه و آفت زدگی جریان تاریخ هر جامعه است. امام صادق از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله): مَا مِنْ شَیْ ءٍ أَحَبَّ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَیْتٍ یُعْمَرُ بِالنِّکَاحِ وَ مَا مِنْ شَیْ ءٍ أَبْغَضَ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَیْتٍ یُخْرَبُ فِی الْإِسْلَامِ بِالْفُرْقَهِ یَعْنِی الطَّلَاقَ:(2) هیچ چیزی برای خداوند محبوبتر از خانواده ای نیست که با ازدواج آباد باشد، و هیچ چیزی برای خداوند (عزّوجلّ) مبغوضتر از خانواده ای نیست که با طلاق از هم بپاشد.- و حدیث های دیگر.

با این همه خداوند طلاق را جایز کرده است. پس اسلام هزینۀ بیشتری را برای جواز طلاق تحمل کرده است که به متلاشی شدن محبوبترین نهاد رضایت داده است. یعنی اسلام

1- و صد البته جایگاه قانون و وظیفۀ حاکمیت چیز دیگر است؛ حاکمیت نمی تواند به جای اجرای احکام بنشیند به دعا و نفرین بپردازد.
2- وسائل الشیعه، اولین حدیث در «کتاب الطلاق».

بیش از خود آن شخص در تحمّل طلاق به خود فشار آورده است. پس دیگر جائی برای خودداری از طلاق و خودداری از تلخی طلاق برای آن شخص نمی ماند. فی المثل شبیه این است که پدری برای نجات فرزند زندانی خود زحمت و فعالیت را متحمل شود و حکم آزادی او را بگیرد، آنگاه فرزند بگوید: در زندان می مانم و دعا می کنم که آزاد شوم.

نشریع و تقنیس جواز طلاق، باز هم برای حفاظت از نهاد خانواده است که اگر طلاق نباشد به جای متلاشی شدن خانواده های معدود، اصل و اساس «نهاد خانواده» در جامعه تضعیف می شود؛ در صورت ممنوعیت طلاق، تنفّر همسرانی که با همدیگر سازگار نیستند زمینه ساز رجوع آنان به افراد دیگر می گردد، زنا و فحشاء رواج می یابد و خانواده های دیگر نیز متلاشی و دستکم دچار ناسازگاری می گردند، یکی از عوامل اصلی سقوط خانواده در غرب، ممنوعیت طلاق بود که مسیحیت آن را ممنوع کرده بود. و ممنوعیت طلاق یکی از مؤثرترین وسیله برای شیطان بود که جامعۀ غربی را به شهر لوط تبدیل کند.

بنابراین، گر چه طلاق ظاهراً یک خانواده را متلاشی می کند، اما خانواده ای که دچار ناسازگاری است، پیش از طلاق متلاشی شده است و اگر طلاق نباشد خانواده های دیگر را نیز دچار ناسازگاری خواهد کرد. پس اصل و اساس جواز طلاق برای حفظ نهاد خانواده در جامعه است.

کدام طلاق صحیح است و کدام طلاق خواستۀ شیطان است؟ طلاق بر سه نوع است:

1- طلاقی که با انگیزش های فطری باشد؛ مثلاً بخاطر عدم توافق در باورها و اعتقادات مکتبی باشد؛ امام باقر علیه السلام زنی را طلاق داد، علّت آن را پرسیدند، فرمود: ذَكَرْتُ عَلِيّاً ع فَتَنَقَّصَتْهُ فَكَرِهْتُ أَنْ أُلْصِقَ جَمْرَةً مِنْ جُمَرِ جَهَنَّمَ بِجِلْدِی:(1) من یادی از امیرالمؤمنین علیه السلام کردم، آن زن بر آن حضرت خرده و ایراد گرفت نخواستم تکّۀ آتشی از آتش دوزخ بر پوست من بچسبد.

1- وسائل الشیعه، کتاب الطلاق، ابواب مقدمات طلاق، باب 3 حدیث 1.

و یا ناسازگاری در قبول و یا عمل به تکالیف دین باشد مثلاً بدلیل عدم رعایت عفّت باشد.

2- طلاقی که با انگیزش های غریزی لیکن با مدیریت روح فطرت باشد.

3- طلاقی که صرفاً با انگیزش های غریزی مستقل از روح فطرت باشد.

ردیف 1 و 2 جایز است، اما ردیف 3 ابزار دست شیطان است.

و باید توجه کرد که دعا برای دوام و بقای خانواده که از ضروری ترین و مستجاب ترین دعاها است، با دعا به جای طلاق، فرق دارد. سازگاری دو همسر از نعمت های اساسی و پر ارزش است. قرآن دو نعمت بزرگ برای حضرت ذکریا می شمارد: «وَ وَهَبْنا لَهُ یَحْیی وَ أَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ»؛(1) به او یحیی را دادیم و همسرش را با او سازگار کردیم. و نیز عناصر روحی و روانی که دو همسر را به هم پیوند می دهند را از نشانه های قدرت خدا می شمارد: «وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْواجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ».(2)

لغت: الودّ: آرزو- مودّت: آرزوی متقابل همگون- آرزوی خوبی ها بر همدیگر.

الرّحمه: دلسوزی- دلسوزی دو همسر بر همدیگر.

این هر دو، ویژهٔ انسان و منشأشان روح فطرت است. ممکن است حیوانی نسبت به حیوان دیگر محبت داشته باشد، اما مودّت در عالم حیوان وجود ندارد. و همچنین رحمت و دلسوزی غیر از محبت است. و همین دو عنصر مودّت و رحمت است که انسان را برای ایجاد نهاد «خانواده» بعنوان واحد جامعه، انگیزش داده است و حیوان از آن محروم است.(3)

و شیطان همیشه می کوشد به مودت و رحمت میان دو همسر آسیب بزند. و باید مطابق همین دعای هفدهم از شر شیطان (بویژه از همین آسیب او) به خداوند استعاذه کرد و پناه برد تا از عَقدها و عُقده هائی که شیطان در دل همسران ایجاد می کند و دل ها را به جای دیگر

1- آیهٔ 90 سورهٔ انبیاء.
2- آیهٔ 21 سورهٔ روم.
3- در بخش نهم از همین دعا بحثی دربارهٔ شخصیت خانواده گذشت.

گره می زند، باز شود. یا علاقه و پیوند هائی که قلب هر کدام از دو همسر را به چیز دیگر و به جای دیگر پیوند می زند، گسسته شود. و هر چه شیطان تدبیر کند خداوند باطل و سترون کند، و قصد او را متوقف کند که امام علیه السلام می گوید: اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ.

البته سخن امام علیه السلام منحصر و محدود به مسائل خانواده نیست، شامل همۀ امور فردی و اجتماعی است. مسئلۀ خانواده بعنوان نمونه آورده شد.

آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟

اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَه: خدایا لشکر شیطان را شکست بده.

آقائی در درس «اصول عقاید» گفته بود: لازم نیست که حتماً دعای معصومین علیهم السلام مستجاب شود، اگر این همه دعاهای امام سجاد علیه السلام مستجاب می شد جهان گلستان می گشت، عدالت بر همۀ بشر حاکم می شد.

اما اولاً: اگر این آقا درسش را از این مسئله: «آیا معصوم دعای بی جا می کند یا نه؟-؟» شروع می کرد، شاید جان مسئله برایش روشن می گشت. دعای نابه جا کردن، یعنی جهل و نادانی، مقام معصوم از آن منزّه است. و دعای بجا و صحیح، حتماً مستجاب می شود. ما شرایط صحت دعا و شرایط استجابت آن را و نیز کجا و در چه موردی باید دعا کنیم و در کجا و در چه موردی نباید دعا کنیم را از معصومین یاد می گیریم، چگونه ممکن است خود آنان دعای لغو و بیهوده کرده باشند!؟!

بلی درست است که خداوند برای هیچکس تعهد قطعی نداده است اما معصومین همین اصل را می دانند و بهتر می شناسند که چه دعائی را بکنند و چه دعائی را نکنند.

دعای حضرت نوح دربارۀ پسرش

بهتر است دربارهٔ حضرت نوح و پسرش بحثی داشته باشیم سپس برگردیم به «آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟». معلوم نیست این که می گویند حضرت نوح دربارهٔ پسرش دعا کرد و دعایش مستجاب نشد، از کجا آمده

ص: 589

است. همانطور که معلوم نیست از کجا آورده اند که طوفان نوح سرتاسر کره زمین را گرفته بود.(1)

قرآن می گوید: «قُلْنَا احْمِلْ فیها مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ وَ أَهْلَکَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلیلٌ- وَ قالَ ارْکَبُوا فیها بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها إِنَّ رَبِّی لَغَفُورٌ رَحیمٌ- وَ هِیَ تَجْری بِهِمْ فی مَوْجٍ کَالْجِبالِ وَ نادی نُوحٌ ابْنَهُ وَ کانَ فی مَعْزِلٍ یا بُنَیَّ ارْکَبْ مَعَنا وَ لا تَکُنْ مَعَ الْکافِرینَ- قالَ سَآوی إِلی جَبَلٍ یَعْصِمُنی مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَ حالَ بَیْنَهُمَا الْمَوْجُ فَکانَ مِنَ الْمُغْرَقینَ».(2)

«وَ نادی نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنی مِنْ أَهْلی وَ إِنَّ وَعْدَکَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْکَمُ الْحاکِمینَ- قالَ یا نُوحُ إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِکَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّی أَعِظُکَ أَنْ تَکُونَ مِنَ الْجاهِلینَ- قالَ رَبِّ إِنِّی أَعُوذُ بِکَ أَنْ أَسْئَلَکَ ما لَیْسَ لی بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لی وَ تَرْحَمْنی أَکُنْ مِنَ الْخاسِرینَ».(3)

معلوم نیست از کجای این آیه ها در آورده اند که نوح برای پسرش دعا کرد و از خدا نجات او را خواست-؟! در حالی که در آیه اول تصریح شده که به نوح گفته شد «احْمِلْ فیها مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ وَ أَهْلَکَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ» و برایش اعلام شده بود که پسرش و همسرش نباید سوار کشتی شوند و سخن خود حضرت نوح نصّ است بر اینکه هر کس سوار کشتی نشود غرق خواهد شد: «لا عاصِمَ الْیَوْمَ». با وجود این چه جای دعا برای پسرش می ماند؟

حضرت نوح می گوید: خدایا پسرم از اهل من است و وعدۀ تو حق است. این وعده چیست؟ این وعده همان «إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ» است؛ یعنی خداوند اعلام کرده بود که پسرش غرق خواهد شد. نوح می گوید: وعدۀ تو حق است و تو احکم الحاکمین هستی؛ پسرم که از اهل من است غرق خواهد شد.

در این وقت که پسر آخرین دعوت پدر را نیز رد می کند و کاملاً اتمام حجّت می شود، او از شمول «اهل» نیز خارج می شود و مصداق «لَیْسَ مِنْ أَهْلِک» می گردد و به نوح اعلام می شود که او از اهل تو هم خارج گشت.

1- دربارهٔ طوفان رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بخش آخر.
2- آیه های 40، 41، 42 و 43 سورهٔ هود.
3- همان، آیه های 45، 46 و 47.

در این مکالمهٔ خدا و حضرت نوح، موضوع مکالمه «اهل» است، نه غرق شدن یا نجات از غرق. زیرا عدم نجات و غرق شدن پیشاپیش مشخص شده بود.

تفسیری که بر آیه ها تحمیل کرده اند وقتی درست می شد که خداوند به نوح وعدهٔ نجات اهل او را داده باشد، در حالی که قضیه بر عکس است؛ به او وعده داده بود که برخی از اهلش غرق خواهند شد. و این تفسیر تحمیلی دقیقاً بر خلاف نصّ «إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» است.

وعده یا وعید؟-؟: عدم نجات و غرق شدن پسر را اصطلاحاً وعده نمی گویند، وعید می گویند. ظاهراً تحمیل کنندگان تفسیر مذکور دربارهٔ همین اصطلاح اشتباه کرده اند. در حالی که این اصطلاح فقط در مقام مرحمت و تهدید است. نه در مقام مطلق، آنجا که مقام نه مقام مرحمت است و نه مقام تحدید بل مقام بیان حقیقت و واقعیت است، کلمه وعده در هر دو مورد به کار می رود. و در آیه های بسیار وعده به معنی وعدهٔ بد و وعده بلا آمده است از قبیل:

1- «وَ نادی أَصْحابُ الْجَنَّهِ أَصْحابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنا ما وَعَدَنا رَبُّنا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّکُمْ حَقًّا قالُوا نَعَم».(1)

2- «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقینَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْکُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ».(2)

3- «أَوْ نُرِیَنَّکَ الَّذی وَعَدْناهُمْ فَإِنَّا عَلَیْهِمْ مُقْتَدِرُونَ».(3)

4- «النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذینَ کَفَرُوا وَ بِئْسَ الْمَصیرُ».(4)

و حضرت نوح با آوردن جملهٔ «وَ أَنْتَ أَحْکَمُ الْحاکِمینَ»، اعلام می کند که خدایا راضیم به حکم تو؛ در حال رضاء هستم نه در حال سخط. زیرا تو احکم الحاکمین هستی.

و اما سخن خداوند که به حضرت نوح می فرماید «فَلا تَسْئَلْنِ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّی أَعِظُکَ

1- آیهٔ 44 سورهٔ اعراف.

2- آيۀ 68 سورۀ توبه.
3- آيۀ 42 سورۀ زخرف.
4- آيۀ 72 سورۀ حج.

أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ»: از من مخواه چیزی را که به آن علم نداری، من تو را موعظه می کنم که مبادا از نادانان باشی.

این وحی و نبوت است، وحی و نبوت دو بخش دارد:

1- تبیین ها: این نیز بر دو بخش است:

الف: تبیین جهان کائنات (هستی شناسی) از پیدایش جهان، گسترش جهان، اشیاء تا برسد به انسان شناسی و جامعه شناسی.

ب: تبیین مکتب بر اساس همان هستی شناسی و انسان شناسی.- در این بخش است که مشخص و معین می شود که کافر اهل مؤمن نمی شود گرچه فرزند او باشد.

2- تشریع احکام و قوانین، باصطلاح؛ احکام فقه از طهارت تا دیات.

در اسلام هم تبیین ها و هم احکام به تدریج وحی شده و در مدت 23 سال آمده اند. اما در نبوت های پیشین احکام یکجا می آمد مانند بخش احکام تورات، لیکن تبیین ها در همۀ نبوت ها بتدریج آمده اند و این ماهیت تبیین ها است. مسئلۀ تبیین اینکه «کافر اهل مؤمن نمی شود گرچه فرزند او باشد» برای حضرت نوح در آن هنگام آمد.

و شگفت اینکه این مکالمۀ حضرت نوح با خداوند، پس از غرق شدن پسرش بود که در آیۀ 43 آمده است «فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ»، سپس آیۀ 44 می آید و پس از آن در آیۀ 45 سخن نوح می آید که «رَبِّ إِنَّ ابْنی مِنْ أَهْلی». آیا حضرت نوح پس از مرگ پسرش نجات او را می خواست!؟!

پس از مرگ پسر است که اصلی از اصول مکتب تبیین می شود و به نوح توصیه می گردد که فرزند ناصالح «اهل» نیست و نگو که او از اهل من بود، زیرا این نوع فکر کردن کار جاهلان است که نژادپرستی می کنند، رابطۀ مکتبی مقدم بر رابطه نسلی است. و رابطه مکتبی است که مسلمان را «السَّلْمَانِ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» می کند.

و مراد از «إِنِّی أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ» خطابی است که به همۀ پیامبران شده است که در واقع خطاب به امت ها است و از مصادیق «إِيَّاكِ أَعْنِی وَ اسْمَعِی يَا جَارَهِ»= به در می

گویم تا دیوار بشنود، است. حتی به اشرف المرسلین (صلّی الله علیه و آله) می فرماید: «وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَی الْهُدی فَلا تَکُونَنَّ مِنَ الْجاهِلینَ».(1)

این اصل در همهٔ ادیان هست که فرزند از اهل پدر است حتی اگر گرایشی به کفر داشته باشد، تا وقتی که حجت تمام شود. و با اتمام حجت از شمول اهل خارج می شود. لذا در آیهٔ 41، پسر و همسر نوح اهل او محسوب می شوند: «وَ أَهْلَکَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ». اما پس از اتمام حجت و غرق شدن، می گوید «إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِکَ». امام رضا علیه السلام بنقل از امام صادق علیه السلام می گوید: چون پسر نوح مخالف او بود خدا فرمود او از اهل تو نیست، و کسانی را که پیرو او بودند اهل او قرار داد.(2)

عمل غیر صالح: می فرماید ای نوح او از اهل تو نیست، زیرا که «إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صالِحٍ»: او عمل غیر صالح است. این تعبیر (باصطلاح ادبی) از باب «زیدٌ عدلٌ» است که به جای «زیدٌ عادلٌ» می گویند تا کمال و شدت عدالت او را برسانند. و «عمل غیر صالح» یعنی «عامل غیر صالح».

در تفسیر این جمله نیز سخنان سخیفی آورده اند که ریشهٔ آن به تفسیر افرادی مانند تمیم داری کابالیست و کعب الاحبار کابالیست می رسد. متأسفانه در نقل های بدون سند، به برخی از ائمّه طاهرین نیز نسبت داده اند که فرموده باشند آن پسر از نطفهٔ نوح نبود و از عمل ناصالح همسرش بود.

نتیجه: حضرت نوح هیچ دعائی برای نجات پسرش نکرده تا مستجاب شود یا نشود.- برگردیم به اصل موضوع که «آیا ممکن است دعای معصوم مستجاب نشود؟».

دعای معصومین مستجاب است: آنان که گمان می کنند ممکن است دعای معصوم پذیرفته نشود، به ماهیت و معنی «استجابت» توجه ندارند. دعا دو نوع است، استجابتش نیز دو نوع است:

1- آیهٔ 35 سورهٔ انعام.

2- مجمع البیان ذیل همین آیه.

1- دعای شخص دربارهٔ فردیت فردی خودش و والدینش و اهالی و ذوی الارحام و فامیلش؛ همانطور که در بیان امام علیه السلام دیدیم(1). در این مورد هیچ دعائی از هیچ معصومی ندیده ایم که مستجاب نشود، اگر چنین چیزی به ذهنمان بیاید، اشتباه از ماست مانند آن اشتباه که دربارهٔ دعای حضرت نوح شده است.

2- دعا برای پیروزی مکتب و از بین رفتن دولت ابلیس و اعتلای حق در جهان بشریت، این قبیل دعاهای معصومین علیهم السلام به دو طریق مستجاب شده است:

الف: اگر این قبیل دعاها نبود، نه حقی باقی می ماند و نه حقیقتی. کما اینکه اگر نبوت ها و امامت ها نبودند انسان و جامعهٔ بشری و تاریخ بشری غیر از «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ»(2) چیزی نمی شد. اگر انسان کمی از انسانیت دارد، یا اندکی از حیوان فرق دارد در سایه همین نبوت ها، امامت ها و دعاها است والاّ انسان بدترین موجود می گشت.

ب: تحوّل جامعه، زمانبر است و در دراز مدّت محقق می شود، گفته شد که «جامعه شخصیت دارد»، استجابت دعا دربارهٔ شخص ها و فردها متناسب با عمر شخصیت فردی شان است، و استجابت دعا دربارهٔ جامعه نیز متناسب با شخصیت جامعه است، بویژه دربارهٔ شخصیت و عمر جامعه جهانی.

همانطور که قرآن می گوید: «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ کانَ زَهُوقاً»(3) و احادیث توضیح می دهند که این «جاء» زمانبر است و تحقق آن از روز نزول این آیه تا فرا رسیدن جامعهٔ واحد مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) می باشد، و هر 1000 سال در نزد خدا بقدر یک روز است «وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»،(4) می باشد. پس دعاها مستجاب شده و می شوند که همهٔ جهانیان فرا رسیدن جامعهٔ واحد جهانی را مشاهده می کنند و آن را «دهکدهٔ جهانی» نامیده اند. و در این دهکده غیر از مکتب انبیاء و ائمه (علیهم صلوات الله)

1- در بخش نهم همین دعا.
2- آیهٔ 30 سورهٔ بقره.

3- آیۀ 81 سورۀ اسراء.
4- آیۀ 47 سورۀ حج.

فکر و مکتب دیگری نخواهد بود. زیرا یک دهکده نمی تواند با اندیشه های متعدد مدیریت شود، یا دهکدهٔ الهی خواهد بود و یا دهکدهٔ ابلیسی. و امروز مسلّم شده که اَبنان و توبرهٔ نیرنگ های ابلیس و قابیلیسم به ته رسیده و دیگر برنامهٔ جدیدی ندارد.(1)

امروز طلیعه های استجابت دعای امام سجاد علیه السلام، که می گوید «اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ، وَ افْتُقْ مَا رَتَقَ، وَ افْسَخْ مَا دَبَّرَ، وَ ثَبِّطْهُ إِذَا عَزَمَ، وَ انْقُضْ مَا أَبْرَمَ»، مشهود است و عقدهای ابلیس یکی پس از دیگری گشوده می شود. علوم انسانی که او تنظیم و «رتق» کرده بود، متلاشی و «فتق» شده و به بن بست رسیده است. و تدبیرهائی که برای مدیریت جهانی بشر چیده بود منفسخ می شود. و عزم او زمین گیر می گردد، و آنچه رشته و «ابرام» کرده بود، پنبه می شود. چه استجابتی دربارهٔ جامعهٔ جهانی بالاتر از این.(2)

لشکر شیطان

اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَه: خدایا لشکر شیطان را شکست بده.

لشکر شیطان از سه گروه تشکیل یافته و می یابد:

1- ذریّهٔ خودش: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّیَّتَهُ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونی وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمینَ بَدَلاً».(3)

2- جن های کافر: «وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطینَ الْإِنْسِ وَ الْجِن». (4) و آیه های دیگر.

3- انسان های کافر: همین آیه مذکور و امثالش، و نیز آیهٔ «مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ».(5)

این در صورتی است که لفظ جن را در جملهٔ «وَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ»، «موجود غیر قابل رؤیت»

1- شرح این موضوع در کتابچۀ «تشیع و فراگیری جهانیش».
2- شرح بیشتر در همان کتابچه.
3- آیۀ 50 سورۀ کهف.
4- آیۀ 112 سورۀ انعام.
5- آخرین آیه قرآن در آخرین سوره.

که معنی لغوی آن است، بدانیم، ابلیس و ذریّه اش را غیر از موجود موسوم به «جن» بدانیم که قول قوی نیز همین است.(1)

و اگر خود ابلیس و ذریّه اش را از جن ها بدانیم در اینصورت لشکر ابلیس تنها از دو گروه تشکیل می شود؛ جن های کافر و انسان های کافر.

اما از آیه بالا که می فرماید «أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ» بر می آید که ذریّهٔ ابلیس همگی کافر و متمرّد هستند. در اینصورت نیز لشکر شیطان از سه گروه تشکیل می شود:

1- ذریّهٔ او که نسل و جریانی در میان جن ها هستند.

2- جریان و (باصطلاح) حزب دیگر از جن ها که پیرو شیطان و ذریّهٔ او می شوند.

3- انسان های کافر.

این شکست لشکر شیطان از روز نزول آیه «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً»(2) شروع شده و مدرنیته (باصطلاح) آخرین شعلهٔ شمع ابلیس بود که به بن بست رسیده است.(3)

حدیث: رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) در فتح مکه بت ها را سرنگون می کرد و این آیه را می خواند و می گفت: «هَلَكَ الشِّرْكُ وَ أَهْلُهُ وَ الشَّيْطَانُ وَ أَهْلُهُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً»: شرک و اهل شرک، شیطان و اهل شیطان هلاک شدند و باطل زایل شونده است.

کافی: از امام باقر علیه السلام: فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ، قَالَ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ع ذَهَبَتْ دَوْلَةُ الْبَاطِلِ:(4) دربارهٔ این آیه فرمود: وقتی که قائم قیام کند دولت باطل از بین می رود.

بحار و نور الثقلین در تولّد حضرت قائم عجّل الله تعالی فرجه: «عَلَى ذِرَاعِهِ الْأَيْمَنِ مَكْتُوبٌ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً»:(5) این آیه به بازوی راست آن حضرت نوشته شده بود.

1- در اوایل شرح همین دعا بحثی در موضوع گذشت.
2- آیهٔ 81 سورهٔ اسراء.
3- شرح بیشتر در کتابچهٔ «تشیع و فراگیری جهانیش».
4- کافی، ج 8 ص 240 ط دار الاضواء- بحار، ج 24 ص 312 و ج 51 ص 62.
5- بحار، ج 51 ص 19، و ج 67 ص 106 بنقل از غیبت شیخ.

بحار، امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه های «وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشی- وَ النَّهارِ إِذا تَجَلَّی» فرمود: مراد از آیهٔ اول دولت ابلیس است و مراد از آیهٔ دوم زمان قیام قائم (عجّل الله تعالی فرجه) است.(1)

بحار: امام صادق علیه السلام فرموده است:

لِکُلِّ

أُنَاسٍ دَوْلَهٌ یَرْقَبُونَهَا

وَ

دَوْلَتُنَا فِی آخِرِ الدَّهْرِ تَظْهَر

نورالثقلین: ذیل آیهٔ «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلِ»؛ امام باقر علیه السلام فرمود: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ع ذَهَبَتْ دَوْلَهُ الْبَاطِلِ».

مقرر است که تاریخ بشر در روی کرهٔ زمین در دو دوره به پایان برسد: دورهٔ دولت ابلیس که غلبه با قابیلیسم خواهد بود و دورهٔ دولت حق که مقدمات آن از آغاز اسلام شروع شده و در ظهور قائم (عجّل الله تعالی فرجه) بر جامعهٔ جهانی مدیریت خواهد کرد.

چگونگی شکست جُند شیطان

مطابق حدیث ها، این شکست، در اصل شکست نظامی و اسلحه ای نیست، بل شکست فکری و بقول امام علیه السلام شکست «کید» و نقشهٔ ابلیس است. زیرا حرکت های نظامی حضرت قائم (عجّل الله تعالی فرجه) هم از نظر زمان محدود است و هم از نظر مکان. در این تحوّل جهانی عظیم، تحرکات نظامی آن حضرت تنها در خاورمیانه آن هم فقط 18 ماه طول خواهد کشید.(2)

بنابراین، کاملاً روشن است که شکست جهانی قابیلیسم یک شکست فکری و علمی است؛ همهٔ «ایسم»ها، مکتب ها، اندیشه ها و آئین ها به بن بست می رسند و جامعهٔ متفکّر جهانی راهی غیر از مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نمی یابد و آن را می پذیرد که امام باقر علیه السلام فرمود:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللّٰهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ:(3) هنگام قيام قائم ما خداوند دستش را بر سر مردمان مى گذارد بدينوسيله عقول آنان

1- بحار، ج 24 ص 398.
2- بحار، ج 51 ص 132- 133 و نيز ص 218 بنقل از اكمال الدين صدوق.
3- كافى (اصول) ج 1 ص 25 ط دار الاضواء.

را جمع می کند و بدین سبب بینش ها (گرایش ها و خواسته ها و آرزو) ی آنان کامل می شود.

یعنی بینش ها و گرایش های مردمان، همه در یک مسیر و در جهت کمال خواهد بود؛ جامعهٔ واحد با آهنگ واحد روی به کمال می رود.

امروز حرکت جامعهٔ جهانی به سوی «وحدت فکر» یک موضوع روشن و مسلم و ملموس است، در این زمان، دیگر جائی برای افکار مختلف، مکتب های متعدد، آئین های رنگارنگ، وجود ندارد. جامعهٔ بشر نمی تواند به صورت جزیره های متعدد و تکّه تکّهٔ فکری بماند؛ این بزرگترین و اولین ویژگی این زمان است و تحقق «امّت واحده» یک امر بدیهی و مسلّم است.

در یک دورهٔ 18 ماهه دولت مهدوی تأسیس می شود و همهٔ جهانیان با میل و رغبت خود آن را می پذیرند و این یعنی شکست جُند ابلیس در عرصهٔ فکر و اندیشه.

امام علیه السلام می گوید: اللَّهُمَّ وَ اهْزِمْ جُنْدَهُ، وَ أَبْطِلْ كَيْدَهُ: خدایا، جُند شیطان را شکست بده، و طرح و نقشه های او را باطل کن.

از آغاز پیدایش جامعهٔ بشری، ابلیس طرح های گونه به گونه، نو به نو، با شکل ها و طرح های مختلف، با «ایسم»های مختلف نسل انسان را به بازی گرفته است. اکنون وقت آن است که باطل بودن نقشه های او برای همهٔ انسان ها روشن شود که: و ابطل کیده. کید و طرح های شیطان از اول باطل بود و هرگز شمّه ای از حق در آن نبوده و نیست، بدیهی است که مراد امام علیه السلام باطل شدن آن در نظر مردم جهان است که خلق خدا به بطلان کیدها، طرح ها و «ایسم»های او پی ببرند.

چرائی تقدّم دولت ابلیس

باز هم باید تکرار شود که: مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به «شخصیت

جامعه» معتقد است. پس باید در این قبیل مسائل از همین دیدگاه نگریسته شود؛ جامعۀ جهانی بشر مانند یک «شخص واحد و موجودی که عمر دارد و زندگی می کند» است. این شخصیت رو به تکامل است و با گذشت زمان بر کمال فکر و اندیشه اش افزوده می شود گرچه در این سیر فرودها و نشیب هائی در درون خودش نیز خواهد داشت. پس بدیهی است که در یک نگاه کلّی، آیندۀ این شخصیت بهتر از گذشته اش خواهد بود. و این از نظر ماهیت وجود جامعۀ بشری است و نمونه ای از این سیر تکاملی را در سطرهای زیر مشاهده کنیم.

پرهیز= حق گرائی

گفته شد: روح غریزه و اقتضاهای غریزی از جانب شیطان تحریک می شوند تا روح فطرت مقهور و منزوی شود. و از جانب دیگر روح فطرت با نبوت ها تقویت می شود تا به مدیریت خود بر غرایز ادامه دهد. پس منشأ باطل گرائی و حق گرائی بشر به صورت زیر است:

روح غریزهß هوس+ وسوسات شیطان= منشأ باطل گرائی.

روح فطرتß عقل+ تبیین های نبوت ها= منشأ حق گرائی.

در این میان، غرایز همیشه کار می کنند، همیشه بیدار هستند و بدون ارادۀ شخص، خواسته های خود را می خواهند؛ غریزۀ غذا خوراک می خواهد خواه شخص آن را اراده بکند یا نکند، و همچنین غریزۀ جنسی و دیگر غرایز. اما اقتضاهای فطری با اینکه مانند غرایز، از ذاتیات انسان هستند و ریشه در کانون وجودی انسان دارند، تحرّک شان به نوعی از آگاهی و اراده نیازمند است. انسان وقتی از نبوت بهره مند می شود که شناخت نبوت و محتوای آن را اراده کند.

با بیان دیگر: استفادۀ شیطان از غرایز برای منحرف کردن انسان، هیچ نیازی به آگاهی و ارادۀ انسان ندارد. بل برعکس: هر چه انسان ناآگاه تر و بی اراده تر باشد به همان نسبت کار شیطان آسانتر می شود. اما نبوت پیش از هر چیز باید اول انسان را دعوت کند، آگاه کند و او را بر سر اراده بیاورد تا او دربارۀ پیام نبوت به اندیشه بپردازد سپس بهره ای از آن ببرد.

و چه زیبا بیان می کند امام صادق علیه السلام این اصل مهم انسان شناسی را: الْهَوَی یَقْظَانُ

ص: 599

وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ:(1) هوی (= انگیزش غریزی) بیدار است و عقل بیدار نیست. و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: الْهَوَی یَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ رَاقِد.(2)

غریزه گرائی شخصیت جامعه (بدلیل بیداری همیشگی غرایز، و فعالیت همیشگی ناخودآگاه غرایز، غریزه) مقدم بر فطرت گرائیش خواهد بود و این یک امر طبیعی و بدیهی است. این شخصیت باید دوره ای را طی کند و تکامل یابد تا دو کفهٔ غریزه و فطرت، در آگاهی هم وزن همدیگر باشند، حتی در همین عصر مدرنیته دقیقاً مشاهده می کنیم که اگر بشر غریزه گرا است غریزه گرائیش نیز با نوعی آگاهی و گزینش در امور غریزه همراه شده است. مثلاً دربارهٔ غریزهٔ غذا به برخی «پرهیز»ها اهمیت زیاد می دهد. پرهیز دربارهٔ هر غریزه ای نشان از اراده و گزینش است. این پرهیز «کنترل غریزه است برای غریزه» که عقل نیز مصادره شده و در خدمت غریزه قرار گرفته است.

اگر این روحیه پرهیز گرائی انسان سر و سامان یابد و نظام مند گردد، سر از فطرت گرائی و حق گرائی در می آورد. زیرا حق گرائی غیر از «پرهیز» معنائی ندارد: پرهیز نظام مند= حق گرائی= باطل گریزی.

و حدیثی که خواندیم همین موضوع را بیان می کند؛ بهتر است آن را دوباره بخوانیم:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ یَدَهُ عَلَی رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ کَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ:(3) هنگامی که قائم ما قیام می کند، خداوند دستش را بر سر مردمان می گذارد و بوسیلهٔ آن عقل هایشان را جمع می کند و بدین سبب بینش ها (خواسته ها، آرزوها و انگیزه ها)ی آنان کامل می شود.

جمع عقولهم: یعنی گزینش ها و پرهیزهایشان نظام مند می گردد.

اگر از این قبیل زوایا به جامعهٔ بشری امروز نگریسته شود، مشاهده می شود که جامعهٔ

1- بحار، ج 75 ص 228.

2- شرح نهج البلاغۀ ابن ابى الحديد، ج 17 ص 120 ط دار احياء التراث العربى.
3- كافى (اصول) ج 1 ص 25 ط دار الاضواء.

بشری چقدر به «جامعهٔ مهدوی» نزدیک شده است.

شخصیت جامعه همیشه درصدد پرهیز و مهار غرایز بوده، لیکن اقتضاهای غریزی افراد بحدّی نیرومند بود که شخصیت جامعه را در این راه دچار ضعف می کرد. هیچ جامعه ای نبوده و نیست که قتل را جایز، سرقت را روا، تجاوز به عنف را مجاز و... بداند. اما شخصیت فردی افراد مرتکب این اعمال شده اند.

روند زندگی بشر باید به جائی رسد که گزینش های فردی در حدّ بالائی با گزینش ها و پرهیزهای شخصیت جامعه هماهنگ گردد و در این صورت است که دوران دولت ابلیس (کابالیسم) پایان می یابد و دوران دولت حق فرا می رسد.

تجربهٔ عینی

سخن بالا دربارهٔ فرد و جامعه بدین معنی نیست که جامعه در گزینش هایش اشتباه نمی کند. بل بزرگترین اشتباه ها را شخصیت جامعه می کند؛ دولت (با هر معنی و با هر ماهیت) مولود چگونگی شخصیت جامعه است؛ یک دولت مستبد و دیکتاتور نیز زائیچهٔ چگونگی شخصیت جامعه است.

جامعه باید در این موضوع نیز با تجربهٔ عینی و عملی به بلوغ خود برسد؛ انواع حاکمیت ها و دولت ها را به وجود آورد و بیازماید تا به این نتیجه برسد که غیر از «دولت مبتنی بر نبوت» نمی تواند خواسته های انسانی انسان را برآورده کند. پس باید دورانی بر انسان بگذرد که همهٔ انواع دولت های غیر نبوتی امتحان خود را پس داده و مردود شوند که امام صادق علیه السلام فرمود: مَا یَکُونُ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّی لَا یَبْقَی صِنْفٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا قَدْ وُلُّوا عَلَی النَّاسِ حَتَّی لَا یَقُولَ قَائِلٌ إِنَّا لَوْ وُلِّینَا لَعَدَلْنَا ثُمَّ یَقُومُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ وَ الْعَدْلِ:(1) این امر (ظهور و جامعهٔ مهدوی) واقع نخواهد شد تا زمانی که هر صنف از اصناف مردم به حکومت برسند (و امتحان پس دهند) تا کسی نگوید: اگر ما به حاکمیت می رسیدیم عدالت را بر پا می داشتیم.

امروز در جایگاهی از تاریخ قرار داریم که هیچ صنفی از مردم نمانده که به حکومت نرسیده باشد کشاورزان، دامداران، صنعتگران، دلّالان، پیشه وران، تاجران، کارگران،

1- بحار، ج 52 ص 244.

روحانیان، همگی زمانی در جائی از جهان به حکومت رسیدند و هیچکدام نتوانستند عدالت را برقرار کنند. بنابراین، طی دورهٔ تجربی و عینی لازم بود که بشر با این تجربه به بلوغ فکری شخصیت جامعه برسد، و دولت ابلیس به پایان برسد و دولت حق عدالت را برقرار کند.

سنگر و ستاد مدیریت شیطان

وَ اهْدِمْ کَهْفَهُ: خدایا، سنگر و ستاد شیطان را منهدم کن.

در همین برگ های پیش،(1)

دربارهٔ معنای کهف، بحثی گذشت. و در اینجا باید افزود: کهف آن قلعه و سنگر است که یا پناهگاه ایمنی و دفاعی است که در کلام امام: «وَ کَهْفٍ مَانِعٍ» به شرح رفت. و یا سنگر و ستاد برای تهاجم است که در این جملهٔ امام: «وَ اهْدِمْ کَهْفَهُ» آمده است.

قبلاً نیز دربارهٔ سنگر شیطان بحثی داشتیم(2)

لیکن به محور یکی از سنگرهای فرعی او یعنی «عرصهٔ فرهنگ» محدود بود، در اینجا ستاد اصلی و مرکزی شیطان، مورد نظر است. اینک ببینیم سنگر و ستاد مرکزی شیطان چیست؟ و کجاست؟

بر اساس حدیث جنود عقل و جنود جهل، مدخل ها و ورودگاه های شیطان برای منحرف کردن انسان به شرح رفت،(3)

و جنود جهل همان جنود شیطان است. و توضیح داده شد که مراد از «جهل» که در تقابل با «عقل» می آید، یک «امر عدمی» و «عدم العلم» نیست، مراد از این جهل «هوی= هوس» است که جهل بمعنی «عدم العلم» از جنود آن جهل است.

پس ستاد مدیریت شیطان همان «هوی و هوس» است. او اقتضاهای روح غریزه را و مرکز غرایز بشری را ستاد خود قرار داده، فرد و جامعهٔ بشری را به محور غرایز مدیریت می کند و روح غریزه را بر روح فطرت عاصی کرده و مسلّط می کند.

1- بخش نهم از همین دعا.
2- بخش ششم همین دعا.
3- بخش پنجم همین دعا.

امروز که مدرنیته یک مدنیت هوس و عیش و شهوت را در نهایت امکان به وجود آورده، برای بشر روشن می شود که بنای مدنیت بر اساس غرایز، نادرست و غیر انسانی است و مطلوب انسان نیست.

اگر امروز (نه فقط از متخصصین بل) از هر عاقلی پرسیده شود که بزرگترین درد جامعهٔ بشری که جان جامعه را رنج می دهد چیست؟ همگی می گویند: نارسائی و سترون بودن مدرنیته است. لیکن برخی ها با قیافهٔ رئالیست و ژست واقعیتگرائی می گویند: بیش از این و بهتر از این نمی شود و بشر باید به همین قانع باشد و انسان برای همین آفریده شده است(1).

در نظر اینان انسان بحدّی حقیر و پست است که باید این درد و رنج عظیم و سوزناک را تحمل کند و آمار خودکشی ها هر روز بالاتر رود. اما به هر صورت، با هر بینش و دیدگاه، آنچه مسلّم است تلخی زندگی برای جامعه بشری است گرچه برای عدّه ای همین شرایط مدرنیته شیرین هم باشد، محور بحث جامعهٔ انسان است نه یک عدّه یا یک قشر خاص.

اگر ترازوئی باشد و بتواند رنج و غصّهٔ جامعهٔ اولیّه را با رنج و غصهٔ جامعه مدرنیته، بسنجد آن وقت معلوم می شود که کدام سنگین تر و دردناکتر و دلخراش تر بوده است. اما نه تنها چنین ترازوئی وجود ندارد بل بشر در اثر عادت حتی معنی و مفهوم «خودکشی» را درک نمی کند و آن را یک امر تقریباً معمولی تلقی می کند؛ خودکشی که یعنی مرگ را بر زندگی ترجیح دادن، آن دهشتناکی خود را در نظرها از دست داده است.

ستاد مدیریت شیطان، همجنس بازی را از حقوق مسلّم بشر می داند لیکن همان بشر را از «حقِ شناختن پدر» محروم می کند. آمار افرادی که پدر خود را نمی شناسند بطور روز افزون بالا می رود، میلیون ها نفر که نمی دانند چه کسی آنان را به وجود آورده تا از او متشکر باشند یا نفرینش کنند که چرا به درد و رنج مدرنیته مبتلای شان کرده است. سخن در این باره زیاد است بگذریم تنها به این پرسش بسنده شود: آیا به راستی انسان برای چنین زندگی

1- مراد «فوکویاما» تئوریسین آمریکائی ژاپنی الاصل، از «پایان تاریخ»، همین است.

پر اضطراب و دهشتناکی آفریده شده؟!

وَ اهْدِمْ كَهْفَهُ: خدایا ستاد شیطان را منهدم کن.

روند جامعه طوری است که با همهٔ امکانات رفاهی غریزی (نه رفاهی فطری) و با وجود بهره مندی از امکانات غریزی، به سوی ویرانی این ستاد پیش می رود.

توجه: مراد چگونگی شخصیت فردی افراد در این مسئله نیست، ممکن است همهٔ افراد جامعه به تمایلات غریزی بپردازند و در راه به دست آوردن امکانات غریزی بطور سرسام آور کوشش کنند، و چنین نیز هست. مراد «شخصیت جامعه» است که مکرر بیان شده جامعه شخصیت دارد؛ جاذبه و دافعهٔ شخصیت جامعه با جاذبه و دافعهٔ شخصیت افراد کاملاً فرق می کند، حتی رضایت و عدم رضایت شخصیت جامعه، غیر از رضایت و عدم رضایت شخصیت افراد است.

و یکی از نشانه های ویران شدن ستاد شیطان، شکست بینش آن عده از دست اندرکاران علوم انسانی است که شخصیت جامعه را انکار می کردند و امروز آگاهان این علوم پی برده اند که لیبرالیسم و اصالت فرد یک باور غلط بوده است.(1).

انهدام ستاد شیطان، همان انهدام «اصالت فرد»، «اصالت هوس»، «اصالت شهوت و غرایز» است که دارد منهدم می شود.

بینی شیطان به خاک مالیده می شود

وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ: خدایا، بینی شیطان را به خاک مالیده کن.

باید تکرار کنم؛ منظور بنده این نیست که همین امروزها نظام کابالیسم سقوط خواهد کرد و جامعهٔ جهانی غریزی بشر به جامعهٔ جهان فطری مبدل خواهد شد. كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ،(2) و:

1- مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نه به «اصالت فرد» معتقد است و نه مانند مارکسیسم به «اصالت جامعه»، بل «امر بین امرین». رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی شناخت» بخش آخر.

2- کافی ج 1 ص 368.

هَلَکَ الْمُسْتَعْجِلُونَ.(1) تحول جامعۀ جهانی تحول یک فرد یا یک قبیله یا یک جامعه محدود، نیست، زمانبر و بس درنگ آمیز است؛ صد سال؟ پنجاه سال؟ پنج سال؟ چقدر طول خواهد کشید؟ که باز: کَذَبَ الْوَقَّاتُونَ و هَلَکَ الْمُسْتَعْجِلُونَ.

و یکی از عیب های اکثریت «اهل انتظار» این است که گمان می کنند تحقق «جامعۀ مهدوی» یک امر صرفاً قضائی است و روند قَدَرها را در آن در نظر نمی گیرند.

اصطلاح «رَغِمَ أَنْف» معروف است و معنی لغوی آن یعنی «مقهور کردن بینی- وادار کردن جبری بینی». و معنی اصطلاحی آن یعنی پست و خوار کردن شخصیت کسی. و اصطلاح فارسی آن «به خاک مالیدن بینی کسی» است.

چرا بینی؟: بینی عضوی است در صورت انسان که نقش اصلی آن مجرای اخلاط مغز است و یک نقش فرعی نیز دارد که مجرای تنفس است. و در «رسالۀ ذهبیّه» منسوب به امام رضا علیه السلام نقش سومی نیز برای آن آمده است که «وَ الْکَلَامُ لَا یُحْسِنُ إِلَّا بِتَرْجِیعِهِ فِی الْأَنْفِ لِأَنَّ الْأَنْفَ یُزَیِّنُ الْکَلَامَ کَمَا یُزَیِّنُ النَّافِخُ فِی الْمِزْمَارِ»:(2) سخن زیبا نمی شود مگر با برگردانیدن آن در بینی، زیرا بینی زیباً می کند سخن را همانطور که شخص نی زن صدای نی را (بوسیلۀ سوراخ های آن) آرایش می دهد.

بویژه حرف «ن» و «م» که از غنّه بینی می آیند، افراد ظریف نسبت به شنیدن این دو حرف بشدت حساس هستند.

نقش چهارم بینی، نقش تعیین کنندۀ آن در زیبائی و نازیبائی سیمای انسان است؛ نازیبائی بینی سقراط معروف است. بینی زیبا می تواند عضوهای دیگر صورت را زیبا جلوه دهد، و بینی نازیبا می تواند زیبائی دیگر عضوهای صورت را خنثی کند. و لذا بیشتر کار جراحان زیبائی پرداختن به جراحی این مجرای اخلاط است.

1- همان.
2- بحار، ج 59 ص 310.

نقش پنجم بینی، حس شامّه است.

نقش ششم: بخشی از اشک چشم از مسیر بینی جاری می شود.

نقش هفتم: وضعیت مخاط و صدای بینی نشان دهنده وضعیت مزاج بدن است بویژه در سرماخوردگی و تهیج شهوت.

این هفت نقش جسمانی و فیزیکی بینی هستند. اما بینی با اینکه یک عضو توخالی است، می تواند حاکی از چگونگی احساسات روحی نیز باشد از آن جمله است احساس حیاء و شرم، حس مالکیت، حس محبوب بودن بویژه برای جنس مخالف.

در حالت موفقیت و پیروزی و تهیّج شهوت، استوار (و باصطلاح) پرباد میشود، و در حالت شکست و غم و غصه و رنج (باصطلاح) ورافتاده می شود.

بینی سمبل شخصیت شناخته شده، برای اینکه واقعاً با شخصیت درونی انسان رابطه دارد حتی در برخی افراد به حدّی می رسد که توهم می شود شخصیتش در بینی اش تمرکز یافته است. در بینش مردمی کوبیده شدن بینی بیش از کوبیده شدن چشم، بمعنی کوبیده شدن شخصیت، تلقی می شود. اصطلاح «دماغش را به خاک مالید» نشان از اهمیتی است که بینش مردمی به این عضو می دهد. و در میان عرب اصطلاح «فلان جلده ما بین عینی و الفی= فلانی پوست میان چشم و بینی من است». معروف است که با این بیان شدت محبت شان را ابراز می کنند. زیرا انسان ها وقتی که در معرض خطر قرار می گیرند پیش از هر عضوی با دو دست شان درصدد حفاظت چشم و بینی بر می آیند.

لغت: رَغَمَ: مقهور کرد- ذلیل کرد.- رغَّمَ اَنفَهُ: شخصیت او را خوار کرد.

در بیان امام علیه السلام: «وَ أَرْغِمْ أَنْفَهُ»: خدایا شیطان را خوار و ذلیل کن. و با اصطلاح فارسی: «بینی اش را به خاک بمال». و با پایان دولت ابلیس و فرا رسیدن دولت حق، شیطان با شدیدترین خواری و ذلّتش روبه رو خواهد شد.

ص: 606

بخش دوازدهم

اشاره

هر فردی یا در صف حزب الله است و یا در صف حزب شیطان، مگر مستضعفین فکری

کار شیطان تحریک غرایز است

دعوت شیطان بر عصیان در برابر روح فطرت است

حبّ و بغض

رئالیسم بر علیه رئالیسم

انسان اسیر دست ره آوردهای مدرنیته

آیا می توان علم را محکوم کرد؟

الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّهِ

ویژگی حبّ و بغض غریزی

اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِی نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِیَائِهِ، لَا نُطِیعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَ، وَ لَا نَسْتَجِیبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا: خدایا، ما را در صف دشمنان شیطان قرارده، و ما را از شمار دوستانش بر کنار کن، که از او اطاعت نکنیم هرگاه ما را تحریک غریزی بکند، و اجابتش نکنیم آنگاه که ما را دعوت می کند.

لغت: استهوی: تحریک هوای نفس غریزی- در بخش هائی از همین دعا به شرح رفت که هوی راهکار روح غریزه است و در قبال آن عقل راهکار روح فطرت است.

امام علیه السلام در این بیانش همهٔ انسان ها را به دو بخش تقسیم می کند و اعلام می کند که انسان ها یا در صف دشمنان شیطان قرار دارند، یا در صف دوستان او. در این میان گروه سومی وجود ندارد که نه از دشمنان شیطان باشند و نه از دوستان او. و نیز: هیچ

گروهی وجود ندارد که هم از دشمنان او باشند و هم از دوستان او.(1)

انسان یا در زمرهٔ حزب الله است یا در زمرهٔ حزب شیطان، و صورت سوم امکان ندارد. برای انیکه مسئلهٔ دوستی و دشمنی (حبّ و بغض) بر دو نوع است:

1- حبّ و بغض شخصی: ممکن است کسی در حبّ و بغض شخصی خودش، نسبت به کسی نه حب داشته باشد و نه بغض.

2- حب و بغض فکری و مکتبی: هر کسی (حتی لیبرال ترین فرد) نسبت به فکر، بینش و جهانبینی خودش، حب دارد و خلاف آن را غلط و مبغوض می داند. تنها فرقی که لیبرال ها در این مسئله با مکتبی ها دارند، این است که آنان در مقام ادّعا و شعار، انتخاب راه غلط را حق هر فرد می دانند. و صد البته در عمل نمی توانند به این ادّعا عمل کنند، زیرا برای بشر چنین «امکانی» وجود ندارد بویژه در مقام حب و بغض. چون «دوست داشتن غلط» در حیطهٔ غریزه نیز نمی گنجد حتی هیچ حیوانی نیز آنچه را که غلط می داند نمی تواند دوست داشته باشد و بشدت از آن ابراز نفرت می کند.

و در اینجا به یک مطلب بس مهم می رسیم: لیبرالیسم مدعی است چون انسان موجود متکاملتر و حیوان برتر است پس باید بر غریزهٔ خود مسلط باشد و به «غلط دیگران» با دیدهٔ حق بنگرد. اما این ادّعا خود دچار غلط های دیگر است:

1- آن نیروئی که انسان باید بوسیلهٔ آن بر غریزهٔ خود مسلط شود، چیست؟ مگر انسان در نظر آنان غیر از غریزه نیروی دیگری هم دارد؟

و چگونه می تواند بوسیلهٔ غریزه بر غریزه مسلط شود؟! تسلط غریزه بر غریزه، نقض خود غریزه است.(2)

2- اگر انسان حیوان برتر است، پس باید گسترش فعالیت غریزیش، و تکامل غریزیش بر

1- و در مبحث «ولایت فقیه» در برگ های پیش گفته شد که هر انسان یا زیر چتر ولایت الله قرار دارد و یا زیر چتر ولایت ابلیس، و حالت سومی

وجود ندارد.
2- و صد البته این پرسش ها به متفکّرین و محققین مسلمان نیز متوجه است؛ آنان که انسان را تنها دارای یک «نفس» و یک روح می دانند (بویژه ارسطوئیان ما) چه پاسخی به این پرسش ها دارند؟

اساس غرایز باشد، نه اینکه اساس غرایز را متلاشی کند و به همجنس گرائی برسد که حیوان از آن منزّه است و هیچ علمی نیز آن را تأیید نمی کند. آیا تکامل و کمال یعنی گسترش امور ضد علمی و ضد اندیشه ای!؟! آیا بیماری روانی و عمل بر ضد غریزه، کمال غریزه است یا نقض آن؟-؟

3- در تعریف «انسان حیوان برتر است» یک واژهٔ حیوان هست و یک واژهٔ «برتر». مطابق نظر لیبرال ها که برای انسان جواز اعمال خلاف غریزه را صادر می کنند، واژهٔ دوم واژهٔ اول را نقض می کند. یعنی انسان که برتر است پس حیوان نیست و می تواند از دایرهٔ ماهیت حیوانی خارج شود و رفتارهای ضد حیوانی داشته باشد. پس لفظ «حیوان» در این تعریف هیچ جایگاه و نقشی ندارد و این تعریف ناقض خود است.

و تناقض در هیچ بینشی جای نمی گیرد مگر در القائات ابلیسی.

اما در تعریف قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از انسان، انسان موجودی است دارای دو نیروی درونی، دارای دو جنبهٔ ذاتی: جنبهٔ غریزی و حیوانی. و جنبهٔ فطری و انسانی. و می تواند با نیروی روح فطرت بر غرایز خود مسلط باشد و آنها را مدیریت کند. و برتری انسان نیز در هدایت و مدیریت غرایز است که مورد تأیید علم و اندیشه است. نه سرکوبی غرایز است و نه نقض غریزه بوسیله غریزه.

پس آن کدام دانش است که در خدمت شیطان است؟ و آن کدام انسان شناسی است که مصداق تلبیس ابلیس است؟ و آن کدام دانش و انسان شناسی است که درست است؟ و آن کدام دانش است که مطابق واقعیت است و آن کدام دانشی است که بر ضد واقعیت است؟-؟ واقعاً و بطور واضح، علوم انسانی غربی در عین ادعای رئالیسم بر علیه رئالیسم است.

و بالاترین و فرازترین «استهوای» ابلیس به کارگیری مفهومات اساسی بر علیه خودشان است: دانش بر علیه دانش، واقعیت بر علیه واقعیت (رئالیسم بر علیه رئالیسم)، دین بر علیه دین، حق بر علیه حق، انسانیت بر علیه انسانیت، عقل بر

علیه عقل، آزادی بر علیه آزادی انسانی،(1) و... بویژه حب بر علیه حب و بغض بر علیه بغض.

چرا یک دانشمند علوم انسانی این تناقضات را در فکر و اندیشهٔ خود نمی بیند؟ برای اینکه او دچار «حبّ معکوس» و «بغض معکوس» است با اینکه شعارش کنار گذاشتن حب و بغض از عرصهٔ علم و اندیشه است. او دچار حب بر علیه حب، و بغض بر علیه بغض شده. و آنچه باید بفهمیم این است که انسان هرگز بدون حب و بغض نمی شود و نمی تواند باشد، یا حب و بغض صحیح خواهد داشت و یا حب و بغض معکوس.

و مهم این است که: هر بلا و مصیبتی بر سر جامعهٔ بشر آمده، از غلط ها و معکوس اندیشی های دست اندرکاران علوم انسانی است نه از ناحیهٔ دانشمندان علوم تجربی، تجربیان در این مسائل دنباله رو دانشمندان علوم انسانی هستند.

امام علیه السلام در این کلامش، حب و بغض (دوستی و دشمنی) را پایهٔ سخنش قرار می دهد: اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِی نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِیَائِه. زیرا که حب موجب اطاعت و پیروی می شود، و بغض موجب کناره گیری.

گزینش و انتخاب انسان بر یکی از دو عامل است

انسان انتخاب ها و گزینش های خود را یا بر اساس حب و بغض می کند و یا بر اساس عقل و علم. باید اندکی در این مسئله درنگ کنیم، زیرا مسئله تا حدودی پیچیده است چون حب و بغض بر دو نوع است:

1- حب و بغض غریزی: انسان هم انگیزش ها و خواسته های غریزی دارد و هم دافعه های غریزی. نسبت به خواسته هایش حب دارد (آن هم حبّ شدید) و نسبت به موارد دافعه

1- در مباحث گذشته و نیز در مقالهٔ مستقلی «دربارهٔ آزادی در همین مجلد» به شرح رفت که تعریف آزادی در علوم انسانی غربی دچار تناقض است.

اش بغض دارد بطور شدید. و گفته شد غریزه کور عمل می کند و هرگز دغدغهٔ مصالح و مفاسد را ندارد. دافعه و جاذبهٔ غریزی نه تنها هیچ نیازی به عقل و علم ندارد بل ضد آنها است.

2- حب و بغض فطری: جاذبه ها و دافعه های فطری همان جاذبه ها و دافعه های غریزی را دارد اما با معیار مصالح و مفاسد؛ آنچه را که دارای مصالح است دوست می دارد و از آنچه دارای مفاسد است خودداری می کند. پس دافعه و جاذبهٔ فطری بشدت نیازمند عقل و علم است.

وقتی که دانشمند انسان را «حیوان برتر» تعریف می کند و از وجود روح فطرت غافل می شود، بدیهی است که دانش او در انحصار و اختیار غریزه قرار می گیرد و علاوه بر «هوی»، عقل و علم نیز از دست فطرت مصادره شده و به استخدام غرایز در می آید و بقول حدیث(1)

«عقلش به نکراء و شیطنت» مبدل می شود. چنین فردی چهار عامل نیرومند برای غریزه پرستی دارد:

1- انگیزش های غریزی.

2- عقل نکرائی.

3- علم حاصل از عقل نکرائی.

4- تشویقات شیطانی.

مسلّم است که بر اساس این چهار نیروی قوی که هیچ نیروئی نیز در مقابلش باقی نمانده، تمدن ناشی از چنین دانش و دانشمندی تمدن شیطانی خواهد بود؛ همه چیز در خدمت غرایز و چون غریزه محدود است و نیز کمیت گرا است، تمدن حاصل از چهار نیروی قوی مذکور، اشباء و اشباع می گردد بحدّی که دیواره هایش می ترکد و از دایرهٔ غریزه خارج شده به ضد غریزه می رسد که نمونهٔ بارزش همجنس گرائی است.

این نتیجهٔ قهری جمع و ادغام شدن هر دو نوع حب و بغض در یک نوع است. انسان که

1- کافی (اصول) ج 1 کتاب العقل و الجهل، حدیث شماره 3.

قرار بود دافعه و جاذبهٔ غریزیش تحت مدیریت دافعه و جاذبهٔ فطری قرار گیرد اینک قضیه معکوس شده و حب و بغض انسانی به حب و بغض شیطانی مبدل شده است گرچه خود دانشمند به این واقعیت ماهوی راه و کار خود هیچ توجهی ندارد و شعار می دهد که حب و بغض را در علوم دخالت ندهید. و هرگز مشخص نمی کند که آن کدام حب و بغض است که می توان آن را در علوم دخالت نداد-؟ زیرا حب و بغض (رد و قبول) دو نوع است:

1- حب و بغض که علم بر آن مبتنی است: این نوع، پایه و اساس علم است؛ و در الفبای علم اولین حرف همین است که علم محبوب است و جهل مبغوض. و اگر این حب و بغض نبود، علمی به وجود نمی آمد. حرف دوم آن «شیرینی ذاتی علم» است و تلخی ذاتی جهل. و همینطور بقیهٔ حروف این الفباء. این حب و بغض را نمی توان از عرصهٔ علم کنار گذاشت زیرا که ذات علم همین است.

2- حب و بغض در استنتاج های علمی و داوری در گزاره های علمی: این نوع را می توان و باید به عرصهٔ علم دخالت نداد که در اینصورت علم جهل می شود. اما نوع اول نه قابل حذف است و نه قابل کنار گذاشتن و نه قابل تفکیک از انسان.

شیطان با نوع دوم کاری ندارد و این شعار را تأیید می کند. و رئالیست تر از هر رئالیست می گردد. هدف او نوع اول است که سرچشمهٔ علم و تعیین کنندهٔ ماهیت علم است: علم در استخدام غرایز، و علم در خدمت فطرت.

امروز افراد و جامعهٔ جهانی در برابر مدرنیته دچار گیجی و بلاتکلیفی شدیدی شده است؛ از جانبی مضرّات مدرنیته را بوضوح درک می کند و از فشارهای جسمی، روانی، محیط زیستی، فردی و اجتماعی بشدت می نالد. و از جانب دیگر نمی تواند مدرنیته را محکوم کند چون مدرنیته محصول علم است، مگر می شود علم را محکوم کرد؟! این شدید ترین گرفتاری و خفه کننده ترین تضاد است که انسان امروزی در آن وا مانده است.

مدرنیته تن را می پروراند جان را می سوزاند؛ نه فقط روح فطرت را محبوس و بایکوت

کرده، بل مادر انسان، مهد پر محبت انسان یعنی طبیعت و محیط زیست را نیز از بین می برد؛ چنگال های دیوگونهٔ خود را چنان بر گلوی این مادر می فشارد که طبیعت با زبان هزاران پدیده اش، حتی با زبان مار و عقربش و حتی با زبان پلانکتون های(1) ریز روی آب اقیانوس هایش، با فریاد بلند برای نجات از دست این دیو مادرکش، کمک می طلبد. اما قطار مدرنیته چنان با سرعت و غرّش عالمگیر پیش می رود که فعلاً هیچ عاملی و هیچ عاقلی جلودارش نیست. سلطهٔ سترگ کمیت گرائی بر عقل و علم بشر چیره شده و اگر بوئی از کیفیت گرائی مشاهده شود، باز در خدمت کمیت گرائی است.

هنر که هنراست، یعنی مقدس ترین احساس عملی بشر است- زیبا شناسی و زیبا خواهی بشر است و گفته شد که حیوان فاقد زیبا شناسی و زیبا خواهی است- در خدمت شهوت محض، سیاست و سلطه، در آمده است.

آیا می توان علم را محکوم کرد؟: بلی. علم دو نوع است، علمی که بر حذف روح فطرت و مصادرهٔ عقل از دست فطرت به نفع غریزه، مبتنی باشد، باید محکوم شود، و محکوم شده است. و اگر کسی این محکومیت را نمی بیند و نمی شنود، اشکال از خودش است. انسان امروزی اسیر محصولات علمی خودش است؛ غولی ساخته و بر خودش مسلط کرده است که نمی تواند آن را کنترل کند، بل این غول است که انسان و اراده های انسان را در اختیار خود دارد. انسان با این همه بمب های اتمی انباشته شده چه می تواند بکند؟ اگر قابیل هابیل را با کوبیدن یک سنگ بر سرش کشت، انسان مدرن با فشار یک دگمه می تواند میلیون ها نفر را بکشد، آن هم بطوری بسوزاند که نیازی به حمل جنازه برادر بر دوش خود نداشته باشد تا درسی از غراب بگیرد و زحمت دفن برادر را به خود بدهد.

این فقط در کاربرد بمب اتم نیست، حتی در جزئیات زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی، همگی هست. انسان و علمش طوری در دام شیطان گرفتار شده که فعلاً نه راه پیش دارد و نه راه پس. آیا این واقعیت نیست؟ آیا این واقعیت از واقعیت گرائی و رئالیسم

1- که بخش عمده ای از تولید اکسیژن به عهدهٔ آنها است، امروز در اثر آلودگی اقیانوس ها از بین می روند.

رئالیست ها ناشی نشده؟ پس این است معنای رئالیسم بر علیه رئالیسم.

الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّهِ

دافعه و جاذبه، رد و قبول، حب و بغض از نوع اول (که ذکر شد) قابل تفکیک از ذات انسان نیست، و اگر در آن سرچشمه، مورد غفلت انسان شود- که شده- علم در خدمت و در اختیار شیطان قرار می گیرد، انسانیت انسان و دین انسان در همان سرچشمهٔ اولیّه، از بین می رود که امام صادق علیه السلام فرمود: «هَلِ الْإِیمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ»:(1) مگر ایمان غیر از حب و بغض چیز دیگری است؟.

و با بیان دیگر: اگر حب و بغض فطری در آن آغاز و سرچشمهٔ علم مورد غفلت باشد، جای خود را به جاذبه و دافعه و حب و بغض غریزی خواهد داد و دانش و دانشمند هر دو ماهیت غریزی پیدا خواهند کرد.

علم دوستی، از خصایل ذاتی انسان است، اما کدام علم؟ علمی که در خدمت فطرت است یا علمی که در استخدام غریزه است؟-؟ امام صادق علیه السلام فرمود: «قَدْ یَکُونُ حُبٌّ فِی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ حُبٌّ فِی الدُّنْیَا فَمَا کَانَ فِی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَثَوَابُهُ عَلَی اللَّهِ وَ مَا کَانَ فِی الدُّنْیَا فَلَیْسَ بِشَیْ ءٍ»: (2) گاهی «دوست داشتن» در خط خدا و پیامبر (نبوت) می شود، و گاهی در جهت دنیا گرائی. آنچه در خط خدا و نبوت می شود پس ثواب آن بر عهدهٔ خداوند است و آنچه در جهت دنیا گرائی است، هیچ فایده ای ندارد.

توضیح: 1- در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دنیا گرائی یعنی غریزه گرائی.

2- اطلاق این حدیث هم شامل دوست داشتن افراد و هم شامل دوست داشتن هر چیز از آن جمله دوست داشتن علم است. اگر علم دوستی با معیار فطرت باشد مصداق «فی الله» است و اگر از فطرت غفلت شود، مصداق «حبّ فی الدنیا» می شود؛ علمی که مدرنیته از آن ناشی شده بدینگونه است.

3- لفظ «ثواب» نیز در این حدیث مطلق آمده و شامل ثواب دنیوی (سعادت فردی و

1- كافى (اصول) ج 2 ص 125 ط دار الاضواء.
2- كافى (اصول) ج 2 ص 127 ط دار الاضواء.

اجتماعی) و ثواب اخروی است. پیشتر دربارهٔ «الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّه» در روابط فردی و اجتماعی بحثی داشتیم.

ویژگی حب و بغض غریزی

روح فطرت که راهکارش عقل است، حب و بغضش بر اساس تفکّر و آگاهی است؛ هر چیزی یا هر کسی را که دوست می دارد، چرائی آن را با اندیشه و عقل مشخص می کند. اما غریزه کور عمل می کند؛ هیچ رابطه ای با چون و چرا ندارد و چون کور عمل می کند شخص را نیز کور می کند که در مثل گفته اند: «الْحُبِّ یُعْمِی وَ یُصِمُّ»: حب بشر را کور و کر می کند. اما امیرالمؤمنین علیه السلام قالب کلّی این مَثل را نمی پذیرد بل می گوید: حُبَّ الدُّنْیَا یُعْمِی وَ یُصِمُّ وَ یُبْکِمُ وَ یُذِلُّ الرِّقَابَ:(1) حبّ دنیا (حبّ غریزی) کور، کر، و گنگ می کند و گردن ها را ذلیل می کند. یعنی حبّ فطری چنین نیست زیرا حبّ فطری آگاهی بخش و نیز ابتدا مسؤلیت آور است سپس «پیروی آور» است، لیکن حبّ غریزی پیروی آور است اما مسؤلیت آور نیست. به شرح زیر:

حبّ فطری مسؤلیت آور و پیروی آور است، حبّ غریزی تنها پیروی آور است: امام علیه السلام می گوید: اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِی نَظْمِ أَعْدَائِهِ، وَ اعْزِلْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِیَائِه: خدایا، ما را در صف منظّم دشمنان شیطان قرار ده، و ما را از شمار دوستان او کنار کن.

نظم: نظم و نظام غیر از دقت و حساب، معنائی ندارد، نظم اولین تبلور مسؤلیت است، امام دشمنان شیطان را اهل نظم می نامد که اهل دقت، اهل حساب و کتاب هستند. اما دربارهٔ دوستان شیطان کلمهٔ «عداد= شمار» را به کار برده است که دربارهٔ هر چیز اعم از جماد و جاندار و حیوان به کار می رود.

سپس می گوید: لَا نُطِیعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَا: تا پیروی و اطاعت نکنیم از او وقتی که هوای نفس ما را تحریک می کند. وَ لَا نَسْتَجِیبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا: و اجابت نکنیم او را وقتی که ما را دعوت می کند.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 136.

حیوان که فاقد روح فطرت است، غیر از پیروی از انگیزش های غریزی کاری ندارد و هیچ مسؤلیتی را نیز درک نمی کند. و از «دعوت شیطان» نیز آسوده است زیرا او درصدد انحراف حیوانات نیست. و دربارهٔ نظم زنبور عسل نیز شرحی گذشت و همچنین است نظم مورچگان و موریانه ها.

پس دافعه و جاذبه انسانی، و حب و بغض انسانی باید با محاسبات فطرت باشد؛ و باید حب و بغض غریزی اش نیز تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد که خود مدیریت یک مسؤلیت است. هر حبّ پیگیری آور، پیروی آور و اطاعت آور است. اما حبّ فطری پیش از پیگیری و پیروی و اطاعت، مسؤلیت آور است. آنگاه امام علیه السلام به بارزترین مصداق مسؤلیت می پردازد. به شرح زیر:

بخش سیزدهم

اشاره

حبّ فطری قابل توصیه و انتقال به دیگران است حبّ غریزی چنین نیست

لیبرالیسم

اصلاح جامعه

تعصّب

جنگ

تَأْمُرُ بِمُنَاوَأَتِهِ، مَنْ أَطَاعَ أَمْرَنَا، وَ نَعِظُ عَنْ مُتَابَعَتِهِ مَنِ اتَّبَعَ زَجْرَنَا: (خدایا، چنان کن که بتوانیم) هر کسی را که حرف ما را می شنود به مناوات شیطان امر کنیم، و هر کسی را که به نهی ما عمل می کند از پیروی شیطان نهی کنیم.

ص: 616

لغت: مُتَاوَأَت: تعارض: رقابت در افتخار: عداوت مفتخرانه.(1)

امام واژگانی از قبیل عداوت و کینه را در این جمله به کار نبرده است بل لفظ ویژهٔ «مناوات» را آورده که یک عداوت آگاهانه و با چون و چرا باشد، نه عداوت صرفاً غریزی. زیرا نه حبّ غریزی قابل توصیه و انتقال به دیگران است و نه بغض غریزی. گویند: نعمان بن بشیر شاه حمیری دستور داد تا لیلی را که مجنون را مجنون کرده بود، به پیش او بیاورند تا ببیند حسن او چیست، وقتی که آوردند دختری را دید سیاه چرده، با چشم های ریز و بدون هر زیبائی. دستور داد مجنون را نیز پیدا کرده و آوردند گفت: چقدر بد سلیقه ای بخاطر یک زن نازیبا به این روز افتاده ای. گفت: امیر اگر از دیدهٔ من نگاه کنی محسنات لیلی را می بینی.

همین طور است دوست داشتن صرفاً غریزی فرزند، کسی نمی تواند دیگری را توصیه کند که او نیز فرزند او را مانند خودش دوست بدارد.

اما حب و بغض فطری را می توان هم به دیگران توصیه کرد و هم به آنان منتقل نمود. در اول اسلام حب و بغض فطری به حدّی تقویت شد که حب و بغض غریزی را از بین برد؛ امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: وَ لَقَدْ کُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا مَا یَزِیدُنَا ذَلِکَ إِلَّا إِیمَاناً وَ تَسْلِیماً.(2)

قرآن نیز تصریح می کند که حب و بغض فطری می تواند حب و بغض غریزی را منکوب کند: «لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشیرَتَهُمْ»:(3) آنان را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان شان باشند. و «لا

1- افتخار نیز بر دو نوع است: افتخار مثبت: مثلاً انسان افتخار می کند که انسان است حیوان نیست. یا کسی افتخار می کند که پیرو شیطان نیست. این افتخار بر اساس معیار فطرت است. افتخار منفی: افتخار به زور بازو، قدرت مالی و... این افتخار بر اساس غریزه گرائی است.
2- نهج البلاغه خطبهٔ 55.

3- آیۀ 22 سورۀ مجادله.

تَتَّخِذُوا آباءَكُمْ وَ إِخْوانَكُمْ أَوْلِياءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمانِ»،(1) و: «ذلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَياةَ الدُّنْيا عَلَى الْآخِرَهِ».(2)

و حبّ غریزی وقتی انسانی می شود که تحت مدیریت روح فطرت و عقل قرار گیرد.

امام سجاد علیه السلام در این کلامش به ما یاد می دهد که اول از خدا بخواهیم که ما را از دوستان شیطان قرار ندهد و ما را در نظم دشمنان او قرار دهد سپس از خدا بخواهیم که ما را توفیق دهد تا این بغض بر شیطان را به دیگران هم توصیه کنیم و هم منتقل کنیم؛ یعنی امر به معروف و نهی از منکر کنیم؛ یعنی لیبرال نباشیم. زیرا لیبرالیسم سزاوار شأن انسان نیست. و همانطور که بیان شد انسان هرگز نمی تواند بدون حب و بغض باشد و تفکیک شخصیت بشر از حب و بغض محال است؛ لیبرالیست ها شدیدترین حب و بغض را دارند که «حبّ غرایز» است و بقدری در این حب مصرّ هستند که همگان را به غریزه پرستی تشویق می کنند. مگر لیبرالیسم غیر از غریزه پرستی معنائی دارد؟ لیبرالیسم یعنی سرکوب کردن روح فطرت و ترویج سلطهٔ غریزه بر انسان. که باز در اینجا می رسیم به آن خلاء دهشتناک علوم انسانی غربی یعنی غفلت از وجود روح فطرت. قبلاً نیز دربارهٔ لیبرالیسم بحث مشروحی داشتیم.

اصلاح جامعه

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اولین وظیفهٔ مان حفاظت خودمان از شیطان است، و دومین وظیفهٔ مان حفاظت دیگران است. زیرا انسان موجودی فطری است و فطرت جامعه خواه است و موجودی که روح فطرتش منشأ جامعه است نمی تواند بدون جامعه زندگی کند. پس اصلاح جامعه (و امر به معروف و نهی از منکر) برای او واجب و ضروری است و در جایگاه دومین وظیفه او است؛ بی تفاوتی و عدم احساس مسؤلیت دربارهٔ جامعه، عین غریزه پرستی است. آنان که تارک امر به معروف و نهی از منکر هستند دوستان شیطان هستند.

1- آیهٔ 23 سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 107 سورهٔ نحل.

گفته شد که انسان نمی تواند بدون حب و بغض و بدون جاذبه و دافعه باشد و تفکیک حبّ و بغض از انسان محال است؛ خواه یک فرد غریزه گرا باشد و خواه یک فرد فطرت گرا. بنابراین هیچ انسانی یافت نمی شود که تعصب نداشته باشد. حب و بغض غریزی «تعصب غریزی» را می آورد، و حب و بغض فطری «تعصب فطری» را.

و از نزغات، کید، مکائد و مصائد(1)

بزرگ شیطان این است که تعصبات غریزی بل غریزه پرستی را در نظرها از مصداق تعصب خارج می کند و تعصب فطری را محکوم می کند، در نتیجه آنان که سخت به غریزه گرائی تعصب می ورزند، فطرت گرایان را به «تعصب منفی» متهم می کنند، باصطلاح نام خود را بر دیگران می گذارند. و همین پایۀ ابلیسی است پایگاه اصلی لیبرالیسم.

آنچه باید محکوم شود تعصب غریزی است نه تعصب فطری؛ تعصب فطری کورکورانه نمی شود بل بر طبق عقل و علم است، تعصب بر انسانیت انسان است و انسان بدون تعصب به انسانیت، انسان نیست، مرحوم شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه یک باب دربارۀ تعصب آورده و عنوان آن را اینگونه قرار داده است: «باب تحریم التعصّب علی غیر الحق».(2) یعنی تعصب بر دو نوع است؛ تعصب بر حق و حقیقت و تعصب بر غیر حق و حقیقت. و حدیثی از همین امام سجاد علیه السلام آورده است که تعصب را بر دو نوع تقسیم می کند.

درست است تعصب از عصبیت و یک مقولۀ نسلی و نژادی است و در این معنی هم پیروان مکتب آن را محکوم می کنند و هم الیبرالیست ها، لیکن لیبرالیست ها تعصب به این معنی را فدای غرایز می کنند و مکتبی ها آن را فدای فطریات می کنند. آنگاه هر دو گروه به همین فدا کردن مطابق نظر خودشان تعصب نشان می دهند و هر دو گروه، گروه دیگر را به راه خود دعوت می کنند.

لیبرالست ها برای پیشبرد بینش خودشان آن همه جنگ ها، قتل عام ها و تجاوزها را بر

1- واژه هائی که امام علیه السلام در آغاز همین دعا به کار برده است.
2- وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النّفس، باب 57.

تاریخ بشر تحمیل کردند. آیا جنگ افروزان تاریخ غریزه گرایان بوده اند یا فطرت گرایان؟-؟(1)

جنگ

آیا جنگ از خصیصه های ذاتی انسان است؟ این پرسش یکی از مسائل بزرگی است که در محافل علوم انسانی غربی مطرح است، و در عین حال یکی از گرداب هائی است که دست اندرکاران علوم انسانی غربی در آن فرو مانده اند؛ نه می توانند جنگ را خصلت ذاتی و آفرینشی انسان بدانند و نه می توانند آن را در واقعیت تاریخ انسان انکار کنند. و این پرسش بس مهم و سرنوشت ساز علمی همچنان بدون پاسخ مانده است. این فروماندگی نیز یکی دیگر از آثار سترگ غفلت از وجود روح فطرت است.

پاسخ این پرسش مطابق مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام چنین می شود: انسان که دارای روح غریزه است، جنگ نیز از ذاتیات غریزه است، اما انسان دارای روح فطرت هم هست که باید غریزهٔ جنگ را مدیریت کند و جنگ را تنها به «دفاع» محدود کند، زیرا همیشه غریزه گرایانی خواهند بود که جنگ را ایجاد خواهند کرد و «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ».(2) فطرت گرایان چاره ای غیر از «دفع» و دفاع ندارند. و «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثيراً»:(3) اگر خداوند برخی از مردم را بوسیلهٔ برخی دیگر دفع نکند، صومعه ها و دیرها و نمازها و مساجدی که نام خدا در آنها بسیار یاد می شود، منهدم می شوند.

توضیح: اگر در تاریخ بشر چیزی بنام دین (هر دین) و خدا شناسی نبود، ماهیت تاریخ چگونه می گشت؟ با وجود عنصری بس قدرتمند بنام دین و خدا شناسی، این بشر این همه جنگ افروزی کرده است اگر دین و خدا شناسی نبود چه می کرد؟

درست است گاهی خود دین ها در اثر تحریف و انحرافات، منشأ جنگ شده اند مانند

1- در مباحث گذشته نیز دربارهٔ تعصب بحث شده است.

2- آیهٔ 251 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 40 سورهٔ حج.

جنگ های صلیبی. اما اولاً: تعداد این جنگ ها در طول تاریخ چقدر بوده. ثانیاً: اینگونه جنگ ها نیز از دین (یا از صومعه و دیر) ناشی نشده اند، بل پیروان شیطان- شاهان، بارون ها، دوک ها، سناتورها- دین، صومعه و دیر را ابزار دست خودشان کرده و به میدان جنگ آورده اند، والاّ آن کدام دین است که به جنگ (غیر از دفع و دفاع) دعوت کرده باشد-؟

بخش چهاردهم

اشاره

صلوات

خاتمیت

سرور پیامبران

اهل بیت

طیّبین

طاهرین

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِیِّینَ وَ سَیِّدِ الْمُرْسَلِینَ وَ عَلَی أَهْلِ بَیْتِهِ الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ.

صلوات

دربارهٔ صلوات، در شرح دعای دوم بحث مشروحی گذشت(1)

و آنچه در اینجا باید افزود توجه به نقش و جایگاه نبوت است. انسان یک موجود «مبتلا» است یعنی درگیر «امتحان» است. و هر دو طرف این امتحان، متعادل است؛ روح غریزه با نیروی هوی= هوس و شیطان در یک جانب، و روح فطرت با نیروی عقل و نبوت در جانب دیگر. بدیهی است که اگر انسان خودش را از نبوت محروم کند، جانب غریزه و شیطان بر او مسلط خواهد شد و نیروی فطرت در برابر آن ضعیف شده عقل نیز به تصرف غریزه در خواهد آمد. و همینطور

1- و در جائی از شرح همین دعا گفته شد: بهترین ذکر «لا اله الاّ اللّه» است و بهترین توسل صلوات است.

هم شده که تا امروز ابلیس تاریخ را تملک کرده است.

بنابراین صلوات تنها قدردانی و سپاس از پیامبر و آل (صلی الله علیهم اجمعین) نیست، بل جنبۀ تربیتی نیز برای ما دارد و در تقویت روح فطرت مؤثر است. صلوات رابطۀ امت با پیامبر و امام را مستحکم می کند، هم در شخصیت فردی افراد و هم در شخصیت جامعه.

خاتمیت

امام علیه السلام در این بخش از دعا خاتمیت را نیز یاد کرده و می گوید: و خاتم النبیّین. پس بهتر است شرحی در این باره داشته باشیم: در هر بعدی از ابعاد جامعه، و نسبت به هر نهادی از نهادهای جامعه، مدعیانی پیدا شده اند و خیلی از آنها در ادعای خود موفق شده اند؛ کسان بسیاری در طول تاریخ مدعی سلطنت بر جامعه ای شده و موفق هم شده اند. اما هرگز یک مدعی کاذب نبوت موفق نشده است. هر دینی که امروز در روی زمین هست یک دین حق و اصیل بوده و مؤسس آن واقعاً پیامبر خدا بوده است گرچه بعدها دچار تحریف شده باشد.

در کتاب «جامعه شناسی کعبه» این حقیقت را دربارۀ ادیان مجوسی، زردشتی، هندو، بودائی، یهودی و مسیحی توضیح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

هزاران مدعی کاذب نبوت در تاریخ آمده اند و هرگز نتوانسته اند امّتی را تأسیس کنند. ظاهراً قضای الهی چنین است که امکان موفقیت برای انسان ها در هر کذبی باشد مگر در نبوت، خداوند خواسته است که هیچ «دین افترائی» پای نگیرد. و این یک حقیقت مسلّم و تجربی عینی تاریخ است.

و بر همین اساس قضای الهی است که خاتمیت نیز یکی از مسلّمات و تجربیات عینی تاریخ است که پس از پیامبر اسلام (صلّی الله علیه و آله) رسول دیگری نیامده است. مدعیان نبوت که ادعایشان بر علیه خاتمیت بوده همگی شکست خورده اند و هیچ امّتی پس از امت اسلام تأسیس نشده است. این دو اصل نبوت و خاتمیت که مورد حفاظت ویژۀ الهی هستند، خود دلیل بزرگی برای حقانیت ادیان هستند و بر هر متفکّر آگاه همین دو اصل مسلّم تاریخی کافی است برای درک حقانیت ادیان.

قرآن: «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَىْ ءٍ عَليماً»(1) محمد پدر هيچكدام از مردان شما نيست ولى رسول خدا و ختم كنندهٔ پيامبران است و خداوند به هر چيز عالم است.

خداوند خاتميت را اعلام كرده و عملاً نيز واقعيت آن را تضمين كرده است.

سير تكاملى نبوت از آغاز تا خاتميت: اولين پيامبر از انبياى اولوالعزم، حضرت نوح است. آيا اولوالعزم آن پيامبرانى هستند كه دين جديد آورده و امّت جديدى تأسيس كرده اند؟ يا پيامبرانى هستند كه هم دين جديد آورده و امّت جديد تأسيس كرده اند و هم «كتاب» آورده اند-؟ قرآن دربارهٔ هيچ پيامبرى تا حضرت ابراهيم سخن از كتاب نگفته است، و دربارهٔ آن حضرت نيز با لفظ «صُحف» تعبير كرده است: «إِنَّ هذا لَفِى الصُّحُفِ الْأُولى- صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى».(2)

لغت: الصحيفه، ج: صحف: القرطاس المكتوب- الورقه من الكتاب: كاغذ نوشته شده، ورقه اى از كتاب.

پس صحف مى تواند ورقه هائى از يک كتاب باشد چنانكه دربارهٔ حضرت موسى مراد ورقه هاى تورات است. اما دربارهٔ حضرت ابراهيم نه لفظ «كتاب» آمده و نه نام كتابش ذكر شده است. از سبک و شيوه و جريان كلام قرآن بر مى آيد كه تا حضرت ابراهيم چيز مكتوبى كه با خط قراردادى نوشته شده باشد به هيچ پيامبرى نيامده است. و براى حضرت ابراهيم نيز تنها برگ هائى آمده است. و نزول كتاب از زمان حضرت موسى با آمدن تورات شروع شده است، و لذا دربارهٔ كتاب حضرت موسى حدود 15 مورد از قرآن آمده است؛ بويژه عبارت «وَ لَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ» 6 بار تكرار شده است.

اين روند در قرآن، با تاريخ پيدايش خط از نظر احاديث نيز مطابقت دارد كه در حديث

1- آيهٔ 40 سورهٔ احزاب.

2- آيه هاى 18 و 19 سورهٔ اعلى.

ها تصریح شده حضرت ادریس(1)

مخترع خط بوده است(2)

و می دانیم که او از پیامبران پیش از حضرت ابراهیم و بعد از حضرت نوح بوده است.(3)

در برخی حدیث ها آمده است که حضرت نوح نیز کتاب داشته است، اما این دلیل نمی شود که او یک کتاب مخطوط به مردم ارائه داده است، ممکن است تعلیمات او با ابزارهای دیگر از آنجمله ابزارهای هنری و یا نقاشی شکل ها ثبت و ضبط می شده است.

در برخی حدیث ها آمده که نوح اسامی 5 شخصیت (محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین علیه السلام) را بر سینۀ کشتی نوشته بود، در کشفیات الوار فسیل شدۀ کشتی نیز همین اسامی کشف شده است.(4)

بدیهی است که هر پیامبری می توانسته بنویسد و بخواند، لیکن آوردن کتاب برای مردم لازم گرفته که دستکم عدّه ای از مردم توان خواندن و نوشتن داشته باشند. و گویا این نوشتۀ حضرت نوح برای آیندگان بوده است.

تاریخ پیدایش خط نیز که در جامعه سومر (= ثمود) رخ داده مسئله را تأیید می کند، و با انتساب اختراع خط به حضرت ادریس نیز کاملاً مطابقت دارد زیرا حضرت ادریس از مردم بین النهرین و سومر بود که سپس به مصر مهاجرت کرده است.(5)

بنابراین نمی توان قاطعانه گفت که حضرت نوح کتاب مخطوط داشته است، اما اولوالعزم بودنش قطعی است، پس آنچه در معنی اولوالعزم مسلّم است «موسّس دین جدید بودن» است.

این روند دربارۀ «کتاب» یک سیر تکاملی دربارۀ نبوت ها را نشان می دهد، بل از جهات دیگر نیز این موضوع مسلّم است؛ دین حضرت ابراهیم به «دین حنیف» معروف است و «حنیفیت ابراهیم» امور بهداشتی هستند که یکی از آنها «ختنه کردن» است(6) و پیش از او

1- در زبان یونانیان و اروپا به «هرمس» معروف است.
2- بحار، ج 11 ص 279.
3- در برخی نقل ها آمده که ادریس جد نوح بوده که قابل اعتماد نیستند. زیرا زندگی ادریس در دسترس تاریخ است، البته متون افسانه ای چیز دیگر هستند.
4- رجوع کنید کتابچۀ «علی و پیامبران» نوشتۀ حکیم سیالکوتی و ترجمۀ مختاری.
5- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».
6- بحار، ج 73 ص 67- 69.

چنین سنّتی وجود نداشت. و این نکته ای است بس مهم: غلاف عضو تناسلی برای حفاظت از آن آفریده شده بود تا آن عضو حساس را از برخورد اشیاء از قبیل خار، بوته ها و... حفاظت کند. اما وقتی که جامعهٔ بشری به حدّی از تأمین لباس و پوشش رسید(1).

که اولاً نیازی به آن غلاف باقی نماند. و ثانیاً لباس و پوشش موجب می گشت که میکروب ها در درون غلاف محیط مساعدی پیدا کنند و امراض متعددی را به بار بیاورند، لذا تکلیف به ختنه نازل شد و اولین کسی که به آن اقدام کرد خود حضرت ابراهیم بود.

پس نبوت نه تنها در جهت پیام یک روند تکاملی داشته تا برسد به پیام مکتوب و مخطوط، در خیلی از موضوعات نیز همین روند وجود داشته است و می توان گفت زمان حضرت ابراهیم یک مقطع فراز از تاریخ نبوت است همچنانکه یک مقطع فراز در حرکت تکاملی جامعه است؛ ادیان ماقبل و ما بعد او کاملاً با همدیگر فرق دارند که می توان گفت تاریخ دین به دو بخش تقسیم می شود: قبل از ابراهیم و بعد از او.

پایان نبوت: سیر تکاملی ادیان از ابراهیم تا اسلام به کمال نهائی خود رسید، زیرا که جامعهٔ بشری به بلوغ خود رسیده بود، وقت آن بود که کاملترین دین نازل شود و نبوت ختم شود. بلوغ جامعه بشری به حدّی رسیده بود که قرآن برایش نازل شود؛ کتاب الله که در کمال نهائی برای بشر و ابدی است، و دیگر نیازی به بعثت و نبوت جدید نبوده و نیست، خواه انسان به قرآن عمل کند و خواه از آن کناره گیرد. و این پیام سورهٔ قدر است به همان معنی «قَدر= شأن= منزلت» نه به معنی «تقدیر». متأسفانه یک خلط عجیب دربارهٔ سورهٔ قدر پیش آمده است: دربارهٔ لیله القدر در دو جای از قرآن سخن آمده است:

1- سورهٔ قدر: در این سوره هیچ سخنی از تقدیر امور و تقدیر سرنوشت ها، نیامده است؛ این سوره می گوید: در این شب «قدر انسان» و شأن انسان از ناحیه خداوند به رسمیت شناخته شد و سند بلوغ انسان- یعنی قرآن- به انسان داده شد. قرآن علاوه بر ماهیت هدایتی،

1- همانطور که قبلاً نیز بیان شد، انسان هرگز بدون پوشش دو عضو عقب و جلو نبوده، مراد تکامل لباس است تا حدّی که دیگر نیاز به آن حفاظ طبیعی نباشد.

علمی، عقلی و انسانی، در کلیّت خود یک سند است؛ سند بلوغ جامعهٔ انسان، بحدّی که دیگر نیازی به تکرار نبوت نیست و به هر صورت- یعنی خواه انسان از قرآن پیروی کند و خواه نکند- کاملترین نبوت برای انسان آمد.

لطفاً دوباره به متن سورهٔ قدر نگاه کنید؛ در مقام بیان یک واقعهٔ عظیم در آن شب است: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَهِ الْقَدْرِ: این آخرین کتاب و کاملترین کتاب را در شب قدر نازل کردیم. وَ ما أَدْراکَ ما لَیْلَهُ الْقَدْرِ: ای انسان با چه بیانی می شود که تو به اهمیت این شب پی ببری. لَیْلَهُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ. نهایت عمر مفید بشر هزار ماه (= 83 سال) است، ارزش و اهمیت شب قدر بیش از اهمیت یک عمر است؛ یک شب با قرآن زیستن بهتر از یک عمر طولانی بدون قرآن زیستن است. در تفسیر نور الثقلین ذیل همین آیه حدیث شماره 16، آمده است که شب قدر افضل از یک عمر 83 ساله است. و همچنین حدیث شماره 45. و در حدیث شماره 89 چنین آمده است: لَیْلَهُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ لَیْسَ فِیهَا لَیْلَهُ الْقَدْرِ. و همین حدیث را تحت شماره 92 و 98، از اصول کافی نقل کرده است.

مشاهده می کنیم که حدیث ها کلمهٔ «قدر» را به معنی «ارزش، شأن و اهمیت» تفسیر کرده اند نه به معنی «تقدیر و قضا و قَدَر».

و اما آیهٔ: تَنَزَّلُ الْمَلائِکَهُ وَ الرُّوحُ فیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ: حدیث ها «امر» را به «حکم جدید» و احکام جدید، معنی کرده اند. یعنی نظر به روند تکاملی جامعه و نظر به حوادث و مسائل جدید که در جامعه پیش می آید، احکام آنها هر ساله در شب قدر به امام و حجّت خدا نازل و الهام می شود. و این آیه را باید «آیهٔ تداوم ولایت» نامید که با رحلت رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) جریان تشریع شرایع پایان نمی یابد؛ نبوت و رسالت ختم می شود اما ولایت ختم نمی شود. و دلالت دارد بر این، حدیث های شماره 23، 36، 37، 38، 39، 59، 68، 81، 95، 96، 97، 99، 100، 101، 103، 105، 106، 107، 108، 109 تا 112.

البته این اوامر خدا که در شب قدر به حجت زمان نازل می شود بر همان اصول که در قرآن و سنّت پیامبر آمده، متفرّع و مبتنی هستند. که حرف «مِن» در «من کلّ امر» گویای این

مطلب است که باصطلاح ادبی «مِن نشویّه» است. یعنی در شب قدر اوامری که از هر کدام از اوامر قبلی باشد و فرع جدیدی از فروع آنها باشد، به حجت خدا نازل می شود.

و به عبارت مختصر: قرآن در شب قدر نازل شده، و احکام مستحدثات مسائل (خواه در عصر رسول و خواه در عصر ائمّه) در شب قدر نازل می گردد. با نزول قرآن رابطهٔ انسان با سر چشمهٔ نبوت پایان نمی یابد زیرا قرآن تبیان کل شیئ است اما این تبیان را باید پیامبر و آل (صلّی الله علیه و آله) بیان کنند تا قیام قیامت. آیهٔ اول این سوره نزول قرآن را می گوید، و این آیه تداوم نیاز به حجت را. و بنابراین، در سورهٔ قدر هیچ کلمه و جمله ای نیست که بر «تقدیر» دلالت کند و قَدر غیر از تقدیر و قضای امور است. این سوره فقط به محور سه چیز است:

1)- قَدر و شان و منزلت انسان که در آن شب با نزول قرآن که آخرین کتاب خدا است، سند بلوغ و تکامل بشر (به حدّی که دیگر کتاب جدیدی برایش نیاید) به نماینده انسان یعنی رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) نازل شد و این ختم نبوت است.

2)- تنزّلُ- با صیغهٔ مضارع که در اصل تتنزّلُ است- می گوید: پس از ختم نبوت نیز ولایت امر ادامه دارد، زیرا در هر سال شب قدر هست و ملائکه اوامر جدیدی می آورند که فروعات اوامر قبلی هستند.

3)- پس شب قدر ارجمندترین شب است.

2- آیه های اول سورهٔ دخان: دومین مورد از قرآن که سخن از شب قدر آمده آیه های اول سورهٔ دخان است: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- حم- وَ الْکِتابِ الْمُبِینِ- إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَهٍ مُبارَکَهٍ إِنَّا کُنَّا مُنْذِرِینَ- فِیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ- أَمْراً مِنْ عِنْدِنا إِنَّا کُنَّا مُرْسِلِینَ.

در این جا لفظی از قدر و مشتقات آن نیامده، اما «فیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ» به تقدیر و قضاء های الهی دلالت دارد. و آنچه در حدیث ها نیز آمده که شب قدر، شب تقدیر است پیام این آیه است نه پیام کلمهٔ قدر.

و اینکه مفسرین حدیث های تقدیر را نیز در ذیل سورهٔ قدر آورده اند، ربطی به کلمهٔ

قدر ندارد.

اکثر مفسرین و مترجمین به این نکتۀ مهم توجه نکرده اند، لفظ قدر را به تقدیر معنی کرده اند که اشتباه است.

سورۀ قدر سند انسانیت انسان است، سند ختم نبوت است، و سند تداوم ولایت است. و اینکه آن شب، شب تقدیر هم هست پیام آیه های سورۀ دخان است نه سورۀ قدر.

سرور پیامبران

امام سجاد علیه السلام در این دعا از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) با لقب «سید المرسلین»= سرور پیامبران، یاد می کند. و امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ سَیِّدُ عِبَادِهِ،(1) و آن حضرت را سرور همۀ بندگان خدا از آن جمله پیامبران، می نامد.

خود خاتمیت دلیل افضلیت آن حضرت است؛ همانطور که گفته شد نبوت همگام با سیر تکاملی جامعۀ بشری گام به گام متکامل شده و کاملترین دین، دین این پیامبر است؛ کمالی که خاتمیت را ایجاب کرده است و گفته شد که خاتمیت یک واقعیت تاریخی است. پس افضلیت و اشرفیت آن حضرت یک موضوع عینی و تجربی تاریخ است که نه نیازمند بحث نظری است و نه نیازمند استدلال و اثبات. بحدّی که هیچ موضوع و واقعۀ مسلّم تاریخی مسلّمتر از آن نیست گرچه وسوسه های ابلیس هم در ذهن فردی افراد و هم در ذهن اجتماعی جامعه در پوشیده نگه داشتن آن می کوشد.

قرآن: در مقام بحث نظری نیز، قرآنی که او آورده است همیشه زنده و جاوید است؛ در مرکز میدان اندیشه ایستاده و ندای تحدّی سر می دهد که: «إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبۀ 207، فیض 205.

فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ».(1)
ندائی که توجّه خیلی از مغزهای متفکّر و دانشمندان نامی را به خود جلب کرد تا چیزی شبیه قرآن بیاورند و به نام و آوازه ای برسند؛ از زندیق های کهن تا برسد به امثال نولدکۀ آلمانی و بلاشیر فرانسوی و دیگران. بویژه درعصر مدرنیته که دوران تخصص ها نام گرفته که آشپزی یک علم ارجمند گشته و دارای مدرک علمی پی، اچ، دی، شده است؛ هر نوآوری بی اهمیت، مهم شده و آورندۀ آن بعنوان دانشمند شناخته می شود. اندیشمندان بزرگی با هوس رسیدن به شأن و شهرت، عمرشان را در راه رسیدن به مقام قهرمانی در شکستن این تحدّی قرآن مصرف کردند اما به جای شکستن آن به مدح و تمجید قرآن پرداختند.

این همه در حالی است که ما مسلمانان، اعجاز قرآن را تنها در جنبۀ هنری آن دانستیم و فقط از جهت معانی و بیان به آن پرداختیم، از اعجاز علمی آن بویژه در علوم تجربی کاملاً غافل ماندیم و به تصوف یا به یازده بت (مصدر و عقول عشرۀ) ارسطو(2)

مشغول شدیم که نه تنها «فرضیه است نه فلسفه» بل خیال محض است.

هستی شناسی و تبیین های آن حضرت: و در خارج از قرآن آنچه او در هستی شناسی (خدا شناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، روان شناسی اجتماعی، جامعه شناسی، تبیین ماهیت تاریخ، تربیت و اخلاق آورده است) در هر عرصه ای حرف اول را می زند و علوم روز هنوز باید مسافت زیادی را بپیماید تا به آن نزدیک شود. و همانند اوست اهل بیت او که همین صحیفۀ سجادیّه یکی از نمونه های این مطلب است. خاندانی که نه دانشگاه دیده و نه در حوزۀ علمیه ای تحصیل کرده اما همیشه در اوج عظمت علمی بوده اند و هستند.

تشریع شریعت: در طول تاریخ، کدام اندیشمند سلیم النفس است که ایرادی به یکی از اصول یا فروع اسلام گرفته باشد؟ خواه در مسائل عبادی و خواه در امور فردی و اجتماعی.

1- آیۀ 23 سورۀ بقره.

2- پیشتر بیان شد که افلاطون بت ها (الهه ها)ی بی شمار یونانیان را در «ارباب انواع» در یک نظام خیالی قرار داد که «ایده های افلاطون» نامیده می شود، ارسطو آمد و آنها را در یازده بت محدود کرد.

به هر اصل، به هر فرع حتی فرعی ترین فروعات در این دین بنگرید خاتمیت، افضلیت اشرفیت را مشاهده می کنید. این در حالی است که قدرت کابالیسم جهانی همیشه و بطور مداوم در متهم کردن و سرکوبی این دین کوشیده است و می کوشد، که شیطان و قابیلیسم جهانی غیر از این کاری نداشته و ندارد.

اهل بیت

امام علیه السلام در این بخش از دعا می گوید: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِیِّینَ وَ سَیِّدِ الْمُرْسَلِینَ وَ عَلَی أَهْلِ بَیْتِهِ الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ. سه عامل سبب شده که ماها نتوانیم چنانکه باید دربارۀ اهل بیت علیهم السلام بیندیشیم:

1- انسان موجودی است که تا نعمتی را در اختیار دارد به ارزش و اهمیت آن چنانکه باید توجه نمی کند.

2- غلبۀ رابطۀ احساساتی: رابطۀ احساساتی با اهل بیت بسی ارزنده و حیاتبخش است و آنچه ما را در دین و مذهب مان پایدار نگه داشته همین رابطه است، لیکن نباید این رابطه را از هر جهت کافی دانست و نباید مانند مسیحیان (که هیچ رابطۀ علمی و اندیشه ای با عیسی علیه السلام ندارند) به احساسات بسنده کرد. ائمّۀ ما رهبران فکری و علمی بشر هستند نه قدیسانی که فقط قداست دارند.

3- نگرش تک بُعدی: فقیه بزرگی دربارۀ تعیین مقدار «آب کر» میان حدیث ها درمانده، در محاسبه ای که کرده به این نتیجه رسیده که آنچه در حدیث بعنوان حجم هندسی آب (سه وجب و نیم در سه وجب و نیم در سه وجب نیم) تعیین شده، با آنچه که بعنوان وزن آب تعیین شده، سازگار نیست. نتیجه گرفته که ائمّه طاهرین «علم به موضوعات» ندارند، تنها به «احکام» علم دارند. علمای بعدی آمدند و روشن کردند که این آقا میان «رطل عراقی» و «رطل حجازی» اشتباه کرده و اشتباه خود را به ائمّه طاهرین نسبت داده است.

اشتباه و معوّج اندیشی این آقا هنوز هم در حوزه های علمیۀ ما تأثیرات منفی خود را تا

حدودی دارد؛ در جوانی به درس استاد محترمی می رفتم، روزی بحث را به محور همین مسئله کشانید و گفت: ائمّه به موضوعات علم امامتی نداشته اند.

گفتم: علم به احکام بدون علم به موضوعات، محال است.

گفت: آیا ائمّه مثلاً می دانستند که گوسفندان استرالیا (مرینوس) چند مو داشتند؟

گفتم: شگفت است؛ امیرالمؤمنین فرمود «سَلُونِی قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِی»، کسی برخاست و گفت: موهای سر من چند تا است.

این دعای هفدهم دربارهٔ شیطان است؛ شیطان کاری می کند که استاد بزرگی در یک امر بدیهی دچار جهل می شود، مقام امام معصوم به جای خود، اگر یک فرد معمولی برای تعیین مقدار آب کر دو معیار بدهد که با همدیگر سازگار نباشند، از نادانی بل نشان از حماقت اوست، تا چه رسد به افراد متفکّر و (نعوذ بالله) تا چه رسد به امام معصوم. اساساً چنین سخنی دربارهٔ هیچ عاقلی پذیرفته نیست تا چه رسد به امام معصوم.

این موضوع ساده ای نیست، منشأ اینگونه اعوجاج فکری چیست؟ چرا بزرگی از بزرگان، یا استادی از استادان به این سخافت فکری دچار می شود و تأثیر شوُمی در عرصهٔ علمی می گذارد؟ وقتی که قرآن خدا را فقط کتاب احکام و اخلاق دانستیم و قرآن را از علوم انسانی و تجربی معزول کردیم، و همچنین پیامبر و امام را، افرادی پیدا می شوند و چنین باور سخیف را پیدا می کنند و چیزی را که به هیچ آدم عاقلی نمی توان نسبت داد به پیامبر و امام (صلوات الله علیهم) نسبت می دهند. جای شکرش باقی است که کسانی پیدا نشدند بگویند (نعوذ بالله) خدا نیز به موضوعات علم ندارد.

وقتی که احادیث اهل بیت (علیهم السلام) در قفسه ها بماند و خاک بخورد و آقای فقیه فقط با احادیث فقهی آشنا باشد، و یا دیگری همهٔ آیه ها و حدیث ها را به امور اخلاقی تفسیر کند، خود دچار این بیماری می گردد. سه چیز بقول مردم «نون دانی» بی سوادان شده است؛ هر کسی که استعداد علمی ندارد یا به تفسیر نویسی می پردازد، یا به عرفانگری و یا به درس اخلاق. و هر چه به ذهنش می آید با آب و تاب بیان می کند که

بگویند فلانی تفسیر قرآن نوشته است، یا عارف است و یا استاد اخلاق است آن هم اخلاق بر علیه علم اخلاق،

ص: 631

اخلاقی که زمینهٔ انسان شناسی آن بیان نشده است. خدای اینان بس کوچک است تا چه رسد به امامی که در نظر دارند.

در هیاهوی کتاب «شهید جاوید» که نویسنده اش کوشیده بود تا ثابت کند امام حسین علیه السلام به سرانجام قیامش علم نداشت و برای تأسیس خلافت قیام کرده بود که شکست خورد، در رد آن کتاب های قطوری نوشته شد و مطالب عریض و طویل نوشتند اما هیچ کسی نگفت و ننوشت که بینش نویسندهٔ شهید جاوید «بینش وصایتیان» است نه «بینش ولایتیان»، وصایتیان که در نظرشان فرقی میان امامت زید و امامت امام صادق علیه السلام نیست.(1)

دکتر شریعتی که خود از وصایتیان است گفت: من کاری با علم غیب ندارم؛ کسی که اینگونه قیام می کند معلوم و روشن است که برای شهادت می رود، مگر هدف از هر قیام فقط پیروزی است؟ گاهی هدف قیام کننده شهادت می شود.(2)

چیزی که یک وصایتی آن را درک می کند چرا یک روحانی حوزوی آن را درک نمی کند و کتاب شهید جاوید را می نویسد؟؟! مصیبت خیلی بزرگ است؛ تا زمانی که فقط به فقه و اخلاق موعظه ای می پردازیم و دیگر احادیث و تبیینات اهل بیت (علیهم السلام) را کنار گذاشته ایم هر سخافتی در میان ما خواهد بود.

اینک پدیدهٔ شعف انگیز این است که در این اواخر به احادیث و تبیینات غیر فقهی نیز توجّه می شود، پدیده ای بس مبارک است اگر از آن طرف بام سقوط نکنیم و گرفتار علوم ناقص غربی نشویم. و نوشته هایمان را با سبک و ادبیات غرب ننویسیم زیرا تا از اسارت ادبیات غربیان آزاد نشویم از بستر فکری شان آزاد نخواهیم شد. و این موضوع بس مهم است؛ متأسفانه آن عده از محققین ما که می کوشند تقلید از غرب را در هم بشکنند در بستر ادبیات غربیان می نویسند.

الطَّیِّبِینَ الطَّاهِرِینَ: طیّب و طاهر بودن اهل بیت نیز یک موضوع مسلّمِ تجربی تاریخ است

1- دربارۀ ولایتیان و وصایتیان، رجوع کنید به کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی».
2- نقل از کتاب «امت و امامت» دکتر شریعتی.

درست مانند خاتمیت و افضلیت که شرحش گذشت؛ هیچ انسان سالمی یافت نمی شود (خواه مسلمان و غیر مسلمان) که در طیّب و طاهر بودن اهل بیت تردیدی داشته باشد، این مسئلهٔ کوچکی نیست، از بزرگترین و مهمترین مسائل تاریخ است. اندکی اندیشه در این موضوع عظمت و استثنائی بودن آن را روشن می کند.

چه کوته فکر اند کسانی که به محور آیه تطهیر ایجاد تردید کرده و هنوز هم می کنند که آیا همسران پیامبر (صلّی الله علیه و آله) مشمول آیهٔ تطهیر هستند یا نه؟-؟ علاوه بر هر سخنی جریان تاریخی مسئله روشن کرده است که مراد از اهل بیت چه کسانی هستند؛ در عینیت و جریان عینی تاریخ مسلّم شده است که چه کسانی به اجماع جهانی مردمان جهان (خواه مسلمان و خواه غیر مسلمان) مشمول آیه هستند و هرگز به خلاف و تخلّف متهم نشده اند. و خداوند چه کسانی را خواسته که طاهر باشند؛ «إِنَّما یُریدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً».(1).

طهارت نیازمند علم است؛ هر کس بحدّی می تواند طاهر باشد که علم و دانش آن را داشته باشد، هر فرد معمولی نمی تواند در حدّی طاهر باشد که خداوند طهارت او را تضمین کرده باشد. تعمیم این طهارت به دیگران، آیه را شامل افرادی می کند که نسبت به دیگران امتیازی علمی ندارند تا امتیاز طهارتی داشته باشند، آن هم در حدّی که طهارت شان مورد تضمین قرآن باشد.

ماجرای تعمیم آیهٔ تطهیر یکی از اقدامات بزرگ جریان مداوم تاریخی قابیلیان است که هابیل کشی در شکل اهل بیت کشی تکرار شد و هنوز هم ادامه دارد.

تاریخ عیناً و عملاً و تجربتاً روشن کرده است که مراد از اهل بیت حضرت فاطمه و دوازده امام (صلوات الله علیهم) است، به علاوه احادیث فراوان.

1- آیهٔ 33 سورهٔ احزاب.

بخش پانزدهم

اشاره

در برابر شیطان، پاسداری از خود و پاسداری از جامعه

جوار بالاتر از پناه است

گاهی در مقام دعا خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم

وَ أَعِذْنَا وَ أَهَالِيَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَذْنَا مِنْهُ، وَ أَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجَرْنَا بِکَ مِنْ خَوْفِهِ (16) وَ اسْمَعْ لَنَا مَا دَعَوْنَا بِهِ، وَ أَعْطِنَا مَا أَغْفَلْنَاهُ، وَ احْفَظْ لَنَا مَا نَسِينَاهُ، وَ صَيِّرْنَا بِذَلِکَ فِی دَرَجَاتِ الصَّالِحِينَ وَ مَرَاتِبِ الْمُؤْمِنِينَ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ: و ما و کسان ما و برادران ما و جمیع مؤمنین و مؤمنات را پناه ده از آنچه از آن به تو پناه آوردیم، و ما را در حمایت خود بگیر از آنچه از خوف آن از تو حمایت خواستیم، دعای ما را در آنچه درخواست کردیم بشنو، و آنچه را که (در دعایمان) از آن غافل شدیم به ما بده، و آنچه ما (در دعایمان) فراموش کردیم تو در نظر بگیر، و با پذیرش دعایمان ما را در درجات صالحین و مراتب مؤمنین قرار ده، اجابت فرما ای پرورندهٔ همهٔ عالم ها.

شرح

اشاره

دربارهٔ «اَهالی» در بخش نهم همین دعا بحثی گذشت. و مراد از «اخواننا» هم برادران طبیعی و نسلی است و هم برادران دینی که علاوه بر همدین و هم مسلک بودن، علقهٔ دوستی با آنان نیز هست، نه هر برادر دینی. زیرا برادران و خواهران دینی را با کلمه های بعدی: «مؤمنین و مؤمنات» یاد می کند. پس برادران طبیعی و نیز برادران دینی که روابط دوستی هم دارند، را بر عموم برادران و خواهران دینی مقدم می دارد و بدین طریق درجات مسؤلیت ها را تعیین می کند که نسبت به کدام گروه مسؤلیت مقدم داریم و باید در فکر آنان باشیم

خواه در مقام دعا و خواه در هر مقام دیگر.

در برابر شیطان، پاسداری از خود و پاسداری از جامعه

در برابر شیطان، پاسداری از خود و پاسداری از جامعه هر دو لازم است. زیرا اسلام دین اجتماعی است و به «شخصیت جامعه» معتقد است رهبانیت و دیر نشینی و صومعه گرائی را تحریم کرده است، جامعه گرائی را از ذاتیات آفرینشی انسان می داند حتی انسان منزوی و راهب دیر نشین را تحت تأثیر شخصیت جامعه می داند و پیشتر بیان شد که در مسئله اصالت فرد یا اصالت جامعه، به امر بین امرین معتقد است نه اصالت با فرد است و نه اصالت با جامعه، بل تعاطی و تعامل میان این دو برقرار است.

اما مسائلی هست که در آنها تقدم با فرد است مسائلی نیز هست که تقدم با جامعه است- البته تقدم نه اصالت- مثلاً وقتی جامعه در خطر باشد مصالح فردی باید فدای مصالح جامعه گردد مانند جهاد و تدارکات جهادی. و در اموری از قبیل اصلاح، اصلاح خود بر اصلاح جامعه مقدم است و همچنین در امور تربیتی اول فردیت خود فرد، سپس افراد خانواده اش (و بقول امام علیه السلام) اهالیش، فامیلش تا برسد به جامعه. و همینطور است دعا. فردی که به دین و ایمان فردی خود می پردازد و نسبت به وضعیت دین در جامعه اقدامی نمی کند سخت در اشتباه است زیرا هدف از آفرینش انسان جامعۀ انسانی است نه فرد انسان، نبوت ها نیز بر جامعه آمده اند نه بر افراد.

امام علیه السلام در این بخش پایانی استعاذه از شیطان، از خود شروع کرده و به مؤمنین و مؤمنات می رسد و به ما یاد می دهد که هم باید دین داشته باشیم و هم درد دین. کسی که در اندیشه دین جامعه نباشد، دین فردیش نیز نادرست است گرچه عابدترین و زاهدترین فرد باشد. اما اگر درد دین داشته باشد و در حدّ توان خود برای اصلاح جامعه بکوشد در اینصورت اگر در جامعۀ فاسد نیز زندگی کند فساد جامعه ضرری به او و مقبولیت دینش ندارد: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَميعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ»:(1) ای کسانی که ایمان آورده اید در اندیشۀ نفس خودتان باشید، زیرا اگر خودتان هدایت بیابید، گمراهی دیگران ضرری به شما ندارد، بازگشت همۀ شما به سوی خدا است و از آنچه عمل می کنید برایتان بازگوئی خواهد کرد.

بر خلاف برخی نظرها، این آیه در مقام اصالت دادن به فردیت فرد نیست، بل در مقام «تقدم دادن به فردیت فرد» در مسئلۀ ایمان و هدایت، است یعنی همان ترتیب و تقدمی که امام سجاد علیه السلام در این سخنش دارد. معنای آیه این نیست که نسبت به صلاح و فساد و نسبت به دین و بی دینی جامعه بی اعتنا باشید.

انسان موجودی است که از وضعیت جامعه تأثیر می پذیرد، شیوع فسق و فجور در جامعه، او را به تسامح در منکرات می کشاند، چنانکه رواج تقوی در جامعه تقوی را در نظرش محبوبتر می کند. آیه می گوید اگر جامعه فاسد بود و فعالیت اصلاحی شما نیز مؤثر نگشت مراقب باشید که تحت تأثیر بدی های جامعه قرار نگیرید و در دین تان متسامح نباشید؛ افراد را از همگرائی با گرایش های منفی جامعه باز می دارد.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد تا همانطور که برای خودمان از شر شیطان پناه می طلبیم، برای افراد جامعه و شخصیت جامعه نیز همین پناه را طلب کنیم: «وَ أَعِذْنَا... جَمِیعَ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَذْنَا مِنْه»: خدایا، ما و جمیع مؤمنین و مؤمنات را از آنچه ما پناه می خواهیم پناه بده. که اگر چنین باشد، فرد سالم در جامعۀ سالم می شویم.

جوار بالاتر از پناه است

پیشتر دربارۀ «جوار» و نیز «حق جوار» که در میان عرب یک مقولۀ اجتماعی و حقوقی بوده، بحثی گذشت؛ اگر فردی از قبیلۀ خود رانده می شد به قبیلۀ دیگر پناه می برد و در خواست «جوار» می کرد (جوار از همان کلمۀ «جار= همسایه» است) اگر قبیلۀ دوم او را به

1- آیۀ 105 سورۀ مائده.

عنوان عضو قبیله می پذیرفت، نه فقط به او پناه می داد مسؤلیت دفاع از او را نیز به عهده می گرفت. امام علیه السلام ابتدا از شرّ شیطان پناه می خواهد سپس از خداوند طلب جوار می کند: «وَ أَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجَرْنَا بِکَ مِنْ خَوْفِهِ»: و به ما جوار بده از آنچه از ترسش از تو جوار می طلبیم. یعنی خدایا نه فقط به ما پناه بده بل در برابر شیطان دفاع از ما را نیز به عهده بگیر. بدیهی است که اگر خداوند کسی را به جوار خود بپذیرد، دیگر راهی برای شیطان نمی ماند. زیرا جوار بالاتر از پناه است. و لذا در «دعای مجیر» 88 بار عبارت «أَجِرْنَا مِنَ النَّارِ یَا مُجِیر» از زبان رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) آمده است. و شیرین تر و زیباتر اینکه عبارت «یَا مُجِیر» به ما یاد می دهد که یکی از اسماء خداوند «مجیر= جوار دهنده» است و باید از خداوند جوار طلبید.

گاهی در مقام دعا خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم

گاهی در مقام دعا از خواسته مهمی غافل می شویم، و نیز گاهی خواستهٔ مهمی را فراموش می کنیم. این غفلت و نیز این فراموشی در زیارت ائمّهٔ طاهرین نیز پیش می آید؛ مثلاً در زیارت امام رضا علیه السلام چیزهائی را در مقام توسل عنوان می کنیم در حالی که چیز مهمی هست که باید بخواهیم و از آن غافل می شویم. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در مقام دعا بگوئید: خدایا اگر خواستهٔ مهمتری باید بخواهم و اکنون از آن غافل هستم آن را نیز برآورده ساز: وَ أَعْطِنَا مَا أَغْفَلْنَاهُ.

و گاهی پیشاپیش در نظر داریم که فلان خواسته را عنوان کنیم لیکن در مقام دعا- همچنین در مقام توسل و زیارت- آن را فراموش می کنیم، ای بسا کسانی که وقتی از زیارت برگشته و به خانه می رسند به یاد می آورند که فلان مطلب را فراموش کرده اند. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در مقام دعا- و همچنین توسل- بگوئید: وَ احْفَظْ لَنَا مَا نَسِینَاهُ:

آنچه را که ما فراموش کرده ایم تو در نظر داشته باش تا پس از فراغت از دعا و خروج از حالت دعا، تاسّف نخوریم که چرا فلان مطلب را فراموش کرده ایم.

وَ صَیِّرْنَا بِذَلِکَ فِی دَرَجَاتِ الصَّالِحِینَ وَ مَرَاتِبِ الْمُؤْمِنِین: و بدین سبب؛ یعنی با پناه دادن و جوار دادن به ما، و با در نظر داشتن آنچه ما از آن غفلت می کنیم، و نیز با در نظر داشتن آنچه ما خواستن آن را از تو فراموش می کنیم، ما را در درجات صالحان و مراتب مؤمنان قرار ده.

آمین یا ربّ العالمین.

پایان مجلد سوم

جلد 4

مشخصات کتاب

انسان و علوم انسانی در صحیفۀ سجادیّه

مجلد چهارم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا: ابراهیم رضوی

انتشارات: مولف

تاریخ چاپ: 1395

شمارگان: 3000 نسخه

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.bినesheno.com/Files/books.php

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

فهرست

ص: 5

آَمان از دست دو گروه 74

زیبائی طبیعت مقدم بر منافع مادی آن. 75

3- حفاظت از محیط زیست: 76

هنر: 77

ص: 6

ص: 7

ص: 9

ص: 10

ص: 12

ص: 13

ص: 14

ص: 15

ص: 16

انسان در بهشت

اشاره

در آغاز این مجلد لازم است به چند پرسش پاسخ داده شود؛ پرسش هائی که از مطالعهٔ مجلدات این کتاب و دیگر آثار بنده برای خوانندگان گرامی پیش آمده است:(1)

پرسش اول: آیا انسان در بهشت تنها با روح فطرت خواهد بود و روح غریزه را راهی به بهشت نیست؟؟

پاسخ: انسان در این دنیا بما هو انسان زندگی می کند؛ یعنی با هر دو روح که با همدیگر تعامل دارند و چگونگی شخصیت او را می سازند (خوب یا بد و یا متوسط). و انسان بعنوان موجودی که دارای چنین شخصیت بر آمده از تعامل دو روح است مورد خطاب خدا و انبیاء است. یعنی وحی و ادیان نه روح غریزی انسان را مورد خطاب قرار داده اند و نه فقط روح فطرت او را، بل همان شخصیت او را مخاطب قرار داده اند.

و باصطلاح درادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آنچه حقیقت انسان است «نفس» انسان است نه یکی از دو روح.

در مباحث گذشته به کاربردهای لفظ نفس در این ادبیات اشاره شد از آنجمله:

1- نفس= روح غریزه (نفس امّاره).

2- نفس= روح فطرت (نفس لوّامه).

1- پیشاپیش از الطاف و تشویقات حضوری، تلفنی و ایمیلی حضرات و نیز مراجعه کنندگان محترم که آمار اینترنت (بویژه دانلودها) نشان می دهد تشکر می کنم.

3- نفس= کس= نفر (واحد شمارش انسان).

4- نفس= شخصیت که فرآیند چگونگی تعامل دو روح است.

دربارۀ روز محشر و آخرت می فرماید: «وَ وُفِّیَتْ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ».(1) و «تُوَفَّی کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ».(2) «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ یا حَسْرَتی عَلی ما فَرَّطْتُ».(3) و «وَ إِذَا الْجَنَّهُ أُزْلِفَتْ- عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ».(4) «ثُمَّ تُوَفَّی کُلُّ نَفْسٍ ما کَسَبَتْ»(5) و آیه های دیگر.

انسان بهشتی یک موجود غریزی و فطری است همانطور که در دنیا بوده و لذا در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نفس کشی (= غریزه کشی) بهمان مقدار محکوم و مردود است که فطرت کشی محکوم است؛ آنچه مهم است پیروی غریزه از فطرت است که باید فطرت غریزه را مدیریت کند.

بهشت بدون غرایز معنای خودش را از دست می دهد و لذایذ غریزی در بهشت قابل مقایسه با لذایذ غریزی دنیوی نیست در این دنیا هر نوشی با نیشی و هر شادی ای با غمی آمیخته است لذت خالص در زندگی دنیوی نیست اما لذایذ بهشتی همگی خالص هستند.

اینهمه سخن از حوری، لذایذ شهوی که دربارۀ بهشت آمده و به اهل بهشت وعده داده شده از قبیل:

1- «کَذلِکَ وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عینٍ».(6) «مُتَّکِئینَ عَلی سُرُرٍ مَصْفُوفَهٍ وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عینٍ»(7) «وَ لَهُمْ فیها أَزْواجٌ مُطَهَّرَهٌ وَ هُمْ فیها خالِدُونَ».(8) «هُمْ وَ أَزْواجُهُمْ فی ظِلالٍ عَلَی الْأَرائِکِ مُتَّکِؤُنَ».(9)

1- آیۀ 70 سورۀ زمر.
2- آیۀ 111 سورۀ نحل.
3- آیۀ 56 سورۀ زمر.
4- آیه های 13 و 14 سورۀ تکویر.
5- آیۀ 161 سورۀ آل عمران.
6- آیۀ 54 سورۀ دخان.

7- آیۀ 20 سورۀ طور.
8- آیۀ 25 سورۀ بقره.
9- آیۀ 56 سورۀ یس.

و در مواردی وارد جزئیات زیبائی می گردد: «وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ أَتْراب».(1) دربارۀ این آیه باید کمی درنگ کنیم: برخی ها این آیه را اینگونه ترجمه کرده اند: و در نزد آنان همسرانی است که تنها چشم به شوهران شان دوخته اند و همسن و سالند.

یعنی آنان مانند برخی از زنان این دنیا چشم به دنبال نامحرمان نیستند یعنی اهل گناه و چشمچرانی نیستند. اینان گوئی بشدت دچار دغدغۀ مسائل محرم و نامحرم و روابط نامشروع جنسی بوده اند که آیه را اینگونه معنی کرده اند در حالی که عالم بهشت اساساً استعدادی برای اندیشۀ منفی، انگیزه منفی و گناه ندارد(2) و در اینصورت آیه مصداق توضیح واضحات می شود.

شاید گفته شود: این مفسرین و مترجمین نیز همین را می گویند که زنان بهشتی انگیزش منفی ندارند. در اینصورت پرسیده می شود چرا از میان هزاران گناه و انگیزش منفی این یکی را ذکر کرده است؟ و نیز این ترجمه با اصول لغت نیز سازگار نیست:

1- قاصر= کوتاه.

2- طَرْف= پلک چشم- و نیز بمعنی «چشم بهم زدن». «طرفه العین» نیز از همین معنی است.

پلک چشم اگر گوشتالود باشد نازیبا می شود و هر چه سبک تر و کم گوشت تر باشد زیبا تر می شود و نیز پلک گوشت آلود، سرعت پلک زدن را ندارد بطوری که بهم خوردن پلک پائین و بالا برای ناظر کاملاً مشخص می شود. لیکن کسی که پلک سبک دارد پلک زدنش در اثر سرعت، مشاهده نمی شود. پلک گوشت آلود در بالای چشم کیس شده و متورم جلوه می کند اما پلک سبک طوری زیر ابرو جمع می شود گوئی اساساً وجود نداشته است.

قاصر (قاصرات در این آیه) با ظرافت تمام این معانی را در بردارد که هم زمان پلک زدنش سریع و کوتاه است و هم خود پلک روی چشم تلنبار نمی شود.

اتراب: این لفظ را به «هم سن و سال» معنی کرده اند، گوئی اگر هم سن و سال نباشند یکی جوان و دیگری پیر می شود در حالی که اولاً در بهشت

چیزی بنام «پیری» و فرسودگی

1- آیهٔ 52 سورهٔ ص.

2- شرح بیشتر در (تبیین جهان و انسان) بخش معاد.

معنائی ندارد. ثانیاً همین زنان دنیائی، حوریان همین مردان دنیائی و نیز همین مردان دنیائی، حوریان همین زنان خواهند بود؛ آغاز زندگی شان در محشر شروع می شود که با «تولد» نیست بل هر انسانی مانند آدم و حوّا بدون پدر و مادر نشأت می یابند و جوان بودن و پیر بودن در آن نشئه معنائی ندارد.

درست است یکی از کاربردهای اتراب «هم سن و سالان» است لیکن در این آیه به معنی دیگر به کار رفته است که عبارت است از «انیس ها= همدم ها و مونس ها».

لغت: اقرب الموارد: تأرّبت الجاریهُ الجاریهَ: صارت تربّها و حادتها و صاحبتها: دختری با دختری همدم و مونس و مصاحب شد.

بلی؛ اسم فاعل از «تأرّبت»، «متأرّبه» می شود و جمع آن «متأرّبات» است نه «اتراب»، اما نظر به مقدمات مسلّم که دربارهٔ بهشت و بهشتیان بیان شد باید گفت که قرآن این لفظ را به این معنی به کار برده است و لذا آن عدّه از دانشمندان علم «اصول فقه» که قول لغوی را در فقه و تفسیر آیات حجت نمی دانند راه درستی را رفته اند و قرآن خود بهترین منبع لغت است.

پس مراد این است که حوریان بهشتی (خواه مذکر و خواه مؤنث) مانند برخی از زنان و یا مردان عبوس دنیوی نیستند اهل همدمی دلچسب، مصاحبت شیرین و با هم بودنِ روح افزا و شاد و خرّم هستند.

و می فرماید «إِنَّ لِلْمُتَّقینَ مَفازاً- حَدائِقَ وَ أَعْناباً - وَ کَواعِبَ أَتْراباً -وَ کَأْساً دِهاقاً - لا یَسْمَعُونَ فیها لَغْواً وَ لا کِذَّاباً»:(1) البته برای پرهیزکاران رستگاری و رفاه (ویژه) است- باغ های خرّم و انگورها- و پستان های تُرد و خرّم- در آنجا نه لغوی می شنوند و نه دروغی.

لغت: الکعب: الثّدی: پستان.- کواعب اتراب: پستانهای تُرد و خرّم. و بقول شهریار «شوخ ممه».

از شما چه پنهان؛ هنگام ترجمهٔ این آیه بطور ناخودآگاه قلم رفت که یک کلمهٔ ای از قبیل «ببخشید» یا امثال آن بیاورم تا مثلاً- بقول برخی حضرات- برای این الفاظ «سکس» عذری آورده باشم، اما دیدم وقتی که خود قرآن این بیان را دارد چرا باید من از روح معنائی

1- آیه های 31 الی 35 سورهٔ نبأ.

آن بکاهم.

گویا آن عده از مفسرین و مترجمین که هر دو آیه (که در آنها لفظ اتراب آمده) را طور دیگری ترجمه کرده اند تحت تأثیر همین احساس ناخودآگاه قرار گرفته اند.

آیه ها دربارۀ لذایذ غریزی در بهشت فراوان است، اما باید توجه داشت که شخصیت انسان بهشتی در زندگی دنیوی تحت مدیریت روح فطرت طوری ساخته شده که ماهیت غریزه و فطرت به وحدت و تعامل در جهت واحد رسیده اند و اینک لیاقت دریافت لذایذ محض (نوش بدون نیش، شادی خالص و بدون غم، سرور ناب بدون غصّه) را داشته باشند.

و لذا احادیث به ما یاد می دهند که آنچه انسان در زندگی دنیوی می خواهد در این دنیا وجود ندارد، لیکن این خواسته در اصل یک «خواستۀ کاذب» نیست و چنین چیزهائی برای انسان هست اما نه در این دنیا.

در عرصۀ انسان شناسی غربی کسانی طرفدار «اصالت لذت» هستند، اینان و تفکرشان یک عکس العمل انفعالی و واکنشی در برابر بینش «بلا جوئی» صومعه داران و دیر نشینان مسیحیت است، می گویند پرهیز از عیش و لذت، رفتار خردورزانه نیست چرا باید انسان خودش را به تحمل تلخی ها و درد و بلا وادار کند. این بینش از این نگاه درست است و بلاجوئی حماقت است. لیکن مسئله دو رویه دارد؛ روی دیگر آن این است که اساساً «لذت اصیل» در این دنیا وجود ندارد و چیزی بنام «اصالت لذت» سالبه بانتفای موضوع است؛ لذت گرائی در این دنیا خود لذت ها را بر هم می ریزد و بحران تلخی ها را به وجود می آورد. پس لذت آری لیکن تحت مدیریت روح فطرت. و لذت گرائی غریزی محض، غیر از بدبختی برای فرد و جامعه ره آوردی ندارد. و آنچه در ذهن اینان است فقط در بهشت هست.

خداوند توسط ادیان به انسان اعلام کرده است که: آنچه تو می خواهی کذب نیست و روی به سوی واقعیت دارد اما بوقتش؛ عجله نکن، خود را بساز تا به آن برسی و این وعدۀ خداوند به انسان است.

جوجۀ مرغ بال و پر در نیاورده هوس پرواز دارد تا در عرصه دشت و جنگل به لذایذ

بیشمار برسد لیکن باید صبر و تحمل داشته باشد تا خود و بال و پر خود را بسازد.

انسان از جهت غریزی یک «موجود عجول» است «وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً». (1)

نکته یا اصل مهمی که باید دربارۀ انسان بهشتی بدانیم این است که آن کشمکشی که میان روح غریزه و روح فطرت در این دنیا هست، در بهشت نیست. زیرا همانطور که در آیه بالا دیدیم در آنجا نه لغو هست و نه کذب، هیچ چیز کاذب، بیهوده، و هرز در آنجا وجود ندارد.

با بیان دیگر: جهان بهشت فارغ از هر منفی و منزّه از منفیات است؛ اساساً عالم بهشت استعدادی برای منفیات ندارد؛ نه انگیزش منفی در آنجا هست و نه رفتار و یا چیز منفی.

این دنیا بر اساس درگیری مثبت و منفی، کار می کند. به لامپی که بالای سرتان نور می دهد توجه کنید نورش از درگیری سیم مثبت و سیم منفی حاصل می شود و همین طور است همه چیز این جهان. بطوری که می توانید فرمول بنویسید:

این جهان- جنبۀ منفی اش= این جهان- این جهان.

اما جهان بهشت به حدی تکامل یافته است که در مقایسه با این عالم یک عالم کاملاً مثبت است؛ خاکش، گیاهش، انسان و همه چیزش مثبت است. از باب مثال شراب اینجا هم لذت دارد و هم آنهمه مفاسد، شراب بهشت لذت را دارد بدون آن مفاسد.

آیه را دیدیم که «وَ فیها ما تَشْتَهیهِ الْأَنْفُسُ»، (2) هر چه انسان هوس کند در بهشت هست. پس اگر کسی هوس کند که کس دیگر را بکشد. چنین کاری را می تواند بکند؟ نه. زیرا عالم بهشت برای انگیزش های منفی استعداد ندارد کسی در آنجا هوس منفی ندارد.

با اینهمه، عالم بهشت نیز یک عالم کاملاً مثبت- «مثبت مطلق» نیست و لذا گفته شد: در مقایسه با این جهان. و مطلق فقط خداوند است و انسان بهشتی و عالم بهشت نیز راکد نیست رو به کمال و در مسیر تکامل می رود، می رود تا به خدا، به «مطلق» برسد اما چون مطلق، مطلق است

هرگز قابل رسیدن نیست، مخلوق نمی تواند به اطلاق برسد و اشتباه صوفیان (که

1- آیهٔ 11 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 71 سورهٔ زخرف.

خودشان را عارف می نامند) در همین نکته و در همین اصل بزرگ است.

می فرماید: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ»، (1) نمی فرماید «انا للهِ و انا الیه واصلون». شعار «وصل» و «وصال» یک محال عقلی است دقیقاً مانند یک محال ریاضی مانند دو، دو تا مساوی سه.

در یکی از نوشته ها پیرامون این موضوع در ضمن اشعاری گفته ام:

در پیش در آل علی کاسه بدستم

آنان

که پی وصل شدند زین صله فصل اند

هر

«ایسم» بگشتم همگی اخت هم استند

جمله نُسَخ همدگر و باطله اصل اند

جز

مکتب صادق(ع) نبود عقل و خردورز

اعلام

هدی وحی نسب فاطمه(ع) نسل اند

آسیب ها و آفت ها

پرسش دوم: این پرسش در قالب تعجب عنوان می شود: با خواندن این کتاب، انسان در انبوه آسیب ها و آفت های فراوان مشاهده می شود؛ اینهمه آسیب، آفت و خطر!؟!

پاسخ: این پرسش در ردیف های زیر بررسی می شود:

1- درست است اما در مقابل آن اگر به ره چاره هائی که آمده توجه شود سهولت و آسانی عبور از این مشکلات نیز معلوم می گردد.

2- یک نگاه به متون روان شناسی(2)

غربی و متونی که در جامعهٔ خودمان بر اساس مبانی همان غربی ها نوشته شده، نشان می دهد که آسیب ها و آفت ها در آن دیدگاه نیز بس فراوان و بشدت انبوه است؛ مثلاً در کتاب های قطوری که تنها دربارهٔ پرورش کودک نوشته شده چقدر تکالیف سنگین برای پدر و مادر تعیین کرده اند.

ظاهراً این توقع ناخودآگاه ما است که انتظار داریم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از

1- آیهٔ 156 سورهٔ بقره.
2- تنها روان شناسی و با صرفنظر از دیگر علوم انسانی.

کوتاهترین مسیر و با کمترین هزینهٔ فکری و اندیشه ای، مشکلات انسان را حل کنند.

این توقع دربارهٔ «کوتاهترین مسیر» درست است (و خواهیم دید که چنین هم هست) اما دربارهٔ «کمترین هزینهٔ فکری و اندیشه ای» درست نیست. اتفاقاً همین انتظار نادرست است که موجب شده ما هیچ اهمیتی به «شناخت علمی از انسان» ندهیم و در علوم انسانی به تکدّی از غربی ها بپردازیم و آنچه خودمان داریم آن را به صورت ناقص و با غلط های اساسی از بیگانه تمنا کنیم حتی سبک و سلیقه و ادبیات نوشتاری و تحقیقی مان را نیز تا جائی که می توانیم شبیه سبک و ادبیات آنان کنیم؛ هر کس شبیه ماکس وبر، ویتگنشتاین، و امثال شان حتی شبیه ویلیام جیمز و پوپر بنویسد، دانشمند است.

3- انسان موجودی پیچیده است؛ پیچیده ترین موجود در جهان هستی و در کل کائنات، و این یک امر اجماعی همهٔ دست اندرکاران علوم انسانی است. بدیهی است چنین موجودی راز و رمز فراوان دارد و هر رمزش با آسیب های عجیب و هر رازش با آفت های ریز و درشت همراه است.

بشر توانست در علوم تجربی تا سر حد اعجاز پیش برود و هنوز هم می رود و این راه روز به روز برایش بازتر می گردد. اما اینک در علوم انسانی به بن بست رسیده است. چرا؟ برای اینکه شناخت انسان از شناخت کل جهان دشوارتر است.

گمان می رفت که علوم انسانی نیز مانند علوم تجربی در طول قرن ها پیش برود و روز به روز از گسترهٔ جهل در این باره کاسته و بر دامنهٔ معلومات افزوده شود. اما در 6 دههٔ اخیر ناگهان معلوم گشت که در این باره چیزی در دست انسان نیست و آنچه گسترده می شده سرابی بیش نبوده است، و این علوم حتی یک نسخهٔ ناقص نیز برای مدیریت جامعهٔ جهانی ندارد، و هیچ نسخه ای برای تنظیم رابطهٔ بشر با محیط زیست بشر، ندارد تا چه رسد به ابعاد ریز و ظریف روح و روان، شخصیت درون، انگیزش ها و عناصر به وجود آورندهٔ چگونگی رفتارهای فردی و اجتماعی بشر.

4- سرورانی که این پرسش را مطرح می کنند و از انبوهی و فراوانی آسیب ها و آفت ها دچار شگفتی می شوند، شخصیت هائی هستند با علم و دانش، لیکن باقتضای رشتهٔ علمی شان

کمتر با علوم انسانی غربی و متون آنها آشنائی دارند والاّ چنین متعجب و شگفتزده نمیشدند.

5- گفته شد «این توقع از قرآن و حدیث که باید ما را با کوتاه ترین مسیر به ره چاره ها در برابر این آسیب ها و آفت ها برسانند، یک توقع بجا و درست است و چنین نیز هست». علاوه بر کوتاهی مسیر ره چاره ها در این مکتب، با زیبائی ها، شیرینی ها، دلنشینی ها، یاری ها و کمک ها و مهمتر از همه «درمان هائی که در علاج دردها عوارض جانبی ندارند» و بویژه «واقعیتگرائی دربارۀ خود»، همراه است به شرح زیر:

الف: زیبائی ها: از آغاز تا به انتهای این کتاب بخوبی مشهود است که بنای شناخت آسیب ها و آفت ها و رهچارۀ مصون ماندن از آنها و یا درمان آنها، دقیقاً بر پایۀ آشتی انسان با خویشتن خویش نهاده شده نه بر پایۀ جنگیدن با خود یا سرکوبی خود، یا درگیری با خود.(1) در سرتاسر صحفیه، انسانی را می بینیم که در اندیشۀ خود است؛ به حدی خود را دوست دارد که می کوشد این «خود با ارزش»، «این خود گرانبها» و «این خودی که ارجمندتر از هر چیز دیگر است» را حفاظت کرده و بپروراند.

انسان صحیفه، انسان خشک، انسان ستیزه جو با خود، نیست؛ موجودی است بدور از هر فساد، در صدد هر صلاح، خیر خواه برای خود و دیگران؛ غمخوار خود و غمخوار دیگران.

انسان صحیفه، انسان زیبا و زیبا خواه است.

و چنین انسانی باید و حتماً آسیب های ریز و آفت های نامشهود را نیز کشف کرده بهداشت، رهچاره و یا درمان آنها را نیز بشناسد و بشناساند.(2)

ب: شیرینی ها: علاوه بر این «آشتی با خود» که شیرینترین شیرینی های این جهان است و در مقابل آن «درگیری با خود» که تلخ ترین تلخی های این جهان است، شیرینی های دیگری در این روش و بینش هست که در ردیف های زیر بررسی می گردد:

1- متأسفانه در عرصهٔ فرهنگ عمومی در اثر نفوذ نگرش های غیر اهل بیتی این رابطهٔ مکتب با مردم تا حدود زیادی مخدوش شده است و یکی از کوشش هائی که در این کتاب می شود پالایش از این بینش های نفوذی است.
2- و زیبائی های دیگر که شرح آنها به درازا می انجامد.

یک: کشف هر نقطه ضعف از نقاط ضعف خود (کشف نقاط ضعف انسان) در سبکی که صحیفه می رود، یک شیرینی کشف علمی است که برای کاشف بالاتر از شیرینی کشفیات تجربی است، البته اگر روح فطرت سرکوب نشده باشد.

دو: صمیمیتی که انسانِ صحیفه با خدا برقرار می کند بالاتر، فراتر و شیرین تر از هر صمیمیتی است که ذهن بشر بتواند آن را تصور کند، حتی (بقول حدیث) بالاتر از صمیمیت میان فرزند و مادر؛ یک طفل شیر خواره چه چیزش و کدام نقطه ضعفش را می تواند از مادرش پنهان بدارد؟و اگر بر فرض بتواند؛ چرا باید آن را پنهان بدارد؟ چرا نباید با هر وسیله ای نیاز خود را از مادر بخواهد؟

سه: گریهٔ شیرین: دیدیم که در صحیفه گریه در برابر خداوند بطور مکرر آمده است؛ با عطف توجه به رابطهٔ طفل با مادرش که در سطرهای بالا آمد، باید گفت این گریه بر دو نوع است: گریه در اثر درد و بیماری؛ این نوع گرچه برای نیاز است (نیاز برطررف کردن درد)، اما شیرین نیست. نوع دوم گریهٔ کودک نه در اثر درد بل فقط برای برآوردن یک خواسته اش است. این گریه برای کودک شیرین است.

اما برای افراد بالغ در برابر خداوند هر دو نوع گریه شیرین است خواه در زمانی که به درد و بیماری یا آفتزدگی که در شخصیت خود می بیند و بر طرف کردن آن را از خداوند می خواهد. و خواه در مقام صرفاً نعمت خواهی و بر آوردن نیازهایش باشد.

گریه در پیش دیگران حقارت آور است، اما گریه در حضور خداوند، شخصیت ساز، شجاعت آور، تقویت کنندهٔ اعتماد به نفس است.

در عرف مردمی می گویند «مرد که گریه نمی کند». این سخن از جهتی درست است مراد از این سخن این است که مرد در حضور دیگران گریه نمی کند. لیکن صورت مطلق آن درست نیست زیرا انسان موجود دردمند است و باید گریه کند؛ مرد تنها در حضور خدا و خلوت با او گریه می کند و اگر هیچ گریه نکند یکی از ویژگی های انسانی را از دست داده است.

ص: 28

در جامعه هائی که با شعار رئالیسم و با روند لیبرالیسم تربیت شده اند و دچار بینش «گریه هیچ دردی را دوا نمی کند» شده اند آمار خودکشی ها بشدت بالا رفته است.(1)

اینهم نمونه هائی از شیرینی ها.

ج: دلنشینی ها: هیچ محقق و دانشمند انسان شناس نمی تواند انکار کند که انسان موجودی است نیازمند به «درد دل» که بنشیند و با دیگری درد دل کند. حیوان فاقد این حس است؛ حس «انس با همنوع خود» را دارد اما این حس او به درجهٔ درد دل نمی رسد. منشأ «درد دل خواهی» روح فطرت است روح غریزه این توان را ندارد.

انسان باید «درد دل» کند. اما موضوع و مورد این درد دل بر دو گونه است:

اول: درد دل در اموری که با شخص مخاطب، مشترک است، مانند درد دل کردن دو همسر، یا دو شریک تجاری و کشاورزی که هر دو یا یکی از آنها با مشکل مواجه شده است در آن موضوع مشترک. و باید دانست که در این مورد مراد از درد دل صرفاً بازگوئی مشکلات است نه مشاوره و مشورت برای چاره جوئی.

این گونه درد دل، خوب و مفید است و روح انسان را از غم و غصه سبک می کند و خودداری از آن مضر است.

دوم: درد دل در امور شخصی و بازگوئی مشکلاتی که به فردیت خود فرد مربوط است. این گونه مشکلات که هیچ ارتباطی با فرد دیگر ندارد و مخصوص خود شخص است باید تحت عنوان «راز» و «سرّ» قرار گیرد و با کسی غیر از خدا در میان گذاشته نشود حتی با همسر و فرزند. گرچه اظهار اکثر این موارد در پیش دیگران حرام نیست، اما فایده ای ندارد؛ اگر فرد مخاطب دوست باشد با شنیدن این درد و مشکلات غمگین می شود(2)

و اگر دشمن باشد شاد می گردد.

1- در چند مقاله تحت عنوان «جامعهٔ سوئد» که ره آورد یک سفر علمی بود و در روزنامه اطلاعات فروردین و اردیبهشت سال 1366 چاپ شد، بحثی در این باره آورده ام. و در این مجلدات نیز بحث هائی دربارهٔ گریه گذشت.

2- گفته شد که مراد از درد دل، مشورت برای چاره جوئی نیست، صرفاً درد دل است.

اما این نوع دردها اگر بهیچوجه بازگو نشوند، مضر و گاهی خطرناک بوده حتی سر از خودکشی در می آورند. پس چه باید کرد؟ باید آن را با خداوند در میان گذاشت که اولاً اگر (بر فرض) مورد توجه خدا هم نگردد، دستکم روح و جان از بار سنگین آن تخلیه می شود. ثانیاً مورد توجه خدا قرار گرفته و مشکل حلّ می گردد یا بنسبتی و درصدی حل می شود.

با صرفنظر از این فواید، درد دل با خداوند چه دلنشین است.

به

ندای مرغ یاحق بنگر که در دل شب

غم دل به دوست گفتن چه خوش است شهریارا

د: جواب های ناشنفته اما دلنشین: برای بشر امکان ندارد جواب ناشنیده برایش دلنشین باشد. اگر کسی این دردهای خصوصی خود را با فردی دیگر در میان بگذارد و غیر از سکوت چیزی از مخاطبش نشنود نه تنها برایش دلنشین نمی شود بل یک پشیمانی جانسوز نیز می آورد.

اما درد دل با خدا بدون اینکه جوابی از او بشنود (و نمی شنود) بسی دلنشین است و هرگز موجب پشیمانی نمی شود.

پس «حس نیاز به درد دل» که از احساسی ترین نیازهای انسان است، هرگز مجاب و اقناء نمی شود مگر با درد دل با خداوند که صحیفه سجادیه جاده و شاهراه این درد دل است.

ه: یاری ها و کمک ها: کسی که راه صحیفه را برای شناخت آسیب ها و آفت ها، و نیز برای رهچاره از آنها و درمان ها، بر می گزیند، بی تردید (اگر در همۀ موارد نباشد دستکم) در موارد زیادی به عیان و تجربۀ مشهود یاری ها و کمک های خدا را خواهد دید. این کمک ها و استجابت ها علاوه بر اصل بر آورده شدن خواسته، خود احساس لطف خداوند، شعف بارترین و روح انگیزترین، و فرح افزاترین و نشاط بارترین عامل برای شخصیت شخص می گردد.

و: درمان هائی که در علاج دردها عوارض دیگری ندارند: اطبّاء (اعم از سنّتیان و مدرنیان) همگی اعلام کرده اند که هیچ داروئی نیست که عوارض

جانبی منفی نداشته باشد،

ص: 30

و همچنین است پرهیزهای نسخه ای. حدیث هم می فرماید تا مجبور نشده اید دارو مصرف نکنید و هر وقت دیدید که فلان پرهیز بی فایده است ادامه ندهید.

و همینطور است راهکار روانپزشکان.

اما روان شناسی و روان شناسان: با پوزش از روان شناسان و با ارج نهادن به دانش شان، باید این واقعیت را گفت که گاهی باید عطای شان را بر لقای شان بخشید؛ خود غربیان معتقدند که خود روان شناسان گاهی دچار «روان پریشی»= پریشانی روان، می شوند(1) حتی در فیلم های که می سازند این واقعیت را نشان می دهند. اینان که قرار است روان پریش ها را درمان کنند، ممکن است خود دچار آن شوند، تا چه رسد به حال بیماران شان که اگر گوشه ای از روان شان درمان شود گوشۀ دیگر لطمه می بیند و این در صورتی است که استاد درمان کننده در تشخیصش اشتباه نکرده باشد وگرنه....

اما راهی که صحیفه نشان می دهد و دست انسان را گرفته و قدم به قدم تا اعماق روح و جان انسان پیش می برد، نه در مقام «درد شناسی» عارضه ای متوجه روان شناس یا روانکاو می گردد و نه در مقام درمان، عوارض جانبی بر بیمار دارد. در این عرصه و مسیر، اهالی صحیفه از هر عارضه و عوارضی مصون هستند.

پیروی از مکتب صحیفه که عین مکتب قرآن است در «خود کاوی» و «روانکاوی» و روان شناسی و بهداشت و درمان شخصیت، در عمل تنها و فقط یک دشواری(2) دارد (آنهم برای بعضی ها نه برای همه) که عبارت است از نوعی تکبر، تکبری که مانع از راز و نیاز و خضوع و خشوع در برابر خدا می شود. تکبر در هر صورت بیماری است اما این گونه از آن حتی اگر خیلی ریشه دار و قوی هم نباشد، بیش از گونه های دیگر آن، با تکبر ابلیس سنخیت دارد، آنجا که از سجده در برابر آدم- که سجده بر خدای آدم بود نه خود آدم

1- از یک جهت باید به اینان بالاترین ارج و احترام را قائل شد زیرا واقعاً خود را فدای بیماران شان می کنند.

2- دِشوار با کسرهٔ حرف «د» درست است و اصل آن «دژوار» است. اما فرهنگ معین با حروف لاتین، آن را «دُشوار» با ضمّهٔ حرف «د» ضبط کرده است که درست نیست گرچه در لهجهٔ برخی ها اینگونه تلفظ می شود.

خودداری کرد.

این تکبر مانند دژی شخص را دربرگرفته مانع از خشوع در برابر خدا می شود. علاج و درمان این بیماری فقط یکی- دو بار سجده کردن در برابر خدا است که در فرو ریختن این دژ کافی است و جهان را در نظر آن شخص عوض خواهد کرد و باب راز و نیاز را به روی او خواهد گشود.

سجده معیار کابالیست بودن و کابالیست نبودن است کابالیست ها سجده نمی کنند نه به این دلیل که نمی خواهند بل بدلیل اینکه نمی توانند، و آن دژ تکبر که شخصیت شان را در خود گرفته مانع از این کار است.

سجده دلیل سلامت شخصیت درون است و لذا در قرآن از این لفظ و مشتقاتش در حدود 84 مورد آمده و رابطهٔ آن با تکبر نیز بیان شده است. خداوند نه به خضوع و خشوع کسی نیازمند است و نه به سجدهٔ او، بل این انسان است که به سلامت شخصیت نیازمند است.(1)

اکثر قریب به اتفاق مشکلات روانی (در افراد بالغ) با سجده و راز و نیاز حل و درمان می شود اما روان شناسی غربی کجا و این نسخه کجا.

به حقیقت سوگند در مقام تحقیر سروران روان شناس نیستم و تکرار می کنم که برایم بسی ارجمند هستند و وجدان انسانی حکم می کند که قدرشان شناخته شود. اما اعتراف می کنم که در مقام تحقیر روان شناسی و روانکاوی غربی هستم زیرا همهٔ علوم انسانی غربی از اساس دچار مشکلات و خلاء های پایه ای است. و مرادم از لفظ «تحقیر» نشان دادن واقعیت است نه چیز دیگر.

در شکست روانپزشکی و روان شناسی غربی همین بس که در برابر سیل روز افزون خودکشی ها نتوانسته کوچکترین کاری بکند تا چه رسد که از روز افزونی آن بکاهد و بقدر یکصدم پزشکی جمسی، فایده بدهد.

فراوانی و انبوهی آسیب ها و آفت ها: برگردیم به اصل موضوع: درست است در این

1- بحث مشروح در این باره و بررسی آیات و احادیث مربوطه اش، محتاج یک مجلد کتاب بزرگ است.

مسیر با انبوه آسیب ها و آفت ها روبه رو می شویم بحدی که برای برخی ها سهمگین می شود. اما باید توجه کرد یکی از علت هائی که محتوای صحیفه در قالب دعا آمده، (1)

همین است که انسان در برابر اینهمه آسیب و آفت تنها نیست و با قدرت مطلق و لطف خدای رئوف همراه است و همراهی «شناخت» با «دعا» این انبوه آسیب ها و آفت ها را به آسانی و با سهولتِ نشاط آور، کنترل کرده و انسان را در مسیر سعادت زندگی قرار می دهد.

تفسیر اسلام بر طبق علوم غربی

پرسش (و انتقاد) سوم: اشخاصی از خوانندگان گرامی فرموده اند: شما اسلام را بر طبق علوم غربی که همیشه متغیر هستند تفسیر می کنید و این کار خطرناک است.

پاسخ: پیشاپیش باید به عرض برسانم که متن بالا عین عبارت پرسش کنندگان محترم- در واقع باید گفت انتقاد کنندگان محترم- نیست، بل چکیده و خلاصه ای از متن پرسش ها و انتقادهای متعدد است که بصورت ایمیل رسیده اند و همگی موجب تشکر این بنده هستند. (2)

در پاسخ به این انتقاد ابتدا به یک انتقاد دیگر توجه کنید: یک آقای غربزده بل غرب پرست با بیان خشن و تند و ناسزا آمیز (که ویرایش شدۀ آن را می آورم) نوشته بود: دانشمندان غربی با آنهمه سابقۀ علمی و امکانات عظیم در کیهان شناسی هنوز در خیلی از مسائل مانده اند شما در کتابخانه خود نشسته نظر آنان را (مثلاً نظر نیوتن دربارۀ جاذبه، و نظر هاوکینگ و امثالش دربارۀ چگونگی قانون گسترش جهان) را رد می کنید و...

تصریح می کنم که این آقای غرب پرست راه و سبک من را بهتر از برخی متدین ها شناخته است؛ بوضوح می بینید که من نه تنها دین را بر طبق علوم تجربی یا علوم انسانی غربی تفسیر نمی کنم بل همۀ علوم غربی را نقد می کنم آنهم نقد در اصل اساس و پایه ها، و به

1- که مکرر بیان شده: صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.

2- و همین طور است همۀ پرسش ها و انتقادها که در اینجا عنوان شده اند.

همین جهت عصبانی است.

به این آقا عرض می کنم: می دانی چرا عبارت «غرب پرست» را دربارهٔ جنابعالی آوردم؟ برای اینکه حتی از مرز تقلید عبور کرده و به شخصیت زدگی رسیده ای، از آن نیز گذشته و به «تعبّد» گرائیدی؛ بطور متعبدانه با نظریات علمی غربی ها برخورد می کنی در حالی که خود آنان این رویهٔ حضرتعالی را نمی پذیرند؛ اگر نیوتن کیهان شناسی ارسطو را متعبدانه می پذیرفت نمی توانست قانون جاذبه را ارائه(1) دهد. و اگر انیشتین نظر نیوتن را متعبدانه قبول می کرد قانون «انحناء فضا» را در این باره اعلام نمی کرد. و...

حرف های علمی پاسخ علمی می خواهد و همچنین نقد علمی. نه اینکه عزیزی مثل جنابعالی شخصیت و شهرت اشخاص غربی را چماق کرده و بر سر یک بحّاث علمی بکوبد.

اما چماق این آقا هر چه هست پاسخی است بر این حضرات که بقدری از مباحث علمی وحشت دارند گمان می کنند من دین را بر طبق علوم غربی تفسیر می کنم و حتی توجه نمی کنند که کار من تفسیر نیست بل «تبیین» است.

درست است تفسیر دین با هر بینش غیر اسلامی خطرناک است بل عین خیانت است اما نمی دانم این دلسوزان و هشدار دهندگان که از این خطر می ترسند کجا بودند وقتی که ارسطوئیات و خیالات و فرضیات ارسطو در همین 18 سال پیش با عنوان زیبای فلسفه بر فضای حوزهٔ مقدسه غالب شده بود، مگر فلسفهٔ ارسطوی یونانی غربی نبود؟ چرا چیزی نمی گفتند؟ چرا چیزی نمی نوشتند؟

یا در همان زمان (18 سال پیش) در کهانت بازی مسابقه می دادند بودائیات را عرفان نامیده و مدعی رابطه با غیب بودند. استاد بزرگ شان بالای منبرِ درس تفسیر، می گفت «دعا راز است و نیاز است و ناز»؛ باب امامت و درب اهل بیت (علیهم السلام) را بسته بودند؛ افرادی مانند ملاصدرا و شیخ عطار را جایگزین ائمهٔ طاهرین کرده بودند. چرا نمی گفتند تفسیر اسلام بر طبق ارسطوئیات غربی و بودائیات شرقی خطرناک است؟ چرا از روی این

1- و همینطور اگر گالیله با ارسطو مخالفت نمی کرد چرخش زمین را اعلام نمی کرد و...

خیانت با تسامح عبور می کردند؟

در مدرسۀ فیضیه در صف شهریه طلبه ای را کتک زدند که انتقاد کوچکی از ملاصدرا کرده بود. در حالی که در همان وقت کم نبودند افرادی که حتی از امام صادق علیه السلام- نعوذ بالله- انتقاد می کردند.

چه کسی این جوّ مسموم را شکست و راه را برای دیگران در نقد این فلسفه و این عرفان برای دیگران باز کرد؟ ابتدا خواستند انگ مخالفت با امام خمینی (قدس سره) بزنند اما هر چه کوشیدند خداوند شرشان را برگردانید حتی گروهی(1) به حضور بزرگی و سروری شکایت بردند که درایت و دهای آن بزرگوار مانع از تأثر در برابرشان گشت. اینک این گروه دلسوز نیز ندانسته با شکست خوردگان صدروی همصدا شده و می گویند روش فلانی تفسیر قرآن بر طبق علوم غربی است.

شکست خوردگان چاره و راهی ندارند غیر از انگ زدن بر کسی که اوضاع شان را برهم ریخته و بازار گرم شان را کساد کرده است. اما این دلسوزان چرا با آنان هم آواز شده اند؟!

شگفت است؛ کار کسی که همۀ اصول غرب را (در علوم انسانی و نیز در کیهان شناسی و فیزیک فضائی و حتی در زیست شناسی و پیدایش حیات) به زیر سؤال برده و اصول مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را فراز کرده و تبیین نموده و می نماید، کجا و تفسیر دین بر طبق علوم غربی، کجا؟-؟ انگی که یکصد و هشتاد درجه معکوس است و لذا تأثیری ندارد.

از میان برداشتن مرز علم و دین

پرسش یا انتقاد چهارم با عبارت «از میان برداشتن مرز علم و دین»: اگر من توانسته

1- اکثر افراد این گروه کسانی بودند که حتی یک روز بل یک ساعت هم با امام(ره) و نهضتش همراه نبودند می کوشیدند کسی را که از جوانی و از سال 42 تا به امروز در نهضت کوشیده و هر بلا را به جان خریده، مخالف انقلاب قلمداد کنند.

باشم این مرز کهن و دیوار دیرین را از میان علم و دین بردارم بسی افتخار می کنم، دغدغه و نگرانیم این است که نتوانم این دیوار را (که ابلیس با تلبیس هایش آن را بوجود آورده و اسلام را مانند مسیحیت و بودائیات از علمیت ساقط کرده) از میان بردارم.

در دههٔ 60 زمانی که عده ای، مهندس بازرگان و گروهش را با عنوان «لیبرال» می کوبیدند و امروز خودشان لیبرال تر از بازرگان شده اند،(1) طلبه ای در حوزه کتابی بر علیه بازرگان نوشت و صریحاً «دین علمی» را رد کرد. او می توانست سبک ویژهٔ بازرگان را رد کند اما او دین علمی را از اصل و اساس رد کرد. و پس از وفات امام(ره) اوضاع چنان آلوده شد که دین شناس به کسی گفتند که خود را از هر علم منزّه بداند، حتی فقه را هم به چیزی نمی گرفتند. و رسماً و علناً و عملاً چنین شد که: شخص هر چه خرافی تر، هر چه ضد علم تر، هر چه کهانت باز تر، همانقدر دین شناس تر. حتی شعر سعدی را که می گوید:

عارف

و صوفی همه طفلان رهند

مرد

اگر هست بجز عالم ربانی نیست

را عوض کرده و گفتند:

عالم

و صوفی همه طفلان رهند(2)

مرد

اگر هست بجز عارف ربانی نیست

و با این تحریف، از صدا و سیما نیز پخش کردند.

می بینید که جوّ فکر و فرهنگ به کجا می رفت. یک باصطلاح استاد دانشگاه در بزرگداشت عراقی صوفی در تلویزیون سخن می گفت چنان با

شعف و افتخار دربارۀ عشق به پسر اَمرد و خوشگل، سخنرانی می فرمود که دهنش کف کرده بود.

اگر دین علمی نباشد بی تردید «دین جهلی» می شود. زیرا دین یا هر بینش دیگری، یا علمی است و یا جهلی، شق سومی وجود ندارد.

1- بازرگان لیبرال، بانک های خصوصی را ملّی و مصادره کرد، اینان از نو آنها را تأسیس کردند. و همگان می بینند که اینان راه و روش مکتبی مقام معظم رهبری را بر نمی تابند.

2- توجه نمی کردند که صوفی و عارف هر دو یکی هستند؛ نفی تصوف نفی همین عرفان است.

قرآن هر فکر و عمل انسان را یا علم می داند و یا جهل. کافی است در قرآن به کلمۀ علم و مشتقاتش و کلمه جهل و مشتقاتش مراجعه کنید. آنگاه سرتاسر قرآن را مطالعه کنید آیا شقّ سومی پیدا می کنید-؟

سپس به دیگر متون اصلی دین مراجعه کنید آنهمه دعوت پیامبر و اهل بیت (صلوات الله علیهم) به دانش را مشاهده کنید ببینید آیا دین غیر علمی را می پذیرند؟ حتی از عامی ترین عوام می خواهند که حتی الامکان باورهای دینی شان را بر اساس و پایۀ فکری و علمی و استدلالی مبتنی کنند.

اگر چیزی بنام کشف و شهود در بودائیت و نیز مسیحیت ارزش داشته باشد، در اسلام هیچ جایگاهی ندارد بل بعنوان کهانت و یا مقدمات کهانت رسماً تحریم شده است. اگر کهانت و باصطلاح کشف و شهود کارآئی داشت و به درد انسان می خورد، بومیان قارۀ آمریکا که سرآمد آن بودند اسیر مهاجران اروپائی نمی شدند. و جامعۀ بزرگ کهانت زدۀ هند مستعمرۀ انگلیسی ها نمی گشت.

گاهی سخن از «عرفان های کاذب» به میان می آید گوئی در این میان «عرفان صادق» هم وجود دارد. در حالی که آنچه امروز عرفان نامیده می شود همگی یک سنخ و یک ماهیت دارند و همگی از نظر اسلام کهانت و حرام هستند.

آن عرفان در اسلام هست که دقیقاً هممعنی و مترادف با کلمه «علم» باشد و فرق شان فقط در لفظ باشد، یعنی «علم» و «عرفان» دقیقاً دو لفظ مترادف و دارای یک معنی واحد هستند.

چنین نیست که معرفت در اسلام به دو قسم تقسیم شود و گفته شود: معرفت علمی و معرفت عرفانی. علم قسمی از معرفت نیست بل عین معرفت است و بالعکس: معرفت، عین علم است نه مقسم آن.

معرفت یعنی «شناخت» و در اسلام هیچ شناختی غیر از شناخت علمی وجود ندارد.

گاهی کلمۀ علم را به معنی عالم بودن به کار می برند و این عرفان کذائی را نیز نوعی علم قلمداد می کنند یعنی علم را مقسم قرار می دهند. اما در بینش اسلام، علم دقیقتر و با چهار

چوبه تر از آن است که این عرفان کذائی در آن بگنجد. این علم نیست بازی با جهل است؛ بازی با برخی الفاظ و مفاهیم و در مرحله بعدی کهانت است.

این عرفان تلبیس ابلیس است که برای هر چیز ناب و صحیح، یک چیز بدلی درست کرده اینهم دین بدلی و کابالیسم است.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) علم است، علم محض و به هیچ چیز غیر علمی اذن ورود نمی دهد. البته باطل شیرین است و هیچ باطلی شیرین تر از این عرفان نیست که «الباطل حلوٌ و الحقُ مرّ».

جامعه هائی که اینگونه کهانت ها و عرفان ها را کنار گذاشتند، دستکم در مسیر تمدن غریزی پیش رفتند اما جامعه های عرفان زده از همه چیز باز مانده اند.

می کوشند بر آفاق بلند صحیفه چادر شیطانی کشیده و آن را یکی از متون عرفانی خودشان معرفی کنند. با همۀ ارادتی که به مرحوم سید علیخان شیرازی دارم از نام کتابش (که در شرح صحیفه نوشته) خوشم نمی آید، عنوان «ریاض السالکین»، صحیفه را از اینکه «ریاض العالمین» یا «ریاض العلما» باشد کنار می زند. گوئی صحیفه هیچ ارتباطی با علم و علوم ندارد فقط به درد سیر و سلوک عرفانی کذائی می خورد. در حالی که یحیی بن زید آن را «علم» نامیده و امام صادق علیه السلام نیز سخن او را تأیید کرده است. همانطور که در مقدمۀ مجلد اول به شرح رفت.

صحیفه؛ این کتاب کوچک چشمۀ جوشان علم و دریای مواج علوم است.

آنچه مهم است عمل به وظیفه است بنده به وظیفه ام عمل می کنم و همۀ ضررهای مادی و هزینه های آن (از آن جمله اذیت و آزار روحی از ناحیه کاهنان و ارسطوئیان) را برجان خریده ام. غیر از ضرر مادی نفع مادی ندارم اما گویا مزاحم منافع مادی و مرید بازی عده ای هستم.

میان علم و دین هیچ مرزی وجود ندارد؛ علم صحیح عین دین است و دین عین علم صحیح است. به چه وضعی دچار شده ایم که پرهیز و فرار از علم، عین دین شده است؟!؟!

پرسش (و انتقاد) پنجم: فرموده اند: شما در آثارتان بویژه در کتاب «تبیین جهان و انسان»(1)

و نیز در مجلدات شرح صحیفه، یک دین را توضیح داده و معرفی می کنید که در آن هیچ تعارض و تقابلی میان دنیا و آخرت نیست، بل دنیا و آخرت در طول هم قرار دارند و تعارض و تقابل را میان روح غریزه و روح فطرت برقرار می کنید. روشن است که این روش با روش و فرهنگ و برداشت همهٔ مسلمانان از آغاز تا به امروز، و نیز با فرهنگ همه پیروان ادیان، زاویه باز می کند.

پاسخ: اولاً بحث فرهنگ و برداشت عامه را کنار بگذارید. زیرا هر نویسنده ای حتی نویسنده یک داستان هدفی ندارد مگر یا «ایجاد و ادخال چیزی در فرهنگ» که این را توسعه فرهنگ می نامند، و یا «حذف و پالایش چیزی از فرهنگ» که این را اصلاح فرهنگ می نامند. و اگر یکی از این دو هدف را نداشته باشد کارش عبث و بیهوده است.(2)

بویژه هر کار علمی همیشه در صدد ایجاد تحول (تحول کوچک یا بزرگ) در عرصهٔ فرهنگ است، و نباید این کار را «زاویه باز کردن با فرهنگ عمومی» نامید.

ثانیاً: کدام فرهنگ؟! اگر مراد فرهنگ برادران اهل سنت است که ما در این مسیر کاری با آن نداریم. و اگر مراد فرهنگ رایج در ایران است، درست است بنده در صدد پالایش آن هستم و گرنه هرگز قلم به دست نمی گرفتم. فرهنگی که علاوه بر نفوذ بودائیات و

1- و در کنار آن است کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» و کتاب «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی» و مقالهٔ «اصول اساسی در کیهان شناسی».

2- و نمونه ای از این کار در جامعه امروزی ما برخی کتاب های روان شناسی است که مطالب کتاب های پیشین را تکرار می کنند. و یا تفسیر نویسی بر قرآن که در این ایام رایج شده و صرفاً، باز نویسی متون تفسیری پیشین است و این بندهٔ کوچک افتخار دارم که موضوع و مطلبی

را که قبلاً نوشته شده باز نویسی نکرده ام و از گرفتن وقت مردم برای کار بیهوده بیزارم.

ارسطوئیات،(1)

خواجه نظام الملک جلاد و قتال شیعیان از شخصیت های برجستهٔ آن است، فرهنگی که هنوز هم (علاوه بر دیوان های شعری) در بالای منبرها کارها و سرگذشت سلطان محمود غزنوی خونریز، دشمن شیعه، غارتگر و مهاجم چماق بدست بر مردمان دیگر، بنام جهاد، بعنوان موعظه و پند بازگو می شود.

من در مقام نقد و ایراد گیری بر اهل تسنن نیستم، می گویم شما که شیعه هستید به این فرهنگ تکیه کرده و کار علمی را محکوم نکنید، لطفاً کمی با دقت بنگرید این فرهنگ زمانی که همه جای ایران (غیر از قم، کاشان و سبزوار) شیعه نبودند و همهٔ ستون فقرات و اسکلت فرهنگ، غیر شیعی بود، رایج بود، بحدی که ورد زبان همگان بود:

سگ

کاشی به از اکابر قم

با

وجود این که سگ به از کاشی است

و یا: مردم ایران فرماندهان مغول را تشویق می کردند که مردم قم را قتل عام کنند.(2)

و امروز ببینید در شهرهای ایران چند خیابان و موسسه بنام خیام است و چند خیابان و موسسه بنام خواجه نصیر است، در حالی که هر دو در ریاضیات کار می کردند و خواجه دانشمندتر از خیام بود. خواجه جامعه ساز و هدایتگر بود، خیام فلسفه ای را بنا نهاد که دین سوز و جامعه سوز بود و لذا غربیان همیشه مبلغ خیام هستند.

کدام فرهنگ؟! فرهنگی که محمد علی فروغی مانند چوپانی گروهی از نویسندگان را در اختیار گرفت و مرتجعانه فرهنگ بدوی ایران باستان را تزکیه و تبرئه کرده بر سر اسلام کوبید که انقلاب اسلامی نیز با همهٔ عظمتش نتوانست فوران این آتش فشان ارتجاعی را خاموش کند. ارتجاعی که مانندش در تاریخ هیچ جامعه ای وجود ندارد. یک حرکت

هنگفت ارتجاعی که وارثانش امروز عرصهٔ اینترنت را جولانگاه خود کرده فکر و اندیشه جوانان این جامعه را هدف گرفته اند، اخیراً با تقلید از سرقت های سریال ژاپنی «ای کیو

ص: 40

1- ارسطوئیات که خود یونانیان و اروپائیان آن را به زباله دان تاریخ انداخته اند.
2- شیرین بیانی، در کتاب «حکومت ایلخانی» ص 612.

سان»، دانش ها و رفتارها و قضاوت های امیرالمؤمنین (علیه السلام) و شخصیت هائی مانند ابوذر را به کورش و داریوش می بندند.

ما به «دین غیر علمی» مشغول باشیم و از فعالیت کابالیست ها که در غرب نشسته اند غافل باشیم که به تحریف تاریخ پس از اسلام مان نیز مشغول اند؛ برای ما تاریخ می سازند: ایران از اول شیعه بود!!! و انگیزه شان در شیعه بودن این بود که خانم شهربانو (علیها سلام) مادر امامان شیعه، ایرانی بود.(1) ببینید چه منشأ کاذبی برای تشیع معرفی می کنند.

مرحوم سید جعفر شهیدی استاد بزرگ تاریخ تحت تأثیر این بافته های مجعول می گفت: مردم یمن از اول شیعه و طرفدار خاندان علی (علیه السلام) بودند زیرا در طول زمانی که تحت سیطرهٔ ایرانیان بودند، خاندان دوستی و توارث حاکمیت را از ایرانیان آموخته بودند.

معلوم نیست با این حساب چرا خود ایرانیان سنی تر از سنیان دیگر ممالک بودند و شیعه کشی را واجب می دانستند!؟!؟

و معلوم نیست با این حساب چرا آمار شیعیان در دیگر ممالک خیلی بیشتر از ایران بود!؟

مراکزی در اروپا و آمریکا تأسیس شده و با فعالیت های بظاهر علمی و در واقع سیاسی تحت عنوان «شیعه شناسی» به ساختن تاریخ جعلی و تعیین آبشخورهای جعلی برای شیعه دوازده امامی، مشغول هستند. پس از مرگ هانری کربن(2)- این موفقترین جاسوس غرب در ایران- عده ای ایرانی در داخل و در اروپا راه او را دنبال کردند و می کنند البته با نوعی ویرایش تا بتواند با شرایط امروزی و پس از انقلاب ایران نیز سمّ خود را به مغز ایرانیان نفوذ دهند.

عنوان کتاب شایگان را ببینید: «هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی». آیا تشیع «اسلام ایرانی» است؟! پیش از آنکه ایران شیعه شود آنهمه شیعیان دوازده امامی حجاز، مراکش، مصر، لبنان، سوریه، ترکیه، عراق و... چه بودند؟ آیا عدم بودند!؟

1- از مقالات امیر معزی. و این فقط یک نمونه است.
2- هانری کربن در سال پیروزی انقلاب اسلامی در فرانسه درگذشت. او می کوشید تشیع را عین تصوف و بودائی قلمداد کند.

همچنین کتاب خود کربن با عنوان «چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی» که با ترجمه انشاء الله رحمتی منتشر شده است.

نمونۀ دیگر، کارهای مادلونگ و کالبرگ است که مدرسی طباطبائی و چند نفر همکارش در آمریکا نشسته پیرو و مبلغ او هستند و می کوشند با فراز کردن و درهم آمیختن فرقه هائی که در طول تاریخ از تشیع مطرود و دور انداخته شده اند، تشیع ولائی ما را (که به وجود آورندۀ انقلاب اسلامی است؛ انقلابی که بینی مستکبرین را تا به امروز به خاک مالیده) به نوعی «غلّو» متهم کرده و باورهای مردم به آن را سست کنند تا خدمتی به جهان کابالیست کرده باشند.

مرکز استراسبورگ در این باره فعالیت دیرینی را ادامه می دهد؛ آنهمه آثار صوفیان و محی الدین را چاپ کرده و در میان مسلمانان بویژه شیعیان پخش کرده و می کند.

دکتر حسین نصر در غرب به فعالیت مشغول و فرقۀ «مریمیّه» را تأسیس کرده است.

آقای انصاریان نیز در غرب به کار مشغول است.

آقایان جویا جهانبخش و محمد کاظم رحمتی نیز در غرب به غمخواری شیعه پرداخته و می کوشند به ما گوشزد کنند که عقایدمان را اصلاح کرده و به اعتدال برگردیم.

هاینتس هالم کتاب «غنوصیان در اسلام» را نوشته است.

همۀ این جریان ها در یک چیز مشترک هستند: می کوشند با فراز کردن فرقه های کوچکی که در طول تاریخ شیعه دچار غلوّ شده و از عرصۀ شیعه ولائی مطرود شده اند، شیعه را از ولایت دور کنند. می کوشند باور به ولایت را مصداق غلوّ جلوه دهند.(1)

زیرا ضربۀ ولایت بر کابالیسم جهانی بس محکم و کوبنده بوده است.

با این اوضاع و شرایط، برخی از ماها در حوزۀ علمیه هنوز عبارت «علم دینی» به کار می بریم و عملاً علم را بر دو نوع تقسیم می کنیم: علم دینی و علم غیر دینی. و مشئوم تر اینکه به

1- و شیعیان وصایتی را شیعهٔ اصیل جلوه دهند- دربارهٔ «ولایتیان» و «وصایتیان» رجوع کنید به کتاب: «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی»

هر دو ارزش قائلیم و دغدغهٔ مان این است که مبادا مرز میان این دو «ارزش» از بین برود. چاقوی بزرگ جراحی به دست گرفته و علم را جرّاحی می کنیم.

می دانم که در این سطرها طوری پیش رفتم که گویا دارم به پاسخ پرسش چهارم یعنی «از میان برداشتن مرز علم و دین» ادامه می دهم. اما هدفم شرح آن فرهنگ است که در متن این پرسش پنجم آمده، و می خواهم بگویم: کدام فرهنگ؟! فرهنگی که مراکز غربی با همیاری ایرانیان مهاجر برای مان پخته و بر سر سفره فکری جوانان (بل برخی محققان) ما می فرستند بدون هیچ مانع و رادع و بدون هیچ پاسخ و ردّیه ای، بدون دفاع علمی ای، بدون نقد و نقادی علمی.(1)

اینهم وضعیت فرهنگی امروزی ما که عرصهٔ فکر و اندیشه جامعه را در اختیار سیل ولایت برانداز مقالات و کتاب های کابالیست ها قرار داده ایم.

اما آنانکه این پرسش و انتقاد پنجم را عنوان کرده اند می توانند بگویند: شما هم فرهنگ کهن و هم فرهنگ امروزی ما را به زیر سوال بردید.

در پاسخ عرض می کنم: دربارهٔ فرهنگ امروزی اصل فرهنگ را به زیر سؤال نبردم بل چگونگی کارها و فعالیت های فرهنگی را به زیر سؤال بردم و این هم یک حقیقت است و هم یک واقعیت. چگونه می توانم اصل یک فرهنگی را به زیر سؤال ببرم که توانست آنهمه شهید دهد و عظیم ترین و اصیل ترین انقلاب را به وجود آورد؛ انقلابی که گفتم بینی کابالیسم جهانی را به خاک مالید.

بلی؛ بشدت نسبت به آینده نگرانم، دلهره دارم. زیرا کابالیست ها تحت عنوان «پژوهش»

1- وقتی که کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» مدرسی طباطبائی منتشر شد و توسط مبلغین داخلی غوغائی به پا کرد، یکی از مؤسسات بزرگ حوزهٔ علمیه طی اعلامیه ای اعلام کرد که ما برای پاسخ به مدرسی لجنه ای تشکیل داده ایم. زمان ممتدی گذشت و خبری از لجنهٔ مبارکه نشد. از آقائی خواهش کردم که برود و از پیشرفت کار حضرات خبری آورد. گفته

بودند: ما در این باره خروجی ای نداشتیم. نمی توانستم نظاره گر نفوذ کتاب مدرسی به ذهن جوانان (بل برخی محققان) باشم، کتاب «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی» را نوشتم.

سخت دربارۀ ما کار می کنند؛ با ادبیات علمی نما و نوشتارهای القائی مسموم کننده.

اما راجع به فرهنگ کهن ما که آغاز آن آغاز اسلام است: بارها در نوشته هایم گفته ام: شیعه از روزی که درب خانه اهل بیت (علیهم السلام) بسته شد همیشه در تنگناهای سیاسی و قتل عام ها و کشتارهای بی امان به سر برده است، هیچ جریان فکری و مکتبی در تاریخ یافت نمی شود که با وجود چنین شرایطی بتواند موجودیت خود را حفظ کند و این تنها شیعه است که بدلیل فطری و انسانی و علمی بودن اصولش، توانسته به موجودیت خود ادامه دهد. اما پیروان این جریان اولاً همیشه و در همۀ سرزمین های اسلامی در میان فرهنگ غیر شیعی می زیستند و تأثیراتی از آنها بر می داشتند.

ثانیاً علما و دانشمندان شیعه در آن شرایط تنگنا و قتل عام ها و کشتارها تنها توانستند یک فقه دقیق، کامل و جاودانه بپرورانند و در رشته های دیگر نتوانستند چنانکه باید کار کنند. همیشه در تفسیر پیرو برادران اهل سنت بودیم هنوز هم احادیث اهل بیت (علیهم السلام) در قفسه ها مانده و وارد متون تفسیری نشده اند. باید توجه داشت بخش عمده و قریب به اتفاق عرصۀ فرهنگ را متون تفسیری به جامعه داده اند و می دهند.

و همچنین در تاریخ، و دیگر علوم انسانی از قبیل روان شناسی، جامعه شناسی و... و...

درست است بنده این فرهنگ را نقد می کنم اما هرگز با آن زاویه باز نمی کنم. می گویم امروز که دستکم در داخل ایران از قتل عام ها و کشتارها مصون هستیم(1)

باید کار کنیم، کار در موضوعات و علومی که گذشتگان ما (قدّس سرّهم) نتوانستند انجام بدهند، را انجام دهیم.

پس از این مقدمه طولانی می رسیم به «تقابل دنیا و آخرت، یا تقابل غریزه و فطرت» که اصل این پرسش پنجم است ابتدا باید ببینیم آن دنیائی که در تقابل با آخرت است چیست؟ چه ماهیتی دارد؟ تعریف آن چیست؟

اگر دنیا بد است پس چرا در قرآن اینهمه بر انسان منّت می گذارد که نعمت های دنیوی

1- و مانند شیعیان مظلوم سوریه، لبنان، عراق و یمن نیستیم (که کابالیسم جهانی داعش را برای قتل عام آنان به راه انداخته و مانند قرون گذشته به شیعه کشی مشغول اند) یک فراغت و ایمنی داریم پس باید کار کنیم.

را به او داده است-؟ قرآن پر است از آیه هائی که در مقام این منّت گذاری هستند بل می توان گفت سرتاسر قرآن در این مسیر است.

در طی قرون گفته ایم قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دنیا را نکوهش کرده و آخرت را ستوده اند. یا: دنیا گرائی را نکوهش و آخرت گرائی را ستوده اند. اما هرگز تعریفی از این دنیای منفی ارائه ندادیم که چیست و ماهیتش چیست؟-؟ با مراجعه به قرآن و حدیث می بینیم که این تعریف برای دنیای نکوهش شده ممکن نیست مگر بر اساس آیات و احادیث انسان شناسی، روان شناسی و شخصیت شناسی. و بوضوح می بینیم که آنچه محکوم و نکوهیده است دنیای غریزی است. و آنچه ممدوح و ستوده است دنیای فطری است که در اینصورت است نعمت ها نعمت می شوند و منّتش را خداوند بر انسان می گذارد. و در دنیای غریزه همهٔ نعمت ها به نقمت مبدل می شوند. و آخرت محصول این دنیا است که: «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَه». پس ابتدا در همین دنیا یک تقابل و تعارض شدید هست میان دنیای غریزی با دنیای فطری. سپس آنچه در تقابل با آخرت است دنیای غریزی است نه «مطلق دنیا» و نه «دنیا مطلقاً».

ارزش اخروی

پرسش ششم: این پرسش را نیز که در چند بیان و با ادبیات مختلف آمده، در قالب یک عبارت واحد می آورم: برای کار و نوشته هایت چقدر ارزش قائل هستی؟

پاسخ: ارزش کاری که دربارهٔ مکتب باشد، در دو زمینه بررسی می شود:

1- اهمیت علمی و کاربردی در تبیین، ترویج فکری و علمی و فرهنگی و دفاع از اصول و فروع مکتب: بدیهی است از این دیدگاه بالاترین و ارجمندترین ارزش را برای کارم قائل هستم که مقام، ثروت، راحتی زندگی را فدای آن کرده ام، گرچه فقر و عدم توان مالی بر همین کارم لطمه زده حتی امکان ویرایش نوشته ها را از من گرفته و از این بابت از

خوانندگان محترم شرمنده ام.(1)

2- اهمیت و ارزش کار در روز محشر و مقبولیت آن عندالله: در این باره نمی دانم؛ نمی دانم چقدر در اخلاص و تلخیص نیّت و رهائی از اقتضاهای روح غریزه، موفق بوده ام؛ انگیزه ام در این کار، درد دین بوده یا نفسانیت های نفس غریزه. گاهی به همسرم و بقول قدیمی ها به مادر بچه ها (که در راه کمک به من از آسایش، رفاه و طمطراق زندگی صرفنظر کرده و زحماتی را متحمل شده که اکثریت زنان تحمل نمی کنند) می گویم: نتیجه اخروی کار من معلوم نیست زیرا مسئلهٔ نیّت تعیین کننده است، اما اجر تو محفوظ است که غیر از ایثار و خدمت به مکتب نیّتی نداری.

برای روز محشر و آخرت، امیدم به روضه هائی است که در بالای منبر خوانده و دل های مردم را متوجه حضرت سید الشهداء خامس آل عبا کرده ام، بیشتر است تا به آثار و نوشته هایم. شاید در برخی از آنها با نیّت خالص عمل کرده ام و در این تناسب گفته ام:

دلتنگم

از این زیستن جویان و پویان می روم

اندر

سراغ محشرم افتان و غلطان می روم

گم

کرده ام تقوای دل، حیرانم اندر این سبیل

در

چنگ عصیانم ذلیل، نالان و گریان می روم

آشفته

است دریای غم بشکسته موجش زورقم

باور

نما در آب یم سوزان و بریان می روم

عمرم

چرا این گون سیه گریده است آری تبه

با

این همه بار گنه پایان میزان می روم

ای

دل اگر لطفش بود زهرای اطهر(ع) سر رسد

بر

روضهات ارجی نهد خندان و شادان میروم

ص: 46

1- البته به سخن آن شاعر معتقد نیستم که گفته است: مرا معلوم شد در آخر حال- شرف مرد بعلم است، شرف علم به مال.

مسئلهٔ هفتم: گمان کردم یادآوری یک مطلب در ردیف این مسائل مقدماتی، لازم است و آن تفکیک میان واقعیت و حقیقت در مسئلهٔ پلورآلیسم است:

واحد و اَحَد، فقط خداوند است، غیر از او هر چه هست- اعم از فیزیکیات و مفهومات؛ ذهنیات و حتی توهمات- همگی متکثّرند و اگر (بر فرض) تکثّر را از کل کائنات منها کنید، نتیجه اش صفر خواهد بود. همینطور است اگر تکثر را از یک جزء آن منها کنید:

کائنات- تکثّر= کائنات- کائنات.(1)

اتم- تکثر= اتم- اتم.

انسان- تکثر= انسان- انسان.

تفکر- تکثر= تفکر- تفکر.

موهوم- تکثر= موهوم- موهوم.

پدیده، شیئ مخلوق (خواه شیئ دارای حقیقت و خواه شیئ فاقد حقیقت باشد) بدون تکثّر نمی تواند «معنای وجودی» داشته باشد. و این نه تنها یک «واقعیت» است بل «حقیقت» است.

بنابراین، این نگرش پلورآلیستی، و کثیر دیدن حقایق اشیاء و واقعیت شان، صحیح و خلاف آن، نادرست است. و بنده نیز در این مسئلهٔ خاص، پلورآلیست هستم.

و اساساً فرق میان مکتب قرآن با بودیسم و تصوف که امروز عرفان نامیده می شود، در همین اصل اساسی است؛ بودیست ها و صوفیان، منکر تکثر هستند، کثرت را یک سری عوارض غیر بنیادین دانسته و هستی را یک واحد می دانند که دچار «تعیّنات» شده و متکثر جلوه می کند؛ با یک «انتزاع ذهنی» وجود را از ماهیت جدا می کنند، آنگاه ماهیت ها را دور انداخته و نتیجهٔ ذهنی می گیرند که «وجود واحد» است: تنها یک «هست» هست؛ تعدد و تکثر جز خیال چیزی نیست:

1- این فرمول ها از راست به چپ خوانده می شوند.

کلّ ما فی الخلق وهمٌ او خیال

او عکوسٌ فی المرایا او ظلال

اما در جهان فکر واندیشه، موهوم ترین توهم، مفاد همین شعر است، تفکیک وجود از ماهیت، یک موهوم ذهنی است و هرگز در خارج از ذهن معنائی ندارد. شگفت است؛ وقتی که انسان دچار بیماری ذهن گرائی می شود، حقایق و واقعیات را، توهم و توهمات را واقعیت می انگارد. آنگاه اینگونه شعر سروده و مانند دیوانه ای که خود را عاقل تر از همه می پندارد و عاقلان را دیوانه می داند، جنون خود را عین عقل و عقل دیگران را جنون می داند.

این بود «بحث اول» در پلورآلیسم که محور آن «هست ها»، «هستی شناسی در عرصهٔ مخلوق» است.

بحث دوم: آیا فکر، تفکر، عقل و تعقل در «شناخت این هستی متکثر» نیز متکثّر است؟ آری بتعداد انسان ها، افکار و تعقل های متفاوت، هست؛ تفاوت فکرها و اندیشه ها نیز هم حقیقت است و هم واقعیت؛ حقیقت این است که انسان ها اندیشه های متفاوت دارند، همانطور که در بحث بالا گفته شد «وحدت فقط از آن ذات مقدس خداوند» است. پس در این مسئله نیز نوعی پلورآلیسم درست و حق است.

بحث سوم: غیر از خداوند، هیچ چیزی «حق مطلق» و «حقیقت مطلق» نیست، مطلق فقط خداوند است.

و نیز: غیر از موهومات، هیچ چیزی «بطور مطلق فارغ از حقیقت» نیست. حتی موهومات نیز مدرّج هستند، برخی از آن ها عنصری از حقیقت دارند که می شود «آمیزه ای از حق و باطل»، تا می رسد به «باطل محض». پس در برابر انسان، آمیزه ای از حق و باطل قرار دارد، در این مسئله نیز پلورآلیسم، درست است، اما تنها در واقعیت نه در حقیقت.

در همین نقطه است که باید حقیقت از واقعیت تفکیک شود. زیرا باید در این آمیزه ها عنصرهای حقیقت شناخته شده و گزینش شوند و عناصر باطل نیز تشخیص داده شوند و کنار گذاشته شوند. و نباید هر واقعیت را حقیقت دانست، و نباید تسلیم واقعیت های باطل شد. و انسان را از رسالت و مسئولیتش، معاف کرد.

اساساً زندگی هر موجود جانداری، مبارزه با واقعیت های باطل است، باطل یعنی آنچه به ضرر اوست. و این مبارزه اش محدود به زمان حال نیست بل یک برنامۀ تفکیکی میان حقیقت ها و باطل ها، برای آینده دارد از همین یک ساعت بعدش تا پایان عمرش.

این نوع برنامه گرائی را پلورئالیست ها نیز دربارۀ فرد می پذیرند، اشکال شان در برنامه ای است که برای آیندۀ جامعه تا پایان عمر جامعه در روی زمین، باشد.

آیا انسان که تنها موجود «جامعه دار» است باید برای آیندۀ جامعه یک برنامۀ مشخص بدهد یا نه ؟-؟ و انسان چنین رسالتی دارد یا نه ؟-؟

همه چیز بر می گردد به اینکه آیا جامعه شخصیت دارد یا نه ؟-؟ اگر شخصیت دارد پس همانطور که برای هر فرد یک برنامۀ آینده نگرانه لازم است، برای شخصیت جامعه نیز یک نسخه علمی لازم است. و اگر جامعه فاقد شخصیت است، پس پلورئالیسم درباره اش درست است.

رسالت انسان چیست؟ انسان نمی تواند تکثر را از ذات کائنات حذف کند که گفته شد:

کائنات- تکثر= کائنات- کائنات.

بهتر است اول به سراغ حیوان برویم: جانداران وقتی که به وجود می آیند خود را در مقابل یک کثرت عظیم می بینند، خوراک های لازم و خوراک های کشنده، سرمای کشنده و گرمای کشنده، نوش ها و نیش ها، شهدها و سم ها، گازهای لازم و گازهای کشنده و پیش آمدها و حوادث مختلف طبیعی، حیوان از مگس تا فیل، در برابر این کثرت ها- که هم حقیقت دارند و هم واقعیت- تسلیم نمی شوند، بل بحکم غریزه مأمور به «گزینش» هستند؛ آنچه را بر می گزینند که به نفع شان باشد.

بنابراین، «گزینش» و بایستگی گزینش نیز یک حقیقت و واقعیت است. پس حیوان (هیچ حیوانی) پلورآلیست مطلق، نیست بل بر اساس گزینش عمل می کند.

انسان نیز در دایرۀ امور غریزی همان روح غریزه را دارد؛ از آسیب ها، آفت ها و خطرها (که این ها نیز هم حقیقت دارند و هم واقعیت) پرهیز می

کند، خانه می سازد، و برای هر

ص: 49

آسیبی عامل بازدارنده تأمین می کند، و اگر نتوانست و دچار آسیب شد به جبران و درمان می پردازد و...

انسان (هر انسانی) دربارۀ امور غریزی پلورآلیست نیست و در مقابل «تکثّر» تسلیم نمی شود.

بحث چهارم: وقتی که انسان در امور غریزی خود در برابر تکثر تسلیم نمی شود و بیشتر از حیوان در مقام مهار تکثرات به نفع خود، است پس این هیاهوی پلورآلیسم و سینگلیسم، چیست که دو عنوان در تقابل با هم در آمده و گوش جهان را کر کرده اند-؟! این چه گرفتاری است که اندیشمندان و مراکز علمی و فکری را به بازی گرفته است-؟!

چرا همگان «تخصص» را به عنوان یک امر مسلّم پذیرفته اند، در عین حال برخی از آنان دم از پلورآلیسم می زنند.!؟! مگر تخصص، غیر از گزینش بهترین فکر، و بهترین تعقل، است؟

تأیید تخصص ها دربارۀ جامعه شناسی از یک طرف، و ندای پلورآلیسم دادن از طرف دیگر، تناقض نیست؟

پس رابطۀ عملی انسان با جهان متکثر (بل رابطه یک حیوان و بل رابطۀ یک مجنون با جهان متکثر) رابطۀ پلورآلیسم نیست، پس مشکل پلورآلیست ها در کجاست؟ منشأ این شعار نادرست در کجای وجود و درون انسان است؟

پرسش بی پاسخ: پاسخ این پرسش در عرصۀ علوم انسانی غربی هرگز پیدا نمی شود و تا امروز نیز پیدا نشده، و طرفداران هر دو طرف مسئله حتی برای خویشتن فردی خویش نیز پاسخ قانع کننده ای نداده اند، ندارند که بدهند تا دستکم خودشان را قانع کنند، هر دو طرف در این باره باصطلاح بطور «الاّ بختکی» رفتار می کنند حتی دربارۀ خویشتن خویش.

در این میان، واماندگان بی انصاف (در هر دو طرف) لجوجانه سر موضع گیری خود می مانند، اما برخی بر سر انصاف آمده و اعلام کرده اند که: ما نمی فهمیم و باید به این واقعیت قانع شویم. ماکس وبر که سرآمد این واقعگرایان منصف است، تسلیم شدن در برابر تکثر اندیشه ها را پذیرفت. و اعلامیۀ «این قانع شدن به نادانی با تکیه به ناتوانی بشر» را صادر کرد.

او فیلسوف نبود، یک جامعه شناس بود که علمش فلسفه ای را زائید، همانطور که انیشتین فیلسوف نبود، دانش فیزیکش فلسفه ای را داد.

هر جامعه شناس با انباشتی از تکثرات رو به رو می شود. و از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تکثر در وجود یک فرد انسان معادل تکثر در کل کائنات است(1).

تا چه رسد به تکثر در امور اجتماعی و جامعه. و تا چه رسد به افکار و اندیشه ها دربارهٔ امور اجتماعی.

باید به ماکس وبر، حق داد که انسان را در رابطه اش با جهان و طبیعت، مأمور گزینش بداند، اما در برابر رابطهٔ انسان با خویشتن خویش و مسائل جامعه و اجتماع، تنها مأمور به تحقیق و بررسی، بداند و «ارائهٔ نسخه برای جامعه» از ناحیهٔ متفکرین دیگر را محکوم کند. و ندا سر دهد که «ما نه پیامبریم و نه سیاستمدار، ما دانشجو هستیم».(2)

به نظر او تخصص و گزینش در پزشکی لازم است و باید بر اساس آن نسخه داده شود، اما در مسائل اجتماعی تخصص لازم است لیکن نسخه دادن برای جامعهٔ انسان، ممنوع است.(3)

پس آن سوال بی پاسخ که مراکز علمی را گیج کرده است چیست؟

در اینجا به گام اول پاسخ می رسیم و آن فرق ماهوی و چیستی انسان با چیستی حیوان است. زیرا مشاهده می کنیم که همگان اجماع دارند که انسان باید در امور غریزی هم تحقیق گرا، هم تخصص گرا و هم نسخه دهنده باشد، برخی ها تنها دربارهٔ آیندهٔ جامعه می گویند هرگز نباید سخنی از «باید» بیاوریم و برای جامعه یک نسخهٔ بایدی ارائه دهیم، و خود جریان تاریخ باید های آینده را روشن خواهد کرد.

پس؛ همهٔ این هیاهوها برمی گردد به «آنچه انسان دارد و حیوان آن را ندارد= جامعه».

ص: 51

1- اتزعم انّک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر
2- ماکس وبر، سخنرانی «پیامبر و سیاستمدار».

3- من تعجب می کنم از برخی کسانی که در مسئلۀ پلورآلیسم از هر کسی سخن می گویند، اما نامی از ماکس وبر نمی برند.

کلید طلائی: کلید این قفل در «انسان شناسی» گم شده است؛ انسان چیست؟ منشأ جامعه در کانون وجودی انسان کجاست؟ در شرح دعای دوم از صحیفه سجادیه به شرح رفت، و نیز در مقدمهٔ مجلد اول بیان شد(1)

که انسان علاوه بر روح غریزه یک روح دیگر دارد بنام روح فطرت که منشأ جامعه، تاریخ، حیاء، اخلاق، حسن و قبح، زیبا شناسی و زیبا خواهی، گریه و خنده و منشأ هر آنچه که انسان دارد و حیوان فاقد آن است.

عالَم فطرت غیر از عالم غریزه است و شناخت آن نیز باید با شناخت عالم غریزه فرق داشته باشد و اگر این اصل مورد توجه باشد پلورآلیسم در امور اجتماعی نیز از بین می رود و معلوم می شود که رسالت انسان، گزینش و تخصص و ارائه نسخه برای آیندهٔ جامعه است.

انصافمداران مذکور که گفته شد در رأس شان ماکس وبر است از جانبی در مقام انصاف آمده و به «خود فریبی» قانع نشدند لیکن، دچار یک بی انصافی سترگ دربارهٔ انسان شدند که انسان را در حدّ پائینتر از حیوان ساقط کرده و تخصص و گزینش او را سترون کرده و ارائه راه عملی برای همان تخصص و گزینش را مسدود کردند: ای انسان در امور غریزی نسخه بده، اما در امور اجتماعی و جامعه که اصلی ترین تمایز تو با حیوان است، پست تر از حیوان باش و نسخه نده.

این بی انصافی نتیجهٔ آن انصاف بود، وقتی که انحراف زاویه باز کند، انصافمندی نتیجهٔ بی انصافی می دهد.

درست است: هیچ نسخه ای در صحت و درستی به حد «اطلاق» نخواهد رسید. زیرا مطلق فقط خداوند است. همانطور که انسان در پزشکی نیز به حد اطلاق نخواهد رسید. و همه چیز مدرّج است، نسخه ها برای جامعه نیز مانند نسخه ها برای بدن، مدرّج خواهند بود، اما نفی اطلاقگرائی غیر از نفی رسالت انسان است، آنهم انسانی ترین رسالت انسان.

بحث پنجم: چون همهٔ نسخه ها با همدیگر فرق خواهند داشت، و از جانب دیگر نسخه های متعددی برای زیست اجتماعی بشر داده خواهد شد و می شود و نیز هر نسخه ای

1- و در موارد دیگر تکرار شد. و الزاماً در مباحث آینده نیز تکرار خواهد شد.

در میان پیروان خود، برداشت ها و تفسیرهای متکثر پیدا خواهد کرد، این نیز یک حقیقت و واقعیت است، اما واکنش (در برابر این نسخه ها در عرض هم و نیز در درون هر کدام) پاک کردن صورت مسئله از تختهٔ کلاس انسان نیست.

و بدیهی است دربارهٔ جامعه، هر نسخه دهنده نسخهٔ خود را صحیح و نسخهٔ دیگران را باطل خواهد دانست. اما لازمهٔ این، نفی نسخه نیست، همان کاری که مثلاً در پزشکی نمی کنیم.

با بیان دیگر: این تکثر لازم نگرفته که مأموریت و رسالت انسان را سلب کنیم، بل باید او را به تحمّل این واقعیت ها دعوت کنیم. باید جنگ میان نسخه ها حذف شود، نه خود نسخه ها. همانطور که اسلام نسخه های رسمی را برسمیت شناخته و اهل کتاب (یعنی یهودیان، مسیحیان، مجوسیان، صابئین، هندوئیان و بودائیان)(1)

را برسمیت می شناسد و اصولی برای همزیستی با آنان تعیین می کند.

البتّه باید در برابر نسخه ای که جنگ را توجیه می کند، جنگید و دفاع کرد. و برای گریز از «جنگ دفاعی» نباید اندیشهٔ بشری را محبوس کرد و شعار داد که اگر نسخه ها نبودند، جنگی رخ نمی داد. بوضوح می بینیم که دو جنگ جهانی را لیبرال های مخالف نسخه، به راه انداختند گرچه می کوشند به هیتلر ماهیت ایدئولوگ بدهند. و حتی اگر این ادعا دربارهٔ او پذیرفته شود، یک ایدهٔ نژاد پرستانه است نه ایدهٔ فطرت گرایانه؛ غریزی است نه فطری. و امروز هم که لیبرالیسم و «حذف نسخه ها» بر جامعهٔ جهانی حاکم است هر روز صدای طبل جنگ نواخته می شود.

مسئلهٔ ششم: این بود پلورئالیسم در معرفت و شناخت. اما افراطی تر از آن، «پلورآلیسم دربارهٔ حقیقت» است. برخی ها به حدی تند رفته اند که اساساً به «کثرت حق» و به تکثر در ذات مقدس خدا معتقد شده اند، این بینش غیر از سفسطه چیزی نیست، و پذیرندهٔ این موضوع

1- در این باره رجوع کنید به «انسان و چیستی زیبائی».

باید هر نوع و هرگونه سفسطه را بپذیرد حتی دربارۀ وجود خودش.

مسئلۀ هفتم: باور و پایداری در هر نسخه، مذهب و دین، بر اساس دلیل و علم، آری. اما پایداری بدون دلیل و علم، تعصب است. تعصب غریزی، نه فطری.(1)

سخن پایانی: آنچه در این مجلدات سخن از پلورآلیسم آمده و می آید، باید بر پایۀ این مبحث که در اینجا آمد، بررسی شود. تا با نظریه های ژورنالیستی مخلوط نشود.

1- تعصب نیز دو نوع است: تعصب غریزی نادرست است و تعصب فطری وظیفۀ انسانی انسان است. شرح بیشتر در مباحث آینده.

دعای هجدهم

اشاره

ص: 55

متن دعا

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ

إِذَا دُفِعَ عَنْهُ مَا یَحْذَرُ، أَوْ عُجِّلَ لَهُ مَطْلَبُهُ

(1) اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی حُسْنِ قَضَائِکَ، وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّی مِنْ بَلَائِکَ، فَلَا تَجْعَلْ حَظِّی مِنْ رَحْمَتِکَ مَا عَجَّلْتَ لِی مِنْ عَافِیَتِکَ فَأَکُونَ قَدْ شَقِیتُ بِمَا أَحْبَبْتُ وَ سَعِدَ غَیْرِی بِمَا کَرِهْتُ. (2) وَ إِنْ یَکُنْ مَا ظَلِلْتُ فِیهِ أَوْ بِتُّ فِیهِ مِنْ هَذِهِ الْعَافِیَهِ بَیْنَ یَدَیْ بَلَاءٍ لَا یَنْقَطِعُ وَ وِزْرٍ لَا یَرْتَفِعُ فَقَدِّمْ لِی مَا أَخَّرْتَ، وَ أَخِّرْ عَنِّی مَا قَدَّمْتَ. (3) فَغَیْرُ کَثِیرٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ، وَ غَیْرُ قَلِیلٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ، وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ.

عنوان دعا

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ إِذَا دُفِعَ عَنْهُ مَا یَحْذَرُ، أَوْ عُجِّلَ لَهُ مَطْلَبُهُ:

از دعاهای امام علیه السلام است که هرگاه بلیّه ای از او دفع، یا حاجت او زود بر آورده می شد.

و با عبارت دیگر: این دعا «دعای شکر» است و امام علیه السلام به ما یاد می دهد که هنگام دفع یا رفع بلیّه، و نیز هنگامی که یک خواستهٔ مان زودتر بر آورده شود، چگونه شکر آن را به جای آوریم.

اما در متن این دعا لفظی از شکر و مشتقات آن نیامده، و به جای شکر و سپاس، حمد و ستایش آمده است. چرا؟ برای اینکه:

همانطور که قبلاً نیز به شرح رفت، هر شکری حمد است اما هر حمدی شکر نیست؛

ص: 57

گاهی حمد «ستایش محض» است و در برابر هیچ نعمتی یا دفع نقمتی نیست که البته این نوع حمد بالاترین عبادت است که در فارسی به آن «پرستش» می گوئیم. گاهی نیز انگیزهٔ حمد و ستایش خداوند، وصول یک نعمت یا دفع یک نقمت است. اینگونه حمد بالاترین شکر را در خود دارد؛ ستایشی است همراه با سپاس؛ وقتی که انسان در این مقام است بالاترین شکر را کرده است گرچه لفظ شکر را به زبان نیاورد.

ویژگی این دعا: برای شکر هر نعمت، یا دفع و رفع هر نقمت، می توان با هر عبارتی و بیانی شکر کرد؛ بطوری که در قرآن و نیز در احادیث عبارت های گوناگونی آمده است. ویژگی این دعا در این است که امام علیه السلام در صدد است یک نکته بل یک اصل مهم را به ما بشناساند که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام با اصطلاح «عاجل و آجل» معروف است. و به ما یاد می دهد که تنظیم اعتدال میان نعمت عاجل یا نقمتی که عاجلاً دفع شده، با آینده نگری و آجل خواهی، چگونه باید باشد. و یک اصل انسان شناسی دیگر (که یک اصل روان شناسی مهمی نیز هست) را به ما معرّفی می کند. و شرح این موضوع مهم در بررسی متن دعا خواهد آمد.

بخش اول دعا

اشاره

«حجیت قول لغوی»؟

حمد و شکر

قضاء و قَدَر

حسن و قبح- خیر و شر

اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی حُسْنِ قَضَائِکَ، وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّی مِنْ بَلَائِکَ، فَلَا تَجْعَلْ حَظِّی مِنْ رَحْمَتِکَ مَا عَجَّلْتَ لِی مِنْ عَافِیَتِکَ فَأَکُونَ قَدْ شَقِیتُ بِمَا أَحْبَبْتُ وَ سَعِدَ غَیْرِی بِمَا کَرِهْتُ: خدایا ستایش تو را

است بر حسن قضایت، و (ستایش تو را است) برای آنچه از بلایت از من دور ساختی، پس بهرۀ مرا تنها همین عافیت که اکنون به من داده ای قرار مده، زیرا در آن صورت بخاطر محبتم به این عافیت بدبخت شوم، و دیگران از آنچه من ناخوش می داشتم سعادتمند شوند.

شرح

حجّیت قول لغوی؟

عافیت از مادّه «عفو» به معنی «معاف بودن» است؛ هم یکی از مصدرهای این باب است و هم اسم مصدر است.

و معاف بودن مصادیق مختلف دارد مانند معاف بودن از یک مسئولیت و تکلیف، و معاف بودن یا معاف شدن از بیماری، از فقر، از هرگرفتاری. در محاورات عوامانه عافیت تنها به رهائی از بیماری و حصول تندرستی گفته می شود. لیکن این درست نیست بل معنی و کاربرد آن «مصون ماندن از هر بدی» و نیز «رها شدن از هر بدی» است. کسی که از گرفتاری ها مصون است او در عافیت زندگی می کند و عافیت تنها آن نیست که شخص به بلائی گرفتار شود سپس از آن نجات یابد.

و با بیان دیگر: عافیت فقط به معنی نجات از نقمت نیست، بل اصل گرفتار نشدن به نقمت نیز عافیت است. یعنی چنین شخصی از ابتلا به بلاها معاف شده است.

شگفت از برخی شارحان و مترجمان صحیفه است که عافیت را در اینجا به معنی «تندرستی» گرفته اند(1) (!) در حالی که در عنوان دعا یک عبارت کلّی آمده و شامل هر گرفتاری است: «إِذَا دُفِعَ عَنْهُ مَا یَحْذَر». مگر همّ و غم امام علیه السلام فقط صحت بدن و عافیت از امراض بوده است؟!

و نیز در این بیان امام علیه السلام، «برآورده شدن حاجتش» نیز عافیت نامیده شده. یعنی

1- بعنوان نمونه رجوع کنید به «صحیفهٔ سجّادیّه با ترجمه و شرح علامه آیه الله ابوالحسن شعرانی» و «ترجمه و شرح صحیفه سجادیه بقلم حاج سید علینقی فیض الاسلام». و دیگران چند.

داشتن هر نعمتی معاف بودن از نداشتن آن است؛ کسی که ثروت دارد از فقر معاف است، کسی که آبرو دارد از بی آبروئی معاف است، کسی که صحت بدن دارد از بیماری معاف است. پس داشتن هر نعمتی عافیت است همانطور که نجات از هر نقمتی نیز عافیت است.

این شارحان و مترجمان با یک مراجعه مثلاً به المنجد، عافیت را فقط به تندرستی معنی کرده اند و توجه نکرده اند که بهترین و دقیقترین منبع لغت خود قرآن و حدیث است(1).

و در نصّ عنوان این دعا و نیز در نصّ متن آن می بینیم که امام عافیت را به معنی عام، شامل و همه جانبه (به شرحی که گذشت) به کار برده است.

باز در اینجا می رسیم به اینکه در علم «اصول فقه» حق با علمائی است که «قول لغوی» را حجّت نمی دانند. متأسفانه این شارحان و مترجمان به حدی با «قول لغوی» متعبّدانه برخورد کرده اند که بالاترین حجّیت را به قول لغوی داده اند که سخن امام علیه السلام را مخدوش بل حتی (نعوذ بالله) مغلوط کرده اند.

حمد و شکر

در مباحث مجلد اول دربارۀ معنی حمد و فرق آن با شکر بحث مشروحی گذشت. و نیز در شرح عنوان همین دعا نیز اشاره ای شد.

قضا و قدر

قضاء: امام علیه السلام در اولین جملۀ این دعا می گوید: «اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَى حُسْنِ قَضَائِک»: خدایا ستایش تو را است بر حسن قضایت.

باز شارحان و مترجمان مذکور به فرق میان «قضاء» و «قَدَر» توجه نکرده اند؛ قضاء یعنی «خواست خدا» که مساوی است با «مشیئت خدا». اما قدر عبارت است از «چگونگی اجرای قضاء» که مساوی است با «مشیّت خدا». توجه کنید: مشیئت از باب «شاء یشاء» است و مشیّت از باب «مشی یمشی» است. اولی به معنی «خواست و خواستن» است و دومی

1- این موضوع قبلاً نیز به شرح رفته است.

به معنی راه، روش و رفتار است.

قَدَر یعنی قوانین خلقت و فرمول های آفرینش که خداوند در عمل و فعلش کائنات را بر اساس آنها به جریان انداخته است. پس قَدَر محصول قضاء الهی است.

تقدیر: تقدیر عمومی کائنات، و نیز هر تقدیر موردی دربارۀ چیزها و نیز هر تقدیر دربارۀ انسان ها حتی استجابت دعاها و اعطای نعمت ها و دفع بلاها، همگی مسبوق به قضاء و مبتنی به قضاء الهی هستند. پس تقدیر تحقق فعلی و عملی قضاء است.

امام علیه السلام در این کلامش لفظ «قضاء» را آورده، اما حضرات آن را به «تقدیر» معنی کرده اند، و این سزاوار شرح صحیفۀ سجادیه نیست. در مجلدهای قبلی بحث هائی دربارۀ قضا و قَدَر گذشت و در همۀ آنها اصل و اساس مسئله به کتاب «دو دست خدا» حواله شد که در آن کتاب مسئله را در حد توان اندکم شرح و توضیح داده ام.

درست است هم می توان قضاء و قضاهای الهی را تحمید و تمجید کرد، و هم می توان قَدَرها و تقدیرهای الهی را. بویژه بهترین حمد و ستودن دربارۀ قَدَرها است. زیرا ستودن و ستایش بر دو نوع است:

1- با یک نگاه کلّی به جهان و کائنات و ستودن قدرت و عظمت خداوند. در این ستایش جنبۀ ستودن قضاء الهی بیشتر لحاظ است.

2- ستایش همراه با اندیشه در قوانین و فرمول های آفرینش؛ مثلاً اندیشۀ یک کیهان شناس در قوانین کیهانی که او را به ستایش خداوند وادار می کند، یا اندیشۀ یک فیزیولوژیست و اندام شناس دربارۀ بدن. و همچنین یک گیاه شناس و زیست شناس و... این نوع ستودن بیشتر ستایش تقدیر و قَدَرهای الهی است.

قرآن و اهل بیت علیهم السلام، بیشتر ما را به حمد از نوع دوم ترغیب و تشویق کرده اند. پس چرا امام علیه السلام در اینجا به حمد قضائی پرداخته است؟ برای اینکه مقام، مقام قضاء است؛ هر دعائی یک «قضاء خواهی» است؛ هر کسی که دربارۀ چیزی دعا می کند خواستار یک «قضاء جدید» است که این قضاء بیاید و در روند قَدَرها دخالت کند تا تغییری در

زندگی دعا کننده حاصل شود. و چنین شخصی وقتی که دعایش مستجاب می شود، بهتر است

ص: 61

نسبت به آن قضاء و خواست الهی که موجب تغییر در روند زندگی او شده، حامد و شاکر باشد.

حمد و شکر در آغاز دعا، و حمد و شکر پس از استجابت دعا

این دو با هم فرق دارند؛ در آغاز دعا پیش از عنوان کردن خواستهٔ خود، باید به حمد و شکر خدا پرداخت تا در قلب و جان مان برای مان مشخص شود که با چه کسی، با چه قادری، با چه رحیمی و با چه عظیمی روبه رو هستیم و با او مخاطبه می کنیم و از چه کسی در مقام طلب حاجت هستیم. بدیهی است این نوع حمد و شکر هر چه جنبهٔ قدری و همراه با اندیشه در قَدَرهای الهی باشد بیشتر ما را به درک عظمت خدا که اینک مخاطب ماست، متوجه می کند.

اما حمد و شکر برای مستجاب شدن دعا، پس از بر آورد شدن حاجت، بهتر است بل لازم است که ابتدا دربارهٔ اصل قضای خدا- که لطف فرموده و برآورده شدن خواستهٔ ما را قضاء کرده- به حمد و شکر بپردازیم و دربارهٔ همین اصل به ستایش و سپاس بپردازیم.

حُسن و قبح- خیر و شر

حسن قضاء: مراد امام علیه السلام از عبارت «لَکَ الْحَمْدُ عَلَی حُسْنِ قَضَائِکَ»، این نیست که خداوند دو نوع قضاء دارد یکی قضاء حَسَن و دیگری قضاء غیر حَسَن. زیرا غیر حسن یعنی قبیح، و خداوند هیچ کار قبیحی ندارد. هر قضاء و هر فعل خدا حسن است. اینگونه تعبیرات در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به معنی «قید» یا تفکیک نیست، همانطور که امام باقر علیه السلام این موضوع را با بیان مشروح در دعای سحر به ما یاد می دهد: «اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ مِنْ بَهَائِکَ بِأَبْهَاهُ وَ کُلُّ بَهَائِکَ بَهِیٌّ اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ بِبَهَائِکَ کُلِّه»، و فقرات دیگر آن دعا. گوئی اساساً دعای سحر برای این درس آمده است. و در اینجا باید گفت: بحسن قضائک و کل قضائک حَسَن.

و اشتباه ارسطوئیان ما، بویژه صدرویان ما در این است که از فرق میان «حسن و قبح» و

«خیر و شر» غافل هستند و این دو را با همدیگر مخلوط می کنند و نعرۀ صوفیانه سر می دهند که خداوند هرگز شری نیافریده است و محی الدین دوزخ را یک عشرتکده می داند.

خداوند فعل قبیح نمی کند، اما آفریدن خیر و شر بر اساس حکمت است و هیچ قبحی ندارد بل اگر شری نمی آفرید، قبیح می شد. اگر گناهکاران و ظالمان مجازات نمی شدند بر خلاف عدالت و بر خلاف حکمت بود.

آنان با این خلط و اشتباه (و صد البته برخی از آنان مانند محی الدین(1) نه بر اساس اشتباه بل عمداً برای از بین بردن اسلام) آنهمه آیات قرآن و احادیث را نادیده گرفتند بل مسلّمترین مسلمات عقلی را انکار کردند و مصیبت عظمائی بر سر دین آوردند.

امام علیه السلام با جملۀ «اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی حُسْنِ قَضَائِکَ» مطلق قضای الهی و همۀ قضاهای خدا را می ستاید خواه قضاء بر نعمت باشد و خواه بر نقمت، و این «حمد مطلق» است. سپس با جملۀ «وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّی مِنْ بَلَائِکَ» در مقام «حمد شکری» آمده و در این مورد خاص- یعنی دفع بلاء- به حمد و ستایش می پردازد که شکر را نیز شامل است.

در حمد مطلق، همۀ فعل های خداوند ستودنی است- آفریدن کائنات؛ زمین و آسمان، ابر و باد، ذرّات و کهکشان ها، جسم انسان و جانش، صحت و بیماری، آفریدن بهشت و دوزخ، و...، همگی قابل ستایش است. زیرا هر چیزی در این کائنات آئینۀ قدرت و عظمت خداوند است و این قدرت و عظمت ستودنی است خواه آنهائی که به نفع انسان است و خواه آنهائی که به ضرر انسان است؛ خواه خیر باشد و خواه شر.

یکی دیگر از اشتباهات ارسطوئیان ما و صوفیان در این است که گمان می کنند چون همۀ افعال خداوند ستودنی است پس همه فعل های او خیر محض است، پس خداوند شری نیافریده است. اینان همه چیز را با مذاق تاجرانۀ خود می سنجند و گمان می کنند تنها چیزی

1- رجوع کنید «محی الدین در آئینۀ فصوص» مجلد دوم بخشی که 21 دلیل بر مسیحی یهودی- کابالیست- بودن محی الدین آورده ام و دلیل 22 را

طی مقالۀ «دلیل 22: کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» آورده ام.

ستودنی است که به نفع شان باشد. در حالی که ستایش خداوند برای قدرت و عظمت او است، نه برای انتفاع. آنچه در برابر برخورداری ها باید انجام داد «شکر» است خواه با لفظ شکر و خواه با لفظ حمد که شکر را در برداشته باشد.

اما این را نمی توان اشتباه نامید، زیرا انکار شر و شرها، انکار بدیهی ترین و مسلّمترین مسلّم هاست، جنون است نه اشتباه. پس همانطور که نباید میان حسن و قبح و خیر و شر را خلط کرد، همانطور نیز نباید میان «حمد مطلق» با «حمد شکری» را اشتباه کرد. جملۀ اول امام علیه السلام حمد مطلق است و جملۀ دوم حمد شکری است.

انسان و تداوم نیاز

خوف و رجاء

انسان و نگرانی

سعادت و شقاوت

لذت و سعادت

فَلَا تَجْعَلْ حَظِّی مِنْ رَحْمَتِکَ مَا عَجَّلْتَ لِی مِنْ عَافِیَتِکَ: پس (ای خدا) حظّ و نصیب من از رحمتت را همین عافیتی که اکنون به من دادی، قرار نده؛ خدایا نیاز من به رحمت و نعمت های تو مداوم و ابدی است، کرم نموده و دائماً و تا ابد بر من رحمت کرده و نعمت بده.

انسان موجودی است (مانند همۀ مخلوقات دیگر) همیشه و هر آن و تا ابد نیازمند است. روح فطرت این نیازمندی ابدی را درک می کند، لیکن روح غریزه با رسیدن به یک نعمت مشعوف شده اصل و اساس نیازمندی را فراموش می کند گوئی دیگر همه چیز تمام شده و به سعادت ابدی رسیده است. در اینصورت تعادل رابطه اش با خداوند برهم می خورد؛ رابطه ای که باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، خوف را از دست می دهد و در نتیجه رجائش نیز به «غرور» مبدل می شود.

امام به ما یاد می دهد: وقتی که عافیتی- خواه نعمت و خواه دفع نقمت- به شما رسید، مشعوف نشوید، گاهی یک عافیت موجب می شود که احساسات و تحرکات غریزی بر اقتضاهای فطری غلبه کند و عافیت به بلاء مبدل شود؛ ظاهراً عافیت و باطناً بلاء گردد.

نگرانی: خوف رجاء یعنی نسبت به آینده هم باید امیدوار بود و هم باید نسبت به آن نگران بود. کامیابی ها و برخورداری ها نباید اصل و اساس نگرانی را از بین ببرد. نگرانی باصطلاح همزاد انسان است. انسان بدون نگرانی و بدون آینده اندیشی چه می شود؟ بی ارزشتر از هر چیز دیگر می گردد. انسان منهای نگرانی، انسان نیست. پس نایل شدن به یک نعمت، یا رهیدن از یک نقمت نباید انسان را مشعوف کند وگرنه از حیثیت انسانی ساقط می گردد. انسان فارغ از «آینده اندیشی» را چه بنامیم؟ نامش «شقی» است به شرحی که در زیر می آید:

با چه بیان زیبا و عمیق و دقیق می گوید: «فَلَا تَجْعَلْ حَظِّی مِنْ رَحْمَتِکَ مَا عَجَّلْتَ لِی مِنْ عَافِیَتِک» خدایا به این لطف که دربارهٔ من کردی قانع نمی شوم زیرا من همیشه نیازمند لطف تو هستم و نیازم تنها با این لطف که هم اکنون به من داده ای تمام نمی شود، و اگر این لطف تو را کافی و بس بدانم بدبخت می شوم و از سعادت باز می مانم: فَأَکُونَ قَدْ شَقِیتُ بِمَا أَحْبَبْت: (اگر چنین باشم) بوسیلهٔ همین عافیت که برایم محبوب است بدبخت می شوم.

در اثر حبّ شدید به این نعمت، مشعوف می شوم و بر آیندهٔ خود نمی اندیشم و این شقاوت و بدبختی است. پس شقی کسی است که در اثر برخورداری، آینده نگری و آینده اندیشی را از دست بدهد. این است تعریف شقی.

این سخن امام علیه السلام، و اساساً این دعا به محور امور دنیوی و نعمت های دنیوی است. اما مطابق آیات و احادیث، شقاوت بزرگ، از دست دادن آینده اندیشی دربارهٔ آخرت است.

دعا: انسان که موجود دائماً نیازمند است، پس باید دعایش نیز متداوم باشد. دعا هر چه باشد «آینده خواهی» است خواه به محور آینده نزدیک مثلاً یکی دو ساعته باشد و خواه برای آیندهٔ دور. دعا نشان از سلامت شخصیت درونی انسان است که دچار شقاوت نشده و

آینده نگری و نگرانی را از دست نداده است. پس خود دعا بعنوان دعا، موضوعیت دارد؛ یعنی خواه مستجاب شود و خواه مستجاب نشود، خودش هم نشان سلامت درون است و هم بر سلامت درون می افزاید.

اینجاست که دوباره به رابطهٔ دعا با سعادت و شقاوت انسان، می رسیم که قرآن از زبان حضرت زکریا آورده است: «وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا»: (1) خدایا در دعا به درگاه تو شقی نیستم. یعنی اهل دعا هستم نه تارک دعا. و از زبان حضرت ابراهیم آورده است: «وَ أَدْعُوا رَبِّی عَسی أَلاَّ أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّی شَقِيًّا»:(2) و خدایم را می خوانم (دعا می کنم) بامید و بخاطر اینکه نسبت به دعای پروردگارم شقی نباشم.

متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین قرآن، شقی را در این آیه ها به «کسی که دعایش مستجاب نمی شود» معنی کرده اند، که غلط است آنهم غلط 180 درجه معکوس. زیرا شخص دعا کننده و شخصی که اهل دعا است هرگز شقی نیست خواه دعایش مستجاب شود و خواه مستجاب نشود. کسی که اهل دعا است راهش راه سعادت است با درجاتی که در اصل دعا بودن دارد.

و از زبان حضرت عیسی آورده است: «وَ بَرًّا بِوالِدَتی وَ لَمْ يَجْعَلْنی جَبَّاراً شَقِيًّا»:(3) (خداوند مرا) نسبت به مادرم نیکوکار قرار ده و مرا جبّار و شقی قرار نده.

یعنی ترک دعا مساوی است با شقاوت و از لازمه های شقاوت جباریت است. جباریت در انسان یعنی روحیه سنگدلی و تحکم غیر انسانی نسبت به دیگران. در اینجا به یک قاعدهٔ مهم در انسان شناسی و روان شناسی می رسیم که: میان تارک دعا بودن، و سنگدل بودن رابطهٔ حتمی هست؛ انسان به هر نسبت تارک دعا باشد به همان نسبت سنگدل می شود. اینهمه بمب های اتمی و سلاح های کشتار دسته جمعی را چه کسانی اختراع کرده و

1- آیهٔ 4 سورهٔ مریم.
2- آیهٔ 48 سورهٔ مریم.
3- آیهٔ 32 سورهٔ مریم.

ساخته اند غیر از آنان که کاری با دعا ندارند-؟

قاعدهٔ دوم: در اینجا به قاعدهٔ دوم در انسان شناسی و روان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، می رسیم: کسی که تارک دعا باشد شقی است و از ملازمه های حتمی شقاوت «تذکّر ناپذیری» است: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرى- سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشى- وَ يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى»:(1) پس تذکر بده اگر تذکر مفید باشد- و کسی که خشیت داشته باشد فوراً تذکر را می پذیرد- و کسی که شقی باشد از تذکر دوری می جوید.

خشیت: در رابطهٔ متعادل انسان با خدا که باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، همان خوف و نگرانی از آینده و آینده اندیش بودن، یعنی خشیت.(2)

عاجل و آجل

وَ سَعِدَ غَيْرِي بِمَا كَرِهْتُ: (خدایا، طوری نباشد که حبّ نعمت و یا شیرینی دفع نقمت مرا مشعوف کرده و توجهم را از آینده بگسلد شقی شوم و دعا را دوست نداشته باشم) و کس دیگری بدلیل دعا که من دوستش نداشته باشم، سعادتمند گردد.

مراد امام (نعوذ بالله) حسادت نیست که نسبت به سعادتمندی دیگران حسادت کند، می خواهد به ما یاد بدهد: کسانی که به نعمتی نایل می شوند و یا از نقمتی معاف می گردند، دو گروه اند: مشعوف شوندگان که آینده نگری را از دست داده و شقی می شوند، و دیگران که نیل به نعمت یا معافیت از نقمت، بر آینده نگری و دعای شان می افزاید که اینان اهل سعادت هستند.

لذت و سعادت: در عرصهٔ علوم انسانی روز، یکی از مسائل اساسی که مورد بحث است

1- آیه های 9، 10 و 11 سورهٔ اعلی.
2- قبلاً نیز در این باره بحثی داشته ایم، اگر با لطف توجه شود روشن می شود که این مباحث تکرار گذشته نیست، بل مسئله را از بعد دیگر بررسی

می کند.

«هدف از زندگی» است که آیا هدف از زندگی لذت است یا سعادت؟-؟ هر طرف مسئله طرفدارانی دارد. این موضوع در ادبیات اهل بیت علیهم السلام بصورت «عاجل و آجل» اصطلاح شده است؛ «عاجل خواهی» یعنی «لذت خواهی ای که فارغ از آینده نگری باشد». و «آجل خواهی» یعنی آینده را نیز در نظر داشتن و آجل را فدای عاجل نکردن، که سعادت است. به کلام امام از نو نگاه کنیم: «فَلَا تَجْعَلْ حَظِّی مِنْ رَحْمَتِکَ مَا عَجَّلْتَ لِی». زیرا در اینصورت من شقی می شوم: «فَأَکُونَ قَدْ شَقِیت». تکمیل بحث «عاجل و آجل» در مبحث زیر:

بخش دوم

اشاره

اگر بنا باشد که یکی از عاجل و آجل فدای دیگری شود بهتر است عاجل فدای آجل شود.

لذت ناب و لذت سراب

وَ إِنْ یَکُنْ مَا ظَلِلْتُ فِیهِ أَوْ بِتُّ فِیهِ مِنْ هَذِهِ الْعَافِیَهِ بَیْنَ یَدَیْ بَلَاءٍ لَا یَنْقَطِعُ وَ وِزْرٍ لَا یَرْتَفِعُ فَقَدِّمْ لِی مَا أَخَّرْتَ، وَ أَخِّرْ عَنِّی مَا قَدَّمْتَ. (3) فَغَیْرُ کَثِیرٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ، وَ غَیْرُ قَلِیلٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ، وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ: و (خدایا،) اگر این نعمت که در آن قرار گرفتم، یا شب را با آن سپری کردم همراه با گرفتاری مداوم و باری بر طرف نشدنی بر دوش من باشد، پس مقدم بدار آنچه را که مؤخّر کرده ای، و موخّر بدار آنچه را که مقدم کرده ای. زیرا هر آنچه عاقبتش فناء است زیاد نیست، و هر آنچه عاقبتش بقاء است اندک نیست. و درود فرست بر محمد و آلش.

شرح

بهتر است مطابق شرحی که در بخش قبل گذشت، این بخش را با یک ترجمهٔ آزاد

ص: 68

مشاهده کنیم: خدایا اگر بناست این نعمت عاجل که به من دادی مرا مشعوف کند و از آینده اندیشی باز دارد؛ دچار گرفتاری (شقاوت) دائمی شوم و بار سنگین دائمی بر دوشم آید، از تو تقاضا دارم که همین نعمت عاجل را از من بگیری و آن را فدای آجل و آیندهٔ من بکنی.

متأسفانه شارحان و مترجمان، این بخش را بطور درست و کامل معنی نکرده اند و کلام امام را به دنیا و آخرت معنی کرده اند. در حالی که امام علیه السلام در این دعا از آغاز تا پایان، هیچ کاری با آخرت ندارد و محور سخنش نعمت و یا دفع نقمت دنیوی است که صد البته در نتیجه به ما یاد می دهد که برخورد صحیح با نعمت و یا با نقمتی که دفع شده، و مصون ماندن از شعف غریزی، سعادت دنیوی را می آورد و سعادت دنیوی راه سعادت اخروی است.

و مراد از «مَا عَجَّلْتَ» و «مَا أَخَّرْت» همان اصطلاح اهل بیتی «عاجل و آجل» است که اگر در سیر دنیوی تنظیم شود عین تنظیم سیر اخروی است.

اگر: واژهٔ «اِن= اگر» در این سخن امام بسی قابل توجه است؛ به ما یاد داده اند که هر نعمت و هر دفع نقمت را از خدا بخواهیم؛ هم عاجل ها را و هم آجل ها را. و نباید بگوئیم خدایا من عاجل ها را نمی خواهم فقط آجل ها را می خواهم. ما باید هر نعمت ریز و درشت و دفع نقمت درشت و ریز حتی پاره نشدن بند کفش مان را نیز از خدا بخواهیم.(1)

در این سخن نیز امام ما را به نخواستن عاجل ها دعوت نمی کند، این سخن یک درس بزرگ است برای ما که یکی از موارد خطرناک سقوط را به ما می شناساند، و سخن امام یک «سخن اگری» است یعنی اگر قرار باشد یکی از عاجل و آجل فدای دیگری شود، عاجل را فدای آجل بکنیم و اگر بر عکس عمل کنیم سقوط خواهیم کرد؛ سقوط به ورطهٔ شقاوت. و هدف از زندگی در نظرمان «لذتجوئی» خواهد بود نه «سعادتجوئی». و نیز مراد این نیست که فرد مؤمن باید خود را از لذایذ محروم کند، اتفاقاً لذایذ حتی لذایذ غریزی نیز در این مسیر ناب تر و خالص تر می شود. اما لذتجوئی بمعنی «عاجل پرستی»، همهٔ لذایذ را با

1- بحار، ج 90 ص 300.

عناصری از ناقض لذت، همراه می کند. ببینید امام علیه السلام این واقعیت را با چه بیانی آورده است: فَغَیْرُ کَثِیرٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْفَنَاءُ: آنچه موقت و زود گذر است چیز زیاد و مهمی نیست. وَ غَیْرُ قَلِیلٍ مَا عَاقِبَتُهُ الْبَقَاءُ: و اندک و زود گذر نیست آنچه عاقبتش بقاء و دوام است.

لذت عاجل در مسیر آجل نگری، دوام دارد و زود گذر نیست، لذت عاجل بدون آجل نگری فانی و زود گذر است. و لذت در اینصورت نه اقناع کننده می شود و نه اشباع کننده، بل به سراب مبدل شده و هرگز به «کامیابی» نمی رسد؛ تشنگی را شدیدتر می کند. لذت دو نوع است: لذت ناب و لذت سراب.

ص: 70

دعای نوزدهم

اشاره

ص: 71

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ

عِنْدَ الِاسْتِسْقَاءِ بَعْدَ الْجَدْبِ

(1) اللَّهُمَّ اسْقِنَا الْغَيْثَ، وَ انْشُرْ عَلَيْنَا رَحْمَتَکَ بِغَيْثِکَ الْمُغْدِقِ مِنَ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ لِنَبَاتِ أَرْضِکَ الْمُونِقِ فِی جَمِيعِ الْآفَاقِ. (2) وَ امْنُنْ عَلَی عِبَادِکَ بِإِينَاعِ الثَّمَرَهِ، وَ أَحْيِ بِلَادَکَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَهِ، وَ أَشْهِدْ مَلَائِکَتَکَ الْکِرَامَ السَّفَرَهَ بِسَقْيٍ مِنْکَ نَافِعٍ، دَائِمٍ غُزْرُهُ، وَاسِعٍ دِرَرُهُ، وَابِلٍ سَرِيعٍ عَاجِلٍ. (3) تُحْيِی بِهِ مَا قَدْ مَاتَ، وَ تَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ وَ تُخْرِجُ بِهِ مَا هُوَ آتٍ، وَ تُوَسِّعُ بِهِ فِی الْأَقْوَاتِ، سَحَاباً مُتَرَاکِماً هَنِيئاً مَرِيئاً طَبَقاً مُجَلْجَلًا، غَيْرَ مُلِثٍّ وَدْقُهُ، وَ لَا خُلَّبٍ بَرْقُهُ. (4) اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً مَرِيعاً مُمْرِعاً عَرِيضاً وَاسِعاً غَزِيراً، تَرُدُّ بِهِ النَّهِيضَ، وَ تَجْبُرُ بِهِ الْمَهِيضَ (5) اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقْياً تُسِيلُ مِنْهُ الظِّرَابَ، وَ تَمْلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ، وَ تُفَجِّرُ بِهِ الْأَنْهَارَ، وَ تُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ، وَ تُرْخِصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِی جَمِيعِ الْأَمْصَارِ، وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْقَ، وَ تُکْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ تُنْبِتُ لَنَا بِهِ الزَّرْعَ وَ تُدِرُّ بِهِ الضَّرْعَ وَ تَزِيدُنَا بِهِ قُوَّةً إِلَی قُوَّتِنَا. (6) اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا سَمُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَيْنَا حُسُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَيْنَا رُجُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أُجَاجاً. (7) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنَا مِنْ بَرَکَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِيرٌ.

عنوان دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الِاسْتِسْقَاءِ بَعْدَ الْجَدْبِ: از دعاهای امام علیه السلام است هنگام درخواست باران پس از خشکسالی.

لغت: سقی: آب دادن به انسان و جانوران، و آبیاری کردن گیاهان.

استسقاء: آب خواستن برای نوشیدن، که در «خواستن باران» اصطلاح شده است؛ آب

ص: 73

خواستن از خدا، یا باران خواستن از خدا، خواه در قلب باشد و خواه به زبان، دعا است. زیرا که هر خواستن از خدا دعا است. و چون دعا عبادت است بل «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ»(1) پس درخواست رفع نیاز شخصی عبادت است تا چه رسد به باران خواهی که برای رفع نیاز عموم است.

استسقاء با هر لفظی و با هر کلامی می شود و یک عبارت خاصّی برای آن تعیین نشده. اما امام سجاد علیه السلام با این دعا استسقاء می کرده، پس بهتر است ما نیز بدینصورت و با قالب این دعا استسقاء کنیم.

ویژگی این دعا: این دعا ظاهراً فقط باران خواهی است، لیکن نظام آن از آغاز تا پایان، یک درس مهمی را دربارهٔ دعا (هر دعا) به ما یاد می دهد؛ هر جمله و هر فقره از فقرات آن، بُعدی از ابعاد آنچه در دعا می خواهیم را در نظر دارد. بهتر است این درس مهم را به شرح متن دعا واگذاریم و پس از طی فقراتی از دعا و آشنائی با روح و روند این دعا، به آن بپردازیم.

بخش اول

اشاره

زیبائی طبیعت مقدم بر منافع مادی آن

حفاظت از محیط زیست

هنر

تبلیغات حلال و تبلیغات حرام

اَمان از دست دو گروه

زیبائی و زیبا خواهی در قرآن

ص: 74

1- بحار، ج 90 ص 300.

زیبائی و زیبا خواهی در حدیث

شهر زنده- گل و گیاه معیار زنده بودن شهر است

حرکت ابرها از روی اقیانوس ها به آسمان خشکی ها

اللَّهُمَّ اسْقِنَا الْغَیْثَ، وَ انْشُرْ عَلَیْنَا رَحْمَتَکَ بِغَیْثِکَ الْمُغْدِقِ مِنَ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ لِنَبَاتِ أَرْضِکَ الْمُونِقِ فِی جَمِیعِ الْآفَاقِ. (2) وَ امْنُنْ عَلَی عِبَادِکَ بِإِینَاعِ الثَّمَرَهِ، وَ أَحْیِ بِلَادَکَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَهِ: خدایا، ما را با باران سیراب کن و رحمتت را بر ما- با باران پربار که با قطره های درشت از ابرهای روان، برای گیاهانِ فرح آفرین زمینت در همهٔ آفاق- بگستران، و با رسیدن میوه ها بر بندگانت احسان کن، و با بلوغ گل ها شهرهایت را زنده کن.

لغت: غیث: باران سودمند و کافی.

الْمُغْدِقِ: فراوان.

الْمُنْسَاقِ: سوق داده شده: به پیش رانده شده- چیزی که آن را از پشت برانند مانند گلّه و رمه.- از ساق یَسُوقُ.

الْمُنْسَاقِ: منظّم و مرتب و پی در پی.- از نسق یَنْسقُ.

الْمُنْسَاقِ: شیوه، منوال.- از هر دو ریشه مذکور در بالا.

الْمُونِقِ: زیبا و فرح آور.- تعجب آور و شگفت آفرین در زیبائی در حدّی که زیبائی آن بر هر زیبائی فائق آید و بر هر زیبائی دیگر ترجیح داده شود.

آفَاقِ: جمع افق: انتهای دور دست دید انسان در زمین.

زیبائی طبیعت مقدم بر منافع مادی آن

اشاره

لِنَبَاتِ أَرْضِکَ الْمُونِقِ: برای گیاهان زیبای فرح آفرین زمینت.

امام علیه السلام در این کلام در سال خشکسالی، پیش از آنکه رزق و روزی؛ مواد غذائی؛ دانه ها و میوه ها را به زبان آورد، سخن از زیبائی آنهم با واژهٔ «المونق» که معنی آن بالاترین

و برترین زیبائی است، می گوید. چرا؟

1- برای اینکه وفور و فراوانی خوراکی ها برای انسان و حیوان اهمیت مساوی دارد. و آنچه ویژهٔ انسان است زیبائی است. درک زیبائی از ویژگی های انسان است که منشأ آن روح فطرت است و روح غریزه از درک زیبائی ناتوان است. قبلاً بحثی در این باره گذشت و شرح بیشتر آن را در کتاب «انسان و چیستی زیبائی» آورده ام. امام در این دعا در مقام دعای استسقاء برای انسان ها است پس لازم است انسانی ترین خواسته را برای انسان ها بیان کند.

2- بدیهی است اگر باران به حدی ببارد که گیاهان در حد «مونق» باشند، مواد غذائی برای پرندگان و چرندگان، وافر خواهد بود و همچنین دانه ها و میوه های غذائی. مصداق مثل «چونکه صد آمد نود هم پیش ماست».

حفاظت از محیط زیست

اهمیت دادن به زیبائی طبیعت، انسان را از تخریب طبیعت باز می دارد. در دنیای بشر دو نوع «نظم» هست: نظم طبیعی و نظم هندسی.

الف: نظم طبیعی: اولین رابطهٔ نظم طبیعی با انسان، زیبائی آن است: زیبا در نظام کیهانی، زیبا در اعتدال عناصر خلقت، زیبا در عناصر پدید آورندهٔ انسان حتی در دو عنصر جنس مخالف، زیبا در اعتدال بوها و عطرها، و بالاخره زیبا در عناصر مواد غذائی و هوا. و بالاتر از همه برای انسان در شأن انسانیت، زیبائی دیداری مناظر و زیبائی شنیداری آواها و آهنگ های طبیعت و موجودات آن.

ب: نظم هندسی: یک باغ هندسی که همراه با تفکیک گیاهان و درختان از همدیگر است، و یک ساختمان هندسی که بر اساس تفکیک عناصر طبیعت از همدیگر است، بر خلاف و بر ضد نظم طبیعی است؛ دشمن طبیعت است؛ تخریب طبیعت است. در جهت از بین بردن زیبائی آفرینش است.

اما انسان هم زیباست و زیباترین مخلوق خدا است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی أَحْسَنِ تَقْویمٍ»:(1) ما انسان را در زیباترین قوام آفریدیم. اگر خود زیبائی خود را پاس بدارد؛ قوام زیبا را با

1- آیهٔ 4 سورهٔ تین.

آسودگی های غیر انسانی نیالاید، زیباترین مخلوق است، والاّ صورت زیبا با سیرت پلید مصداق «ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلينَ»(1) می شود. یعنی سپس انسان را در امکانِ پست ترین پست ها قرار دادیم.

به این انسان زیبا اذن داده شده که در طبیعت تصرف کند، اولین شرط این تصرف این است که تصرف باشد نه تخریب. معیار میان «تصرّف مجاز» با «تخریب» چیست؟ تصرف بر سه نوع است:

1- افزودن بر زیبائی طبیعت: این نوعی از اقدام به نظم هندسی است که در جهت پرورانیدن طبیعت است گرچه هر نظام هندسی بر علیه نظام و زیبائی طبیعت است لیکن افزودن بر زیبائی طبیعت کاری است که در میان مخلوقات شأن عالی و توان برتر انسان است که خداوند به او داده است.

2- کاستن از زیبائی طبیعت: کاستن از زیبائی آفرینش بهیچوجه مجاز نیست مگر آنکه بوسیلۀ هنر جبران شود.

هنر

اگر انسان به تصرف در طبیعت مجاز شده، این اذن مشروط است به اینکه یا بر زیبائی طبیعت بیفزاید و یا کاسته ای را که بر آن وارد می کند، جبران کند؛ هنر واسطۀ میان انسان تصرفگر و طبیعت است. هنر در کشاورزی، در باغداری، در ساختمان سازی، جاده سازی، آشپزی، آواها و صداها، و... باید در حدّی باشد که اگر بر زیبائی طبیعت نمی افزاید، دستکم کاستی وارده را جبران کند. و این زمانی ممکن است که روح فطرت بر روح غریزه مدیریت داشته باشد. زیرا که روح غریزی توان درک زیبائی را ندارد تا چه رسد که آن را جبران کند. پیشتر بیان شد که اگر روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود، درک زیبائی و حس زیبا خواهی فطرت انسان را نیز به خدمت غرایز می گیرد و در اینصورت است که انسانِ «أَحْسَنِ تَقْويمٍ» به موجود «أَسْفَلَ سافِلين» مبدل می شود؛ موجودی پست تر از حیوان که نه درک زیبائی دارد و نه زیبا خواهی، هر دو را به خدمت غریزه اش گرفته است.

1- همان، آیهٔ 5.

در جائی از این نوشته به شرح رفت که تعریف «هنر حلال و هنر حرام» این است: هر هنری که در خدمت روح فطرت باشد و یا دستکم با امضاء روح فطرت باشد، هنر حلال است، و هر هنری که در خدمت روح غریزه و بر علیه فطرت باشد، حرام است.

بنابراین تصرف در زیبائی طبیعت اگر توأم با کاستن باشد و بوسیله هنر فطری قابل جبران باشد، مجاز است. و اگر بدینوسیله جبران نشود حرام است، و اگر با هنری که توسط غریزه مصادره شده همراه باشد، حرام اندر حرام و اسفل سافلین است که هم تخریب است و هم سوء استفاده از طبیعت جهان و سوء استفاده از طبیعت آفرینش انسان، و سوء استفاده از آن «اذن»، و سوء استفاده از استعداد ممتاز انسانی است.

تخریب طبیعت

تعریف: تخریب طبیعت آن است که هدف از تصرف در طبیعت صرفاً منافع مادی، غیر قابل جبران، یا بدون جبران، باشد. این نوع تصرف در طبیعت با یک معیار روشن، از دیگر تصرفات، مشخص می شود: معیار: در جان و روان، بینش و تفکر تصرف کننده، کیفیت فدای کمیّت شود.

حیوان که موجود «محض غریزی» است، وجودش، رفتارهایش و حضورش، بخشی از طبیعت و مکمّل محیط زیست است. تنها انسان است که «مخّرب طبیعت» می شود زیرا که انسان به یک نیروی دیگر بنام فطرت مجهّز است؛ وقتی که این نیروی عظیم در خدمت غریزه گرفته می شود، انسانِ سازنده را به انسان مخرّب مبدل می کند.

تبلیغات حلال و تبلیغات حرام

فدا کردن کیفیت طلبی و زیبا خواهی انسان به کمیت ها، بل ابزار کردن زیبا خواهی انسان بر کمیت ها رفتار ضد انسانی است چنین کسی زیبائی را که ارزشمندترین خواستهٔ انسان است، فدای کمیّت میکند، بل حس زیبا خواهی انسان را در خدمت کمیت ها می گیرد؛ به تبلیغات های تلویزیونی توجه کنید مشاهده می کنید که سرمایه داران کمیت گرا که با هیچ کمیّتی از سود، سیر نمی شوند، چگونه زیبائی ها را در خدمت کمیت سود خود

گرفته اند از قبیل زنان و مردان زیبا، آواها و آهنگ های زیبا، مناظر زیبا، آرایش سن و صحنۀ زیبا و... این بارزترین و روشنترین مصداق استخدام

ص: 78

اقتضاهای فطری است در خدمت اقتضاهای غریزی. این مصداق مصادرهٔ هنر است بر علیه فطرت هنر خواه.

کمیت گرائی و غفلت از کیفیت و زیبائی، ماهیت حیوان است. اما استخدام زیبا خواهی انسان ها برای به دست آوردن کمیت ها، کار پلیدی است که حیوان ها نیز از آن منزه هستند، و این است معنای اسفل سافلین.

هنر در تولید کالاهای کشاورزی و صنعتی و نیز در امور خدماتی، اگر به نفع کمیّت ها مصادره نشود، بالاترین شأن انسانیت است.

تبلیغات: معیار تبلیغات نیز همان معیار هنر است؛ هر نوع تبلیغی که منزه از دو رفتار باشد حلال است:

1- سوء استفاده از غرایز بشری: اگر در تبلیغات از حس های غریزی انسان استفاده شود، اهانت بر مخاطب است و دقیقاً مصداق اغواء و کلاهبرداری است.

2- نتیجهٔ تبلیغات، در جهت مسلط کردن اقتضاهای غریزی مخاطب بر اقتضاهای فطری او، نباشد. والاّ هم اغواء و کلاهبرداری است و هم خیانت شدید بر مخاطب.(1)

این در صورتی است که متن تبلیغی دارای عنصر دروغ نباشد، وگرنه خود همان دروغ در اسفل سافلین بودن تبلیغ کننده کافی است که «إِیَّاکَ وَ الْکَذِبَ فَإِنَّهُ یُسَوِّدُ الْوَجْهَ وَ عَلَیْکَ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مُبَارَکٌ وَ الْکَذِبَ شُؤْمٌ الْخَبَرَ». (2)

امان از دست دو گروه: امان از دو جریان فکری: جریانی که زیبا خواهی و غریزه گرائی را یکی می دانند و اینچنین نیز زندگی می کنند. و جریانی که دیندار هستند اما نه روح فطرت را می شناسند و نه ماهیت زیبا خواهی انسان را، و مانند جریان اول زیبا خواهی را

1- دربارهٔ تصرف در طبیعت و حفظ محیط زیست، و هنر، در کتاب های «دانش ایمنی در اسلام» و «انسان و چیستی زیبائی» بحث کرده ام. و

دربارۀ «نظم طبیعی و نظم هندسی» در مقدمه کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» شرحی داده ام.

2- مستدرک الوسائل، ج 9 ص 88.

عین غریزه گرائی می پندارند و گمان می کنند پرهیز از زیبا خواهی یعنی زهد.

امام سجاد علیه السلام که باجماع سنی و شیعه و نیز باجماع تاریخ و مورخان، زاهدترین زاهدها بود، در این دعای استسقاء، زیبائی طبیعت را بر همهٔ نیازهای طبیعی انسان مقدم داشته است، آنهم با به کارگیری لفظ «مونق». با اینهمه همیشه یک عنصری از بینش «صوفیان ملامتیه» در زاهدان ما هست. و مشکل تر اینکه اگر کسی یا شخصیتی از دینداران طرفدار زیبائی باشد، متأسفانه با بینش باصطلاح روشنفکرانه از بینش خود حمایت می کند و بر اساس علوم انسانی غربی به توجیه زیبا خواهی خود می پردازد، بدون اینکه معلوماتی دربارهٔ روح فطرت و روح غریزه و چگونگی تعامل این دو روح در وجود انسان داشته باشد. آنان از آن طرف و اینان از این طرف سقوط می کنند که هر دو انحراف از مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

لقب این امام، «زین العابدین» است؛ زینت و زیبائی عبادت کنندگان. آیا مراد کمیت عبادت است؟ کمیت که زینت و زیبائی نیست. گرچه این امام در کمیت عبادت نیز برتر بود اما این معنای لقب دیگر آنحضرت است: «سجّاد» یعنی بسیار سجده کننده. او شخصیتی است که همهٔ زندگیش زیبا است و لذا به «زین العباد= زیبائی و زینت مردمان» نیز ملقّب است.

اینکه رفتارهای انسان در زندگی را به دو بخش تقسیم می کنیم و می گوئیم «عبادت» و «غیر عبادت» یک تقسیم نسبی است والاّ همهٔ رفتارها و روند عمومی زندگی انسان مؤمن، عبادت است. و همهٔ رفتارها و روند عمومی زندگی فرد غیر مؤمن غیر عبادت است. و کسی که روند زندگیش بر اساس اقتضاهای روح فطرت است او عابد است. و کسی که روند زندگیش بر اساس تسلط روح غریزه بر روح فطرت است او عابد نیست. هر نفس و هر دم و بازدم یک فرد انسان یا عبادت است یا غیر عبادت. حتی التذاذات جنسی، دوست داشتن فرزند و اولاد و...

اولین لازمهٔ عابد بودن، انسان شناسی است؛ انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام. تا عابد بودن از آفت اساسی منزه باشد.

ص: 80

غریزه مقوّم فطرت است

اشاره

امتیاز انسان، داشتن روح فطرت است، اما از یک اصل مهم نباید غافل بود؛ تا غرایز بطور سالم و بقدر کافی اقناع نشوند، روح فطرت نمی تواند بطور سالم کار کند؛ غریزه مقوّم فطرت است؛ انسانی که بشدت گرسنه است درک زیبائی و زیبا خواهی او از کار باز می ماند. یک جوان گرسنه وقتی که جنس مخالف زیبا را مشاهده می کند تصور می کند که: این چه خوردنی لذیذی است.

فقر و زیبائی

فقر اولین آسیب حس زیبا شناسی و زیبا خواهی انسان است؛ فرد فقیر همه چیز طبیعت را درشت و خشن، و همه چیز جامعه را بر علیه خود می بیند. و مشکل انسان این است که اگر فقیر باشد از درک زیبائی آفرینش و جامعه (چنانکه باید) ناتوان می شود. و اگر غنی باشد به پرورش و فربه کردن غرایز و مسلط کردن روح غریزه بر روح فطرت می پردازد.

فقر نیز بر دو نوع است: فقر ناخواسته که از جانب جامعه و عدم عدالت در نظام اجتماعی بر کسی تحمیل می شود و یا در اثر ضعف و تنبلی خود فرد بر او عارض می شود. آنچه در رابطهٔ فقر و زیبائی گفته شد همین نوع فقر است. و حدیث «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْراً»(1) و حدیث «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِی الدَّارَيْن»(2) دربارهٔ این نوع فقر است.

نوع دوم، فقر ارادی است که شخص در اثر ایثار و دستگیری از دیگران و پرهیز از مال حرام، و بدلیل داشتن روحیّه حریت، فقیر می شود. این فقر نه مانع درک زیبائی است و نه تزاحمی با زیبا خواهی انسان دارد، بل خود زادهٔ زیبا خواهی است؛ چه چیزی زیباتر از انسان دوستی و ایثار، چه چیزی زیباتر از گشودن گره از کار دیگران، چه کاری شیرین تر برای

1- کافی (اصول) ج 2 ص 307.
2- بحار، ج 69 ص 30.

ایثارگر از تماشای سیمای شاد کسی که در اثر ایثار مالی او شاد شده است. اگر باران شاخه ای را در طبیعت شکوفا کرده و زیباترین منظره را به وجود آورده، ایثار ایثارگر فردی را شکوفا می کند که هدف آفرینش طبیعت و زیباترین پدیدهٔ طبیعت است. دربارهٔ این نوع فقر آمده است: «الْفَقْرُ فَخْرِی»:(1) فقر افتخار من است. و آزاد مرد تاریخ علی علیه السلام می گوید: «مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَیْتِ فَلْیُعِدَّ لِلْفَقْرِ جِلْبَاباً»:(2) کسی که ما اهل بیت را دوست دارد پس باید برای فقر خودش جلبابی(3)

آماده کند. یعنی دوستدار من نمی تواند آسوده بخورد و آسوده بپوشد در حالی که مستمندان بی غذا و بی لباس باشند. هر زیبائی زیبا است، اما زیبا شناس ترین و زیبا خواه ترین انسان کسی است که شادی و شکوفائی روح و سیمای فرد رهیده از بلاء را بخوبی درک کند و از آن لذت ببرد.

زیبائی و زیبا خواهی در قرآن

در قرآن حدود 187 مورد واژهٔ «حُسن» و مشتقات آن آمده است که دربارهٔ زیبائی طبیعت و زیبائی انسان، زیبائی شخصیت و روان، اندیشه و کردار، و زیبائی سخن و کلام است. و چون موضوع سخن امام علیه السلام زیبائی طبیعت(4) و انسان است چند آیه را در این باره مشاهده کنیم:

آیهٔ 7 سورهٔ سجده: «الَّذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقَهُ»: او خدائی است که زیبا آفرید هر چه را که آفرید.

آیهٔ 14 سورهٔ مؤمنون: «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ»: مبارک و همایون است خداوندی که زیبا آفریننده ترین آفریدگان است.(5)

آیهٔ 125 سورهٔ صافّات: «أَ تَدْعُونَ بَعْلاً وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخالِقینَ»: آیا بت بعل را می پرستید و

1- بحار، ج 69 ص 30.
2- بحار، ج 25 ص 15.

3- جلباب: تنپوشی که بدون برش و بدون دوخت بدن انسان را بپوشاند. در ادبیات فارسی به نوعی از آن «کهنه رداء» گفته می شود.
4- زیبائی طبیعت این جهان و طبیعت بهشت.
5- کلمهٔ «احسن» در این آیه «صفت فعل» است نه «صفت ذات».

زیبا آفریننده ترین آفریدگان را ترک می کنید؟!

آیهٔ 64 سورهٔ غافر: «وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ»: و تصویر کرد شما را و زیبا کرد صورت های شما را.

آیهٔ 3 سورهٔ تغابن: «وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ». تکرار این آیه در دو سوره بخاطر زیباتر بودن انسان است.

آیهٔ 24 سورهٔ حشر: «هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى»: اوست خداوندی که خالق، پدید آورنده، صورتگر، و از آن اوست اسم های زیبا.

توضیح: یعنی هر اسمی که بر زیباکاری و زیبا سازی دلالت کند، از آنِ خداوند است.

آیهٔ 4 سورهٔ تین: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی أَحْسَنِ تَقْویمٍ»: ما انسان را در زیباترین صورت و قوام آفریدیم.

زیبائی انسان، پیامبر (صلّی الله علیه و آله) را نیز به شگفتی وا می دارد: آیهٔ 52 سورهٔ احزاب: «لا يَحِلُّ لَكَ النِّساءُ مِنْ بَعْدُ وَ لا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْواجٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ»: بعد از این دیگر زنی از زنان بر تو حلال نیست، و نمی توانی همسرانت را به همسران دیگر مبدّل کنی (بعضی را طلاق دهی و همسر دیگری به جایش برگزینی) هر چند زیبائی آنان تو را به شگفتی وا دارد.

آیهٔ 8 سورهٔ نحل: «وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَميرَ لِتَرْكَبُوها وَ زينَةً»: و اسب ها، قاطرها و الاغ ها (را آفریدیم) که سوارشان شوید و زیبائی برای شما.

و آیه های فراوانی در توصیف زیبائی های ابر، باران، نخیل، اعناب، عیون، و بویژه در زیبائی گاو نر (اخته نشده) که در طول تاریخ خیلی از جامعه ها را به پرستش خودش جذب کرده از آن جمله گاو طلائی رنگ بنی اسرائیل که مجسمه اش بدست سامری ساخته شد، و پس از آنکه مجسمه پودر شده و به دریا ریخته شد، قداست گاو نر زیبای طلائی رنگ در میان شان ماند تا آنکه آن ماجرا پیش آمد و گاوی با همان مشخصات بدست خود سامری ذبح شد تا بنی اسرائیل از تأثیر زیبائی و عظمت و هیبت اینگونه گاوها خارج شوند. قرآن

دربارهٔ اینگونه گاوها می گوید: «تَسُرُّ النَّاظِرینَ»:(1) زیبائی آن نگاه کنندگان را بشّاش و شادمان می کند.

و دربارهٔ زیبائی دامداری و رابطهٔ انسان با دام می گوید: «وَ لَکُمْ فیها جَمالٌ حینَ تُریحُونَ وَ حینَ تَسْرَحُونَ»:(2) و در آنها برای شما زیبائی دلنشین است هنگامی که آنها را به استراحتگاه شان باز می گردانید و هنگامی که (صبحگاهان) به صحرا می فرستید.

این زیبائی امروز در دامداری های صنعتی تا حدود زیادی از بین رفته است. زیرا کیفیت ها فدای کمیت ها شده و رابطهٔ دامدار با دام تنها رابطهٔ اقتصادی محض شده است و دامدار هیچ رابطهٔ احساسی با دام مورد پرورش خود ندارد؛ هر نگاهی که به آن می اندازد بسرعت مقدار وزن گوشت آن یا شیر آن را برانداز می کند. وقتی که روحیهٔ مان، رابطهٔ مان با دام ها چنین می شود، با گرگ ها هممذاق می شویم، برای گرگ کمیت دام مهم است و او هیچ درکی از زیبائی ندارد. و این نیز نوع دیگری از رابطهٔ غیر انسانی با طبیعت است و از مصادیق کاستن از طبیعت بدون جبران هنری، است که شرحش گذشت. چه می توان کرد مدرنیته عصر «کمیت گرائی» است.

در این آیه ابعاد زیبائی را زمانی می توان دریافت که با چادرنشینان یا روستائیانی که بطور طبیعی زندگی می کنند، آشنا بود، والاّ شهر نشینان کمیت زده هیچ بهره ای از زیبائی های محتوای این آیه ندارند.

قرآن و زیبائی کیهان: آیهٔ 6 سورهٔ صافات: «إِنَّا زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِزینَةٍ الْکَواکِبِ»: ما آسمان پائین را (که همهٔ کهکشان ها در درون آن هستند) با کوکب ها آرایش داده و زیبا کرده ایم.

آیهٔ 12 سورهٔ فصّلت: «وَ زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِمَصابیح»: و آسمان پائین را با کرات نور دهنده آرایش داده و زیبا کرده ایم.

آیهٔ 16 سورهٔ حجر: «وَ لَقَدْ جَعَلْنا فِی السَّماءِ بُرُوجاً وَ زَیَّنَّاها لِلنَّاظِرینَ»: و در آسمان برج هائی

1- آیۀ 69 سورۀ بقره.
2- آیۀ 6 سورۀ نحل.

قرار دادیم و آن را زیبا کردیم برای تماشا کنندگان.

آیۀ 6 سورۀ ق: «أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ»: آیا آنان به آسمان بالای سرشان نگاه نکرده اند که ما آن را بنا کرده ایم و زیبا کرده ایم و هیچ شکافی (هیچ خلائی) در آن نیست.

و هر آنچه در زمین است زیبا است: آیۀ 7 سورۀ کهف: «إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَى الْأَرْضِ زينَةً لَها»: ما هر آنچه در زمین است زینت و زیبائی برای زمین قرار دادیم.

تشویق به زیبائی: آیۀ 32 سورۀ اعراف: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينَةَ اللَّهِ الَّتی أَخْرَجَ لِعِبادِهِ»: بگو چه کسی زینتهای الهی را که برای بندگانش آفریده حرام کرده است.

آیۀ 31 سورۀ اعراف: «يا بَنی آدَمَ خُذُوا زينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»: ای اولاد آدم زینت های تان را هنگام رفتن به مسجد با خود داشته باشید. در نکوهش عدم توجه به زیبائی و نازیبائی و ژولیدگی، بویژه در نکوهش کسانی که «زیبائی گریزی» را به حساب دینداری می گذارند، می گوید چه کسی زیبائی و زینت های الهی را که برای زیبائی بندگانش آفریده حرام کرده است؟! سپس در آیۀ 33 سورۀ اعراف می فرماید: «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ»: بگو: خداوند تنها اعمال بد را چه آشکار باشد و چه پنهان، حرام کرده است، و نیز گناه و سهم خواهی بناحق از جان و مال دیگران، و همچنین اینکه چیزی را که خداوند بر آن نقشی در الوهیت نداده (بت) شریک خداوند قرار دهید.

لغت: فاحش: قبیح: پلشت- فواحش: قبیح ها، پلشت ها.- بر خلاف آنچه در عرف مردمی رایج شده، فاحش یا فاحشه عنوان فعل و هر رفتار قبیح است، نه عنوان شخص.

انسان شناسی: رابطه انسان با زیبائی

پیشتر در موارد متعدد بیان شد که منشأ «درک زیبائی» و نیز منشأ «زیبا خواهی انسان» روح فطرت است و روح غریزه چیزی از زیبائی نمی فهمد؛

حیوان درکی از زیبائی ندارد. و همچنین «منشأ حیاء» نیز روح فطرت است. اکنون می رسیم به تعریف «فاحش، فاحشه، و فواحش»:

تعریف: فاحشه رفتاری است که خوبی ها و زیبائی های ناشی از روح فطرت

ص: 85

(در اثر عصیان روح غریزه و تسلطش بر روح فطرت) توسط روح غریزه مصادره شده و در خدمت غرایز قرار گیرند.

در اینصورت شخصیت فرد معکوس شده و به جای اینکه روح فطرت روح غریزه را مدیریت کند، روح غریزه روح فطرت را مدیریت می کند. و این بر خلاف آفرینش انسان است. و حتی بر خلاف آفرینش حیوان است زیرا حیوان درکی از زیبائی ها ندارد تا آن را در خدمت غرایز بگیرد. بنابراین، سوء استفاده از زیبائی ها و خوبی ها برخلاف کلّ آفرینش است؛ قبیح ترین قبیح ها و پلشت ترین پلشت ها است. و در اینجا باز می رسیم بر اینکه این تنها انسان است که می تواند به مغاک «اسفل سافلین» سقوط کند.

ابلیس و شیطانیتش تنها در یک جمله خلاصه می شود: بکارگیری خوبی ها و بدی ها در خدمت غرایز. که یکی از مصداق هایش «ریاء» است که کبیرترین گناه است، و یکی نیز استخدام زینت و زیبائی ها در مسیر هوس.

غریزه باید از زینت ها و زیبائی ها بقدر کافی بهرمند شود؛ نه تنها سرکوبی غریزه بل محروم کردن آن از زیبائی ها در اسلام حرام است. و اساساً باید روح فطرت که امتیاز انسان است روح غریزۀ ناآشنا با زیبائی را با زیبائی ها آشنا کند و آن را از این موهبت های الهی نیز برخوردار کند، و همراه با این عطایا و دهش ها که به روح غریزه می دهد، آن را مدیریت نیز بکند. اما اگر توان مدیریت را از دست بدهد و مغلوب روح غریزه شود شخصیت فرد بر خلاف جریان کل آفرینش می گردد و سر از اسفل سافلین در می آورد. چنین شخصی بیمار است، فاقد انسانیت و وجودش بر علیه انسانیت است. معیار تشخیص سلامت و بیماری شخصیت در این باب چیست؟

پاسخ: هم منشأ زیبا خواهی و هم منشأ حیاء، روح فطرت است، وقتی که زیبا خواهی بر علیه حیاء به کار گرفته شود، دلیل این است که شخصیت فرد دچار بیماری است.

معیار: وقتی که یکی از اقتضاها و انگیزش های فطری بر علیه دیگری به کار گرفته شود، نشان بیماری شخصیت است. و در مسئلۀ زیبائی؛ وقتی که زیبا خواهی،

حیاء را سرکوب کند، معلوم است که حس زیبا خواهی از دست روح فطرت خارج شده و بر علیه اقتضاهای فطرت به کار گرفته شده است.

معروف و منکر: هر رفتاری که مورد امضای روح فطرت باشد، معروف است. و هر رفتاری که بر علیه اقتضاهای فطرت باشد، منکر است. معروف یعنی آنچه روح فطرت آن را به رسمیت می شناسد، منکر یعنی آنچه روح فطرت آن را دوست ندارد و آن را انکار و رد می کند.

زیبائی و بهشت

خداوند برای نیکوکاران وعده ای غیر از زیبائی آخرت نداده است؛ حتی زیبائی های غریزی با امضای روح فطرت را وعده داده است و در شرح دعای هجدهم دیدیم که قرآن بحدّی در این باره پیش رفته که سخن از «وَ کَواعِبَ أَتْراباً»(1) که بقول شاعر معروف شهریار «شوخ ممه» و پستان های تازه بر آمدۀ حوریان را نیز ناگفته نگذاشته است. متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین بر طبق مذاق خودشان، یا برای رعایت مذاق مریدان خود کواعب را که به معنی پستان های تازه برآمده است، به چیز دیگر معنی کرده اند که نادرست است.

زهد و زیبائی

زهد به معنای «غریزه کشی» رهبانیت است که فرمود «لَا رَهْبَانِیَّةَ فِی الْإِسْلَامِ».(2) زهد در اسلام عبارت است از مدیریت غرایز بوسیلۀ روح فطرت. غرایز نعمت های الهی هستند، نعمت های بسی ارزشمند و حیاتی، و آنچه این نعمت ها را به نقمت و به ماهیت غیر انسانی مبدل می کند تسلط روح غریزه بر روح فطرت است و باید از این آفت انسانیت برانداز دوری جست. غرایز بدون مدیریت روح فطرت تنها به کمیت ها می انجامد و از زیبائی ها عاری می گردد حتی در امور جنسی. زندگی بهشتی دنیوی و زندگی بهشتی اخروی یعنی بهرمندی از غرایز و فطریات تحت مدیریت فطرت.

زیبائی و زیبا خواهی در حدیث

1- آیهٔ 33 سورهٔ نباء.
2- مستدرک الوسائل، ج 14 ص 155.

می دهد را می توان در یک جمله خلاصه کرد: «راه برخورداری از زیبائی ها با رفتارهای زیبا». و زندگی اهریمنی یعنی «راه برخورداری از زیبائی ها با رفتارهای پلید» که در اینصورت مفهومی برای زیبائی نمی ماند. و حس زیبا خواهی انسان به ابزار دست اهریمن مبدل می شود.

در بهداشت محیط، حفظ زیبائی های محیط زیست و پرهیز از آلوده کردن و تخریب آن و نیز پرهیز از ازبین بردن گونه های طبیعی،(1)

حدیث های فراوانی داریم که نمونه هائی از آنها را در کتاب «دانش ایمنی» آورده ام و در اینجا تکرار نمی کنم. و به چند حدیث دیگر می پردازم:

1- نهج البلاغه: الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مُسِيلِ الْوِهَادِ وَ مُخْصِبِ النِّجَادِ... وَ صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ:(2) ستایش خداوند را سزاست که آفریننده بندگان، و گسترانندۀ زمین، و روان کننده آب فراوان در زمین های پست، و رویانندۀ گیاهان در زمین های بلند است... و تصویر کرد آنچه را که تصویر کرد و زیبا کرد صورت آن را.

2- نهج البلاغه: قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ: ارزش و قیمت هر کس آن کاری است که آن را زیبا انجام می دهد.(3) یعنی قیمت هر کس تخصص او است که همراه با هنر زیبا کاری باشد.

3- صحیفۀ سجادیه: همین سخن امام علیه السلام: لِنَبَاتِ أَرْضِکَ الْمُونِقِ. که موضوع بحث ما است.

4- از امام صادق علیه السلام: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه) الشَّعْرُ الْحَسَنُ مِنْ كِسْوَةِ اللَّهِ فَأَكْرِمُوهُ:(4) موی زیبا از پوشش های اعطائی الهی است پس مو را گرامی بدارید.

5- امام صادق علیه السلام: أَرْبَعٌ يُضْئِنَ الْوَجْهَ؛ النَّظَرُ إِلَی الْوَجْهِ الْحَسَنِ وَ النَّظَرُ إِلَی الْمَاءِ

1- حتی پرهیز از کشتن بی دلیل مار و عقرب.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 164، فیض خ 163.

3- نهج البلاغه، قصار 78.
4- بحار، ج 73 ص 83.

الْجَارِی وَ النَّظَرُ إِلَی الْخُضْرَهِ وَ الْکُحْلُ عِنْدَ النَّوْم:(1) چهار چیز است که سیمای انسان را نورانی می کنند: نگاه کردن به صورت زیبا، و تماشای آب جاری، و نگریستن به سبزی (گیاه سبز)، و سرمه کشیدن به هنگام خواب.

6- امام باقر علیه السلام: النِّسَاءُ یُحْبِبْنَ أَنْ یَرَیْنَ الرِّجَالَ فِی مِثْلِ مَا یُحِبُّ الرجال [الرَّجُلُ] أَنْ یَرَی فِیهِ النِّسَاءَ مِنَ الزِّینَهِ:(2) زنان دوست دارند شوهران خود را همانطور ببینند که مردان دوست دارند زنان شان را در زینت و زیبائی ببینند.

اگر حدیث ها دربارۀ زیبائی طبیعت و حفظ محیط زیست، و زیبائی انسان و آراستگی و زینت را در اینجا جمع کنم یک مجلد ضخیم می شود، برخی از آنها را در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» آورده ام. در اینجا آنچه در ادامه کلام امام علیه السلام مشاهده می کنیم، کافی است، بشرح زیر:

شهر زنده- گل و گیاه معیار زنده بودن شهر است

وَ امْنُنْ عَلَی عِبَادِکَ بِإِینَاعِ الثَّمَرَهِ، وَ أَحْیِ بِلَادَکَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَهِ: و با رسیدن میوه ها بر بندگانت احسان کن، و با بلوغ گل ها شهرهایت را زنده کن.

در این فراز از دعا، بهرمندی مادی از میوه ها را بر بهرمندی از زیبائی گل ها، مقدم داشته است که حتی همین مقدم داشتن نیز خالی از عنصر زیبا شناختی نیست. زیرا:

1- بهرمندی از میوه ها را آورده بدون اینکه پیش از آن بهرمندی از دانه های غذائی را ذکر کند؛ میوه ها علاوه بر جنبۀ غذائی شان زیباتر نیز هستند.

2- اعتدال: مقدم داشتن میوه ها بر گل ها، توصیه ای است بر اعتدال. زیرا زیبا گرائی افراطی انسان را از اعتدال درک واقعیات باز می دارد و او را «شاعر به معنی لغوی» می کند

1- بحار، ج 73 ص 94.
2- همان، ص 101.

که همواره در عالم خیالپردازی به سر می برد و از درک حقایق و واقعیات باز می ماند. امام علیه السلام در آغاز دعا، زیبائی طبیعت را بر منافع مادی آن مقدم می دارد تا اولین امتیاز انسان یعنی روح فطرت که درک کننده زیبائی است را فراز کرده باشد که اگر باران برای حیوانات مواد غذائی می آورد، برای انسانیت انسان نیز زیبائی می آورد. سپس در این عبارتش میوه را بر گل مقدم می دارد تا هر دو جانب (هم تغذیه و هم زیبائی) را تذکر داده باشد.

درست است انسان موجود زیبا شناس و زیبا خواه است اما قوام حیات بر غرایز است؛ فردی که گرسنه است هر زیبائی را فدای غذا می کند و یا اساساً از درک زیبائی باز می ماند و لذا فقر یکی از موانع بزرگ زیبا شناسی است؛ فرد فقیر و جامعهٔ فقیر چندان رابطه ای با زیباگرائی ندارد همانطور که به شرح رفت. قوام حیات با غرایز است و زیبائی حیات با فطریات است. پس، از این جهت غرایز بر فطریات مقدم است.

جامعه و شهر فقیر با نسبت فقرش مرده است، شهر و جامعهٔ زنده آن است که با برخورداری از نیازهای غریزی تحت مدیریت روح فطرت، به نصاب کامل زنده بودن برسد. معیار به نصاب رسیدن زنده بودن یک شهر چیست؟ معیار: حضور گل ها در حیاط خانه ها،(1)

معبر ها و خیابان ها است.

هر شهری که فاقد مناظر گل و گیاه باشد، یا دچار فقر شدید است، و یا جامعه اش دچار ضعف زیبا شناسی و زیبا خواهی است که حاکی از ضعف روح فطرت است، یعنی چنین شهری یا با مرگ مادی گریبانگیر است و یا با مرگ شخصیتی روانی.

وَ أَحْیِ بِلَادَکَ بِبُلُوغِ الزَّهَرَه: و زنده کن شهر هایت را بوسیلهٔ بلوغ گل ها.

بلوغ: رسیدن هر چیز به کمال نهائی خود. اگر باران نباشد گل ها پیش از موعد طبیعی خود پژمرده می شوند، یا پیش از موسم خود به ثمر می نشینند که میوهٔ شان ناقص و غیر

1- در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» عرض کرده ام که من برای ستودگی گل و گیاه در درون خانه ها، و نیز در نکوهش آن، نه آیه ای یافتم و نه حدیثی. ظاهراً اسلام به حضور گیاه در داخل خانه تشویق نمی کند. شاید چرائی این مسئله در نفس کشیدن گیاه باشد که قابل توجه متخصصین این رشته باید باشد.

مطلوب می گردد.

برخی از شارحان و مترجمان صحیفه واژۀ «بلاد» را در این کلام به معنی «زمین» و زمین ها گرفته اند، این تفسیر از جهاتی تأیید می شود از آن جمله:

1- باران تنها گل های شهرها را خرّم نمی کند، گل های دشت و صحرا را نیز به بلوغ می رساند. و کلام امام علیه السلام نیز در ظاهرش عام و مطلق است پس بهتر است بلاد به معنی سرزمین ها تفسیر شود.

2- برای بلوغ گل های شهری که بر اساس نظم هندسی- که قبلاً به آن اشاره شد- تربیت می شوند؛ یعنی علاوه بر باران نیازمند اقدامات و خدمات نیروی انسانی نیز هستند. و امام در مقام نیازهای طبیعی و بیان نظام طبیعی است. این نیز ایجاب می کند که لفظ بلاد به سرزمین ها معنی شود.

3- رعایت مناسبت سخن امام با برخی از آیه ها- که خواهیم دید- ایجاب می کند که بلاد را به زمین ها و سرزمین ها معنی کنیم.

و برخی دیگر واژه بلاد را به معنی شهرها دانسته اند. این نیز از جهاتی تأیید می شود از آن جمله:

1- ترتیب و سیاق کلام امام نشان می دهد که موضوع را از طبیعت شروع کرده و به زندگی انسان می رسد؛ روال و روند کلام از «عام به خاص» است و سخن در این جمله از مرحلۀ عمومی طبیعت و دشت و صحرا، گذشته و به محور زندگی فردی و اجتماعی رسیده است، و سخن از رابطه «عباد» با باران است نه رابطۀ طبیعت با باران. و همین روال ترتیبی کلام است که ایجاب می کند این سخن امام را در جوّی دیگر از جوّ برخی آیه ها- که خواهیم دید- ببینیم.

طبیعت در خدمت و برای خدمت به انسان است: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِی الْأَرْضِ»:(1) نمی بینی که خداوند هر آنچه در زمین است را برای شما تسخیر کرده است. پس متناسب آن

1- آیهٔ 65 سورهٔ حج.

است که سخن امام نیز در این منساق باشد.

2- درست است که بلاد به معنی سرزمین ها نیز آمده، لیکن معنی اصلی بلد و بلده، شهر و یا هر مجتمع انسانی شامل دهکده، روستا و شهر است. و دشت و صحرا بتبع روستا و شهر مشمول معنی بلد می شوند، نه بعنوان مستقل. و لذا به سرزمین فاقد روستا و شهر نه بلد گفته می شود و نه بلاد.

3- اسلام مدنیت گرا است و بقول «اولاگوئه اسپانیائی»(1) اسلام در جامعه غیر مدنی آمده اما مدنی ترین آئین را آورده است.

قرآن، اعراب- یعنی چادرنشینان و بیابانگردان- و زندگی بَدَوی را نکوهش کرده است: «الْأَعْرابُ أَشَدُّ کُفْراً وَ نِفاقاً»:(2) بادیه نشینان از نظر کفر و نفاق شدیدترند. و نام «یثرب» را به مدینه مبدل می کند و حتی شهر نشینی را به روستانشینی بشدت ترجیح داده و سفارشش «علیکم بالسواد الأعظم» است. اگر در این کلام، بلاد را به شهرها معنی کنیم با این اصل مهم اسلامی همجهت می شود؛ ائمّه طاهرین علیهم السلام بر ما توصیه کرده اند که همیشه همجهتی کلام شان با قرآن را در نظر بگیریم.

4- اینکه گفته شد بلوغ گل های شهری بر اساس نظم هندسی است در حالی که سخن امام علیه السلام در عرصۀ نظام طبیعی است، پس با معنی «زمین» و «سرزمین ها» متناسب تر است، این تنها دربارۀ کمربند کویری کرۀ زمین درست است؛ منطقه ای که گل های شهری نیازمند آبیاری مصنوعی هستند و تنها باران برای شان کافی نیست. اما نظر و چشم انداز امام کل طبیعت است، و دعا را نیز به همۀ مردمان مؤمن جهان یاد می دهد. در اکثر مناطق جهان گل های شهری نیازمند آبیاری مصنوعی نیستند و تنها با آب باران به بلوغ خود می رسند.

البته که بهتر است سخن امام را عام و مطلق معنی کنیم که شامل سرزمین ها و شهرها (هر دو) باشد. و این شمول در آیه ها هم هست.

1- اگناسیو اولاگوئه در کتاب «هفت قرن فراز و نشیب تمدن اسلامی».
2- آیۀ 97 سورۀ توبه.

بِغَیْثِکَ الْمُغْدِقِ مِنَ السَّحَابِ الْمُنْسَاقِ:

این جمله را به دو گونه می توان معنی کرد. زیرا «منساق» هم می تواند از «نسق ینسق» باشد و هم می تواند از «ساق یسوق» باشد. در صورت اول معنی چنین می شود: «از ابرهای مرتب و منظم». و در صورت دوم: «ابرهائی که رانده می شوند». برخی از شارحان و مترجمان معنی اول را برگزیده اند، و برخی دیگر معنی دوم را و دیگرانی با اجمال عبور کرده اند.

لیکن بدیهی است که مراد امام علیه السلام معنی دوم است، زیرا منطق و شیوۀ قرآن است که می فرماید: «وَ هُوَ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ حَتَّی إِذا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَیِّتٍ فَأَنْزَلْنا بِهِ الْماءَ فَأَخْرَجْنا بِهِ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ»: (1) اوست خدائی که بادهای بشارت دهنده را در میان دو دست(2)

رحمتش به راه می اندازد تا ابرهای سنگین بار را حمل کنند، (بدین وسیله) آن ابرها را به سوی سرزمین(3)

مرده می فرستیم و نازل می کنیم بوسیله آن ابرها آب و گونه های مختلف میوه در می آوریم. و می فرماید: «وَ اللَّهُ الَّذی أَرْسَلَ الرِّیاحَ فَتُثیرُ سَحاباً فَسُقْناهُ إِلی بَلَدٍ مَیِّتٍ فَأَحْیَیْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها».(4)

به شهادت این دو آیه باید لفظ منساق در سخن امام علیه السلام از مادّه «ساق یسوق» به معنی «رانده شده» باشد؛ بادها ابرها را- که از تبخیر آب اقیانوس ها به وجود می آیند- از روی اقیانوس ها می رانند و به آسمان خشکی ها می رسانند.

دعا، دعای استسقاء است و به محور خشکسالی است. تابش خورشید بر دریاها و اقیانوس

1- آیۀ 57 سورۀ اعراف.
2- برای معنی دو دست خدا، رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

3- این آیه و آیهٔ بعدی، همان ها هستند که در سطرهای پیش به آنها اشاره شد و هر دو شامل شهر و صحرا هستند.
4- آیهٔ 9 سورهٔ فاطر.

ها همیشه و در همهٔ سال ها یکسان است، خشکسالی وقتی رخ می دهد که بادها نقش حمل ابرها و راندن آنها به مناطق خشکی را انجام ندهند و ابرها بر خود دریاها و اقیانوس ها ببارند. یا نقش خود را نسبت به یک منطقه انجام ندهند و آن منطقه دچار خشکسالی شود.

بخش دوم

اشاره

لازم است در استسقاء یادی از فرشتگان باران نیز بشود

فرشتگان مأمور تهیه و فراهم آوردن باران

ملکوت

وَ أَشْهِدْ مَلَائِکَتَکَ الْکِرَامَ السَّفَرَهَ بِسَقْیٍ مِنْکَ نَافِعٍ، دَائِمٍ غُزْرُهُ، وَاسِعٍ دِرَرُهُ، وَابِلٍ سَرِیعٍ عَاجِلٍ: و (خدایا)، آن فرشتگانت را که گرامی و مأموران از جانب تو هستند، برای آب رسانی نافع گسیل فرما؛ بارانی که پُری آن دائم و ریزش آن گسترده، همه گیر، سریع و پرشتاب باشد.

شرح

اشاره

لغت: أَشْهِدْ: صیغهٔ امر حاضر از باب اِفعال «شهد یشهد». کاربرد اول این لفظ به معنی «گواه بگیر» است. لیکن کاربردهای دیگر آن «نشان بده- بیرون آور- گسیل کن- مأموریت بده- مشخص کن» است.

الغَزِر- الغَزِرَهُ: پُر: غیر تُنک- کشاورزان به گندمزاری که بوته های آن نزدیک به همدیگر نباشند، می گویند «تُنُک». و به آنچه بوته هایش نزدیک به همدیگر باشند می گویند «پُر». در اینجا مراد بارانی است که قطره هایش فراوان و نزدیک به هم باشد.

الدّرر: ریزش فراوان- مانند ریزش فراوان شیر از پستان و باران از ابر: «یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ

مِدْراراً»(1).

الوابل: شدید.- در آیهٔ 265 سورهٔ بقره می فرماید: «وَ مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِیتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ کَمَثَلِ جَنَّهٍ بِرَبْوَهٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُکُلَها ضِعْفَیْنِ فَإِنْ لَمْ یُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ»: مَثَل کسانی که اموال خود را برای خشنودی خدا و تثبیت (خصایل انسانی در) روح خود، انفاق می کنند، همچون باغی است که در زمین حاصلخیز باشد و باران پُر «پُر قطره» و درشت به آن برسد، و میوهٔ خود را دو چندان دهد، و اگر شدید و درشت به آن نرسد، بارانی نرم به آن می رسد. و خداوند به آنچه عمل می کنید بیناست.

فرشتگان مأمور به تهیه و فراهم آوردن باران

در دعای سوم که عنوان آن «وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی الصَّلَاهِ عَلَی حَمَلَهِ الْعَرْشِ وَ کُلِّ مَلَکٍ مُقَرَّب» بود، از بیان امام علیه السلام دیدیم: وَ خُزَّانِ الْمَطَرِ وَ زَوَاجِرِ السَّحَابِ: و (خدایا، درود فرست به) خزانه داران باران و رانندگان ابرها.

وَ الَّذِی بِصَوْتِ زَجْرِهِ یُسْمَعُ زَجَلُ الرُّعُودِ: و به فرشته ای که از صدای راندنش بانگ رعدها شنیده می شود.

وَ إِذَا سَبَحَتْ بِهِ حَفِیفَهُ السَّحَابِ الْتَمَعَتْ صَوَاعِقُ الْبُرُوق: و چون بصدای راندن او ابر درهم پیچیده، به شنا در آید،(2) صاعقه های برق می درخشد.

و در آنجا گفته شد: هر قانون و هر قاعدهٔ طبیعی که انسان آن را کشف و شناسائی می کند و به آن قانع می شود، همگی (در عین اینکه درست هستند و علم و دانش انسان هستند) زیر سوال قرار دارند. روی هر کدام از قوانین و قواعد علمی طبیعی یک علامت سؤال هست؛ مثلاً اینکه می گوئیم «اکسیژن بعلاوهٔ هیدروژن مساوی است با آب» و به این قانع می شویم و حقیقت و واقعیت نیز همین است و باید به آن قانع شویم، باز زیر سوال است که: چرا

1- آیه های 52 سورۀ هود، 11 سورۀ نوح.
2- ابر در هوا شناور است.

مجموع و ترکیب این دو عنصر، آب را تشکیل می دهند؟ چرا آب از ترکیب عناصر دیگر حاصل نشده؟

انسان دربارۀ قوانین و قواعد طبیعت بنا را بر آنچه طبیعت چنان است گذاشته است. و وظیفه اش نیز در تحصیل علم همین است. و اگر آنها را در عمل به زیر سؤال ببرد به جائی نخواهد رسید و بنا نیست که انسان همه چیز را بداند. کافی است بداند که پشت سر هر قانون و هر قاعده طبیعی یک عامل دیگر نیز هست و آن عوامل عبارتند از فرشتگان. کار فرشتگان چگونه است؟ پاسخ به این پرسش از حیطۀ علم بشر و نیز از مسئولیت دانش پژوهی بشر خارج است.

ممکن است کسی بگوید: ترکیب آب از غیر از دو عنصر مذکور، محال است. گفته می شود: این درست، اما چرا محال است؟ الکترون به دور هسته می چرخد و محال است که هسته به دور الکترون بچرخد. این درست، اما چرا اینچنین شده است؟ محال است که آتش نسوزاند،(1)

و این یک قاعدۀ طبیعی مسلم است، لیکن چرا چنین شده است؟

با رجوع و نگاه دیگر به دعای سوم دربارۀ فرشتگان مأمور به باران، معلوم می شود که مراد امام علیه السلام در این دعا از عبارت «وَ أَشْهِدْ مَلَائِكَتَكَ الْكِرَامَ السَّفَرَةَ بِسَقْيٍ مِنْكَ نَافِعٍ» چند گروه از فرشتگان هستند از قبیل: خزانه داران باران، رانندگان ابرها، آنان که تلاقی ابر با بار مثبت و ابر با بار منفی که موجب رعد و برق می شود، در مأموریت شان است. و آنان که فرمول های درشتی و ریزی باران، و پُر ریزش آن، کار آنان است. و آنان که سرعت و کندی باران بوسیلۀ آنان است و... یعنی هر آن «چرا»ئی که پشت سر هر کدام از قوانین و فرمول های باران است، یک عامل فرشته ای قرار دارد.

ملکوت

پیشتر دربارۀ ملکوت بحثی گذشت و در اینجا در تکمیل آن باید گفت: اگر

1- بحث در «محال طبیعی» است که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام به آن «محال قَدَری» گفته می شود. این محال با رسیدن «قضاء» ممکن می شود چنانکه در ماجرای حضرت ابراهیم ممکن شد. برای شرح بیشتر رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

ارسطوئیان ما، مسئله را تخریب نمی کردند، معنی و مفهوم «ملکوت» که در قرآن و حدیث آمده، روشن بود. متأسفانه آنان جغرافی بندی کرده و «عالم ملکوت» را از «عالم ناسوت» جدا کردند، چنانکه عالم های دیگر نیز از خودشان ساختند.

ملکوت چیزی جدای از ناسوت نیست. ملکوت (باصطلاح) عبارت است از «پشت صحنهٔ قوانین و فرمول های طبیعت» که در همه جای کائنات، این صحنه و پشت صحنه با هم هستند. دو عالم نیست، تنها یک عالم است با دو صحنه.

قرآن: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْ ءٍ»: بگو: کیست آن که ملکوت هر چیز در دست قدرت اوست-؟ آیه 88 سورهٔ مؤمنون.

«فَسُبْحانَ الَّذى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْ ءٍ»- آیهٔ 83 سورهٔ یس.

«وَ كَذلِكَ نُرى إِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»- آیهٔ 75 سورهٔ انعام.

«أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فى مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»- آیهٔ 185 سورهٔ اعراف.

با وجود اینهمه آیات که بطور نصّ میگویند ملکوت در همه چیز و در همه جا و شامل کل کائنات است، به جغرافی بندی پرداخته اند.

توضیح: این آیه ها از انسان می خواهند که توجه کند علم و دانش، قوانین و فرمول ها که عرصهٔ شناخت طبیعت هستند، این عرصه یک پشت صحنه هم دارد؛ هر قانونی و هر فرمول یک تکیه گاه ماورائی دارد. و همین «توجه کلّی» کافی است و آیه ها انسان را به شناخت چون و چرا و جزئیات این «عرصهٔ ماوراء» دعوت نمی کنند.

لغت: مَلْک: قِوام.- مَلْک هر فرمول، یعنی قوام آن فرمول.

ملکوت: اسم مصدر است از مَلْک.

مَلَک: (جمع آن ملائکه): یعنی عامل و موجودی که مَلْک و قوام فرمول، کار اوست.(1)

1- این بحث مختصر، نوعی تکرار در تکمیل این موضوع بود که در شرح دعای سوم گذشت.

بخش سوم

اشاره

صدای رعد، یا صدای باران؟-؟

زنده کردن مرده

جبران مافات

عدل و اعتدال- هر نعمتی که از حد بگذرد، نقمت می شود

تُحْیِی بِهِ مَا قَدْ مَاتَ، وَ تَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ وَ تُخْرِجُ بِهِ مَا هُوَ آتٍ، وَ تُوَسِّعُ بِهِ فِی الْأَقْوَاتِ، سَحَاباً مُتَرَاکِماً هَنِیئاً مَرِیئاً طَبَقاً مُجَلْجَلًا، غَیْرَ مُلِثٍّ وَدْقُهُ، وَ لَا خُلَّبٍ بَرْقُهُ: که بوسیلهٔ آن (باران) آنچه را که مرده است، زنده گردانی. و آنچه از دست رفته جبران کنی، و آنچه آمدنی است بیرون آوری، و بوسیلهٔ آن (باران) روزی ها را فراخی و فراوانی دهی. (خدایا، می خواهیم از تو) ابرهای متراکم دلنشین و گوارا و صدا دار، که بارش آن همیشگی نباشد (تا موجب ویرانی شود)، و برقش فریب دهنده نباشد (ابر پر رعد و برق بی باران نباشد).

شرح

صدای رعد، یا صدای باران؟-؟

طَبَقاً مُجَلْجَلًا: فراگیر و با صدا باشد.

لغت: طبّق السحاب: الجوّ: غشّاه: ابر جو را فرا گرفت.

مُجَلْجَل: آنچه صدا دارد- آیا مراد صدای رعد و برق است؟ یا صدای اصابت قطرهای باران بر زمین است؟ نظر به کلمه «سحاباً» باید گفت مراد صدای ابر است نه صدای باران. اما نظر به اینکه «جلجل» به صداهای بم و درشت اطلاق نمی شود، و معمولاً به صداهای زیر و ریز

گفته می شود، مراد صدای باران است که «اسناد» یک نوع «اسناد مجازی» است، زیرا صدای باران نیز به ابر مربوط است.

جَلجَل- جُلجل، به رشته ای از زنگوله های ریز گفته می شود که به گردن و سینهٔ اسب می آویختند. جلجل دو نوع بوده است؛ نوعی از آن از زنگوله هائی تشکیل می شد هر کدام کوچکتر از گردو، دارای یک پوکه و یک مهرهٔ کروی آزاد در درون، و نوع دیگر تنها پوکه داشته و فاقد مهرهٔ درون بوده است.(1)

بنابراین بر صداهای متعدد ریز و پی در پی و همراه با هم، جلجل و جلجله گفته می شد که بالاترین مصداق آن صدای اصابت قطرات باران غدق، غُزر یا درر، و وابل، که در کلام امام علیه السلام آمده، می باشد. نه صدای رعد که بم ترین و درشت ترین صدا است. گرچه برخی از متون لغت در معنی «السَحَاب المُجَلْجَل»، ابرهای پر رعد، آورده اند، که لغویّون معمولاً تابع محاورات عامّه هستند و لذا در علم «اصول فقه» حجیت قول لغوی بشدت زیر سؤال است. و بهترین منبع لغت خود قرآن و حدیث است.

و نیز امام علیه السلام در این جمله در مقام توصیف زیبائی های محض باران است، اما صدای رعد همیشه زیبا و دلنشین نیست.

این در صورتی است که لفظ مجلجل در متن دعا با صیغهٔ اسم مفعول- مُجَلْجَلًا- خوانده شود که در نسخه های صحیفه نیز چنین آمده است. و اگر آن را با صیغهٔ اسم فاعل- مُجَلْجِل- بخوانیم و چنین قرائتی هرگز بعید نیست، صورت مسئله روشنتر می گردد و «اِسناد» نیز «اسناد حقیقی» می شود. یعنی ابری که جلجل آور باشد.

زنده کردن مرده

تُحْيِي بِهِ مَا قَدْ مَاتَ؛ می دانیم که باران، گیاه خشکیده که مرده و به گوشه ای افتاده را

1- در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» مبحث «آلودگی صوتی» آمده است که نوع اول از نظر اسلام نکوهش شده و نوع دوم مجاز است.

زنده نمی کند. مراد امام علیه السلام اولاً رویش مجدد گیاه از ریشه ای که هنوز زنده است و جایگزین شدن آن در جای گیاهان مرده، است. و ثانیاً: مقصود به فعلیت رسیدن دانه هائی که بالقوّه زنده هستند نه بالفعل، مانند دانه گندم و هر بذر دیگر. دانه ها و بذرها زنده نیستند، بالقوّه می توانند زنده شوند. به فعلیت رسیدن حیات بالقوّهٔ دانه ها از مصادیق «الْخَبْ ءَ» است که در آیهٔ 25 سورهٔ نمل آمده است: «أَلاَّ یَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذی یُخْرِجُ الْخَبْ ءَ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ یَعْلَمُ ما تُخْفُونَ وَ ما تُعْلِنُون»: چرا برای خداوندی سجده نمی کنند که آنچه در آسمان ها و زمین مستقر است خارج می کند،(1) و آنچه را پنهان می دارید یا آشکار می کنید می داند.

در قرآن مصداق های قدرت خداوند یک به یک بیان شده، در این آیه نیز قدرت خدا در به فعلیت رسانیدن هر چیزی که بالقوه است و یکی از آنها حیات بالقوه در دانه ها است که خداوند آن را به فعلیت می رساند.

خداوند قادر است هر چیز مرده را زنده کند، اما امام علیه السلام در اینجا در مقام عرصهٔ قَدَرهای الهی است نه در مقام عرصهٔ قضای محض الهی.

ویژگی برخی از گیاهان: پیش از پیدایش تراکتور، یکی از مشکلات بزرگ کشاورزان، مبارزه با علف چمن بود، چمن ها جوانه می زدند و بسرعت رشد کرده و مزاحم زراعت می شدند. کشاورزان به تنگ آمده می گفتند: این مزاحم به حدی سرسخت است که اگر ریشه اش هفت سال در آشیانه لک لک بماند وقتی که به زمین مرطوب بیفتد جوانه می زند.

ریشهٔ چمن، بند، بند است، در هر مفصل از بندهایش موادی بالقوّه زنده هست که مانند دانه گندم مستعد رویش است. و همین طور است نوعی از تاک مو.

زنده شدن بالفعل هر دانه و ریشه ای نیازمند باران است؛ خدایا باران و باران های پر برکت بفرست تا همهٔ گیاهان زنده و مرده، سبز و خرّم شوند؛ گل ها شکفته شده و به ثمر بنشیند بِحَقِ عَلِیِ بْنِ الْحُسَیْنِ زَیْنِ الْعَابِدِین وَ لیّکَ وَ حُجَّتَکَ عَلَی الْخَلْقِ أَجْمَعِینَ وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَجْمَعِینَ.

1- یعنی هر آنچه در آسمان ها و زمین بطور بالقوه هستند را به فعلیت می رساند.

جبران مافات

یکی از صفات و اسماء خداوند «جبّار» است. این لفظ ظاهراً یک اسم است اما در واقع خداوند سه اسم «جبّار» دارد:

1- «جَبَر یجُبُر» به معنی ترمیم شکستگی ها و شکسته بندی؛ خداوند جبّار است یعنی شکستگی ها در اجسام و در امور را ترمیم می کند.

2- «جَبُر یجُبُر» به معنی مجبور کردن، وادار کردن اجباری.

3- «جَبَر یجُبُر» به معنی جبران مافات و برگردانیدن آنچه از دست رفته. می گویند: جَبَرَ اللَّهُ مُصِیبَتَه: رُدَّ مَا ذَهَبَ مِنْه: خداوند مصیبت فلانی را جبر کرد، یعنی آنچه را که از دستش رفته بود به او رد کرد.

در کلام امام علیه السلام کلمهٔ «تردّ» در جملهٔ «وَ تَرُدُّ بِهِ مَا قَدْ فَاتَ» به همین معنی جبران مافات و برگشتن آنچه از دست رفته، است. چرا نگفته است «و تجُبُر به مافات»-؟ برای اینکه در قرآن از این واژه ها فقط لفظ «جبّار» آمده آنهم به معنی دوم. و یکی از اصول مسلّم در منطق اهل بیت علیهم السلام این است که سعی داشتند از ادبیات قرآن پیروی کنند. دربارهٔ حضرت یعقوب می فرماید: «فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشیرُ أَلْقاهُ عَلی وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصیراً»:(1) هنگامی که مژده آورنده فرا رسید، آن پیراهن را بر صورت او افکند، بینائیش برگشت.

امام علیه السلام می گوید: خدایا، بارانی به ما برسان که بوسیلهٔ آن، آنچه از دست رفته برگردد و جبران شود.

جبران مافات، دو نوع است: 1- برگشتن خود همان چیزی که از دست رفته: مانند برگشتن بینائی حضرت یعقوب، و مانند از نو روئیدن گیاه و درخت مرده از ریشهٔ خودش.

2- جبران چیز از دست رفته، بوسیلهٔ چیز دیگر: مانند اینکه کسی (مثلاً) مال کسی را

1- آيۀ 96 سورۀ يوسف.

تلف کند سپس آن را از مال خودش جبران کند.

همانطور که در مبحث «زنده کردن مرده» گذشت، مراد امام علیه السلام در این جمله همان معنی اول است که گیاهان از نو از ریشه یا دانه ها برویند. بنابراین آنچه امام در این جمله از سخنش می خواهد، جبران خود گیاهان است، نه جبران منافع از دست رفتهٔ آنها، و جبران منافع را با جملهٔ «وَ تُوَسِّعُ بِهِ فِی الْأَقْوَاتِ» آورده است.

با این دقت به ظرافت دیگر در کلام امام علیه السلام می رسیم که جبران خود گیاهان را بر جبران منافع آنها مقدم می دارد، همانطور که زیبائی طبیعت را بر منافع مادی آن مقدم داشت.

عدل و اعتدال - هر نعمتی که از حد بگذرد، نقمت می شود

در جهان کائنات، هر چیزی نیازمند دو نوع اعتدال است: 1- اعتدال محیطی که در آن قرار دارد. یعنی هر چیزی وقتی می تواند به بقای خود ادامه دهد که میان او و محیطش یک رابطه ای معتدل و هماهنگ برقرار باشد، وگرنه، از بین خواهد رفت.

2- اعتدال در وجود خودش: از بین رفتن هر چیز و نیز مرگ یک جاندار وقتی است که اعتدال وجودی خود را از دست بدهد.

انسان نیز موجودی است که فقط در محیطی می تواند بقاء داشته باشد که اعتدال و هماهنگی لازم را برای او داشته باشد، و الاّ از بین می رود.

نعمت: هر آن چیزی که در اعتدال محیط عمومی، و محیط خصوصی، و در اعتدال بدن و روح انسان، موثّر است، نعمت نامیده می شود. و هر چیزی که بر خلاف آن باشد، نقمت می شود. بنابراین، هر شیئ «بما هو شیئ» نه نعمت است و نه نقمت. بل بستگی دارد به رابطهٔ اعتدالی آن با انسان، و هیچ چیزی نیست که بطور مطلق نعمت باشد. و یکی از مشکلات انسان این است که گاهی چیزی را بطور مطلق خیر می داند و بدون توجه به رابطهٔ اعتدالی

آن چیز با خودش، آن را آرزو می کند؛ «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولا».(1) آیه منشأ این اشتباه و اطلاق گرائی انسان را نیز مشخص می کند که از عجول بودنش ناشی می شود. و «عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شر لَکُمْ».(2)

باران یک نعمت است، از نعمت ها. لیکن اگر از حد بگذرد؛ یعنی از آن اعتدال هماهنگ با وجود انسان، و محیطی که انسان می تواند در آن بقاء داشته باشد بگذرد، به نقمت مبدل می شود؛ سیل و طوفان به راه می افتد.

درسی که از این دعا یاد می گیریم

درسی که از این دعا یاد می گیریم(3) چه کار کنیم که دعای مان مشمول نکوهش آیه «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ» نباشد؟ گوئی امام علیه السلام این دعا را برای پاسخ به همین پرسش آورده است؛ او در مقام استسقاء است و فقط آب و باران را از خداوند می خواهد، لیکن هر بُعد از ابعاد خواستهٔ خود را شرح می دهد: کدام باران را می خواهد، آن را برای کدام آثارش می خواهد، کدام باران را نمی خواهد، و کدام آثار آن را نمی خواهد، همه را یک به یک شرح می دهد تا دعایش «دعای آگاهان» باشد.

خداوند به آنچه در ضمایر است آگاه است، پس چرا باید هنگام دعا ابعاد، صفات، و جزئیات خواستهٔ مان را برای خداوند شرح دهیم؟ او (مثلاً) می داند که ما کدام باران با کدام شرایط را می خواهیم پس چه نیازی هست که به شرح و بیان خواستهٔ مان بپردازیم؟

درست است؛ خداوند می داند اما سخن در جانب خدا نیست، در جانب خودمان است. و این شرح و بسط برای خودمان است که آثار زیر را دارد:

اول: عدم استجابت دعا، یأس آور است؛ وقتی که دعای انسان مستجاب نمی شود، احساس می کند که ایمان یا رابطه اش با خداوند سست است که دعایش مستجاب نشده است. و این یأس خطرناک است و کفهٔ «رجاء» را در برابر «خوف» سبک می کند و رابطه اش را از

1- آیهٔ 11 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 216سورهٔ بقره.
3- این همان درس مهم است که در شرح عنوان همین دعا تحت عنوان «ویژگی این دعا» به آن اشاره شد.

اعتدال «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ»(1) خارج می کند. مرتب از خود می پرسد چرا دعایم مستجاب نشد. و چون دعایش در قالب کلّی و بدون شناسائی ابعاد و جزئیات خواسته اش بوده، سلسله ای از علل عدم استجابت در ذهنش ردیف می شوند؛ گنگی خواسته موجب گنگی علت عدم استجابت می گردد. در این موضوع بس مهم پاسخ «چرا»ی خود را نمی یابد و باصطلاح گیج می شود.

اما اگر خواستهٔ خود را بطور همه جانبه مشخص کند و جزئیات آن را شرح دهد، از تعداد مجهولات کاسته می شود؛ آنچه مستجاب نشده، مشخص و معین می گردد. و چرخش ذهن از عناصر مختلف به عنصر واحد مشخص منحصر می گردد. در اینصورت در موارد بیشتری برایش روشن می شود که چرا دعایش مستجاب نشده؛ اصل دعایش مشروع نبوده؟ بُعدی از ابعاد آن برایش ضرر داشته؟ و... و اگر هیچ چیزی از این قبیل معلوم نگردد، دستکم آنچه برایش مجهول می ماند یک چیز مشخص است نه چیزهای پراکنده و مختلف.

و با بیان دیگر: انسان در هنگام «عدم استجابت دعا» اگر علت آن را نداند، غیر از این دو، راهی ندارد:

1- یا باید نتیجه بگیرد که استجابت این دعا بنفع من نبوده و این عدم استجابت رحمت خدا بوده است. در اینصورت وظیفه اش شکر است.

2- یا باید نتیجه بگیرد که این عدم استجابت ناشی از گناه خودم بوده است. و در اینصورت باید آن گناه را شناسائی کند و از آن توبه کند، و اگر قادر بشناسائی آن نباشد، بصورت کلّی به استغفار بپردازد.

تشخیص این دو راه از همدیگر وقتی آسان می شود و در موارد بیشتری روشن می گردد که انسان با یک مجهول معین روبه رو گردد نه با مجهولات متعدد و مختلف.

غَیْرَ مُلِثٍّ وَدْقُه: (خدایا، بارانی می خواهیم که) بارش آن همیشگی نباشد. بل بمقدار اعتدال باشد.

1- در مباحث گذشته به شرح رفت که رابطهٔ انسان با خدا باید بر اساس «بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ» باشد.

لغت: لثّ المطر: دام ایّامه: ایّامش دائمی شد.

الودق: اَودقت السّماء: اَمطرت: آسمان باریدن گرفت.- باران، دانه های باران.

وَ لَا خُلَّبٍ بَرْقُهُ: و برقش فریبنده نباشد.

الخُلّب: زیبای فریبنده- ابر بی باران.

به ابر بی باران، خلّب گفته می شود، زیرا که زیبا است و اگر نبارد فریبنده می شود. اما امام علیه السلام با آوردن لفظ «برقه» به دو زیبائی که در ابر است توجه می دهد؛ زیبائی خود ابر و زیبائی برقش. اگر ابری بدون برق بیاید و بدون بارش برود، فریبنده است. اما اگر ابری با رعد و برق و هیاهو بیاید و بدون بارش برود شدت فریبندگی اش چند برابر می گردد.

قرآن: «اللَّهُ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ وَ یَجْعَلُهُ کِسَفاً فَتَرَی الْوَدْقَ یَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ یَسْتَبْشِرُونَ»:(1) اوست خدائی که بادها را می فرستد تا ابرها را به حرکت در آورند، سپس آنها را در آسمان آنطور که می خواهد گسترانیده و متراکم می کند، پس می بینی که دانه های باران از لابه لای آن خارج می شود. وقتی که آن را به هر کس از بندگانش می رساند، آنان خوشحال و شادمان می شوند.

برق و آذرخش، یکی از چیزهائی است که انسان در یک آن، هم توقع نعمت بودنش را دارد و هم احتمال نقمت بودنش را. «هُوَ الَّذی یُریکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ».(2) و «وَ مِنْ آیاتِهِ یُریکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً».(3)

دوم: یکی از لوازم و شرایط زمینهٔ دعا، «اِخبات» است، اِخبات از «خبت یَخبَتُ» کلمه ای است که چهار عنصر خشوع، تواضع، اطمینان، وسعت، گستردگی، را به همراه دارد و نتیجهٔ این چهار عنصر، تسلیم است؛ عبد بودن بدون تسلیم معنی ندارد در این حالت است که رابطهٔ عبد با خدایش از هر گونه شک و تردید و از هر آفت منزّه می شود.

1- آيۀ 48 سورۀ روم.
2- آيۀ 12 سورۀ رعد.
3- آيۀ 24 سورۀ روم.

تنها ایمان کافی نیست، باید عمل صالح باشد، و ایمان و عمل صالح نیز کافی نیست، باید اِخبات باشد: «إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ أَخْبَتُوا إِلی رَبِّهِمْ أُولئِکَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ هُمْ فیها خالِدُونَ». (1) حالت اِخبات بالاترین درجهٔ ایمان است.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: أ تدرون ما التسلیم؟ فسکتنا فقال: هو و الله الإخبات. (2)

شرح و بسطی که امام دربارهٔ باران؛ گونه های مختلف باران، زیبائی صدای بارشش و... و نیز دربارهٔ رعد و برق و خطرهای باران و... آورده است، چه قدر دعا کننده را به حالت اِخبات نزدیک تر می کند؛ او را در برابر خدایش خاشع، متواضع، با رابطه ای مطمئن، با بینش گسترده و بالاخره با حالت تسلیم، می کند.

اگر امام مانند اکثر دعا کنندگان، با دو جمله مختصر و خلاصه، خواستهٔ خود را عنوان می کرد، گفتگویش با خداوند، فاقد این عناصر می گشت. و از عناصر اِخبات خالی می شد. چنین دعائی دعای مسلمان است اما دعای مخبتین نیست؛ «فَإِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتینَ». (3)

سوم: دعا عبادت است بل «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ». (4) دعا کننده هر مقدار در پدیده های آفرینش فکر کند به همان مقدار جایگاه عبد بودن خود را بهتر و بیشتر می شناسد و به عظمت، جلال و قدرت خدا پی می برد؛ «أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا فی مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَیْ ءٍ» (5) و «أَ وَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فی أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ» (6) و ده ها بل صدها آیهٔ دیگر که به مطالعه و بررسی جهان هستی و آنچه در آن هست، دعوت می

1- آیهٔ 23 سورهٔ هود.
2- نور الثقلین، ذیل همین آیه.
3- آیهٔ 34 سورهٔ حجّ.
4- بحار، ج 90 ص 300.
5- آیهٔ 185 سورهٔ اعراف.
6- آیهٔ 8 سورهٔ روم.

کنند تا انسان هم مقام خدایش را بشناسد و هم جایگاه خودش را.

سخنان امام علیه السلام در این دعا پدیده ای بنام باران را بطور همه جانبه و با ابعاد مختلفش بررسی می کند؛ زیبائی های باران و منافع آن، و نیز مضرات و خطرات آن، بویژه رعد و برق را که خطر و منفعت را توأماً دارد، می شمارد؛ در هر جمله ای آیتی از آیات و نشانه ای از نشانه های عظمت، جلال و قدرت خدا را به نمایش می گذارد. و در نتیجه سخنش هم دعا است، هم درس و هم اِخبات.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: احْفَظْ آدَابَ الدُّعَاءِ وَ انْظُرْ مَنْ تَدْعُو وَ کَیْفَ تَدْعُو وَ لِمَا ذَا تَدْعُو وَ حَقِّقْ عَظَمَةَ اللَّهِ وَ کِبْرِیَاءَهُ وَ عَایِنْ بِقَلْبِکَ عِلْمَهُ بِمَا فِی ضَمِیرِکَ وَ اطِّلَاعَهُ عَلَی سِرِّکَ وَ مَا یَکُنْ فِیهِ مِنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ اعْرِفْ طُرُقَ نَجَاتِکَ وَ هَلَاکِکَ کَیْلَا تَدْعُوَ اللَّهَ بِشَیْ ءٍ مِنْهُ هَلَاکُکَ وَ أَنْتَ تَظُنُّ فِیهِ نَجَاتَکَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولًا». وَ تَفَکَّرْ مَا ذَا تَسْأَلُ وَ کَمْ تَسْأَلُ وَ لِمَا ذَا تَسْأَل...:(1) آداب دعا را رعایت کن، و ببین چه کسی را می خوانی، چگونه می خوانی، و برای چه دعا می کنی، و عظمت خدا و کبریائش را بررسی کن، و درک کن با قلبت علم خدا را به آنچه در ضمیرت هست و آگاهی او به آنچه پوشیده می داری، و آنچه در درونت هست از حق یا باطل. و بشناسی راه های نجات و هلاکت را، تا نخواهی از خدا چیزی را که منشأ هلاک تو باشد در حالی که گمان می کنی نجات تو در آن است؛ خدای عزّوجلّ می گوید: «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولًا». و فکر کن که چه چیز می خواهی، برای چه می خواهی، و چه قدر می خواهی،...

این آداب را که امام صادق علیه السلام می شمارد، می بینیم که امام سجاد علیه السلام عملاً انجام داده و به ما نشان می دهد و مهمتر این که در بقیهٔ فقرات دعا (بخش چهارم که می آید) با تعبیرات دیگر از نو به این آداب می پردازد:

1- بحار، ج 90 ص 322.

بخش چهارم

اشاره

شرح مجدد دربارهٔ خواسته

باران غزیر، و محیط زیست.

دعا برای نشاط همه چیز و محیط زیست

رزق طیّب و رزق خبیث- خوراکیهای گوارا و خوراکیهای مشمئزکننده

غذای حلال نیرو آور، و غذای حرام ضعف آور است

اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَیْثاً مُغِیثاً مَرِیعاً مُمْرِعاً عَرِیضاً وَاسِعاً غَزِیراً، تَرُدُّ بِهِ النَّهِیضَ، وَ تَجْبُرُ بِهِ الْمَهِیضَ (5) اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقْیاً تُسِیلُ مِنْهُ الظِّرَابَ، وَ تَمْلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ، وَ تُفَجِّرُ بِهِ الْأَنْهَارَ، وَ تُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ، وَ تُرْخِصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِی جَمِیعِ الْأَمْصَارِ، وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْقَ، وَ تُکْمِلُ لَنَا بِهِ طَیِّبَاتِ الرِّزْقِ، و تُنْبِتُ لَنَا بِهِ الزَّرْعَ وَ تُدِرُّ بِهِ الضَّرْعَ وَ تَزِیدُنَا بِهِ قُوَّةً إِلَی قُوَّتِنَا: خدایا، ما را سیراب کن با بارانی که به فریاد ما برسد، رویاننده و پروراندهٔ گیاه باشد، پر دامنه و فراگیر و فرو رونده باشد. بوسیلهٔ آن گیاه ایستاده را (به حالت سالم) برگرادنی و گیاه خزنده را نیز (به حالت سالم) برگردانی. خدایا ما را سیراب گردان با بارانی که نشت آن (بر لایه های زمین) روان باشد، و چاه ها را از آن پرکنی. و نهرها را از آن بشکافی، و درختان را برویانی، و نرخ ها را در همهٔ شهرها ارزان گردانی، و چهارپایان و (همهٔ) آفریدگان را به نشاط آوری، و کامل کنی برای ما بوسیلهٔ آن روزی های گوارا را. با آن برویانی برای ما زرع را و پر شیر کنی ضرع (پستان) ها را، و با آن بیفزائی توان بر توان ما.

شرح

اشاره

لغت: عبارت «غَیْثاً مُغِیثاً» از دو کلمه که با هم همخانواده نیستند، ترکیب شده است:

غیث از «اجوف یائی» و مغیث از «اجوف واوی» است؛ غیث یعنی باران، اما مغیث از ریشهٔ «غوث» و به معنی «فریادرس» و پناه دهنده و ایمن کننده است؛ اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مُغِيثاً، یعنی خدایا، ما را با باران فریادرس و نجات دهنده سیراب کن.

مریع و مُمْرع: هر دو از یک ریشه به معنی: رویاننده، رشد دهندهٔ گیاه.

غزیر: فرو رونده: چیزی که مانند سوزن فرو رونده باشد.- دربارهٔ باران و غزیر بحث مشروحی در زیر خواهد آمد.

النَّهِیض: از مادّه «نَهضَ ینهض» به معنی ایستاده: آنچه اقتضای طبیعتش ایستادن است مانند بوته، درختچه و درخت.

الْمَهِیض: از مادّه «هَیض یهیض»، که در اصل به معنی شکسته، می باشد. اما در این کلام امام به معنی «خزنده»: گیاه خزنده در برابر گیاه ایستنده است، که «المجاز باب واسع».

متأسفانه شارحان و مترجمان با وجود تقابلی که امام علیه السلام میان نهیض و مهیض قرار داده، مهیض را به معنی «پژمرده» تفسیر کرده اند.

خواه آن را به «پژمرده» معنی کنیم و خواه به «خزنده»، هر دو کاربرد مجازی خواهد بود و از این جهت فرقی نمی کند. آنچه حضرات را وادار کرده که آن را به «پژمرده» معنی کنند، جوّ روانی است که تحت تأثیر آن، بدینگونه معنی کرده اند. جوّ روانی ناشی از اوضاع و شرایط خشکسالی. در حالی که امام در این فقره از کلامش در مقام تقسیم گیاهان به دو نوع است: ایستاده ها و خزنده ها.

قرار گرفتن در حال و هوای خشکسالی و پژمردگی ها، موجب شده که به معنی «تَجْبُر» توجه نکنند در حالی که معنی آن همان «تردّ» است، نه «جبر و ترمیم شکستگی»: جَبَرَ اللَّهُ مُصِيبَتَهُ: رَدَّ عَلَيْهِ مَا ذَهَبَ مِنْهُ: خداوند آنچه را که از او رفته بود بازگردانید.

و امام علیه السلام می گوید: تَرُدُّ بِهِ النَّهِيضَ، وَ تَجْبُرُ بِهِ الْمَهِيض: برگردانی گیاه ایستاده را، و بازگردانی گیاه خزنده را. یعنی آن ها را به حیات و شادابی مجدد برگردانی.

باران غزیر و محیط زیست

وقتی که باران می بارد، آب فرو آمده از ابر سه بخش می شود:

1- بخشی از آن تبخیر شده دوباره به هوا برمی گردد. اگر هوا گرمتر باشد بر مقدار این بخش افزوده شده و مقدار رطوبت هوا بیشتر می شود حالت شرجی پیش می آید. این بخش از باران گرچه در حدّ متعادل، بر لطافت هوا می افزاید، لیکن غزیر نیست.

2- بخش دیگر در روی زمین جاری می شود. این بخش گرچه جویبارهای موقت، و گاهی نهرهای موسمی را به وجود می آورد و به زیبائی محیط افزوده و برای گیاهان دو جانب جویبارها و نهرها مفید است و در امور نظافت نیز به کار می رود اما موقت است مگر اینکه بوسیلهٔ مخازن و سدها بطور مصنوعی ذخیره شود.

گاهی باران بحدّی با شدت می بارد و مدت آن کمتر می شود که زمین فرصت بلعیدن آن را نمی یابد، در اینصورت به این بخش افزوده می شود و از بخش غزیر کاسته می شود.

3- بخش غزیر: آنچه از باران به زمین فرو می رود، غزیر است که آب های زیر زمینی و ذخایر آب در طبقات زمین را تشکیل می دهد؛ چشمه ساران زیبا و دائمی از آنها جاری شده علاوه بر نقش حیاتبخش خودشان، جویبارهای دائمی را بصورت سرشاخه های رود خانه ها به وجود می آورند. اساس حیات زمین و زیبائیش و منافعش به این بخش از باران وابسته است و لذا امام عنایت بیشتر به این بخش از باران دارد و می گوید: عَرِیضاً وَاسِعاً غَزِیراً: پهناور، گسترده و فرو رونده باشد.

پهناور و گسترده: چشمه ساران نیز از رشته های متعدد زیر زمینی می آیند و در دهانه چشمه بصورت یک رشتهٔ واحد جاری می شوند. پس هر چه بر گسترهٔ باران افزوده شود هم بر حجم آبهای زیر زمینی افزوده می شود و هم بر تعداد رشته هائی که در زیر زمین به سوی دهانه چشمه می آیند. و هر چه منطقهٔ بارش باران محدود تر باشد، تغذیهٔ چشمه ها نیز محدود تر می گردد، و نیز از تعداد چشمه ها کاسته می شود. لذا امام علیه السلام باران

پهناور و گسترده و غزیر می خواهد.

قنات ها: هر قنات یک چشمه مصنوعی است، در مناطق کویری از قنات استفاده می کنند و ظاهراً حیات کویری در گرو قنات است. اما از دیدگاه طبیعت شناسی و زمین شناسی، قنات عاملی است که به حالت کویری تداوم می دهد و در مواردی به حالت کویری می افزاید. زیرا اگر قنات ها نبودند آب های جمع شده در زیر زمین بالاخره به روی زمین می آمدند و نقش طبیعی خود را ایفا می کردند. انسان عجول در اثر خصلت عجلهٔ خود آبها را بوسیلهٔ قنات از زیر زمین بیرون می کشد که باز می رسیم به آیهٔ «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً».(1) به هر صورت چیزی بنام قنات بر علیه طبع طبیعت و بر علیه طبع طبیعی محیط زیست است.

بحث در بستر احکام فقه نیست، در هستی شناسی، طبیعت شناسی و رابطهٔ انسان با طبیعت است؛ احکام فقهی جای خود را دارد و گاهی احداث قنات مستحب می شود و حتی گاهی واجب.

چاه کندن برای استفاده از آب زیر خاک، حقّ انسان است بعنوان «حق طبیعی» اما کندن قنات، برای انسان جایز است، نه حق طبیعی. و مراد از چاه آن است که با قدرت یدی انسان کنده شود و آبش با دلو کشیده شود، نه چاه های عمیق و ماشینی که با کشیدن آبهای زیر زمینی دشت های خرّم را به کویر تبدیل می کنند. و انسان بوسیلهٔ آنها آیندهٔ طبیعت را فدای منافع آنی و فوری می کند که باز به پیام آیهٔ بالا می رسیم که انسان موجودی عجول است.

انسان موتور عظیم چاه کنی را در نقطه ای به غرّش در می آورد، وضو گرفته و دو رکعت نماز هم می خواند، در قنوت نماز و یا در پایان نماز دعا می کند: خدایا، مرا در کندن این چاه عظیم موفق کن، تا آب فراوانی به دست بیاورم و... شگفتا! دیدیم که امام صادق علیه السلام در آداب دعا چه گفت و آیهٔ «کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً» را قرائت کرد. انسان موجودی است که در اثر عجول بودنش کیفیت را به کمیت فدا می کند؛ شبانه روز با مکینهٔ قوی آب زمین

1- آیهٔ 11 سورهٔ اسراء.

را می مکد؛ بتدریج کیفیت آب اُفت می کند تا روزی که به شوری برسد. در اینصورت ناچار است دست طمع آلود را از آن آب بردارد، در نتیجه ابتدا کیفیت فدای کمیت می شود سپس همان کمیت نیز فدای کمیت می گردد. در آغاز هدف وسیله را توجیه می کند، آنگاه همان هدف خود هدف را از بین می برد. و این است قانون و ناموس طبیعت.

حتی از نگاه فقهی، اگر بهره برداری از آب های زیر زمینی بصورت قنات، جایز باشد، بی تردید بصورت چاه های عمیق به هیچ وجه جایز نیست. زیرا همهٔ متخصصین اجماع علمی دارند(1)

که این چاه ها مخرّب و تباهگر محیط زیست هستند. «وَ إِذا تَوَلَّی سَعی فِی الْأَرْضِ لِیُفْسِدَ فیها وَ یُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا یُحِبُّ الْفَسادَ»:(2) وقتی که روی برمی گرداند، برای فساد و تباهگری می کوشد تا در زمین فساد کند و زراعت ها و نسل را تباه کند، در حالی که خداوند تباهگری را دوست ندارد.

کلمهٔ «نسل» در این آیه خیلی قابل تأمل است؛ نسل حاضر با اینگونه کارهایش نسل آینده را تباه می کند.

می گویند: با اینهمه افزایش جمعیت جهانی چاره ای غیر از کمیت گرائی نیست. اما این کثرت جمعیت نیست که مدرنیته را به کمیت گرائی کشانیده است، بل این روند تباهگری مولود دو عامل دیگر است:

1- اسراف و تبذیر که شرحش نیازمند یک مجلد ویژه است. و آمارهای مربوطه اش نیز نیازمند چندین مجلد ویژهٔ دیگر.

2- نظام اقتصادی که امروز بر جامعهٔ جهانی حاکم است؛ این نظام که زائیدهٔ ذهن آدام اسمیت، و یا زائیچه های آن است، بر عنصر اسراف مبتنی است؛ در این نظام ها اگر اسراف نباشد سیستم اقتصادی سقوط می کند؛ هر چه مصرف بیشتر و هر چه اسراف بیشتر، تولید و اشتغال نیز بیشتر. و هر چه اسراف کمتر، اشتغال و تولید نیز کمتر. و این است گره کوری که

1- و اجماع خبرگان هر چیز، دربارهٔ آن چیز حجّت است.

2- آیۀ 205 سورۀ بقره.

ابلیس در روند اقتصادی بشر ایجاد کرده است و قابیلیسم مدرنیته را بر آن استوار کرده و بلای جان باران غزیر کرده و آب های زیر زمینی را نیز بیرون کشیده و در معرض تبخیر قرار می دهد.

امام علیه السلام با چه بیان زیبائی روند طبیعی آب باران غزیر را شرح می دهد: اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقْیاً تُسِیلُ مِنْهُ الظِّرَابَ: خدایا ما را سیراب کن با بارانی که از آن ظراب را جاری می کنی.

لغت: ظراب: جمع ظَرِب: ما نشأ من شیئ: آنچه از چیزی نشت کند.

نشأ: خَرَج من موضعه من غیر اَن ینفصل: چیزی که از جای خود خارج می شود بدون انفصال: خروج جریانیِ دائمی.

و نیز: ممکن است لفظ ظراب صیغۀ جمع نباشد و مصدر باشد. در اینصورت معنی آن همان «نشت» می شود.

در صورت اول معنی چنین می شود: خدایا، بارانی به ما بده که نشت ها را به جریان اندازد- باران غزیر و فرو رونده باشد که نشت کننده هایش به طبقات زمین جاری باشد. و در صورت دوم چنین می شود: خدایا، به ما بارانی بده که نشتش جریان داشته باشد و به زمین فرو رود.

متأسفانه شارحان و مترجمان صحیفه توجه لازم را نکرده و ظراب را به معنی «تپه ها» گرفته اند و آب غزیر و فرو رونده را که مراد امام است به آن بخش از باران که در روی زمین جاری می شود معنی کرده اند. گرچه یکی از معانی ظراب همین است اما منظور امام نیست. و شاهد آن جملۀ بعدی است: «وَ تَمْلَأُ مِنْهُ الْجِبَابَ»: و پرکنی بوسیلۀ آن چاه ها را. اگر سیلان آب از تپه ها باشد و چاه ها را پرکند، معلوم است که مصداق ویرانی می شود نه چیزی که امام علیه السلام می خواهد.

و نیز جملۀ «وَ تُفَجِّرُ بِهِ الْأَنْهَارَ»: و بوسیله آن نهرها از دل زمین منفجر شوند، همان منفجرشدن که در قرآن آمده که چشمه ها از آب های نشت یافته به زمین و ذخیره شده در

آن، منفجر و شکافته می شوند: «وَ فَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً»(1) و «وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً»(2) و «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً».(3) و آیه های دیگر.

وَ تُنْبِتُ بِهِ الْأَشْجَارَ: و بوسیلهٔ آن درختان را برویانی.

وَ تُرْخِصُ بِهِ الْأَسْعَارَ فِی جَمِيعِ الْأَمْصَارِ: و نرخ ها را در همهٔ شهرها ارزان کنی.

وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْقَ: و چهارپایان و (همهٔ) مخلوقات را به نشاط آوری.

دعا برای نشاط همه چیز و محیط زیست

اشاره

امام علیه السلام پس از دعا بر خرّمی انواع گیاهان بوسیلهٔ باران، به جانوران رسیده و نشاط آنان را از خداوند می خواهد، در این فقره نیز اول چهارپایان و سپس همهٔ جانداران و جانوران را با لفظ مطلق «خلق» مشمول دعای خود می کند و دربارهٔ هر پرنده، چرنده و هر جنبنده ای دعا می کند حتی دربارهٔ مار، عقرب، باکتری و میکروب. زیرا همه چیز در جایگاه خود و نقش خود برای این طبیعت لازم است و خداوند هیچ چیزی را بدون نقش مثبت، و بدون حکمت نیافریده است:

«الَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ- ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ کَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْکَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسيرٌ»:(4) اوست خدائی که هفت آسمان را بر فراز همدیگر آفرید؛ در آفرینش رحمان هیچ زیادتی و کاستی ای نمی بینی، پس بگردان نگاهت را آیا هیچ سستی ای مشاهده می کنی؟!- سپس چشم را (در عالم خلقت) بچرخان برای بار دوم، بر می گردد نگاهت به سوی خودت در حالی که (از یافتن خللی، سستی ای، زیادتی ای، کاستی ای) خسته و ناتوان گشته است.

1- آیۀ 33 سورۀ کهف.
2- آیۀ 12 سورۀ قمر.
3- آیۀ 60 سورۀ بقره.
4- آیه های 3 و 4 سورۀ ملک.

این دو آیه بطور خاص در این موضوع آمده اند که هیچ چیزی و نیز هیچ جانور و جانداری در جهان کائنات، بدون نقش لازم آفریده نشده اند و این انسان است که باید خودش را با آنها هماهنگ کند و در جهت معکوس با آنها قرار نگیرد. مثلاً اگر انواع میکروب ها نبودند کرۀ زمین در زیر زباله ها مدفون می گشت، و اساساً حیات عمومی به وجود نمی آمد.

انسان حق ندارد چیزی از جهان را تخریب کند یا جانداری را بکشد، مگر در شرایط معین. و این شرایط را در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» شرح داده ام و در اینجا تکرار نمی کنم.

امام علیه السلام در جملۀ «وَ تَنْعَشُ بِهِ الْبَهَائِمَ وَ الْخَلْق»، نشاط همۀ جانداران- از جنبندگان ریز تا چهارپایان بزرگ- را از خداوند می خواهد، آنهم در عصری که همۀ مردمان، مرگ و انهدام اکثر جانداران را آرزو می کردند.

لغت: تَنْعَش: از ریشۀ «نعش»- نعشه الله: رفعه و اقامه: تدارکه من هلکه: خداوند او را بلند کرد و بر پاداشت؛ او را از هلاکت حفظ کرد.(1)

انتخاب واژۀ «تنعش» از میان الفاظ متعدد، برای این است که دعایش برای همۀ جانوران، و همه بعدی باشد؛ هم نیروی لازم را داشته باشند و هم از عوامل هلاکت محفوظ بمانند. پس باید به آنان که می گویند: «ائمّۀ طاهرین تنها امام انسان ها نیستند بل علاوه بر سمت (امام الانس و الجن) امام همۀ موجودات هستند»، حق داد. امامی که نیرومندی، نشاط، قوام، حفاظت از هلاکت همۀ موجودات را از خداوند می خواهد؛ برای شان دعا می کند. دارای فرازترین و ریشه دارترین دانش و بینش است که انسان امروزی تازه به آن نزدیک می شود.

نظام طبیعی و نظام هندسی

هر دخالت انسان در طبیعت، یک دخالت هندسی است در نظام طبیعی طبیعت،(2) خواه به صورت زراعت، باغکاری، ساختمان سازی باشد و

1- در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» مبارزۀ امام کاظم علیه السلام با مار کُشی و مار کشان آمده است.

2- قبلاً نیز بحثی در این باره گذشت. و در مقدمه کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» شرح نسبتاً مشروح آمده است.

خواه به صورت صنایع. این دخالت با اینکه با شرایطش مجاز است، بل در حد خودش مأموریت انسان است، لیکن نباید از شرایط خود تجاوز کند.

مأموریت: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَريبٌ مُجيب»:(1) اوست که شما را از زمین آفرید و شما را بر آبادانی آن برگماشت، پس آمرزش بخواهید از او و به سوی او برگردید که پروردگار من نزدیک است و خواسته ها را اجابت می کند.

نظام طبیعی همیشه در صدد فرسایش نظام هندسی است تا هر غیر طبیعی را بر طبیعت بازگرداند و بر می گرداند. اگر انسان به آباد کردن و هندسی کردن مأمور است، خود طبیعت نیز برای حفاظت از خود مأمور است، و از این دیدگاه هیچ آفت، آسیب، و بلا در طبیعت وجود ندارد و آنچه آفت و آسیب نامیده می شود، کار درست طبیعت است برای حفظ خودش. مبارزه با آفات با نحوه و وسایلی که در حدّ تخریب نباشد، برای انسان مجاز است. اما اگر در حد تخریب باشد و بر نظام طبیعت خدشه وارد کند، جایز نیست که مصداق «فساد» می گردد و هر فسادی در اسلام حرام و ممنوع است.

باید کوشید راه مبارزه با آنچه آفت نامیده می شود، در بستر خود طبیعت باشد، نه مصنوعات شیمیائی- حتی نه مصنوعات فیزیکی- زیرا در اینصورت هندسی اندر هندسی می گردد. و آنچه با شرایطش مجاز است «هندسی» است، نه «هندسی اندر هندسی». جای شعف است که امروز در نظر همگان مضرات مبارزه با آفات بوسیلۀ سمپاشی، برای همگان روشن شده و راه های طبیعی جانشین سمپاشی می گردد.

رزق طیّب و رزق خبیث- خوراکیهای گوارا و خوراکیهای مشمئز کننده

اشاره

وَ تُكْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ: و کامل کنی بوسیلۀ آن (باران) برای ما خوراکی های طیّب را.

1- آیۀ 61 سورۀ هود.

قرآن در آیه های فراوان، انسان را به مطالعه و شناخت در طبیعت فرا می خواند. زیرا همانطور که به شرح رفت این انسان است که باید خودش را با طبیعت و موجودات آن هماهنگ کند. و هماهنگی امکان ندارد مگر با شناخت.(1) جهل و نادانی دربارۀ طبیعت و موجودات آن است که نعمت ها را به نقمت ها، و یار و یاورها را به آفت، مبدل می کند. این هماهنگی باید در همه ابعاد باشد بویژه دربارۀ خوراکی ها، که امام علیه السلام پس از ذکر و بیان عمومی، به خصوص خوراکی ها می رسد. و رزق و روزی می خواهد اما هر رزق را و هر چیز قابل خوردن را سزاوار انسان که گل سر سبد آفرینش است، نمی داند، آن خوراکی را می پسندد که دارای دو شرط بودند:

1- طیّب= گوارا.

2- در کمال طیّب بودن= در کمال گوارائی بودن.

طیّب و گوارا یعنی چه؟ معیار طیب بودن و نبودن چیست؟ بدیهی است که معیار در این مسئله باید یک معیار طبیعی و آفرینشی باشد، نه معیاری که از عادت ها یا از بیماری ها ناشی شده باشد.

معیار: طیّب آن است که برای جسم و جان انسان سالم- سالم از نظر جسمی و روانی- مطابق آفرینش طبیعی او، گوارا باشد.

قرآن مقابل طیّب را «خبیث» یعنی «پلید» می نامد: «یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ»:(2) حلال می کند برای مردم طیبات را و حرام می کند بر آنان خبیثات را.- خوراکی ها (یعنی آنچه که قابل خوردن است) را به دو قسم تقسیم می کند: گواراها، و پلید ها.

معیار برای پلید بودن خوراکی: هر آنچه انسان سالم- از نظر جسمی و روانی- مطابق آفرینش طبیعی طبعش، از آن مشمئز شود، آن چیز خبیث و پلید است.

1- این دومین ثمرۀ هستی شناسی و مطالعه در کائنات است، اولین ثمرۀ آن توحید و خدا شناسی است؛ مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام،

هستی شناسی را طریق و صراط خدا شناسی می دانند.
2- آیهٔ 157 سورهٔ اعراف.

در این مسئله عادت ها و تربیت ها معیار نیستند، کسی که از کودکی گوشت خوک خورده، یا سوسک را خورده و به آن عادت کرده، طبع او معیار نیست.

معیار برای معیار: چگونه می توان تشخیص داد که طبع آنان که گوشت خوک را می خورند، طبیعی و سالم است یا آنان که از آن پرهیز می کنند؟-؟ و همچنین دربارۀ سوسک خواران.

انسانی که در عمرش با خوک و زندگی خوک آشنائی ندارد، نه به خوردن گوشت آن عادت دارد، و نه به پرهیز از آن. طبع چنین شخصی معیار است؛ او را می آورند تا چند روزی خوک و زندگی خوک را مشاهده کند، آنگاه از او می پرسند: آیا به خوردن گوشت این حیوان مشتاق است یا از آن مشمئز می شود؟-؟ و همچنین (مثلاً) دربارۀ سوسک.

باز هم از قرآن: «یا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طَیِّباً»:(1) ای مردم از آنچه در زمین است اگر حلال و طیب باشد بخورید.

مراد از «حلال»، «مجاز بودن از نظر اجتماعی» است؛ یعنی غصبی، سرقتی نباشد، و مراد از طیب همان خصوصیت طبیعی است.

و «وَ کُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ حَلالاً طَیِّباً».(2) و «فَکُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ حَلالاً طَیِّباً».(3)

انسان سالم از خوردن غذائی که طبیعت آن طیّب است لیکن غصبی یا سرقتی است، نیز مشمئز می شود. پس گوارا بودن و ناگوارا بودن دو منشأ دارد: منشأ طبیعی و منشأ اجتماعی. اما محور سخن امام علیه السلام در این دعا باران و نقش طبیعی آن است و مرادش از طیّب، طیّب طبیعی است و از طیّب اجتماعی در بیانات دیگرش سخن گفته است.

گوشتِ گوشتخواران: انسان از خوردن گوشت انسان، مشمئز می شود و از آن متنفّر است. و همچنین اصل و اصالت در رفتار انسان با خوراکی ها این است که از خوردن گوشتِ

1- آیۀ 168 سورۀ بقره.

2- آیهٔ 88 سورهٔ مائده.
3- آیهٔ 114 سورهٔ نحل.

گوشتخواران پرهیز می کند؛ این اصل و اصالت نشان می دهد که طبع انسان گوشت گوشتخواران را طیب نمی داند. اما این اصل بدلیل عادت ها و تربیت ها در موارد زیادی، رعایت نمی شود و مردمانی هستند که گوشت برخی از حیوانات گوشتخوار را می خورند.

اسلام از این حسّ انسان پاسداری کرده و گوشت گوشتخواران را تحریم کرده است. قاعدهٔ کلّی: گوشت گوشتخواران حرام است.

متأسفانه در مباحث فقهی گاهی دچار اشتباه می شویم و این قاعده را وا نهاده و به دنبال علائم و نشان هائی دربارهٔ هر حیوان می رویم؛ مثلاً می گوئیم هر پرنده ای که سنگدان داشته باشد، گوشتش حلال است یا در حین پرواز بال هایش «صفیف» باشد، نه «دفیف»، یا چنگال نداشته باشد. یا می گوئیم هر آبزی که فلس داشته باشد حلال است و اگر فلس نداشته باشد حرام است.

در حالی که این علائم و نشانه ها قاعدهٔ اصلی نیستند؛ بل در موارد اضطراری و واماندگی به درد می خورند، رهچاره ای برای کسی هستند که نمی داند این حیوان گوشتخوار است یا نه. اگر گوشتخوار بودن یک ماهی مسلم باشد اگر سرتاسر پیکرش پوشیده از فلس باشد، حرام است. و اگر یک پرنده گوشتخوار باشد وجود سنگدان یا چگونگی پرواز او مجوّز گوشتش نمی شود.

نشانه ها و علائم مذکور طرق هائی هستند که شخص وامانده بوسیلهٔ آنها به گوشتخوار نبودن حیوان برسد.

امام رضا علیه السلام فرمود: حَرَّمَ سِبَاعَ الطَّیْرِ وَ الْوُحُوشَ کُلَّهَا لِأَکْلِهَا مِنَ الْجِیَفِ وَ لُحُومِ النَّاسِ وَ الْعَذِرَهِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ فَجَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ دَلَائِلَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْوَحْشِ وَ الطَّیْرِ وَ مَا حَرَّمَ کَمَا قَالَ أَبِی عَلَیْهِ السَّلَام کُلُّ ذِی نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ وَ ذِی مِخْلَبٍ مِنَ الطَّیْرِ حَرَامٌ وَ کُلُّ مَا کَانَ لَهُ قَانِصَهٌ مِنَ الطَّیْرِ فَحَلَالٌ:(1) حرام است گوشت درندگان، خواه پرنده باشد و خواه از وحوش، زیرا خوراک آنها مردارها، گوشت انسان و کثافت ها و این قبیل پلیدهاست. خداوند نشانه

1- بحار، ج 62 ص 171- علل الشرايع، ص 167- 168.

هائی در وجود خود حلال گوشت ها و حرام گوشت ها قرار داده است؛ همانطور که پدرم (امام کاظم علیه السلام) گفته است: هر حیوانی که دندان ناب (درنده) دارد و هر مرغی که چنگال (درنده) دارد، حرام است، و هر مرغی که سنگدان دارد حلال است.

معیار عبارت است از گوشتخوار بودن و گوشتخوار نبودن. و نشانه های مذکور در موارد شک و تردید به کار می آید.

سماعه بن مهران می گوید: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام عَنِ الْمَأْكُولِ مِنَ الطَّيْرِ وَ الْوَحْشِ فَقَالَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كُلَّ ذِی مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ وَ كُلَّ ذِی نَابٍ مِنَ الْوَحْشِ فَقُلْتُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ مِنَ السَّبُعِ فَقَالَ لِي يَا سَمَاعَةُ السَّبُعُ كُلُّهُ حَرَامٌ وَ إِنْ كَانَ سَبُعاً لَا نَابَ لَهُ وَ إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ هَذَا تَفْصِيلًا:(1) از امام صادق علیه السلام از مرغان و وحوش حلال گوشت و حرام گوشت پرسیدم، فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حرام کرده هر نابدار از وحوش و هر چنگالدار از مرغان را. گفتم: مردم می گویند از درندگان. امام گفت: درنده هر گونه و هر نوع باشد حرام است حتی اگر درنده ای باشد که ناب نداشته باشد، رسول خدا این نشانه ها را برای بازکردن و شرح مسئله گفته است.

توضیح: مراد سماعه از جملهٔ «مردم می گویند از درندگان»، یعنی می گویند از درندگان تنها آنهائی حرام است که ناب داشته باشد. امام در پاسخش می گوید: درنده و گوشتخوار حرام است و نیازی به معیار ناب داشتن و نداشتن نیست.

جنون گاوی

جنون گاوی که یک پدیده جدید در حوالی سال 1376 پدید گشته، یکی از معجزات علمی قرآن و اهل بیت علیهم السلام را نشان می دهد؛ خون ها را از کشتارگاه ها، و استخوان ها و پس مانده های گوشتی را از قصابی ها، جمع کرده تبدیل به پودر کرده و به خورد گاوها می دهند؛ گاو علف خوار را گوشتخوار می کنند، نتیجه اش جنون گاوی است. گرچه باحتمال زیاد در همین زمان های نزدیک علت آن را چیز دیگری معرفی خواهند کرد، همانطور که در مورد ایدز همین سیاست را پیش گرفتند ابتدا بی سرو

1- کافی، ج 6 ص 247.

سامانی امور جنسی (از جمله همجنس بازی) را منشأ اوّلیهٔ آن معرفی کردند، سپس برای حمایت از قابیلیسم (کابالیسم) جرم را به گردن میمون انداختند.

اسم این غذای ضد طبیعی و ابلیسی را کنسانتره گذاشتند، به خورد مرغان هم دادند؛ مرغ ها را به خوک کثافتخوار مبدل کردند و... که شرح بیشتر این موضوع را به کتاب «دانش ایمنی در اسلام» وا می گذارم.(1)

غذای حلال نیرو آور، و غذای حرام ضعف آور است

و تزید نابه قوّه الی قوّه: و بوسیلهٔ آن (باران) نیرو بر نیروی ما بیفزای.

از مبحث بالا روشن شد که تحریم برخی خوراکی ها فقط برای بهداشت و حفظ سلامت و نیروی انسان است. خوراکی هائی که حلال شده اند برای سلامت و نیروی انسان مفید هستند. و خوراکی هائی که تحریم شده اند برای سلامت و نیروی انسان مضر هستند.

بخش دیگر محرمات، مخدّرها هستند از قبیل نوشیدنی های الکلی، تریاک و «شاهدانه» بقدر بیشتر، و... و... این نیز قاعدهٔ کلی دارد: استفاده از هر مخدّر (خواه بصورت خوردن و خواه بطرق دیگر) حرام است؛ شطرنج بعنوان شطرنج حرام است و ربطی به قمار ندارد، زیرا مخدّر است و ارادهٔ انسان را از او می گیرد و به بازی مشغول می کند.

امام علیه السلام از خداوند باران می خواهد، آنگاه سعهٔ رزق و روزی را در اثر باران می خواهد، لیکن بی درنگ شرط طیب بودن خوراکی ها را به ما گوشزد می کند، تا در آن هماهنگی که باید با محیط زیست دربارهٔ خوراکی ها داشته باشیم دچار انحراف نشویم. آن خوراکی ها را می خواهد که مصداق «تزید نابه قوه الی قوتنا» باشد، نه اینکه توان و قوّت بدن را برای «قوّت موقت» تحریک کند و آیندهٔ بدن را به قوت موقت فدا کند، مانند نوشیدنی های الکلی و مخدّرات.

1- دانش ایمنی در اسلام، از صفحهٔ 266 الی 298.

پس قاعدهٔ کلی چنین می شود: هر آنچه برای بهداشت و سلامت بدن مضر باشد، یا نیروی بدن را برای مصارف موقت تحریک کند، یا مخدر باشد و سلب اراده کند، حرام است. زیرا اینها نه طیّب هستند و نه افزایندهٔ نیرو.

مدرنیته هر نوع بهداشت را در نظر گرفته است مگر بهداشت نوع غذا، و بهداشت اصل امور جنسی، و حفاظت از ارادهٔ انسان در برابر مخدرات اصلی از قبیل شطرنج، قمار، الکل، ماری جوانا و... اگر در این امور نیز به اصول بهداشت توجه می شد جامعهٔ بشری به اینهمه پزشک، نسخه، دارو و بیمارستان، نیاز نداشت.

امروز با وجود اینهمه امکانات رفاهی و پزشکی، یکی از مشکلات بزرگ مردان، ناتوانی زودرس در امور جنسی است. که علّتی غیر از عدم رعایت احکام اسلام دربارهٔ خوراکی ها ندارد که خوراکی ها در جهت «تزید به قوّه الی قوّتنا» نیست، بل در جهت کاستن از نیروها است؛ بدنی فربه اما ناتوان.

سخن امام و قرآن: امام می گوید: خدایا به ما بارانی ده که بوسیلهٔ آن نیرو بر نیروی ما بیفزائی. این پیام آیه 52 سورهٔ هود است که از زبان حضرت هود می فرماید: «یا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً وَ یَزِدْکُمْ قُوَّةً إِلی قُوَّتِکُمْ وَ لا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمینَ»: ای قوم من، از پروردگارتان آمرزش بخواهید؛ استغفار کنید، آنگاه به سوی او باز گردید تا آسمان را مأمور کند که باران ریزنده به شما بدهد، و نیرو بر نیروی تان بیفزاید، و گناهکارانه روی از خداوند برنتابید.

و از زبان حضرت نوح می فرماید: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفَّاراً- یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً- وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنینَ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ جَنَّاتٍ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ أَنْهاراً»:(1) خدایا، من به قوم خود گفتم: بر پروردگارتان استغفار کنید که او بسیار آمرزنده است- تا آسمان را مأمور کند که باران ریزنده به شما بدهد- و شما را با اموال و فرزندان نیرومند کند، و قرار دهد برای شما باغ ها و قرار دهد برای تان نهرها را.

1- آیه های 10، 11 و 12 سورهٔ نوح.

در این دو آیه، استغفار و توبه، بعنوان عامل جلب کنندۀ باران، معرفی شده است. اما در کلام امام علیه السلام در آغاز این دعا، استغفاری نیست. چرا؟ برای اینکه امام در مقام استسقاء و باران خواهی است، و این دو آیه نمی گویند که در مقام استسقاء استغفار کنید بل از انسان می خواهند که همواره و همیشه اهل استغفار باشد که یکی از آثار این استغفار، نزول باران است. اگر امام دعای استسقاء را با استغفار شروع می کرد، استغفار فقط به مقام باران خواهی محدود می گشت. امام علیه السلام سیّد المستغفرین و معلم بزرگ استغفار است و به ما یاد می دهد که تنها در زمان خشکسالی یادی از استغفار نکنید؛ همیشه و پیوسته مستغفر باشید.

و با بیان دیگر: امام علیه السلام این دعا را به مؤمنین یاد می دهد؛ مؤمنینی که اَهل استغفار و مصداق این دو آیه هستند. نه از کسانی که استغفارشان موردی و یا موسمی است؛ برخی از مؤمنین استغفار را به موارد یا موسم های معین وا می گذارند در نتیجه استغفار برای شان «خصلت همیشگی» نمی شود؛ اینان استغفار کننده هستند اما اهل استغفار نیستند.

حافظ که در هنر شخصیتی بزرگ است و در دین شناسی بس مسکین، می گوید:

من

رند و عاشق در موسم گل

آنگاه

توبه استغفر الله

بخش پنجم

اشاره

سایۀ باران

برخورد قطره های باران

آب شور تلخ مزاج

اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَيْنَا سَمُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَيْنَا حُسُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَيْنَا رُجُوماً، وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أُجَاجاً. (7) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ

ص: 123

الْأَرْضِ، إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَی ءٍ قَدِیرٌ: خدایا، سایهٔ آن (باران) را برای ما خفقان قرار نده، و سردی آن را برای (گیاهان) ما «خرد کننده و براندازنده» نکن. و اصابت آن را بر ما، «رجم» قرار نده، و آبش را برای ما «شورِ تلخ مزاج» قرار نده. خدایا، بر محمد و آل محمد درود فرست، و ما را از برکات آسمان ها و زمین برخوردار کن، که تو بر همه چیز توانائی.

شرح

سایهٔ باران

لَا تَجْعَلْ ظِلَّهُ عَلَیْنَا سَمُوماً: خدایا، سایهٔ باران را برای ما سَموم قرار نده.

لغت: سُموم: (صیغهٔ جمع): سمّ ها.

سَموم: (صیغهٔ مفرد): گرم و هوای خفقان آور. مانند بخار شدید: شرجی خفگان آور.

در نسخه های مختلف صحیفه، بصورت «سَموم» با صیغهٔ مفرد آمده است. اما اکثر شارحان و مترجمان، آن را به معنی «باد گرم» تفسیر کرده اند. که با اشکال های زیر مواجه است:

1- سخن امام علیه السلام دربارهٔ «ظلّ= سایه» است. نه دربارهٔ جریان هوا که هر ابر و سایه اش و هر باران و سایه اش را از بین می برد.

2- مراد از سایه نیز، سایهٔ باران است نه سایهٔ ابر که حضرات به آن توجه نکرده اند. لفظ «سحاب» در آن آغاز دعا آمده که فاصلهٔ زیادی با ضمیر «به» دارد و ارجاع ضمیر به مرجع دورتر از نظر ادبی نادرست است، بل مرجع ضمیر «سقی» است. می گوید: خدایا سقی ای به ما بده که سایهٔ آن خفقان آور نباشد.

خود باران سایه دارد، حتی وقتی که ابرها از پهنه آسمان می روند سایهٔ تبخیرات باران به صورت مه می مانده و مراد امام علیه السلام همین سایه است خواه در حین باران و خواه پس از آن.

3- واژۀ سَموم در قرآن نیز به معنی «باد گرم» نیامده: «وَ أصْحابُ الشِّمالِ ما أَصْحابُ الشِّمالِ

ص: 124

فی سَمُومٍ وَ حَمیمٍ- وَ ظِلٍّ مِنْ یَحْمُومٍ- لا بارِدٍ وَ لا کَرِیمٍ»:(1) و اصحاب شمال، چه اصحاب شمالی- در هوای گرم و خفقان آور حمیم- و سایه ای متراکم سیاه، قراردارند- که نه خنک است و نه آرامبخش.

و متأسفانه برخی از مترجمین قرآن نیز در این آیه ها سخن از باد و آتش آورده اند که هیچ مناسبتی با متن آیه ها ندارد.

لغت: حمیم: هوای بخار آلود و گرم که بشدت آزار دهنده باشد.- لفظ «حمّام» نیز از آن آمده است.

یحموم: هر چیز سیاهرنگ. از آنجمله به «دود» نیز یحموم گفته می شود.

در این آیه ها نه سخن از باد است و نه از آتش، بل بر عکس؛ سخن از هوای گرم بخار آلود سیاهرنگ خفه کننده است. و در آیهٔ «وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ»(2) نیز سموم صفت آتش است نه خود آتش.

و اهل بهشت به همدیگر می گویند: «فَمَنَّ اللَّهُ عَلَیْنا وَ وَقانا عَذابَ السَّمُومِ»:(3) خداوند بر ما منّت نهاد و از عذاب سَموم ما را حفظ کرد.

حضرتی از حضرات، «سموم» را در این آیه به «عذاب کشنده» معنی کرده است. در حالی که بنصّ قرآن، در دوزخ نه کشته شدن هست و نه مردنی. که می فرماید: «وَ یَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَی- الَّذی یَصْلَی النَّارَ الْکُبْری- ثُمَّ لا یَمُوتُ فیها وَ لا یَحْیی».(4)

علاوه بر خود انسان که در هوای شدید شرجی (که از بارش باران در موسم گرمای شدید ناشی می شود) دچار اذیت می گردد، گاهی چنین هوائی موجب پوک شدن سمبل های گندم و آفت دیگر محصولات می گردد. امام علیه السلام پس از آنکه از خدا می خواهد بارانی

1- آیه های 41 الی 44 سورهٔ واقعه.
2- آیهٔ 27 سورهٔ حجر.
3- آیهٔ 27 سورهٔ طور.
4- آیه های 11 الی 13 سورهٔ اعلی.

بدهد که عامل زیبائی و فرح و نشاط و فراوانی رزق و روزی شود، عدم این اذیت ها و آفات ها را نیز می خواهد. و همانطور که در برگ های پیش، از بیان امام صادق علیه السلام شنیدیم.

امام سجاد علیه السلام در این دعا ماهیت بارانی را که می خواهد، بطور همه جانبه و با جزئیات آن، مشخص می کند؛ بارانی را می خواهد که کاملاً و بطور همه بُعدی نعمت باشد و هیچ نقمتی را بهمراه نداشته باشد. و بهیچوجه از مصادیق «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشر دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ»، نباشد. و اینهمه درسی است که امام علیه السلام به ما یاد می دهد.

بارانی که مستأصل میکند

وَ لَا تَجْعَلْ بَرْدَهُ عَلَیْنَا حُسُوماً: و سرمای آن (باران) را برای ما خرد کننده و مستأصل کننده قرار نده.

اگر باران در هوای سرد شدید باشد، یا بدنبال باران هوا شدیداً سرد شود، آب در روی بوته ها و شاخه ها یخ می زند و محل جوانه ها و شکوفه ها را از بین می برد، حتی گاهی سبب خشکیدن تنه درخت نیز می شود. این است باران حسوم؛ خرد کننده، براندازنده، که امام از خدا می خواهد بارانی که عطا می کند حسوم نباشد.

گاهی نیز باران در موسمی می بارد که وزن سنبل ها سنگین شده، آب باران آنها را سنگین تر می کند، بوته های گندم و جو روی هم می خوابند و محصول از بین می رود.

اصابت رجمی باران

وَ لَا تَجْعَلْ صَوْبَهُ عَلَیْنَا رُجُوماً: و اصابت (قطرات) آن را برای ما، رجمی نکن.

لغت: رجم: انداختن سنگ: پرتاب کردن سنگ با نیرو که شتابش در اصابت، شدید باشد.

گاهی باران با دانه های درشت همراه با باد شدید می آید گوئی هر دانهٔ آن سنگی است که به طرف بوته ها، شاخه ها و شکوفه ها، پرتاب می شود و به آنها آسیب می رساند.

گاهی اینگونه باران ها (که شبیه تگرگ می شوند) در مدت کم می بارند که بارششان علاوه بر ضرر هیچ سودی ندارد.

بارانی که آبش شور و تلخ مزاج باشد

باران از تبخیر دریاها حاصل می شود و

ص: 126

تبخیر یک عمل پالایشی است؛ نمک و شوری آب دریا را واگذاشته و آب شیرین را به وجود می آورد. اما گاهی محیط هوا با شوری آمیخته می شود و قطرات باران هنگام باریدن بوسیلۀ آلاینده های هوا، شور و تلخ مزاج می شود. این پدیده به سه صورت می شود:

1- طبیعی: ساکنان اطراف دریاچۀ ارومیه این موضوع را بهتر می شناسند؛ نمک و یُد دریاچه هوا را آلوده می کند گاهی نمک هوا به سر و صورت انسان می چسبد و مزاج اجاج هوا داخل بینی، حنجره و چشم را نیز می آزارد. در آن محیط مرحلۀ اول باران در تابستان ها شور و تلخ مزاج می شود و خدا را شکر که در حدی نیست تا آسیب جدی تری بزند. در مراحل بعدی که هوا بوسیلۀ باران تصفیه می شود، شیرین می گردد.

حمدالله مستوفی در «نزهه القلوب» پس از تعریف و تمجید از ارومیه می گوید: شمالش بسته است و هوایش عفونی است.

کسی که در شهرهای دیگر 20 پله بالا رود به حدی خسته می شود که در ارومیه 10 پله بالا برود.

2- غیر طبیعیِ اجتماعی: این نوع اجاج شدن باران، امروز به صورت جهانی در آمده است، آب باران که در قدیم پاکیزه ترین و گواراترین آب محسوب می شد، امروز قابل خوردن نیست مگر پس از مراحلی که از بارش باران بگذرد. در اثر آلاینده های هوا، هوای پاکی یافت نمی شود تا باران پاکیزه ای باشد. امام علیه السلام در این دعا چه تذکر آگاهی بخشی به انسان می دهد اگر گوش شنوائی باشد تا کیفیت ها فدای کمیت ها نشود و این کرۀ زمین که «خانۀ انسان» است محیط قابل زیست انسانی باشد.

امام علیه السلام می گوید: وَ لَا تَجْعَلْ مَاءَهُ عَلَيْنَا أُجَاجاً: (خدایا،) و آب آن را برای ما شور مزاج و تلخ مزاج نکن.

لغت: اجاج: آبی که به نوعی شوری و تلخی آمیخته باشد، آمیختگی کم یا زیاد.

و امروز باید گفت: ای انسان آب باران را برای ما اجاج نکن.

3- غیر طبیعی قضائی: گفته شد خود تبخیر از دریاها، یک عمل پالایش طبیعی است.

خداوند قَدَرهای طبیعی و فرمول های آن را طوری قرارداده است که آب شور دریاها بوسیلهٔ تبخیر پالایش شود. اما اگر خداوند بخواهد و قضاء کند این قَدَر از کار باز می ماند و عمل پالایش انجام نمی یابد.

قرآن: «أَ فَرَأَيْتُمُ الْماءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ- أَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ- لَوْ نَشاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً فَلَوْ لا تَشْكُرُونَ»:(1) آیا به آبی که می نوشید توجه کرده اید؟- آیا شما آن را از ابر نازل کرده اید یا ما هستیم نازل کنندگان؟-؟ اگر بخواهیم آن را اجاج می کنیم آیا پس شکرگزار نمی شوید!؟

یعنی اگر خدا بخواهد؛ قضاء کند، قضاء الهی بر جریان قَدَرها وارد می آید و آنها را از کار می اندازد و عمل پالایش طبیعی انجام نمی یابد(2) و آبتان شور مزاج و تلخ مزاج می شود.

و آخرین درس، صلوات است:

آخرین درس در این دعا صلوات است: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ. که دعا باید همراه با قدردانی از پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) باشد که ما را علاوه بر توحید و ایمان، به اینهمه علوم هدایت کرده و می کنند. بدنبال این قدردانی بلافاصله در قالب یک عبارت کلی خواستار «برکات» می شود. زیرا هنگامی که صلوات گفته می شود، یک فرصت است باید آن را از دست نداد و چیزی از خداوند خواست، زیرا هر صلواتی زمینهٔ استجابت را فراهم می کند. بحث مشروح دربارهٔ صلوات در شرح دعای دوم گذشت.

1- آیه های 68، 69 و 70 سورهٔ واقعه.
2- مانند قضاء الهی که آمد و قَدَرهای آتش را در ماجرای حضرت ابراهیم، از کار انداخت.

دعای بیستم: دعای «مکارم الاخلاق»

اشاره

دعای «مکارم الاخلاق»

ص: 129

بیش از هشتاد شرح شناخته شده بر صحیفه نوشته اند، همچنانکه در همین حدود نیز بر نهج البلاغه نوشته شده. این دو کتاب در این خصوصیت شبیه قرآن هستند. کمتر کتابی یافت می شود که شرح های متعدد برایش نوشته شود اساساً شرح نویسی آنطور که دربارهٔ متون مکتبی ما رایج بوده در میان هیچ مردمی از دنیا رواج نداشته است، حتی با اندکی تسامح می توان گفت: در تاریخ بشر شرح نویسی از مختصات مسلمین بوده است. بهتر است دربارهٔ «عامل، منشأ، و انگیزهٔ این پدیدهٔ زیبا و حیاتبخش در میان مسلمانان» اندکی درنگ کنیم؛ این موضوع دو عامل و منشأ دارد:

1- قرآن: قرآن کتاب تدوین است دقیقاً مطابق کتاب تکوین؛ انسان هر چه در شناخت تکوین و علم در طبیعت، پیش برود باز هم ادامه راه در اکتشاف ها و نوآوری و شناخت طبیعت برایش هست، بطوری که همگان اعتقاد دارند که «علم انسان بر طبیعت» در برابر «جهلش بر طبیعت» قطره ای است از اقیانوس. پس هر چه انسان ها بکوشند و پیش بروند باز هم مسائل مجهول برای شان هست. قرآن نیز چنین است؛ دانشمندی برای قرآن تفسیر می نویسد، دانشمند دیگری می آید می گوید: من نیز به مطالبی رسیده ام که آن مفسّر به آن نرسیده است. و همچنین...، تا ابد برای قرآن شرح و تفسیر نوشته خواهد شد چنانکه بشر تا ابد در طبیعت شناسی خواهد کوشید و به دنبال کشفیات جدید و اختراعات جدید خواهد بود.

قرآن «تبیان کل شیئ» است؛ تبیان جهان و هر آنچه در جهان است. کتاب تدوین مطابق کتاب تکوین است و تبیین کنندهٔ آن. پس شرح و تفسیر آن مانند شرح و تفسیر جهان،

تمام شدنی نیست؛ هر اندیشمندی می آید گوشه ای، گوشه هائی، ذرّه ای و ذرّه هائی از آن را کشف می کند.(1)

و این از بدیهیات و مسلمات است که در میان هیچ مردمی از مردمان جهان چنین کتابی (اعم از کتب دینی و غیره) وجود ندارد و این موهبت عظیم است که شرح نویسی را در میان مسلمانان یک پدیدۀ مبارک و مختص مسلمانان کرده است. نهج البلاغه که «اخ القرآن» نامیده شده و صحیفۀ سجادیه که به «اخت القرآن» ملقب شده بخاطر ماهیت شان است که بر ماهیت قرآن نزدیکترند، هر چه بر آنها شرح نوشته شود باز راه برای نو آوری باز است.

صحیفه در «انسان شناسی» و همۀ علوم انسانی، ذات و طبیعت انسان را تبیین می کند؛ و طبیعت انسان نیز عصاره و خلاصه ای از طبیعت جهان است:

وَ

تَحْسَبُ أَنَّکَ جِرْمٌ صَغِیرٌ

وَ

فِیکَ انْطَوَی الْعَالَمُ الْأَکْبَر

نه تنها انسان خلاصه ای از جهان طبیعت است، بل بدلیل حیات و روح غریزی (روح فردگرا) و روح فطرت (روح جامعه گرا) یک عالم اکبر دیگر نیز هست. پس راه نو آوری ها و سیر کشف ها در صحیفه دو برابر راه و سیر علمی در طبیعت است. و سزاوار است که صدها شرح و تفسیر دربارۀ آن نوشته شود.(2)

در این میان برای دعای بیستم (دعای مکارم اخلاق) بیش از دعاهای دیگر شرح نوشته شده. متأسفانه خیلی از این شرح ها تألیف و جمع آوری نوشته های قبلی است. اینگونه شرح نویسی ها نه بدلیل امتیاز دعای بیستم است، زیرا همه دعاهای صحیفه ممتاز هستند. این کثرت تالیف به دو دلیل است:

1- برای اینکه نام و عنوانش رسماً «اخلاق» است و اشخاصی که اخلاق را فقط به

1- البته این بحث به محور متون تفسیری ای است که براستی نویسنده آنها نو آوری دارند و باصطلاح «عرض قابل» دارند. نه آن رسم رایج که هر فرد کم سواد قلم برداشته و از روی تفسیرهای دیگر به تألیف می پردازد تا سری در میان سرها داشته باشد.

2- البته اگر تکرار متون پیشین و تضییع وقت نویسنده و خواننده نباشد.

«اخلاق موعظه ای= پند و اندرزی= غیر علمی» می دانند، پرداختن به این دعا را آسان و سهل المؤنه از نظر علمی می دانند.

با اذعان بر اینکه در میان آنها برخی هستند که واقعاً درد دین داشته اند.

2- عامل و منشأ دوم: رواج پدیدهٔ شرح نویسی (و این کار مبارک) در میان مسلمانان، یک عامل و منشأ دیگر نیز دارد و آن علم فقه است. فقیهان بزرگ برای دو هدف به خلاصه نویسی در فقه پرداخته اند.

الف: می خواستند کتابی در مسائل و احکام بنویسند که مردم در عمل به آن مراجعه کنند و اگر آن را بطور مشروح می نوشتند سر از مجلدات زیاد و ضخیم در می آورد و مردم نمی توانستند مایحتاج خود را به آسانی بیابند، علاوه بر اینکه به دست آوردن خود آنهمه مجلدات برای اکثریت مردم امکان نداشت. مثلاً محقق حلی(ره) کتاب شرایع را با این هدف نوشته، دیگران آمدند و آن را برای اهل علم و دانش طلبان شرح کرده اند؛ شرح های متعدد، گوناگون، از دانشمندان متعدد، که شرح موسوم به «جواهر الکلام» 43 مجلد شده است. و یا شهید اول(ره) کتاب کوچک لمعه را بعنوان «رسم العمل» و باصطلاح «رسالهٔ علمیّه» برای سربداران (آنهم در زندان) نوشته است که شهید ثانی آن را هم برای مردم و هم برای محققین بصورت «شرح لمعه» شرح کرده است.

ب: گاهی نیز فقهای ما (رضوان الله علیهم) بخاطر اهل تحقیق، به خلاصه نویسی پرداخته اند؛ می خواستند شاگرد پروری را در حد اعلی به انجام برسانند؛ تنها قواعد و مبانی را برای شاگردان تحقیقگرا توضیح داده و بشناسانند تا بوسیلهٔ آن قواعد و مبانی، نسبت به سراسر فقه آماده و مسلح باشند، از این باب است «قواعد» علامهٔ حلی، «قواعد» شهید اول، «خلاصهٔ» علامه و..... دیگر دانشمندان می آمدند همین خلاصه ها را شرح می دادند که اهل تحقیق در مرحله بالاتر نیز از آن بهرمند شوند.

این نوع خلاصه نویسی و شرح نویسی بر خلاصه ها، از عرصهٔ فقه به عرصهٔ ادبیات و کلام نیز کشیده شده لیکن اصل و اساس آن در عرصهٔ فقه نشأت یافته است.

ص: 133

معنی و مراد از «مکارم اخلاق»

واژۀ «مکارِم» صیغۀ جمع «مَکْرَمه» است از مادّۀ «کرُم» به معنی «عَزَّ و کان نفیساً»= کمیاب و نفیس. این کاربرد ارزشمندی خود یک چیز یا شخص را می رساند.

و کاربرد دیگر آن به معنی خصلت و خاصیّت مفید بودن و سخی بودن است؛ می گویند: «کرُم السّحاب»= ابر مفید و پر سخاوت شد.

و به معنی گرامی داشتن نیز آمده است: «أَکْرَمَ نَفْسَه عن المعاصی»= نفس خود را گرامی تر از آن دانست که مرتکب گناهان شود.

و از استثنائات این باب این است که صیغۀ «مَفْعَله= مکْرمه»ی آن به معنی صیغۀ صفت مشبهه (کریم) آمده است: «المکرمه: الکریم» و «یطلق الکریم من کل شیئ علی احسنه و علی کلّ ما یرضی و یحمد فی بابه»: دربارۀ هر چیز به زیباترین و رضایت آورترین و ستوده ترین آن، کریم گفته می شود.

مکارم اخلاق یعنی زیباترین های اخلاق؛ رضایت آورترین، و ستایش انگیزترین خُلق ها.

بنابراین لازم است از نو به معنی «اخلاق» توجه کنیم: اخلاق جمع خُلق، به معنی ویژگی های روحی و شخصیتی شخص. خواه خُلق مثبت و خواه خلق منفی.

همانطور که «خَلقْ» به معنی ویژگی جسمی شخص است ویژگی جسمی مثبت یا منفی.

مکارم اخلاق یعنی خُلق های مثبت، لیکن همراه با پسوند افضلیت «ترین»= مثبت ترین خُلق ها. این «ترین» از صیغۀ ویژۀ «مَکْرمَه» در می آید.

و نکتۀ مهم این است: در احادیث و ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) واژۀ مکارم هر جا که همراه کلمۀ «اخلاق» آمده، مراد ویژگی صرفاً شخصیت درونی نیست، بل رفتاری است که از ویژگی و ویژگی های درونی ناشی می شود. یعنی مقصود فعلی است که از انسان صادر می شود؛ مکارم

اخلاق یعنی زیباترین رفتارها؛ رضایتبخش ترین رفتارها؛ ستایش انگیزترین کردارها که از زیبائی های درون و شخصیت، ناشی می شوند.

ص: 134

عناوین مشخص مکارم الاخلاق: در بدو امر به نظر می رسد که مکارم اخلاق، عبارتند از رفتارهائی با عناوین مشخص و با عدد معین که بتوان آنها را در ردیف شمارش آورد، و یا دستکم یک تعریف جامع و مانع برای آن گفت؛ اما چنین نیست. در حدیثی چند رفتار نیکو بعنوان مکارم الاخلاق شمرده شده و در حدیث دیگر رفتارهای دیگر و در حدیث دیگر رفتارهای متفاوت با آن هر دو.

چرا چنین است؟ چرا رفتارها و کردارهای معین بعنوان مکارم اخلاق تعیین نشده است؟ برای اینکه افراد فرق می کنند؛ از فردی با توجه به شرایط سنی و امکانات و توان مالی و یا توان بدنی، یک رفتار مصداق «مکرمه» می شود و از شخص دیگر یک رفتار دیگر.

و لذا می بینیم محدثین بزرگ ما در باب بندی احادیث، وقتی که بابی را به مکارم اخلاق اختصاص می دهند در آن باب حدیث هائی را می آورند که لفظ «مکارم الاخلاق» در آنها نیامده، از باب مثال مرحوم حرّ عاملی(ره) در وسائل الشیعه «ابواب جهاد النفس» باب 6 را چنین نامیده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ التَّخَلُّقِ بِمَکَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ ذِکْرِ جُمْلَهٍ مِنْهَا». آنگاه در متن باب، حدیث های دوم، سوم، چهارم و پنجم را که آورده، لفظ مکارم الاخلاق نیست، بل برخی رفتارها نام برده شده.

یعنی در کاربرد اصطلاح مکارم الاخلاق، باید مصادیق آن را به دو بخش تقسیم کرد:

1- آنچه دربارهٔ هر کس و از هر کس صادر شود، مکارم است مانند: ورع، قانع بودن، صبور بودن، بردبار بودن(1)،

شاکر بودن، با حیاء بودن، سخاوت، شجاعت، غیرت، منشأ خیر بودن، صدق در گفتار و ادای امانت.

این پیام حدیث شماره 1، از همان باب است.

اما در حدیث شماره 6 مصادیق آن چنین آمده است: «الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَکَ وَ صِلَهُ مَنْ قَطَعَکَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَکَ وَ قَوْلُ الْحَقِّ وَ لَوْ عَلَی نَفْسِکَ». آیا میان این دو حدیث تعارضی هست؟

1- صبور بودن اعم از بردبار بودن است؛ صبوری هم دربارهٔ مشکلات فردی و شخصی است و هم در روابط اجتماعی. اما بردبار بودن در رابطه با افراد دیگر و جامعه است.

ضمیر «ک»= تو. نشان می دهد که در تعیین این مصداق ها ویژگی های شخص مخاطب در نظر است.

و در حدیث شماره 9 مکارم اخلاق در سخاوت و حسن خلق، خلاصه شده است.

و در حدیث شماره یک باب 4 همان ابواب، آمده است: مکارم اخلاق عبارت است از: الْيَقِينَ وَ الْقَنَاعَةَ وَ الصَّبْرَ وَ الشُّكْرَ وَ الْحِلْمَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ السَّخَاءَ وَ الْغَيْرَةَ وَ الشَّجَاعَةَ وَ الْمُرُوءَةَ. یعنی 10 خصلت و 10 رفتار ناشی از آن خصلت ها.

و در حدیث شماره 4 همان باب می فرماید: صِدْقُ الْبَأْسِ وَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ صِلَةُ الرَّحِمِ وَ إِقْرَاءُ الضَّيْفِ وَ إِطْعَامُ السَّائِلِ وَ الْمُكَافَأَةُ عَلَى الصَّنَائِعِ وَ التَّذَمُّمُ لِلْجَارِ وَ التَّذَمُّمُ لِلصَّاحِبِ وَ رَأْسُهُنَّ الْحَيَاءُ.(1) این نیز 10 خصلت و 10 رفتار است که با خصایل و رفتارهای بالا تفاوت دارند.

و همچنین است احادیث باب مکارم الاخلاق در کافی (اصول) ج 2 ص 55-57.

گاهی به نظر می رسد که فرق میان این حدیث ها تنها در کلی بودن و جزئی بودن مصادیق است و در مقام تحلیل همهٔ آنها مصادیق واحد را بیان می کنند. و نیز تفاوت هائی در لفظ است نه در معنی و پیام شان. لیکن با دقت بیشتر روشن می شود که شرایط افراد در مکرمه رفتار ها با هم فرق می کند؛ رفتاری از کسی در بالاترین حد از زیبائی و ستودگی قرار دارد که همان رفتار از کسی که شرایط دیگر دارد مثلاً در ردیف دوم مکرمه جای می یابد.

در دعای بیستم صحیفه که اینک موضوع بحث ما است گرچه نام و عنوانش «دعای مکارم الاخلاق» است لیکن امام (علیه السلام) با «معالی الاخلاق»(2) تعبیر کرده و همهٔ خوبی های خصایل و ویژگی های مثبت شخصیتی را شمرده و آنها را از خداوند خواسته است. و به همگان یاد می دهد که چه چیزهای اخلاق را باید از خداوند بخواهند، در اینصورت همهٔ محتوای این دعا مصادیق مکارم الاخلاق و معالی الاخلاق، می شود.

1- ترجمه: دفاع صادقانه و جانانه از دین، ادای امانت، صلهٔ رحم، دعوت مهمان، تغذیه مستمند، در برابر نیکی دیگران نیکی کردن، صدق در گفتار، حمایت (مشروع) از همسایه، و حمایت از دوست، و رأس همهٔ اینها حیاء است. توضیح: در برخی نسخه ها «صدق اللسان» آمده است.
2- یعنی بالاترین و اعلی ترین خُلق ها.

شاید گفته شود: عبارت «معالی الاخلاق» در این دعا یکی از خواسته ها است، نه همه محتوای دعا، و (باصطلاح) معالی اخلاق قسیم فقرات دیگر و خواسته های دیگر است، نه همۀ آنها. و معالی اخلاق در کنار دیگر خواسته های مکارمی قرار می گیرد.

در صورت پذیرش این سخن، باز مجموع محتوای دعا، مکارم الاخلاق نامیده شده است. و مطلب مهم این است که آنچه امام در این دعا خواسته همگی برای همگان است نه برای اشخاص با شرایط شخصی خاص.

اما با توجه به احادیث دیگر که نمونه های شان گذشت، باز خوانندۀ دعا باید در یک «خود شناسی» ببیند که کدام یک از این خواسته ها برای شخص او و ترمیم شخصیتش، و یا درمان کمبودهایش، اهمیت بیشتر دارد و همان برای او مکرمه تر و ضروری تر و در مرحلۀ عمل و رفتار، ستوده تر است، گرچه همه شان مکرمت و سازندۀ کرامت انسان هستند.

با اینهمه باید توجه کرد که در حدیث ها به 10 مکرمت بیشتر اهمیت داده شده؛ در نهج البلاغه نیز آمده است: «مکارم الأخلاق عشر خصال؛ السخاء و الحیاء و الصدق و أداء الأمانه و التواضع و الغیره و الشجاعه و الحلم و الصبر و الشکر».(1)

علامۀ مجلسی (قدس سرّه) در بحار، یک سبک کلّی را انتخاب کرده؛ هر خوبی و نیکی را تحت عنوان «مکارم الاخلاق» و هر بدی و نکوهیدگی را تحت عنوان «مساوی الاخلاق» قرار داده است؛ مکارم الاخلاق از صفحۀ 331 مجلد 66 شروع می شود و در صفحۀ 71 مجلد 69 به پایان می رسد، یعنی 983 صفحه در مکارم الاخلاق اختصاص یافته است.

این سبک، بر معنی لغوی «مکرمت» و «مسائت»، آنهم در تقابل با همدیگر، مبتنی است که خوبی ها را در مقابل بدی ها قرار داده و بر این اساس عمل کرده است، نه بر اساس احادیث ویژۀ مکارم الاخلاق. زیرا این حدیث ها مکارم را در تقابل با مساوی، در نظر نگرفته اند، بل در مقام تقسیم خوبی ها به خوب و خوبتر، هستند. و دعای مکارم اخلاق نیز

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 275 ط احیاء التراث العربی.

در همین سیاق است، زیرا همهٔ خوبی ها و خصایل نیک بطور تک، تک در این دعا نیامده گرچه خصایل بطور «امّی»، و امّهات خصایل نیک در این دعا آمده که همهٔ خصال نیکو را در بر دارد.

این مقدمه را با سخنی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به پایان می آورم، فرمود: «إِذَا رَغِبْتَ فِی الْمَکَارِمِ فَاجْتَنِبِ الْمَحَارِمَ»: اگر به مکارم و مکرمت ها میل داری- اگر می خواهی به مکرمت ها آراسته شوی- از حرام ها دوری کن.

این جملهٔ کوتاه به این نکتهٔ مهم توجه دارد: اگر می خواهی در جامعه و در نظر مردم دارای مکرمت ها و محترم باشی از حرام ها پرهیز کن، خواه حرام مخفی باشد و خواه علنی.

متن دعا

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فِی مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَرْضِیِ الْأَفْعَالِ

(1) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ بَلِّغْ بِإِيمَانِی أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَ اجْعَلْ يَقِينِی أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَ انْتَهِ بِنِيَّتِی إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَ بِعَمَلِی إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. (2) اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِی، وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِی، وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّی. (3) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنِی مَا يَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تَسْأَلُنِی غَداً عَنْهُ، وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِی فِيمَا خَلَقْتَنِی لَهُ، وَ أَغْنِنِی وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ فِی رِزْقِكَ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالنَّظَرِ، وَ أَعِزَّنِی وَ لَا تَبْتَلِيَنِّی بِالْكِبْرِ، وَ عَبِّدْنِی لَكَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِی بِالْعُجْبِ، وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِیَ الْخَيْرَ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وَ هَبْ لِی مَعَالِیَ الْأَخْلَاقِ، وَ اعْصِمْنِی مِنَ الْفَخْرِ. (4) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِی عِنْدَ نَفْسِی مِثْلَهَا، وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی بِقَدَرِهَا. (5) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ مَتِّعْنِی بِهُدًى صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَ طَرِيقَةِ حَقٍّ لَا أَزِيغُ عَنْهَا، وَ نِيَّةِ رُشْدٍ لَا أَشُكُّ فِيهَا، وَ عَمِّرْنِی مَا كَانَ عُمُرِی بِذْلَةً فِی طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمُرِی مَرْتَعاً لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِی إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتُكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ. (6) اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّی إِلَّا أَصْلَحْتَهَا، وَ لَا عَائِبَةً أُوَنَّبُ بِهَا إِلَّا حَسَّنْتَهَا، وَ لَا أُكْرُومَةً فِيَّ نَاقِصَةً إِلَّا أَتْمَمْتَهَا. (7) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ أَبْدِلْنِی مِنْ بِغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّةَ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْیِ الْمَوَدَّةَ، وَ مِنْ ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَةَ، وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَةَ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِی الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّةَ، وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَةِ، وَ مِنْ رَدِّ الْمُلَابِسِينَ كَرَمَ الْعِشْرَةِ، وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَةِ. (8) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ لِی يَداً عَلَى مَنْ ظَلَمَنِی، وَ لِسَاناً عَلَى مَنْ خَاصَمَنِی، وَ ظَفَراً بِمَنْ عَانَدَنِی، وَ هَبْ لِی مَكْراً عَلَى مَنْ كَايَدَنِی، وَ قُدْرَةً عَلَى مَنِ اضْطَهَدَنِی، وَ تَكْذِيباً لِمَنْ قَصَبَنِی، وَ سَلَامَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِی، وَ وَفِّقْنِی لِطَاعَةِ مَنْ سَدَّدَنِی، وَ مُتَابَعَةِ مَنْ أَرْشَدَنِی. (9) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ سَدِّدْنِی لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ غَشَّنِی بِالنُّصْحِ، وَ أَجْزِیَ مَنْ هَجَرَنِی بِالْبِرِّ، وَ أُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِی بِالْبَذْلِ، وَ أُكَافِیَ مَنْ قَطَعَنِی بِالصِّلَةِ، وَ أُخَالِفَ مَنِ اغْتَابَنِی إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ، وَ أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ، وَ أُغْضِیَ عَنِ السَّيِّئَةِ. (10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَلِّنِی بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَ أَلْبِسْنِی زِينَةَ

الّمُتَّقِينَ، فِی بَسْطِ الّعَدْلِ، وَ كَظّمِ الغَيْظِ، وَ إِطّفَاءِ النَّائِرَهِ، وَ ضَمِّ أهْلِ الْفُرْقَهِ، وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَیْنِ، وَ إِفْشَاءِ الْعَارِفَهِ، وَ

ص: 139

سَتْرِ الْعَائِبَهِ، وَ لِينِ الْعَرِيكَهِ، وَ خَفْضِ الْجَنَاحِ، وَ حُسْنِ السِّيرَهِ، وَ سُكُونِ الرِّيحِ، وَ طِيبِ الْمُخَالَقَهِ، وَ السَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَهِ، وَ إِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وَ تَرْكِ التَّعْيِيرِ، وَ الْإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ، وَ الْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَ إِنْ عَزَّ، وَ اسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وَ إِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِی وَ فِعْلِی، وَ اسْتِكْثَارِ الشر وَ إِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِی وَ فِعْلِی، وَ أَكْمِلْ ذَلِكَ لِی بِدَوَامِ الطَّاعَهِ، وَ لُزُومِ الْجَمَاعَهِ، وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدَعِ، وَ مُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ. (11) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبِرْتُ، وَ أَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصِبْتُ، وَ لَا تَبْتَلِيَنِّی بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ، وَ لَا الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ، وَ لَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ، وَ لَا مُجَامَعَهِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، وَ لَا مُفَارَقَهِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ. (12) اللَّهُمَّ اجْعَلْنِی أَصُولُ بِكَ عِنْدَ الضَّرُورَهِ، وَ أَسْأَلُكَ عِنْدَ الْحَاجَهِ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ عِنْدَ الْمَسْكَنَهِ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالاسْتِعَانَهِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطُرِرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالتَّضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونَكَ إِذَا رَهِبْتُ، فَأَسْتَحِقَّ بِذَلِكَ خِذْلَانَكَ وَ مَنْعَكَ وَ إِعْرَاضَكَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. (13) اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا يُلْقِی الشَّيْطَانُ فِی رُوعِی مِنَ التَّمَنِّی وَ التَّظَنِّی وَ الْحَسَدِ ذِكْراً لِعَظَمَتِكَ، وَ تَفَكُّراً فِی قُدْرَتِكَ، وَ تَدْبِيراً عَلَى عَدُوِّكَ، وَ مَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِی مِنْ لَفْظَهِ فُحْشٍ أَوْ هُجْرٍ أَوْ شَتْمِ عِرْضٍ أَوْ شَهَادَهِ بَاطِلٍ أَوِ اغْتِيَابِ مُؤْمِنٍ غَائِبٍ أَوْ سَبِّ حَاضِرٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ نُطْقاً بِالْحَمْدِ لَكَ، وَ إِغْرَاقاً فِی الثَّنَاءِ عَلَيْكَ، وَ ذَهَاباً فِی تَمْجِيدِكَ، وَ شُكْراً لِنِعْمَتِكَ، وَ اعْتِرَافاً بِإِحْسَانِكَ، وَ إِحْصَاءً لِمِنَنِكَ. (14) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا أُظْلَمَنَّ وَ أَنْتَ مُطِيقٌ لِلدَّفْعِ عَنِّی، وَ لَا أَظْلِمَنَّ وَ أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنِّی، وَ لَا أَضِلَّنَّ وَ قَدْ أَمْكَنَتْكَ هِدَايَتِی، وَ لَا أَفْتَقِرَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وُسْعِی، وَ لَا أَطْغَيَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وُجْدِی. (15) اللَّهُمَّ إِلَى مَغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ، وَ إِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ، وَ إِلَى تَجَاوُزِكَ اشْتَقْتُ، وَ بِفَضْلِكَ وَثِقْتُ، وَ لَيْسَ عِنْدِی مَا يُوجِبُ لِی مَغْفِرَتَكَ، وَ لَا فِی عَمَلِی مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَكَ، وَ مَا لِی بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِی إِلَّا فَضْلُكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَفَضَّلْ عَلَيَّ. (16) اللَّهُمَّ وَ أَنْطِقْنِی بِالْهُدَى، وَ أَلْهِمْنِی التَّقْوَى، وَ وَفِّقْنِی لِلَّتِی هِیَ أَزْكَى، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا هُوَ أَرْضَى. (17) اللَّهُمَّ اسْلُكْ بِیَ الطَّرِيقَهَ الْمُثْلَى، وَ اجْعَلْنِی عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَ أَحْيَا. (18) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ مَتِّعْنِی بِالاقْتِصَادِ، وَ اجْعَلْنِی مِنْ أَهْلِ السَّدَادِ، وَ مِنْ أَدِلَّهِ الرَّشَادِ، وَ مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ، وَ ارْزُقْنِی فَوْزَ الْمَعَادِ، وَ سلَامَهَ الْمِرْصَادِ. (19) اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِی مَا يُخَلِّصُهَا، وَ أَبْقِ لِنَفْسِی مِنْ نَفْسِی مَا يُصْلِحُهَا، فَإِنَّ نَفْسِی هَالِكَهٌ أَوْ تَعْصِمَهَا. (20) اللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِی إِنْ حَزِنْتُ، وَ أَنْتَ مُنْتَجَعِی إِنْ حُرِمْتُ، وَ بِكَ اسْتِغَاثَتِی إِنْ كَرِثْتُ، وَ عِنْدَكَ مِمَّا فَاتَ خَلَفٌ، وَ لِمَا فَسَدَ صَلَاحٌ، وَ فِيمَا أَنْكَرْتَ تَغْيِيرٌ، فَامْنُنْ عَلَيَّ قَبْلَ الْبَلَاءِ بِالْعَافِيَهِ، وَ قَبْلَ الطَّلَبِ بِالْجِدَهِ، وَ قَبْلَ الضَّلَالِ بِالرَّشَادِ، وَ اكْفِنِی مَئُونَهَ مَعَرَّهِ الْعِبَادِ، وَ هَبْ لِی أَمْنَ يَوْمِ الْمَعَادِ، وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الْإِرْشَادِ. (21) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ادْرَأْ عَنِّی

بِلَطْفِکَ، وَ اغْذُنِی بِنِعْمَتِکَ، وَ أَصْلِحْنِی بِکَرَمِکَ، وَ دَاوِنِی بِصُنْعِکَ، وَ أَظِلّنِی فِی ذَرَاکَ، وَ جَلِّلْنِی رِضَاکَ، وَ وَفِّقْنِی إِذَا اشْتَکَلَتْ عَلَیَّ الْأُمُورُ لِأَهْدَاهَا، وَ إِذَا تَشَابَهَتِ الْأَعْمَالُ لِأَزْکَاهَا، وَ إِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا. (22) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَهِ، وَ سُمْنِی حُسْنَ الْوِلَایَهِ، وَ هَبْ لِی صِدْقَ الْهِدَایَهِ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالسَّعَهِ، وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الدَّعَهِ، وَ لَا تَجْعَلْ عَیْشِی کَدّاً کَدّاً، وَ لَا تَرُدَّ دُعَائِی عَلَیَّ رَدّاً، فَإِنِّی لَا أَجْعَلُ لَکَ ضِدّاً، وَ لَا أَدْعُو مَعَکَ نِدّاً. (23) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ امْنَعْنِی مِنَ السَّرَفِ، وَ حَصِّنْ رِزْقِی مِنَ التَّلَفِ، وَ وَفِّرْ مَلَکَتِی بِالْبَرَکَهِ فِیهِ، وَ أَصِبْ بِی سَبِیلَ الْهِدَایَهِ لِلْبِرِّ فِیمَا أُنْفِقُ مِنْهُ. (24) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اکْفِنِی مَئُونَهَ الِاکْتِسَابِ، وَ ارْزُقْنِی مِنْ غَیْرِ احْتِسَابٍ، فَلَا أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِکَ

بِالطَّلَبِ، وَ لَا أَحْتَمِلَ إِصْرَ تَبِعَاتِ الْمَكْسَبِ. (25) اللَّهُمَّ فَأَطْلِبْنِی بِقُدْرَتِکَ مَا أَطْلُبُ، وَ أَجِرْنِی بِعِزَّتِکَ مِمَّا أَرْهَبُ. (26) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صُنْ وَجْهِی بِالْیَسَارِ، وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِی بِالْإِقْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِکَ، وَ أَسْتَعْطِیَ شِرَارَ خَلْقِکَ، فَأَفْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِی، و أُبْتَلَی بِذَمِّ مَنْ مَنَعَنِی، وَ أَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِیُّ الْإِعْطَاءِ وَ الْمَنْعِ. (27) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی صِحَّةً فِی عِبَادَةٍ، وَ فَرَاغاً فِی زَهَادَةٍ، وَ عِلْماً فِی اسْتِعْمَالٍ، وَ وَرَعاً فِی إِجْمَالٍ. (28) اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِعَفْوِکَ أَجَلِی، وَ حَقِّقْ فِی رَجَاءِ رَحْمَتِکَ أَمَلِی، وَ سَهِّلْ إِلَی بُلُوغِ رِضَاکَ سُبُلِی، وَ حَسِّنْ فِی جَمِیعِ أَحْوَالِی عَمَلِی. (29) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ نَبِّهْنِی لِذِکْرِکَ فِی أَوْقَاتِ الْغَفْلَهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِطَاعَتِکَ فِی أَیَّامِ الْمُهْلَهِ، وَ انْهَجْ لِی إِلَی مَحَبَّتِکَ سَبِیلًا سَهْلَةً، أَکْمِلْ لِی بِهَا خَیْرَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ. (30) اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، کَأَفْضَلِ مَا صَلَّیْتَ عَلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ قَبْلَهُ، وَ أَنْتَ مُصَلٍّ عَلَی أَحَدٍ بَعْدَهُ، وَ آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَةً، وَ قِنِی بِرَحْمَتِکَ عَذابَ النَّارِ.

عنوان دعاء

اشاره

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِی مَکَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ مَرْضِیِّ الْأَفْعَالِ:

از دعاهای امام علیه السلام است در خُلق های نیکو و کردارهای پسندیده

شرح

اشاره

معنی مکارم الاخلاق

تعریف اخلاق

منشأ اخلاق

معنی مرضیّ الافعال

عمل صلاح و عمل صالح

لغت: اخلاق: جمع خُلق- خُلق دو کاربرد دارد، مانند خَلق که آن نیز (در این مبحث) دو کاربرد دارد:

1- خَلْق یعنی چگونگی و نظام ساختار جسمی یک شخص، که مراد مجموعه و روی هم

ص: 141

رفته نظام اندام های اوست.

2- خَلْق یعنی چگونگی ساختار هر اندامی از اندام های انسان، که هر کدام بخشی از کاربرد اول را ایفاء می کنند.

خُلق: 1- خُلق یعنی چگونگی و نظام ساختار شخصیتی درونی یک شخص، که مراد مجموعه و روی هم رفته نظام خصلت های اوست.

2- خُلق یعنی چگونگی ساختار هر خصلت از خصلت های انسان، که هر کدام بخشی و مؤلّفه ای از کاربرد اول هستند.

مکارم: جمع مُکْرَم و مَکْرَمه: بزرگواری ها، ارجمندی ها، والائی ها.

مکارم الاخلاق

خصلت های بزرگوارانه، خصایل ارجمندانه، سجایای والای شخصیت. خُلق های کریمه که شخصیت انسان را تشکیل دهند.

انسان ها خُلق را به دو نوع تقسیم کرده اند: خلق پسندیده و خلق نکوهیده که گفته می شود «خلق حسن» و «خلق قبیح». و هر کدام از این دو مدرّج هستند: خُلق قبیح، خُلق اَقبح.

مکارم اخلاق را که عنوان این دعا است می توان به دو معنای متفاوت تفسیر کرد:

1- مکارم در تقابل با قبایح؛ در اینصورت می شود به معنی «خلق های خوب» در مقابل «خلق های قبیح». و شامل هر خلقی می شود که نکوهیده نیست.

2- مکارم در تقابل با «لوائم» و «مَلائم»؛ در اینصورت معنی مکارم اخلاق می شود «خلق های والاتر» در مقابل «خلق های خوب». یعنی خلق هائی که در بالاترین درجه از درجات حُسن و پسندیدگی هستند.

نظر به اینکه در متن دعا سخن از خلق های اساسی، اصلی و ریشه ای است و بحث در اصول اخلاق است که خُلق های فرعی بر آنها متفرع هستند؛ باید گفت مراد معنی دومِ است؛ خلق هائی در این دعا معرّفی می

شوند که هر کدام مادر و منشأ و مبنای خلق های درجهٔ دوم هستند. و مکارم اخلاق یعنی پایه های اصلی و اساسی، و مادرهای خلق ها. نه به معنی «خلق های خوب» در مقابل «خلق های بد».

ص: 142

و با عبارت دیگر: امام علیه السلام در این دعا، از بحث دربارهٔ خلق های بد، عبور کرده، در افق بالاتری سخن می گوید؛ در مقام بیان خوبترها و اصیل ترها در برابر خوب ها است.

تعریف اخلاق

اخلاق عبارت است از مجموعهٔ هماهنگ و روی هم رفتهٔ خصلت ها و سجایائی که ساختار شخصیت انسان را تشکیل می دهند. همانطور که چگونگی خَلْقِ اندام های بدن بطور روی هم رفته و مجموعه، که ساختار چگونگی جسم و پیکر انسان را تشکیل می دهند.

خصایل و سجایای خوب، شخصیت خوب را می سازند و خصایل و سجایای بد شخصیت بد را. و غیر از معصومین، همهٔ انسان ها در سلسله و نوار نسبیت قرار دارند؛ هر کسی بنسبت سجایای خوب و بد خود، شخصیتش شکل می گیرد.

منشأ اخلاق

اینکه گفته شد «انسان ها خُلق را به دو نوع تقسیم کرده اند؛ خُلق پسندیده و خُلق نکوهیده». عامل و منشأ این تقسیم چیست؟ آیا منشأ آن، قراردادها و اعتبارها است؟ یا این تقسیم از گرایش ها و تنفّرهای ذاتی انسان بر می خیزد؟

علوم انسانی غربی، نظریه «انسان شناسی» غربی، و تعریفی که غربیان از انسان دارند و او را حیوان می دانند، لزوماً و الزاماً ایجاب می کند که اخلاق امری اعتباری و قراردادی باشد. زیرا برای حیوان چیزی بنام خُلق خوب یا بد، مطرح نیست.

برخی از غربیان، علاوه بر الزام و ایجاب تعریف مذکور، از زندگی عینی و عملی بشر نیز دلیل می آورند که اخلاق یک امر صرفاً قراردادی است؛ ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی» می گوید: گاهی یک رفتار در نظر یک جامعه بشدت منفور و ناهنجار است در حالی که همان رفتار در نظر جامعهٔ دیگر یک کردار کاملاً معصومانه است.

اما از نظر اسلام، انسان حیوان نیست بل دارای یک روح دیگر است؛ حیوان روح غریزه

ص: 143

دارد اما انسان علاوه بر روح غریزه روح دیگری بنام روح فطرت(1) دارد و اخلاق از اقتضاهای اساسی و اصلی روح فطرت است، همانطور که زبان، خانواده، جامعه، تاریخ، درک زیبائی و زیباخواهی، گریه و خنده، «خود نکوهیدن= سرزنش خود= درگیری و کشمکش با خود»، و حیاء، و بالاخره آنچه در زندگی انسان هست و حیوان فاقد آن است، همگی از روح فطرت ناشی می شوند. این از نظر «انسان شناسی» و تعریف انسان.

و اما تمسک به برخی از رفتارها که در برخی جامعه ها جرم شناخته شده و منفور هستند، و در برخی دیگر یک کردار معصومانه تلقی می شوند؛ این موضوع شبیه رابطهٔ انسان با غذا و خوراکی ها است؛ در نظر برخی جامعه ها خوردن فلان غذا، منفور و مشمئزکننده است، و همان غذا در نظر جامعهٔ دیگر، خوب و مطلوب است. آیا این دلیل می شود که گفته شود انسان ذاتاً نسبت به هیچ غذائی اشمئزاز ندارد؟! آیا «حسّ اشمئزاز» واقعیت ندارد و از عادت ها ناشی شده است؟! چه کسی می تواند ادعا کند که حس اشمئزاز، از ذاتیات انسان نیست-؟

آنچه عادت ها و تربیت ها، و حوادث تاریخی می توانند به وجود آورند، جهت جریان و بستر کار حس های ذاتی است، نه ایجاد اصل و اساس آن حس. حس های این چنینی محصول آفرینش و خلقت اند. و انکار این واقعیت، بمثابهٔ انکار همهٔ واقعیت ها است و سر از سفسطه در می آورد.

وانگهی عادت ها و تربیت ها و قراردادها و اعتبارها، فقط می توانند «بدها» را به «خوب» مبدل کنند، و از عکس آن عاجز هستند؛ یعنی هرگز نمی توانند «خوب» را به «بد» مبدل کنند. مثلاً: همجنس بازی که یک کردار نکوهیده است، در جامعه ای به کردار خوب مبدل می شود. اما هرگز ازدواج با جنس مخالف در هیچ جائی و در هیچ زمانی به «رفتار بد» و نکوهیده مبدل نمی شود. و این یک اصل

1- دربارهٔ روح فطرت که انسان دارای آن و حیوان فاقد آن است، بهمراه آیه ها و حدیث های مربوطه، در مباحث متعدد گذشته، بحث هائی با خوانندگان محترم داشتیم.

بزرگ و بس مهم است که دست اندرکاران علوم انسانی غربی از این اصل بشدت غافل اند.

چرا چنین است؟ چرا عادت ها و تربیت ها و قراردادها و اعتبارها، می توانند بدها را به خوب مبدل کنند، اما نمی توانند خوب ها را به بد مبدل کنند؟ و این پرسش بس مهم و از کلیدهای مشکل گشای علوم انسانی است که باید پاسخ علمی به آن داده شود، متأسفانه در عرصهٔ علوم انسانی غربی نه این سؤال عنوان می شود و نه پاسخی به آن داده می شود.

پاسخ: شکستن مرز هنجارها و ناهنجارها، و مبدل کردن ناهنجارها به هنجار، یک پشتوانهٔ قوی دارد بنام روح غریزه که اقتضاهای غریزی در وجود انسان فشار می آورد که عنوان و مفهوم و چیزی بنام «ناهنجار» وجود نداشته باشد؛ روح غریزه همیشه می کوشد بر روح فطرت عاصی شود.

اما مبدل شدن هنجارها به ناهنجار، هیچ پشتوانه ای ندارد. زیرا این کار نه خوشایند روح غریزه است و نه خوشایند روح فطرت.

اما روح فطرت: این روح پاسدار هنجارها است، نه مبدل کنندهٔ هنجار به ناهنجار.

و اما روح غریزه: این روح دشمن لفظ «ناهنجار» و دشمن مفهوم و معنی این واژه است و هیچ چیزی را ناهنجار نمی داند تا هنجار را به ناهنجار مبدل کند.

البته این بحث در اصل و اساس «انسان شناسی» است. نه در مسائلی که در درجه دوم قرار دارند و نسبت به اصول ذاتی اولیهٔ انسان، در مرحله دوم هستند؛ مانند (مثلاً) امر به معروف که از هنجارها است ممکن است در جامعه ای به عنوان رفتار ناهنجار و با عنوان مزاحمت به دیگران، شناخته شود.

و ممکن است یک جامعه ای به حالتی برسد که در آن به جای امر به معروف و نهی از منکر، امر به منکر و نهی از معروف شود همانطور که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کَیْفَ بِکُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْکَرِ وَ نَهَیْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ-؟(1) اما در همان جامعه، معروف های درجه اول هرگز به منکر مبدل نمی شوند و اگر از آنها نهی شود خود نهی کننده و نهی

1- كافى ج 5 ص 59.

شونده هر دو می دانند که این نهی از معروف است همانطور که یک شرابخوار دوست خود را به شرابخواری دعوت می کند و از خواندن نماز نهی می کند.

همین پرسش و پاسخ آن، یکی دیگر از ادلّهٔ روشن و برهان های قاطع است بر صحت و استواری انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، و نیز گشایندهٔ این مجهول بزرگ است که علوم انسانی غربی از مواجهه با آن هراس دارد تا چه رسد که پاسخ علمی به آن بدهد.

اخلاق کسبی و اخلاق اکتسابی

در قرآن آیه ای شگفت داریم- گرچه همهٔ آیات قرآن شگفت و معجزهٔ علمی هستند- که یک رکن اساسی را در علوم «انسان شناسی»، «شخصیت شناسی» و «رفتار شناسی» بیان می کند و روشن می کند که: اولاً: انسان موجودی است که هم به «کسب» قادر است و هم به «اکتساب». ثانیاً: شخصیت درونی انسان می تواند کسبی یا اکتسابی و یا با نسبتی از این دو باشد. ثالثاً: رفتار انسان نیز می تواند بر اساس شخصیت کسبی و یا اکتسابی و یا با نسبتی از این دو باشد.

حیوان فاقد این هر دو است؛ نه کسب دارد و نه اکتساب، زیرا موجودی «ایستا» است و لذا فاقد اخلاق نیز هست. آنچه حیوان دارد «خوی غریزی» است.(1)

کسب یعنی کسی آنچه را که دارد، به کار گیرد و بپروراند و به فواید و منافع آن برسد.

تعریف: کسب یعنی بالنده کردن و پروراندن داشته ها.

انسان موجودی است که با داشتن روح فطرت، عناصر اصلی خُلق های انسانی را در آفرینش خود دارد، اگر همان ها را بپروراند و بالنده کند و از آسیب ها حفاظت کند، او کسب کرده است. این را باید اخلاق کسبی نامید.

و اگر آنها را نپروراند و از آفت ها و آسیب ها محفوظ ندارد، آن داشته ها را از دست

1- حیوان هیچ تغییری نمی تواند در خوی های خود بدهد. تنها می تواند در تکامل جسمی در طول زمان های مدید تغییر یابد و همگام با آن تغییراتی در خوی هایش رخ دهد که هر دو از اختیار او خارج است. اما انسان علاوه بر این تکامل طبیعی، می تواند با اختیار خود نیز کمالات شخصیتی را بدست آورد.

می دهد، و دیگر امکان کسب برایش نمی ماند، به اکتساب می پردازد. زیرا که انسان موجودی است شبیه یک ظرف که امکان ندارد خالی باشد یا با چیزی پر می شود و یا با هوا. انسان هم یا با اخلاق کسبی پر می شود و یا با اخلاق اکتسابی.

اکتساب یعنی کسی آنچه را که خود ندارد از دیگری بگیرد، یا: از دیگری برگیرد.

در وجود انسان، اصالت با روح فطرت است، و قرار است روح غریزه و اقتضاهایش ابزار دست روح فطرت باشد. وقتی که داشته های فطری از دست رفت، غریزه اصالت می یابد و انسان از انسانیت بیگانه می شود. زیرا او ابزار را هدف کرده است. لذا شخصیتش اکتسابی می گردد، اکتساب از غیر؛ اکتساب از غریزه که غیر اصیل است در وجود انسان.

غریزه در وجود حیوان اصالت دارد و اصیل است نه در وجود انسان.

تعریف: اکتساب (در این اصطلاح) یعنی داشته های اصیل خود را واگذاشتن و داشته های اصیل حیوان را برخود گرفتن.

اینک به آیهٔ مورد نظر و ویژگی آن، توجه کنید: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ»:(1) خداوند هیچ کسی را جز به اندازهٔ توانائیش مکلّف نمی کند؛ برای خود اوست آنچه کسب کرده، و بر علیه اوست آنچه اکتساب کرده.

دقت: دربارهٔ خصایل و رفتارهای خوب و مثبت، واژهٔ «کسب» را آورده و دربارهٔ خصایل و رفتارهای بد و منفی واژهٔ «اکتساب» را آورده است. اکتسابی ها را بر علیه انسان دانسته و کسبی ها را بر له او.

دو لفظ «کسب» و «اکتساب» و مشتقات شان (با اینکه اولی از ثلاثی مجرد و دومی از باب افتعال است) به جای یکدیگر به کار می روند و دارای یک معنی واحد می شوند، اما وقتی که در تقابل با همدیگر می آیند- مانند همین آیه- اولی به معنی مثبت و دومی به معنی منفی به کار می رود.(2)

1- آیهٔ 286 سورهٔ بقره.

2- در آیهٔ 11 سورهٔ نور، بدون تقابل نیز به معنی منفی آمده است: «لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اکْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ»، که اگر با لفظ «کسب» می آمد، این مناسبت لازم از بین می رفت.

6- اخلاق علمی و اخلاق موعظه ای: اخلاق علمی مبتنی بر علم «انسان شناسی» است؛ باید اول انسان را شناخت، سپس «رابطهٔ انسان با اخلاق» را که آیا رابطه این موجود با اخلاق یک رابطهٔ آفرینشی است به این معنی که اخلاق ریشه در کانون وجود و ذات انسان دارد؟ یا از «قراردادها» ناشی شده است؟

و با بیان دیگر: آیا تفکیک میان «حسن» و «قبح» یک حقیقت در ذات انسان و یک ندای درونی آفرینشی است؟ یا «اعتباری محض» است؟

و با بیان سوم: آیا تفکیک رفتارهای انسان به «هنجار» و «ناهنجار»، از ذات درونی انسان بر می خیزد؟ یا محصول تصمیم ها و آگاهی های محض بشر است؟

و با بیان چهارم: آیا اصول اساسی اخلاق،(1)

قابل تغییر است؟ و با صلاح دید افراد جامعه تغییرپذیر است؟ یا نه؟ یعنی اگر افراد انسان بنشینند و جلسه شور تشکیل بدهند و مصلحت بدانند که اصول اخلاق را عوض کرده و آن ها را بر اساس قراردادی حذف کرده از بین ببرند و یا اصول دیگری را به جای آنها بگذارند، آیا این کارشان درست و علمی است؟ یا مصداق انحراف و گمراهی است؟

از باب مثال: غربی ها همجنس بازی را که از آغاز پیدایش بشر (بل از آغاز پیدایش هر موجود زنده) یک رفتار ناهنجار بود، به رفتار هنجار مبدل کردند، کارشان علمی است یا جاهلانه؟-؟

پس از روشن شدن این مباحث، نوبت به اخلاق موعظه ای می رسد؛ پس از رسیدن به پاسخ ها و نتایج مسلّم دربارهٔ پرسش های بالا، نوبت می رسد که مطابق آن مسلّمات به پند و اندرز و موعظه پرداخته شود. نه (باصطلاح) ابتداء بساکن و بدون بحث در پایه های علمی این موضوع.

اینک: آیا دعای «مکارم الاخلاق» در صدد بیان و تعلیم اخلاق علمی است یا اخلاق موعظه ای؟-؟

1- بحث در فروعات، چیز دیگر است.

در مقدمۀ مجلد اول و در شرح مقدّمۀ خود صحیفه گفته شد که یحیی بن زید صحیفه را «علم» نامیده، و امام صادق علیه السلام نیز دو بار سخن او را تأیید کرده است. و صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم. آیا کار برخی ها که قلم برداشته و به شرح صحیفه می پردازند، در حالی که از پاسخ به پرسش های بالا، و حتی از طرح آن ها و فهم آن ها عاجز هستند، یک کار شایسته است؟ شرح دعای «مکارم الاخلاق» بر اخلاق صرفاً موعظه ای و پند و اندرز محض، سزاوار است؟! آنهم در این روزگار که طوفان علوم انسانی غربی همه چیز را با روند نادرست خود از بین می برد.

مرضیّ الافعال

کلمه مرضیّ نیز می تواند به دو معنی به کار رفته باشد:

1- مرضیّ در مقابل مبغوض: در اینصورت هر فعل و کرداری که مبغوض نباشد، مرضیّ است.- فعل مرضیّ و فعل مبغوض، هر دو مدرّج هستند به درجاتی از خوبی و بدی.

2- مرضی در مقابل «غیر مرضیّ»: در اینصورت مرضی آن کرداری است که نه فقط مبغوض نباشد بل «رضایت آور» هم باشد. و متن دعا نشان می دهد که این معنی دوم مراد است. زیرا خواهیم دید که توجه امام علیه السلام به «عمل صالح» است نه به «عمل صلاح». عمل صلاح آن است که بدون فساد باشد اما عمل صالح آن است که علاوه بر پاک بودنش از فساد، مستعد افعال صلاح دیگر، نیز باشد؛ مادر نیکی ها و صلاح ها باشد. در عین اینکه خودش صلاح است زایندۀ صلاح های دیگر نیز باشد. همانطور که در قرآن هرگز با «عمل صلاح» تعبیر نشده و هر چه هست «عمل صالح» است. صالح صیغۀ اسم فاعل است، گرچه کاربرد آن «لازم» است نه «متعدی». لیکن در هر صورت و با هر لحاظ، بالاخره اسم فاعل، اسم فاعل است و حاکی از یک توان و استعداد است.

قانون آفرینش: صلاح به معنی ضد فساد است. و صالح به معنی آنچه فسادی در آن نیست. و این قانون آفرینش است: هر چیزی که فسادی در آن باشد، منشأ فسادهای دیگر می شود. اما هر چیزی که در آن فساد نباشد بر دو نوع است:

1- کرداری که نه زایندۀ فساد است و نه زایندۀ صلاح دیگر.- این مرضیّ بمعنی اول است.

2- کرداری که هم فسادی در آن نیست و هم زایندهٔ صلاح های دیگر است.- این مرضیّ بمعنی دوم است. و «مرضیّ الافعال» یعنی کردارهائی که نه تنها خوب هستند و بد نیستند، بل آبستن کردارهای خوب دیگر نیز هستند؛ خوب های اساسی، اصلی و مبنائی هستند؛ کردار نیک که زایندهٔ کردارهای نیک دیگر، است. و لذا قرآن واژهٔ «صالح» را به کار گرفته است:

«الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ». (1) اول ایمان و بلافاصله عمل صالح را می آورد.

و همچنین است عمل خیر و عمل شر؛ گاهی عمل خیر به کرداری گفته می شود که مراد از آن عملی است که شری در آن نباشد. و گاهی عمل خیر به کرداری گفته می شود که نه فقط شری در آن نباشد، بل منشأ خیر یا خیرهای دیگر نیز باشد.

بخش اول

اشاره

رابطهٔ خدا با انسان، و بالعکس

امر بین امرین و توفیق

ویژگی دیگر این رابطه

تجسم عمل

قانون عمومی کائنات و زایندگی عمل

خود دعا فی نفسه موضوعیت دارد

حفاظت ایمان، یقین، نیّت و عمل، از آفت و آسیب

نیّت

باز هم مسئلهٔ توفیق

1- این جمله حدود 50 بار در قرآن آمده، علاوه بر «صالحات» که در تعابیر دیگر آمده است.

تصحیح یقین

یقین و قطع در علم «اصول فقه»

اما در خارج از فقه

جامعه شناسی رابطهٔ عرب جاهلی با علم و افسانه

عصبیّت و عرب جاهلی

هدایت و مدیریتِ حس تعصّب

امام در مقام شرح سخن امام

شخصیت انسان اگر به تکامل نرود به تباهی خواهد رفت

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ بَلِّغْ بِإِیمَانِی أَکْمَلَ الْإِیمَانِ، وَ اجْعَلْ یَقِینِی أَفْضَلَ الْیَقِینِ، وَ انْتَهِ بِنِیَّتِی إِلَی أَحْسَنِ النِّیَّاتِ، وَ بِعَمَلِی إِلَی أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. (2) اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِکَ نِیَّتِی، وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَکَ یَقِینِی، وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِکَ مَا فَسَدَ مِنِّی: خدایا، بر محمد و آل او درود فرست، و ایمان من را به کاملترین (درجهٔ) ایمان برسان، و یقینم را برترین یقین قرار ده. و نیّتم را به انتهای زیباترین نیّت ها برسان، و عملم را به زیباترین اعمال. خدایا، با لطف خودت نیّتم را قوی و محفوظ بدار، و یقینم را به آنچه در نزد توست سالم (و با بهداشت) نگه دار، و با قدرت خود آنچه از من فاسد شده را اصلاح کن.

شرح

اشاره

لغت: اِنته: صیغهٔ امر از «انتهی ینتهی»: به نهایت برسان، کامل کن.

وَفِّرْ: صیغهٔ امر از باب تفعیل: قوی، استوار، آسیب ناپذیر گردان.

صحّح: این کلمه را دو گونه می توان معنی کرد: سالم گردان، و سالم بدار. که در اصطلاح به اولی درمان، و به دومی بهداشت می گوئیم. لیکن نظر

به اینکه درمان را در جملهٔ

ص: 151

بعدی (وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِکَ مَا فَسَدَ مِنِّی) آورده است، پس مراد بهداشت و «سالم بدار» است.

رابطهٔ خدا با انسان و بالعکس

اشاره

آنچه خدا از بنده اش می خواهد، بنده نیز همان را از خدا می خواهد: قبلاً نیز در این باره بحثی داشتیم؛ خداوند از انسان ایمان می خواهد، انسان نیز همان ایمان را از خدا می خواهد که برایش بدهد؛ خدا می گوید ای انسان ایمان داشته باش، انسان می گوید خدایا آن ایمان را که از من می خواهی به من بده. خداوند به بنده اش می گوید ایمان کامل داشته باش، بنده می گوید خدایا آن کمال ایمان را به من بده. خدا از بنده اش برترین یقین را می خواهد، بنده می گوید خدایا آن برتری یقین را به من بده. و همچنین نیت و زیبائی آن، و عمل و زیبا تر بودن آن.

این «داد و ستد» نیست، زیرا دهنده و ستانندهٔ هر دو خدا است و انسان در این میان فقط یک کار می کند «دعا= خواستن». پس اولین، کارسازترین، و بهترین عمل، دعا است. آنهم که خودش وعده داده و می گوید: «فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ».(1)

انسانِ بدون دعا، انسان تارکِ دعا، به جائی نمی رسد؛ نه به یقین و نه به کمال یقین، نه به نیّت و نه به کمال نیّت، نه به عمل و نه به افضل اعمال. خدا، خدا است؛ ذوالفضل العظیم؛ فضل عظیمی که انسان از درک آن عاجز است. ذوالرحمه الواسعه، فراخی رحمت که انسان از توان درک این گسترهٔ رحمت او ناتوان است. برای جلب این فضل و رحمت تنها یک چیز لازم است: دعا و خواستن.

این رابطهٔ خدا با بنده اش و بالعکس، نیز چیزی است که عقل و درک انسان از تحلیل آن عاجز است. هر انسانی به واقعیت این رابطهٔ خاص، باور دارد در عین حال هر انسانی از تحلیل آن ناتوان است؛ یعنی هر کس به «هستی این رابطه» باور دارد اما از «چیستی» آن

1- آیهٔ 186 سورهٔ بقره.

ناتوان است. زیرا آنچه انسان می تواند دربارهٔ خدا درک کند فقط «هستی خدا» است و بشر راهی به «چیستی خدا» ندارد. ابزار درک انسان عقل است و خود عقل مخلوق خداوند است و عرصهٔ عملش نیز مخلوقات است و «كَيْفَ يَجْرِى عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ»:(1) چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را جاری کرده است.

این رابطهٔ خاص نیز که هم خواهنده و هم دهنده و هم ستاننده اوست، ویژهٔ خود اوست و لذا اصل و اساس چیستی و چگونگی آن برای انسان قابل درک نیست با اینکه همهٔ انسان ها به این رابطه باور دارند و آن را در روح و جان خود بطور تجربی در می یابند.

امر بین امرین و توفیق

برخی از شارحان و مترجمان صحیفه، در معنی و تفسیر برخی از این جمله های امام علیه السلام، لفظ «توفیق» را آورده اند که گویا امام توفیق ایمان، توفیق یقین و توفیق احسن اعمال را از خداوند خواسته است. در حالی که هر چه می نگریم اثری از این کلمه در بیان امام نیست. امام اصل ایمان، اصل کمال ایمان، اصل یقین و اصل کمال یقین و عمل احسن را از خداوند می خواهد؛ نمی گوید: خدایا، به من توفیق بده که ایمانم را کامل کنم، توفیق بده که یقینم را افضل کنم. می گوید: کمال ایمان را به من بده، و افضل یقین را به من بده.

دعا و خواستن از خدا، در دو محور است:

1- محور خواستن اصل هر چیز: در این محور جائی برای توفیق نیست، زیرا توفیق در جائی است که انسان اصل یک چیز را داشته باشد سپس در استفاده از آن موفق گردد.

2- محور خواستن توفیق پس از داشتن اصل یک چیز.

ویژگی این رابطه میان خدا و انسان، و بالعکس، در این است که انسان هم اصل آنچه را که خدا از او می خواهد، از خدا بخواهد و هم توفیق استفاده از آن را.

اما در تفسیری که حضرات از این بیان امام علیه السلام و نیز در تفسیر آیه های مربوط

1- از امیرالمؤمنین(ع)؛ نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232- فیض خ 228.
و نیز از امام رضا(ع)؛ بحار، ج 4 ص 230.

به این موضوع می کنند، این ویژگی رابطه، از بین می رود و از سنخ رابطه های انسان ها با همدیگر می شود. و لذا حضرات در معنی آیه هائی از قبیل «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ»(1) می مانند و به راه دور می روند.

درست است انسان مختار است و می تواند ایمان و بی ایمانی را برگزیند، لیکن این «اختیار» است، نه «تفویض»؛ انسان مختار است نه مفوّض. حضرات انسان را پیشاپیش مفوّض فرض می کنند، سپس همۀ خواسته های او را توفیق می نامند، که فرق میان اختیار و تفویض، و مرز میان مختار بودن و مفوّض بودن را از بین می برند. می گوید: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ، نمی گوید: لا جبر و لا اختیار بل امرٌ بین امرین.

شرح بیشتر این مسئله در کتاب «دو دست خدا» و نیز در کتاب «نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی».

ویژگی دیگر این رابطه

نیّت در مسیر تکامل: از فقرات این کلام امام علیه السلام می فهمیم که ایمان، یقین، نیت و کردار زیبا، در مسیر تکامل هستند، همانطور که همه چیز جهان (کهکشان ها، منظومه ها، سیّاره ها، و...) و هر جماد و جانداری در مسیر تکامل است. و همانطور که هر چیز این جهان ممکن است دچار آسیب و آفت شود، ایمان، یقین، نیّت و عمل انسان نیز ممکن است دچار آسیب و آفت شود.

امام علیه السلام، هم حرکت تکاملی را می خواهد و هم بهداشت این حرکت را از آسیب ها و آفت ها. و بدین شیوه به ما یک ویژگی دیگر دربارۀ رابطۀ خدا با انسان را یاد می دهد، و آن عبارت است از اینکه «خود دعا موضوعیت دارد». یعنی «صرف خواستن از خدا»- حتی اگر مستجاب هم نشود- یک عامل حرکت دهنده در جهت تکامل است.

1- آیۀ 30 سورۀ انسان، و آیۀ 29 سورۀ تکویر.

دعا دو جنبه دارد:

1- محتوای دعا: محتوای دعا و آنچه در آن خواسته می شود، ممکن است پذیرفته و مستجاب شود و ممکن است نشود.

2- خود دعا- دعا کردن- یک عمل است؛ عمل نیک؛ یک عبادت است. و هیچ دعائی نیست که بعنوان «عمل» پذیرفته نشود. هر دعائی از هر کسی (حتی از فاسدترین کس) بعنوان یک عمل پذیرفته است و در قیامت در ترازوی عملش خواهد آمد.

و هر دعا، دستکم یک گام اول است که اگر همین گام- بعنوان عمل، نه محتوا- از آسیب و آفت محفوظ بماند، زایندهٔ گام های بعدی است: «وَ مَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فیها حُسْناً»:(1) و هر کس برگیرد حسنه ای را بر نیکی اش می افزائیم.

لغت: یَقْتَرِفْ- اقتراف: به دست آوردن.

اما چرا نفرمود «و من عمل حسنه» یا «و من کسب حسنه»-؟ برای اینکه در «اقتراف» عنصری از «تکّه کردن»، «جدا کردن» هست. همانطور که این عنصر در «اغتراف» هم هست. «إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِیَدِهِ»:(2) مگر کسی که یک غرفه با دست خود از آن آب بردارد.

در مایعات اغتراف به کار می رود و در غیر آن اقتراف. به پس انداز کردن و ذخیره کردن نیز اقتراف گفته می شود، یعنی از درآمد جاری چیزی یا چیزهائی را جدا کردن و بعنوان پس انداز کنار گذاشتن.

پس، معنی آیه چنین می شود: هر کس در جریان زندگیش (خواه جریان عمومی آن مثبت باشد یا منفی) یک تکّه عمل نیک انجام دهد بر نیکی آن عملش می افزائیم. خداوند اینگونه قرار داده است که هر عمل نیک؛ هر تکّه ای از رفتار انسان ولو خیلی کوچک هم باشد، زاینده باشد؛ هر نیکی نیکی دیگر را تولید کند.

توجه: نمی فرماید «ومن یقترف حسنه نزد فی جزائه حسناً»، می فرماید «نَزِدْ لَهُ فیها حُسْناً».

1- آیهٔ 23 سورهٔ شوری.
2- آیهٔ 249 سورهٔ بقره.

آیه در مقام بیان جزای حسنه نیست بل می فرماید در خود آن عمل نیک، نیکی را می افزائیم. اگر یک فرد فاسد اتفاقاً یک فعل کوچک خوب انجام دهد، بر نیکی آن فعلش افزوده می شود.

پرسش: قرآن می فرماید: «إِنَّما یَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقینَ»:(1) غیر از این نیست که خداوند از متقیان و پرهیزکاران قبول می کند. پس چگونه یک عمل کوچک از کسی که جریان عمومی زندگیش منفی و در گناهکاری است، پذیرفته می شود؟

پاسخ: اولاً: چنین شخصی در همان عمل کوچک مصداق «متّقی» و پرهیزکار است و مشمول آیه می باشد. زیرا آن وقت را برای آن عمل مختص کرده و در اعمال بد صرف نکرده است؛ با گفتن یک «سبحان الله» لحظه ای از اعمال بد پرهیز کرده است.

ثانیاً: این آیه دربارهٔ عملی است که هیچ عنصری از حُسن و نیکی در آن نبوده است؛ هابیل و قابیل هر دو قربانی کردند، از هابیل پذیرفته شد و از قابیل پذیرفته نشد، قابیل عصبانی شد و گفت: ترا می کشم. هابیل گفت: إِنَّما یَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقینَ.

قربانی قابیل فاقد هر عنصری از عناصر حُسن بود؛ نه نیّت سالم داشت و نه در صدد کار نیک بود، او صرفاً در مقام رقابت با برادر قربانی کرد، اصل عملش عمل نیک نبود. اما بحث ما دربارهٔ کسی است که واقعاً با نیّت دعا، دعا کرده است گرچه فردی باشد که روند عمومی زندگیش گناهکارانه باشد. که اگر محتوای دعایش نیز پذیرفته نشود، خواسته اش بر آورد نشود، خود این روی به خدا کردن و دعا کردن یک عمل نیک است و می تواند زاینده باشد و بر حُسن آن افزوده شود. «إِنَّا لا نُضیعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً»:(2) ما اجر کسی را که یک عمل نیک را انجام داده، ضایع نمی کنیم. وقتی اجر یک عمل از هیچ کس ضایع نمی شود، پس زایش و زایندگی عمل نیک نیز از هیچ کسی ضایع نمی شود.

به لفظ مفرد «عملاً» که با «تنوین وحدت» آمده توجه کنید، یعنی حتی یک عمل

1- آیهٔ 27 سورهٔ مائده.
2- آیهٔ 30 سورهٔ کهف.

کوچک نیز ضایع نمی شود. و این تنوین جائی برای هیچ شرطی باقی نمی گذارد غیر از همان «حَسَن بودن عمل». فرد مورد بحث نیز دعا کرده است، خود دعا یک عمل حَسَن است خواه خواسته اش پذیرفته شود و خواه پذیرفته نشود. و خداوند عادل هیچ عمل نیکی را ضایع نمی کند.

تجسّم عمل

اشاره

در مباحث گذشته به شرح رفت که: هر عمل انرژی مصرف می کند، همانطور که انرژی های خورشید می آید و در زمین به ماده تبدیل می شود، انرژی های صادره از انسان نیز می رود به مواد بهشت یا دوزخ مبدل می گردد. و در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

قانون عمومی کائنات و زایندگی عمل

کَانَ اللَّهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَی ءٌ: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود. مادهٔ اولیهٔ جهان را ایجاد کرد. آن را نه از وجود مقدس خودش خلق کرد و نه از چیز دیگر، بل با اَمر «کن فیکون» آن را ایجاد کرد. در مباحث گذشته نیز به شرح رفت که خداوند دو نوع فعل؛ دو نوع کار دارد: فعل اَمری، و فعل خلقی. «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ».(1)

آن امر که مادهٔ اولیه جهان را ایجاد کرد با دو امر دیگر همراه بود: «در تکامل کمّی باش» و «در تکامل کیفی باش». آن مادهٔ کوچک اولیه از همان آغاز هم در مسیر گسترش کمّی است و هم در گسترش کیفی. که امروز آن ماده کوچک و ریز اولیه به صورت این کائنات در آمده که تنها محتوای آسمان پائین، اینهمه کهکشان ها، منظومه ها و فضاهای گستردهٔ میان آنها است وهمچنین در سیر تکامل کیفی.

پس، همه چیز این جهان در زایش و زایندگی است؛ هیچ چیزی در این جهان- اعم از ماده، انرژی: جماد، جاندار، و هر حرکت و فعل و رفتار که از چیزی (اعم از ماده، انرژی،

1- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

جماد وجاندار) صادر شود- همگی زاینده و دائماً در تکامل کمی و کیفی هستند. خداوند اینگونه خواسته و اینگونه امر کرده است و این مأموریت جهان کائنات است.

زایندگی عمل بر سه گونه است: ابتدا باید از نو توجه شود: هر عمل نوعی ماده است. زیرا عمل انرژی مصرف می کند؛ هر رفتار و عملی، سیمائی و شکلی از انرژی است. انرژی نیز عین مادّه است: انرژی یعنی مادّه بسیط، و مادّه یعنی انرژی فشرده شده.(1)

اینک می رسیم به شمارش گونه های زایندگی عمل:

1- زایندگی عمل در ماهیت خودش: آیه «وَ مَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فیها» که بحث شد، این نوع زایندگی را در نظر دارد. یعنی خداوند طبع طبیعی عمل نیک را طوری قرار داده که زاینده و فزاینده باشد. این نوع زایندگی و فزایندگی، همان قانون عمومی جهان کائنات است که به شرح رفت. انسانی که 70 سال عمر کرده و اعمال نیک انجام داده، این اعمال به حدی زایش دارند که بهشت با آن کمیت و کیفیت عظیم را بطور خالد و جاودان در پی می آورند. و همچنین کسی که 70 سال عمر کرده و به گناه پرداخته است، بوسیله اعمالش دوزخی را برای خود ساخته است با آن کمیت و کیفیت و بطور خالد و همیشگی.(2)

2- زایندگی و فزایندگی فضلی: خداوند (علاوه بر فزایندگی خود ماهیت عمل)، اعمال نیک را با فضل و رحمت خودش ده برابر می کند: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها».(3) این افزایش در اعمال بد، نیست که در ادامه می فرماید: «وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَةِ فَلا یُجْزی إِلاَّ مِثْلَها».

3- پس از آنکه هر کس با اعمال زاینده و فزایندۀ خود و آن فضل الهی، بهشت خود را می سازد، و پس از محشر وارد بهشت خود می گردد، خود عالم بهشت او به کمال می رود؛ فرد بهشتی و عالَم بهشتی (مطابق قانون عمومی کائنات که بیان شد) رو به کمال می روند. و

1- هر عملی، هر حرکتی، حتی تحرکات ذهنی و فکری، انرژی مصرف می کند، از انرژی هائی که از مواد غذائی حاصل شده اند.

2- شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان». و نیز در مباحث گذشته.
3- آیهٔ 160 سورهٔ انعام.

این زایندگی و فزایندگی تا ابد ادامه دارد. زیرا مخلوقات ازلی نیستند اما ابدی هستند.(1)

آیا دوزخ زایندگی و فزایندگی دارد؟ پاسخ منفی است. دوزخ تنها نوع اول از زایندگی و فزایندگی را دارد و دو نوع دیگر در آن نیست. دوزخ نیز جزئی از این کائنات است، لیکن اگر دوزخ در ماهیت خودش رو به فزونی و زایش باشد، بر خلاف آن قانون عمومی تکامل کائنات می گردد، زیرا تزاید منفیات، ضد تکامل است.

دوزخ نه فزونی می یابد و نه کاهش؛ انباری است که آفت ها و آفتمندها در آن تلنبار می شوند تا به دیگر بخش های کائنات سرایت نکنند، محبسی است که بدی ها و بدها در آن محبوس می شوند تا اندام های دیگر جهان کائنات سالم بمانند و به تکامل خود ادامه دهند.

بهشت عرصهٔ حیات و در کمال حیاتمندی و در تکامل حیاتمندی است: «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوانُ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ».(2)

دوزخ عالَمی است که «در جا می زند» نه عرصهٔ رشد حیات است و نه عرصهٔ ممات: «إِنَّهُ مَنْ یَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لا یَمُوتُ فیها وَ لا یَحْیی»(3) و: «یَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَی- الَّذی یَصْلَی النَّارَ الْکُبْری- ثُمَّ لا یَمُوتُ فیها وَ لا یَحْیی».(4)

نتیجه: نفس دعا- حتی از یک فرد گناهکار که سرانجامش دوزخی بودن است- یک عمل حسنه است و مطابق نیروی خودش زاینده و فزاینده است هم قبل از محشر و در این دنیا، و هم پس از محشر. و لذا جایگاه دوزخیان در دوزخ با همدیگر تفاوت دارد. جایگاه آن دوزخیانی که گاهی عمل حسنه انجام داده اند (بویژه دعا کرده اند گرچه محتوای دعای شان پذیرفته نشده)، با جایگاه دوزخیانی که این گونه اعمال را انجام نداده اند، فرق می کند.

و امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می هد که خود دعا فی نفسه، موضوعیت

1- شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان». و نیز در مباحث گذشته.
2- آیهٔ 64 سورهٔ عنکبوت.
3- آیهٔ 74 سورهٔ طه.
4- آیه های 11، 12 و 13 سورهٔ اعلی.

دارد. پس باید دعا کرد خواه محتوای آن مستجاب شود و خواه مستجاب نشود. زیرا هیچ دعائی نیست که مصداق «حسنه» نباشد. و از این دیدگاه باید گفت: هیچ دعائی نیست که مستجاب نشود، دستکم نفس دعا، پذیرفته است بدون استثناء، در هر باره ای باشد و از هر کسی باشد.

از بیان امام علیه السلام می آموزیم: هر چه هستیم، هر کسی هستیم- خوب یا بد- برای تکامل ایمان مان، یقین مان، و نیت مان و عمل مان، دعا کنیم و این تکامل در این موارد را از خدا بخواهیم. بهتر است دوباره به این فقرات از کلام امام بنگریم:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ بَلِّغْ بِإِيمَانِى أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَ اجْعَلْ يَقِينِى أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَ انْتَهِ بِنِيَّتِى إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَ بِعَمَلِى إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ.

حفاظت ایمان، یقین، نیّت و عمل، از آفت و آسیب

در بینش، شیوه و ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام بویژه در «شناخت چگونگی رابطهٔ انسان با خدا»، یک اصل همیشه مدّ نظر بوده و هست: اگر نعمتی از خدا می خواهید، حفاظت از عکس آن را نیز بخواهید. وقتی که (مثلاً) صحت بدن از خدا می خواهید، بهتر است مصون ماندن از بیماری را نیز بخواهید، اگر ثروت می خواهید، مصون ماندن از فقر را نیز بخواهید. گرچه در اینگونه موارد هر دو صورت قضیه به یک معنی بر می گردد، لیکن عنوان کردن هر دو بُعد و هر دو صورت این سکّهٔ واحد، بهتر و لازمتر است و دعا را دقیقتر می کند و این دقت در دعا حضور قلب را تقویت می کند. و در این جهان هر حرکت به سوی یک نعمتی، فرار است از یک نقمتی. پس بهتر و کاملتر آن است که هر دو جانب قضیه هم در ذهن و نیت و هم در لفظ و کلمات دعا آمده باشد.

امام علیه السلام تا اینجای سخنش نعمت هائی را خواست و اینک حفاظت از آفت و آسیب که ایمان را ضعیف می کنند و همچنین یقین و نیت و عمل حسن را، از خداوند می خواهد:

اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِکَ نِیَّتِی: خدایا، بلطف خودت نیّت مرا «وَفْر» گردان.

لغت: الوَفْر: تمام: غیر ناقص: کامل.- وفّر لفلان طعامه: غذا را برای فلانی کامل و غیر ناقص کرد.

الوَفْر: محفوظ: مصون: وَفَرَ لفلان عِرضه: آبروی فلانی را محفوظ و مصون داشت.

در این جمله، دو لطف از خداوند خواسته شده: 1- بی عیب و بی نقص بودن اصل نیّت. که خالص برای خدا باشد و با انگیزه های دیگر آلوده نباشد. 2- این خلوص نیّت از آفت و آسیب محفوظ باشد و خللی بر آن عارض نشود.

نیّت

اشاره

نیّت: انگیزه: انگیزه ای که انسان را به کار یا رفتاری وادار می کند، خواه رفتاری باشد که به صورت یک فعل از او صادر شود و خواه رفتاری باشد که فعلی را در درون وجود خودش ایجاد کند مانند نیّت تحوّل در وجود خودش مثلاً تصمیم می گیرد که حلیم و موقّر باشد.

نیّت به معنی «انگیزۀ محض» نیست، انگیزه ای است که به مرحلۀ قصد و تصمیم برسد، گاهی انگیزه ای خوب یا بد در انسان به وجود می آید اما بدلیلی به مرحله قصد و تصمیم نمی رسد.

این نیز بر دو نوع است: گاهی انگیزه بدلیل ناتوانی و عجز بایگانی می شود، و گاهی بدلیل سنجش و تشخیص عقلی کنار گذاشته می شود.

این نیز باز بر دو نوع است: گاهی بدلیل تشخیص و سنجش عقلانی عقل فطری، کنار گذاشته می شود که مصداق خودداری از یک رفتار بد می شود که پرهیزکاری نامیده می

شود.[(1)]و

گاهی انگیزه ای بدلیل تشخیص «عقل نکرائی» کنار گذاشته می شود.

عقل نکرائی: در مباحث گذشته به شرح رفت که «عقل» راهکار روح فطرت و «هوی= هوس» راهکار روح غریزه است، اگر غریزۀ کسی بر فطرتش مسلط شود و فطرتش سرکوب شده و از مدیریت غریزه ناتوان گردد، روح غریزه عقل را مصادره کرده و از دست روح فطرت می گیرد و آن را در خدمت هوی و هوس به کار می گیرد، که مثال بارز آن، عقل معاویه و عمروعاص است.[(2)]

افراد خوب که فطرت شان سالم مانده و سرکوب نشده نیز همیشه در معرض انگیزه های بد هستند، زیرا انسان دارای روح غریزه و انگیزش های غریزی است. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اولاً از خداوند بخواهیم ما را از «رسیدن انگیزه های بد به مرحلۀ قصد» باز دارد تا نیّت و نیّت های مان سالم باشد. و ثانیاً سالم بودن آن تا پایان عمل دچار آفت و آسیب نگردد.

پس مسئلۀ نیت، از جهتی خیلی دشوار و پیچیده است، و از جهتی بس آسان و سهل است؛ همه چیز بر می گردد به تعادل و توان ایجاد تعادل میان اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری.

باز هم مسئلۀ توفیق الهی

توفیق یعنی چه؟ اینکه گفته می شود «خداوند فلانی را موفق کرد» یا «خدایا به من توفیق بده» معنایش چیست؟ در اینجای بحث به جائی رسیده ایم که این مسئلۀ بس مهم و ظریف را که از مسائل بشدت دقیق است، تا حدودی بشکافیم؛ توفیق در جائی است که اصل انگیزه و نیّت سالم را داشته باشیم، یعنی قصد عمل داشته باشیم و برای موفّق شدن در آن، از خداوند توفیق بخواهیم. امام علیه السلام در این کلامش اصل نیّت سالم را از خداوند می خواهد، نه توفیق عمل به آن را، توفیق خواهی در مرحلۀ بعدی است.

1- پرهیزکار، و پرهیزگار، هر دو درست است با این فرق که اوّلی صفت فعلی و کرداری است، دوّمی صفت شخصیتی و خصلت درونی همیشگی است. بدیهی است دومی بهتر از اولی است زیرا اولی مورد به مورد است و دوّمی خصلتی است جاری، فعال دربارۀ همه موارد.

2- حدیث سوم از «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی.

برخی از شارحان و مترجمان، نظر به اینکه انسان موجودی مختار است، پس اگر همه چیز را از خداوند بخواهد، و اگر بنا باشد همه چیز را خدا به او بدهد، پس برای خود انسان چه نقشی باقی می ماند؟ بر اساس این بینش فوراً لفظ «توفیق» را در شرح سخن امام آورده اند، یا آن لفظ را در میان پرانتز در ترجمه جای داده اند.

این بزرگواران میان «اصل نیت» و مراحل عمل به آن را از همدیگر تفکیک می کنند و مقصودشان این است که باید «اصول» را خود انسان داشته باشد و «فروع» را از خداوند بخواهد. و توجّه نکرده اند که مطابق نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید همه چیز را از خداوند خواست هم اصول را و هم فروع را؛ هم اصل نیت را و هم توفیق عمل به آن را. زیرا انسان مختار است، اما «مفوّض» نیست، حتی در اصل نیّت نیز مفوض نیست، و فرق است میان مختار بودن و مفوّض بودن. و این نکته ای است بس ظریف و دقیق که در مباحث قضا و قدر، معمولاً از آن غفلت می شود.

انسان در داشتن نیت نیز مفوّض نیست و باید آن را از خداوند بخواهد. و حتی (باز هم حتی) خود «خواستن» را نیز از خداوند بخواهد. یعنی خواستن نیت سالم را نیز از خدا بخواهد.

اما با اینهمه بحث و شرح که من حقیر نیز در تفکیک میان «خواستن اصل نیت» و «خواستن توفیق عمل به آن»، بیان کردم، باز یک سؤال سرجای خود می ماند: اینکه می گوئید «اصل خواستن را نیز باید از خدا خواست»، یعنی باید از خدا خواست که ما را به خواستن موفق کند؛ توفیق دعا را به ما بدهد. پس «توفیق خواهی» سرجای خود هست. و اینگونه تفکیک ها در «رابطهٔ خدا و انسان و بالعکس» جائی ندارد. و لذا امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ قضا و قدر فرمود: «طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ ثُمَّ سُئِلَ ثَانِياً فَقَالَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُوهُ ثُمَّ سُئِلَ ثَالِثاً فَقَالَ سِرُّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ»:(1) راهی است تاریک پس در آن راه نپیمائید، و دریائی است ژرف پس در آن فرو نروید، و سرّ خداوند است خود را برای کشف آن به رنج نیندازید.

1- نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید 293- فیض 279.

پرسش: در این صورت از من می پرسند: پس چرا وارد این راه تاریک و دریای عمیق می شوی و این بحث ها را میکنی و شرح بیشتر را در این باب به کتاب «دو دست خدا» حواله می کنی؟

پاسخ: 1- بزرگانی که دربارۀ این مسئله بحث کرده اند (قدّس الله اسرارهم)، در هر موردی «اعطای الهی» را به «توفیق» معنی کرده اند تا مختار بودن انسان را محفوظ بدارند و توجه نفرموده اند که این حفاظت از اختیار انسان نیست، بل «مفوّض دانستن انسان» است و تفویض در مکتب ما نفی شده همانطور که جبر نفی شده است: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن. بحث من تنها در همین نکته است که بخاطر فرار از جبر به تفویض سقوط نکنیم که مصداق مَثَل «بخاطر ترس از مرگ خودکشی کردن» باشد.

2- بحث های بنده در برخی نوشته هایم، بویژه در کتاب «دو دست خدا»، در پاسخ بدعت عرفان گرایان عرفان اصطلاحی است که دو دست خدا را که در قرآن نیز آمده، به «صفات جلال» و «صفات جمال» خدا(1)

تفسیر کرده اند و بر اساس این انحراف انحرافات دیگری ایجاد کرده اند که سیمای مکتب را آلوده کرده اند، و دینی درست کرده اند که هیچ ارتباطی با مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام ندارد.

3- مباحث بنده، شرح همین سخن امیرالمؤمنین علیه السلام است که چگونه این راه تاریک است و چگونه این دریا بس عمیق است، و چگونه انسان از طی این طریق (که بتواند باصطلاح به عمق این مسئله برسد) عاجز و ناتوان است. تا بتوانم این شعار را فراز کنم که: بنا نیست همه چیز را انسان بداند و به عمق هر مسئله ای برسد. بنده همین ظلمانی بودن و عمیق بودن را شرح داده ام و هیچ جائی در صدد رسیدن به عمق مسئله نبوده و نیستم و همین فرمایش حضرت را در همه جا فراز کرده ام.

پس توفیق دو نوع است:

1- چه الفاظ و اصطلاحات شیرینی!! و همیشه اینگونه شیرینی ها عامل انحرافات بوده و معانی قرآن را به زیر رسوبات برده است.

1- توفیق بمعنی «نفی تفویض»: که انسان در برابر خدا به سر خود رها نشده، مختار است اما مفوّض نیست.

2- توفیق بمعنی کمک و یاری خدا در اقدام ها و عمل ها.

آن بزرگانی که یاد کردم تنها به نوع دوم توفیق توجه دارند، هر دعا و هر خواستن را به این نوع معنی می کنند.

حدیث: امام صادق علیه السلام در ضمن حدیث مفصّل فرمود: ایوب گفت: یَا رَبِّ إِنَّکَ لَتَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ یَعْرِضْ لِی أَمْرَانِ قَطُّ کِلَاهُمَا لَکَ طَاعَهٌ إِلَّا أَخَذْتُ بِأَشَدِّهِمَا عَلَی نَفْسِی أَ لَمْ أَحْمَدْکَ أَ لَمْ أَشْکُرْکَ أَ لَمْ أُسَبِّحْکَ قَالَ فَنُودِیَ مِنَ الْغَمَامَهِ بِعَشَرَهِ آلَافِ لِسَانٍ یَا أَیُّوبُ مَنْ صَیَّرَکَ تَعْبُدُ اللَّهَ وَ النَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ وَ تَحْمَدُهُ وَ تُسَبِّحَهُ وَ تُکَبِّرَهُ وَ النَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ أَ تَمُنَّ عَلَی اللَّهِ بِمَا لِلَّهِ الْمَنُّ فِیهِ عَلَیْکَ قَالَ فَأَخَذَ أَیُّوبُ التُّرَابَ فَوَضَعَهُ فِی فِیهِ ثُمَّ قَالَ لَکَ الْعُتْبَی یَا رَبِّ أَنْتَ الَّذِی فَعَلْتَ ذَلِکَ بِی:(1) ای پروردگار من، تو می دانی هرگز دو عمل بر من عارض نشده که هر دو طاعت تو بوده، مگر اینکه سخت ترین آنها را برگزیدم؛ آیا تو را ستایش نکردم؟ آیا تو را سپاس نگفتم؟ آیا تو را تنزیه نکردم؟

ندائی با ده هزار زبان از ابری آمد که: ای ایوب چه کسی تو را عبادت کنندهٔ خدا کرد در حالی که مردم از آن غافل اند-؟ چه کسی تو را اینگونه کرد که خدا را ستایش کنی و تنزیه کنی و بزرگ بداری، در حالی که مردم از آن غافل اند-؟ آیا بر خدا منّت می گذاری با چیزی که خدا را منّت است در آن بر تو-؟ ایوب خاکی را برداشت و بر دهان خود گذاشت، سپس گفت: خدایا رضایت تو باید جلب شود، توئی که این نعمت ها را به من داده ای.

صدوق(ره) در علل الشرایع، ج 1 ص 76، مثل همین حدیث را از امام کاظم علیه السلام آورده است که: ایوب گفت: ابْتَلَیْتَنِی بِهَذِهِ الْبَلِیَّهِ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ یَعْرِضْ لِی أَمْرَانِ قَطُّ إِلَّا أَلْزَمْتُ [لَزِمْتُ] أَخْشَنَهُمَا عَلَی بَدَنِی وَ لَمْ آکُلْ أُکْلَهً مِنْ طَعَامٍ إِلَّا وَ عَلَی خِوَانِی یَتِیمٌ قَالَ فَقِیلَ لَهُ یَا أَیُّوبُ مَنْ حَبَّبَ إِلَیْکَ الطَّاعَهَ قَالَ فَأَخَذَ کَفّاً مِنْ تُرَابٍ فَوَضَعَهُ فِی فِیهِ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ یَا رَبِّ.(2)

1- بحار، ج 12 ص 343.
2- - و نيز، بحار، ج 12 ص 346.

در متن هر دو حدیث کلمهٔ توفیق یا چیزی از مشتقات آن نیامده است، در حدیث اول عبارت «من صیّرک»: چه کسی تو را اینگونه گردانید، آمده و در حدیث دوم «مَنْ حَبَّبَ إِلَیْکَ الطَّاعَه»: چه کسی طاعت را بر تو شیرین و محبوب کرد، آمده است. و هر دو دلالت دارند بر اعطای اصل این نعمت، نه بر توفیق آن.

درست است در کاوش عقلی، هر دو حدیث به توفیق به هر دو معنی دلالت دارند لیکن بر توفیق بمعنی اول بطور بالاصاله، و بر توفیق بمعنی دوم بالتّبع و الفرعیه، دلالت دارند.

و هر دو حدیث در کنار احادیث فراوان، و اصول مکتب، هیچ دلالتی بر جبر ندارند، بل مانند آیه «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ»(1) که در کنار آنهمه آیات فراوان و جان قرآن، هیچ دلالتی بر جبر ندارد بل تفویض را رد می کند.

تصحیح یقین

اشاره

وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَکَ یَقِینِی: و (خدایا) یقینم را به آنچه در نزد توست، تصحیح کن.

از هر کسی بپرسی آیا شک و تردید بهتر است یا یقین؟-؟ پاسخ اولیهٔ هر کس این است که یقین بهتر است، زیرا شک و تردید آوارگی و سرگردانی است. اما همیشه چنین نیست و «یقین ناصحیح» از هر شک و تردیدی خطرناکتر است و اولین مصداق «جهل مرکب» است؛ یقین ابوجهل به حقانیت بت هبل و آئین بت پرستی، بدتر و خطرناکتر از هر تردید است؛ آواره و سرگردان بودن بهتر از بت پرست بودن است.

ناصحیح و نادرست بودن یقین بر دو نوع است:

1- یقینی که از اصل و اساس نادرست است؛ مانند یقین ابوجهل. و مانند یقین صدرویان ما به «صدور» و «صادر اول».

2- یقینی که اصل آن درست است لیکن به نقص و عیب دچار است و یا به آفت یا آفاتی

1- آیهٔ 30 سورهٔ انسان، و آیهٔ 29 سورهٔ تکویر.

آلوده است.

بدیهی است که مراد امام علیه السلام در این جمله، صورت دوم است. زیرا اولاً صحت اصل یقین را در جملهٔ «وَ اجْعَلْ یَقِینِی أَفْضَلَ الْیَقِین» خواسته است که هم اصل یقین را شامل می شود و هم فضیلت و صحت آن را. و در این جمله مطابق قاعدهٔ «ذکر خاص بعد العام» از نو فضیلت و صحت نیت را می خواهد اما در این «خواستهٔ خاص بعد العام» یا بگوئیم «خواستهٔ مقیّد بعد الاطلاق»، (1)

توجه ویژه ای به امکان آلوده شدن یقین افضل، به آفات، دارد. یعنی خدایا آن یقین افضل که به من عطا می کنی آن را از آفات نیز محفوظ بدار، و اگر دچار آفت شود آن را تصحیح کن. زیرا انسان همیشه در معرض ابتلاء و امتحان است، ابلیس نیز کار خود را می کند ای بسا اهل یقین صحیح، که یا یقین شان را زیر پا گذاشته اند مانند خود ابلیس و سران آگاه کابالیسم، و یا یقین درست شان دچار آفت شده است.

استدراک: آنچه گفته شد بار معنای کلّی عبارت «وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَکَ یَقِینِی» است. لیکن با دقّت در جزئیات آن، می توان آن را به دو گونه معنی کرد و نمی توان یکی از این دو معنی را بر دیگری ترجیح داد:

1- وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَکَ یَقِینِی: و بوسیلهٔ آنچه در نزد توست یقینم را تصحیح کن.- یعنی بوسیلهٔ رحمتت. و لفظ «لطفک» در جملهٔ قبلی این معنی را تأیید می کند. یعنی: با لطفت نیّتم را تقویت کن، و با رحمتت یقینم را تصحیح کن.- و باصطلاح ادبی در اینصورت حرف «ب-»، «باء وسیله» می شود.

2- وَ صَحِّحْ بِمَا عِنْدَکَ یَقِینِی: یقینم را به آنچه در نزد تو است تصحیح کن.- یعنی یقینم را بر آنچه در نزد تو حق است، صحیح گردان.- در اینصورت حرف «ب-»، «باء تعدّی» و به معنی «علیا» می شود و معنای آن با «و صحح علی ما عندک یقینی»: یقین مرا بر توحید، معاد، بهشت و دوزخ و... صحیح گردان، مساوی می شود.

1- یعنی در جمله قبلی علی الاطلاق افضلیت را خواسته و در این جمله بطور مقید حفاظت از آفت را خواسته باشد.

نظر به اینکه باصطلاح علم «اصول فقه»،(1)

آنچه در بادی رأی از عبارت «بما عندک» متبادر می شود معنی دوم است، نه رحمت، این تبادر نیز معنی دوم را تأیید می کند. گرچه سیاق جملهٔ ما قبل و نیز جملهٔ مابعد، معنی اول را ایجاب می کند. و در اینجا می رسیم به مبحث پردامنهٔ «سیاق» و لزوم و عدم لزوم رعایت «وحدت سیاق» تا حدّ «حجّیت»، که نیازمند مجال دیگر است و به متون مربوطه واگذار می گردد.

استدراک دوم؛ انسان شناسی: گفته شد: یقین نادرست خطرناکتر از شک و تردید است، و یقین ابوجهل بعنوان مثال ذکر شد. شاید آمار یقین این چنینی در محورها و موارد مختلف زندگی- اعم از باورهای هستی شناسی، خدا شناسی، انسان شناسی و... حتی در مسائل ریز زندگی- بیش از آمار مجموع یقین های درست و شک ها، باشد. و یقین ابوجهل بعنوان بارزترین مصداق آن ذکر شد.

اما قرآن دربارهٔ همین یقین ابوجهل ها می گوید: «وَ ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَظُنُّونَ».(2) و «إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُونَ».(3) و «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ».(4) و «إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ ما تَهْوَی الْأَنْفُس».(5) و «ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّباعَ الظَّنِّ».(6) و آیه های دیگر.

بر این اساس مطابق انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، انسان موجودی است که هرگز نمی تواند بر حقانیت یک باطل یقین کند. تنها می تواند بر آن ظن داشته باشد. کسی که می گوید: یقین دارم معادی در کار نیست، دروغ می گوید، او حداکثر

1- اصول فقه، بخش اصول الفاظ.
2- آیهٔ 24 سورهٔ جاثیه.
3- آیهٔ 116 سورهٔ انعام.- و آیهٔ 66 سورهٔ یونس.
4- آیهٔ 148 سورهٔ انعام.
5- آیهٔ 23 سورهٔ نجم.
6- آیهٔ 157 سورهٔ نساء.

می تواند به عدم معاد ظن داشته باشد نه یقین. و همچنین در دیگر اصول. (1)

اما این دروغگویان واقعاً ظن خود را یقین می پندارند. چرا؟ و همین مشکل بزرگ بشر است. چگونه؟

پاسخ این دو پرسش همان است که در آیه «إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ ما تَهْوَی الْأَنْفُسُ» دیدیم. وقتی که ظن با هوای نفس تشدید شود، شخص گمان می کند که ظنش یقین است. و این بیماری ای است که ظن را یقین جلوه می دهد.

در مباحث گذشته بویژه در شرح دعای هفدهم- بخش پنجم، مبحث حدیث جنود عقل و جنود جهل- بیان شد که عقل راهکار روح فطرت است و «هوی= هوس» راهکار روح غریزه است. اگر روح غریزه بر روح فطرت عاصی و مسلط شود، عقل نیز از دست فطرت مصادره شده و به استخدام غریزه در می آید و یکی از آثار آن این است که ظن در نظر چنین شخصی، یقین جلوه می کند. عقلی که تحت سیطرهٔ هویا باشد به اینگونه داوری می رسد. و پیام آیه چنین می شود:

عقل+ سیطرهٔ هویا= مبدل شدن ظن به یقین.

و این بیماری شخصیت درون است.

یقین و قطع در علم «اصول فقه»: اینکه در علم اصول فقه گفته می شود که «قطع حجت است»، باید به دو شرط مشروط باشد:

1- چون موضوع بحث، فقه است و فقه یک علم تعبدی است، باید یقین و قطعی که حاصل می شود منشأش آیه و حدیث باشد، نه هر قطع و یقین. آنان که می گویند «قطع حجت است حتی اگر از پریدن کلاغ حاصل شود» سخت در اشتباهند.

2- شخص قاطع، از سیطرهٔ اقتضاهای غریزی مصون باشد. بدیهی است که بحث دربارهٔ شخصی است که مجتهد، عادل، و با سلامت شخصیت درون است. اما این همهٔ مطلب نیست، شخص عادل و دارای سلامت روحی و شخصیتی نیز دستکم تحت تأثیر شرایط محیط و

1- در اصول، اما در موارد غیر اصولی مانند حوادث زندگی و امورات اجتماعی می تواند مسائل غیر واقعی را تعیناً واقعی بداند.

شرایط تربیتی خویش است، مثلاً مجتهدی که در سامراء و کنار رود خروشان دجله زیسته دربارۀ شستن ظرف ها (حتی گاهی) دوبار شستن را کافی نمی داند و به وجوب سه بار فتوی می دهد، و آن دیگری که در کویر ایران زیسته (حتی گاهی) یک بار شستن را نیز کافی می داند. و نیز یک شخص اشراف زاده کمتر می تواند از گرایش به اشرافیت خودداری کند تا شخصی که فقیرزاده باشد. و عکس قضیه نیز صادق است که شخص فقیرزاده در گرایش به فقرا دچار افراط نشود و دستیابی به اعتدال برای هر دو تا حدودی نیازمند دقت است، والاّ گاهی ظن شان بصورت یقین جلوه خواهد کرد.

اما در خارج از فقه

و در عرصه ای که در آنها جائی برای «پذیرش متعبدانه» نیست که شامل اصول دین و اصول عقاید (اعم از هستی شناسی، خدا شناسی، و دیگر علوم) است پاسخ پرسش بالا و مشکل بالا را آیۀ «وَ ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَظُنُّونَ».(1) و آیۀ «ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّباعَ الظَّنِّ»(2) می دهند؛ یعنی چون اندیشۀ شان فاقد عنصر تبیین علمی است لذا ظن شان برای شان بصورت یقین جلوه می کند.

قرآن می پذیرد و تأیید می کند که اینان نسبت به باورهای خودشان، در شک نیستند بل ظن دارند. شک یعنی طرفین مسئله مساوی باشند و شخص نتواند یکی را برگزیند. اما ظن یعنی یک طرف قضیه برایش راجح است. گمراهان- که ابوجهل بعنوان سمبل شان ذکر شد- نسبت به باورهای نادرست خود ظن دارند نه شک. اکنون باید دید منشأ این ظن چیست؟ و چگونه باورهای شان برای شان راجح شده است؟

باز مسئله بر می گردد به شاه کلید علوم انسانی؛ یعنی مسئله روح غریزه و روح فطرت؛ علم کار عقل است و روح فطرت آشیانۀ عقل است، عقل راهکار اقتضاهای فطری است، وقتی که عقاید و باورهای یک فرد یا یک جامعه (در مسائل هستی شناسی، خداشناسی، انسان شناسی و دیگر علوم) بر مبنای تبیین های علمی نباشد، بر مبنای امور غریزی خواهد بود از

1- آیۀ 24 سورۀ جاثیه.

2- آيۀ 157 سورۀ نساء.

قبیل تعصبات نژادی، جغرافی، قومی و قبیله ای و خانوادگی.

قرآن: «قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا».(1) و «قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا».(2) و «فَقالُوا أَ بَشَراً مِنَّا واحِداً نَتَّبِعُهُ».(3)

انسان موجودی است که قهراً و جبراً نمی تواند بدون عقاید و باورها باشد. و باورهایش یا بر اساس تبیینات علمی است و یا بر اساس توصیفات غریزی خواهد بود. و راه سومی برایش نیست. در فقدان تبیین های علمی، اقتضاهای غریزی جای آن را پر می کند و همین حالت است که حالت شک را به حالت ظن مبدل می کند. یعنی انگیزش های غریزی یک طرف قضیه را که مطابق اقتضاهای غریزی است راجح می کند؛ رجحان غریزی نه رجحان فطری.

بهتر است اندکی در این باره درنگ کنیم به شرح زیر:

جامعه شناسیِ رابطهٔ عرب جاهلی با علم و افسانه

مسئلهٔ فوق در یکی از مباحث گذشته نیز باشاره گذشت و در تکمیل آن باید گفت: انسان موجودی است پرسشگر، و نمی تواند مانند حیوان نسبت به جهان و اشیاء جهان، منشأ جهان، چگونگی پدیده های جهان، بی تفاوت باشد. و پاسخ پرسش هایش را یا با تبیین های علمی خواهد یافت، و یا با افسانه سازی حس پرسشگری خود را اقناع خواهد کرد.

یونانیان افسانه های شیرین و دل انگیز و گاهی دراماتیک و گاهی نیز تراژدیک، دربارهٔ منشأ جهان، چگونگی پیدایش جهان، خدایان و الهه ها از زئوس تا آتنا، دیانا و ده ها خدای دیگر، درست کردند؛ به محور هر الهه نیز داستان های خیال انگیز ساختند، بحدی که یونان افسانه سازترین جامعهٔ تاریخ بود. مصر قدیم در رتبهٔ دوم و پس از آن جامعه های دیگر.

افسانه دروغ است؛ دروغ نظاممند. و منشأ دروغ و انگیزش آن روح غریزه است. دروغ دکانی است که روح غریزه در برابر روح فطرت علمگرا باز می کند. علم گرائی دو مسئولیت

1- آیهٔ 170 سورهٔ بقره.

2- آیۀ 21 سورۀ لقمان.
3- آیۀ 24 سورۀ قمر.

دارد: پذیرفتن زحمت اندیشه و تفکر و تحقیق، و مسئولیت عمل به علم. و روح غریزه مسئولیت گریز است. افسانه پاسخ است بر پرسش ها بدون این دو مسئولیت. و لذا شیرین و دلچسب است. از باب مثال اگر شاهنامهٔ فردوسی را مطالعه کنید می بینید که هر چه در آن پیش می روید از شیرینی آن کاسته می شود، زیرا با افسانه محض شروع شده و بتدریج به واقعیت ها نزدیک می شود تا می رسد به ساسانیان که تقریباً آن شیوائی افسانه ای را از دست می دهد و می شود مانند دیگر متون تاریخی گرچه بیان شیرین فردوسی سرجای خود هست.

بخش افسانه ای شاهنامه ساخته هائی است که همراه آریائیان از آسیای مرکزی به ایران آمده گرچه در کمّ و کیف به پای افسانه های عموزادگان شان که به یونان رفتند نمی رسد.

عرب جاهلی در اینگونه افسانه سازی مهارت نداشت؛ در میان مردمان قدیم، عرب ها کمترین افسانه را ساخته اند؛ در موضوعاتی از قبیل منشأ جهان، خدا و خدایان، زاد و ولد خدایان از همدیگر، هیچ شرح و بیانی نداشته اند. و اگر در متون عربی افسانه هائی در این باب مشاهده می کنید هیچکدام ساختهٔ عرب ها نیست؛ مثلاً بخش اول تاریخ طبری، تاریخ مروج الذهب و... همگی مانند بخش اول شاهنامه افسانه های آریائیان ایران است.

از این دیدگاه می توان گفت عرب جاهلی رئالیست ترین و واقع گراترین مردم بوده، با اینکه در احساسات شعری مستعدترین بوده اند. افسانه و شعر هر دو خیزشگاه مشترک دارند که نیروی احساسات است. و این یک مسئلهٔ پیچیدهٔ جامعه شناختی است که چرا عرب ها با وجود احساسات قدرتمند شعری به افسانه سازی نپرداخته اند؟ قوت احساسات شان نشان می دهد که آنان از افسانه سازی ناتوان نبوده اند بل مهارت افسانه سازی را نداشته اند. یعنی در این باره تمرین و ممارست نکرده اند. والاّ می توانستند در افسانه پردازی سرآمد همه مردمان باشند.

می رسیم به پرسش دیگر: چرا آنان به این تمرین و ممارست نپرداخته اند؟ پرسشی که از نظر جامعه شناسی بس مهم است. عرب جاهلی خدایان خیالی داشته و بت پرست بوده، اما برای هیچکدام از آنها توصیفات همه جانبهٔ افسانه ای نداشته است، بت های عرب هرگز از

معنای «آرم» و «توتم» خارج نشده. مفهوم هر کدام از آنها شبیه پرچم های امروزی نشان قبیله بوده که به مقام «الهه» می رسیده و مورد پرستش قرار می گرفته.(1) حتی دربارهٔ صدها بت عرب به قدر یک الههٔ یونان افسانه ای وجود ندارد.

این خصلت واقعگرائی عرب گرچه آنان را به «حقیقت» نمی رسانید بل که از رسیدن به حقیقت باز می داشت، اما از سقوط به مغاک افسانه نیز باز می داشت. عناصر جامعه شناختی این خصلت را باید در عوامل زیر جستجو کرد:

1- سرزمین عرب اولین خاستگاه انسان بوده است.(2)

2- سرزمین عرب اولین خاستگاه جامعه و زیست مدنی بوده است.- بکّه اولین دهکدهٔ انسانی در جایگاه مکّه پدید آمده است.(3)

3- سرزمین عرب اولین خیزشگاه اندیشهٔ کیهان شناسی بوده که «صابئین» از آن محیط برخاسته اند و به جای افسانه سرائی دربارهٔ اجرام آسمانی برخورد محاسباتی و ریاضی داشته و به بهرمندی از آنها پرداخته اند که کلدانیان- که خود شاخه ای از عرب کهن بودند- با تأسی از صابئین، علم نجوم را در خدمت دریا نوردی به کار گرفتند و تقریبا همهٔ دریاهای جهان را شناسائی کردند.(4)

4- سرزمین عرب و نواحی آن بیش از هر سرزمین دیگر، تحت تأثیر نبوت ها بوده است.

شاید تصور شود که عرب ها بدلیل ویژگی محیط شان که کویر و فاقد امکانات رفاهی طبیعی بوده اند، فرصت افسانه پردازی نیافته اند. باید گفت اولاً همین مردم فقیر در احساسات شعری سرآمد همهٔ مردمان بوده اند. ثانیاً این خصلت پرهیز از افسانه، ویژهٔ عرب عدنانی غیر متمدن نیست، بل عرب قحطانی (مردمان یمن) که از جامعه های متمدن دیرین بوده اند نیز به افسانه در حد دیگر جامعه ها نپرداخته اند و دقیقاً در این خصلت با عرب

1- شرح بیشتر در کتابچهٔ «تک واژهٔ الرحمن در انهدام توتمیسم عرب».
2- رجوع کنید به کتاب: «جامعه شناسی کعبه».
3- رجوع کنید؛ همان.
4- مجلّهٔ «خواندنیها» شمارهٔ 87 سال سی ام.

عدنانی یکی هستند.

با این افق دیدگاهی؛ یعنی در مقایسه با جامعه های دیگر، می توان گفت: عرب نه تنها افسانه پرداز نبود، بل افسانه ستیز بود و هر چه را که نمی پسندید آن را به افسانه بودن متهم می کرد چنانکه قرآن و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را اینگونه متهم می کردند:

قرآن: «یَقُولُ الَّذینَ کَفَرُوا إِنْ هذا إِلاَّ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».(1) و «وَ إِذا قیلَ لَهُمْ ما ذا أَنْزَلَ رَبُّکُمْ قالُوا أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».(2) و «إِنْ هذا إِلاَّ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».(3) و «وَ قالُوا أَساطیرُ الْأَوَّلِینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُمْلی عَلَیْهِ بُکْرَةً وَ أَصیلاً».(4) و «إِذا تُتْلی عَلَیْهِ آیاتُنا قالَ أَساطیرُ الْأَوَّلینَ».(5)

بدیهی است که کفار عرب می کوشیدند بدترین لقب را به قرآن بدهند، پس اسطوره و افسانه در نظر شان منفور و محکوم بوده است.

نتیجه

آنچه از این بحث نسبتاً مشروح به دست می آید این است که چون عرب جاهلی به افسانه سُرائی نمی پرداخت، حسّ پرسشگری خود را با یک امر کلّی و بدون توضیح و توصیف نظاممند افسانه ای، اقناع می کرد و این امر کلّی عبارت بود از ادامۀ راه آباء و اجدادی خودشان. که آیه های مربوط به آن را مشاهده کردیم.

پس: انسان پرسشگر، یا باید پاسخ پرسش های خود را از راه عقل و علم به دست بیاورد که راه فطرت است و یا از راه توضیحات و توصیفات افسانه ای، و اگر جامعه ای افسانه ساز نباشد از راه کلی و بدون توضیح با پیروی از نیاکان خود، اقناع خواهد شد، که این هر دو راه، راه غریزه است.

نطفه پرستی و نژاد گرائی و پرستش نیاکان عنصری است که در جوامع افسانه ساز نیز با قوت حضور دارد، و تنها عقل گرائی است که این عنصر را تا حدود زیادی خنثی می کند.

ص: 174

1- آیۀ 25 سورۀ انعام.

2- آیۀ 24 سورۀ نحل.
3- آیۀ 83 سورۀ مؤمنون- و آیۀ 68 سورۀ نمل.
4- آیۀ 5 سورۀ فرقان.
5- آیۀ 15 سورۀ قلم.

احساس ها و انگیزش های درونی انسان باید کار کند و هر کدام از آنها باید انرژی مخصوص به خود را مصرف کند. اگر یکی از آنها در مسیر حقیقی خود کار نکند، انرژی مربوط به آن از بین نمی رود بل در مسیر دیگر مصرف می شود. مثلاً فرزند خواهی و فرزند دوستی یک حس است، کسی که فرزندی ندارد انرژی مربوط به این حس، در مالدوستی یا مقام پرستی صرف می کند.

حس پرسشگری که قوی ترین حس انسانی است، اگر در بستر عقل و علم به کار گرفته نشود، در بستر افسانه سازی جاری می شود. و اگر مردمی از افسانه پردازی نیز پرهیز کنند، همهٔ نیروی پاسخ خواهی شان در بستر نیاکان پرستی قرار می گیرد. و لذا عرب های جاهلی متعصب ترین مردم نسبت به راه آباء و اجدادی خودشان بودند که آیه های مربوط به این خصلت آنان را مشاهده کردیم.

این نیاکان گرائی در حدّی در میان آنان شدت یافته بود که عرب عدنانی تا ظهور اسلام نتوانست یک دولت مرکزی تشکیل دهد. زیرا نیا گرائی و تفاخر به پدران، قبایل عدنانی را از همگرائی باز می داشت و هیچ قبیله ای حاضر نبود که در رأس حاکمیت قرار نگیرد. این عنصر روان شناختی اجتماعی در حدی شدید بود که پس از آمدن اسلام و اعلام اصل اساسی «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ»(1) و اجرای عملی آن و حذف نیاکان گرائی، باز می بینیم که در عرصهٔ شعر (که تنها رسانهٔ اجتماعی بود) تفاخر به نیاکان در حدی حضور دارد که دو شاعر نامدار یعنی فرزدق و جریر به مفاخرهٔ نیاکانی می پردازند که فرزدق پس از شرح امتیازات اجدادش جریر را به مناظره در مجامع دعوت می کند:

أولئک آبائی فجئنی

بمثلهم

إذا جمعتنا یا جریر

المجامع

: این است نیاکان من (اگر میتوانی تو هم) مانند

آنان را بیاور

در هر مجمعی که من و تو را جمع کند.

ص: 175

1- آیهٔ 13 سورهٔ حجرات.

و یکی از مشکلات امیرالمؤمنین علیه السلام، عصبیت مردم بود، مشکلی که می بینیم امام حق از آن می نالد: «فَأَطْفِئُوا مَا كَمَنَ فِی قُلُوبِكُمْ مِنْ نِیرَانِ الْعَصَبِیَّهِ وَ أَحْقَادِ الْجَاهِلِیَّهِ»:(1) پس خاموش کنید شعله های عصبیت و عقده های زمان جاهلیت را که در جان های شما رسوب کرده است.

در خطبهٔ قاصعه ده بار از نکوهیدگی عصبیت و تعصب و مضرات آن سخن گفته است، یعنی چندین بخش از آن خطبه به محور عصبیت است. و سرانجام همان عصبیت یکی از عوامل بزرگ موفقیت معاویه گشت؛ قبایل متعدد بودند که بخشی از آنها در میان لشکر معاویه و بخش دیگرشان در لشکر امام بودند از آنجمله قبیله بزرگ اشعریان، اَزد و... هنگامی که قرآن ها بر سر نیزه ها رفت، آمدند گفتند: یا علی به فراخوان آنان جواب مثبت بده زیرا که آنان برادران دینی ما هستند. اما در واقع مرادشان برادران قبیله ای بود نه دینی.

هدایت و مدیریت حس تعصب

عصبیّت یک حس غریزی است و از شاخه های «حس حفظ خود» است که می رسد به «خودخواهی». و گفته شد همهٔ انگیزش ها و اقتضاهای غریزی برای انسان لازم هستند و هیچکدام از آنها نه زاید و نه بی فایده بل همگی ضروری هستند. آنچه مهم است چگونگی رابطه غرایز با فطریات است؛ غرایز باید تحت مدیریت روح فطرت باشند.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ قاصعه پس از نکوهش تعصبات جاهلی می گوید: فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْعَصَبِیَّهِ فَلْیَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِمَكَارِمِ الْخِصَالِ وَ مَحَامِدِ الْأَفْعَالِ وَ مَحَاسِنِ الْأُمُورِ الَّتِی تَفَاضَلَتْ فِیهَا الْمُجَدَاءُ وَ النُّجَدَاءُ مِنْ بُیُوتَاتِ الْعَرَبِ وَ یَعَاسِیبِ الْقَبَائِلِ بِالْأَخْلَاقِ الرَّغِیبَهِ وَ الْأَحْلَامِ الْعَظِیمَهِ وَ الْأَخْطَارِ الْجَلِیلَهِ وَ الْآثَارِ الْمَحْمُودَهِ.

فَتَعَصَّبُوا لِخِلَالِ الْحَمْدِ مِنَ الْحِفْظِ لِلْجِوَارِ وَ الْوَفَاءِ بِالذِّمَامِ وَ الطَّاعَهِ لِلْبِرِّ وَ الْمَعْصِیَهِ لِلْكِبْرِ وَ الْأَخْذِ بِالْفَضْلِ وَ الْكَفِّ عَنِ الْبَغْیِ وَ الْإِعْظَامِ لِلْقَتْلِ وَ الْإِنْصَافِ لِلْخَلْقِ وَ الْكَظْمِ لِلْغَیْظِ وَ اجْتِنَابِ الْفَسَادِ فِی الْأَرْضِ: و اگر انسان ناچار است که تعصب داشته باشد (و چنین هم هست) پس باید تعصب تان به محور مکارم خصال، و کردارهای ستوده، و امور زیبا باشد؛ اموری که شخصیت هائی سرآمد و برجسته از خاندان های عرب و از رهبران قبائل با آن خصایل و کردارها برتری

1- نهج البلاغه (خطبهٔ قاصعه) ابن ابی الحدید، 238، فیض 234.

یافتند که عبارت است از: خُلق های پسندیده، و اهداف پسندیده، و ایده های بزرگ، و آثار ستوده.

پس برای خصلت های ستوده تعصب داشته باشید، از قبیل: رعایت حق همسایه،(1) و وفا به عهد و پیمان، و فرمانبری در جهت نیکی و نیکوکاری، و عصیان در برابر کبر و تکبر،(2)

و فراگیری خوبی ها، و خودداری از بغی و خودخواهی، و قتل انسان را (جرم) عظیم دانستن، و رعایت کردن انصاف دربارۀ مردم، و فرو نشاندن خشم، و اجتناب از فساد در روی زمین.

توضیح: 1- اگر غریزۀ تعصب بوسیله روح فطرت مدیریت شود، عامل سازنده ای برای شخصیت انسان می شود، زیرا که نیروئی قوی می شود در جهت مکارم خصال.

2- پس هر تعصبی مذموم و محکوم نیست؛ انسان باید برای «انسانیت» تعصب داشته باشد والاّ هیچ ارزشی به انسان بودن خود قائل نمی شود. و چنین فردی خطرناکتر از هر حیوان درنده می شود.

روند فرهنگ مدرنیته که بر مبنای لیبرالیسم کاپالیستی مبتنی است، واژۀ تعصب را گرز کوبنده ای کرده و بر سر طرفداران انسانیت می کوبد؛ هر باور مخالف خود را به «تعصب منفی» متهم می کند گرچه همۀ اصول علمی آن را تأیید کرده باشند. فرهنگ مدرنیته که غریزی ترین فرهنگ است همۀ فطریات را مصداق تعصب منفی می داند. بویژه «حیاء» را (که از برجسته ترین امتیازات انسان بر حیوان است) فدای غریزۀ جنسی می کند.

3- لابدّ است که انسان تعصب داشته باشد، و این موجود نمی تواند بدون تعصب باشد، مهمّ این است که این تعصب، تعصب صرفاً غریزی باشد مانند تعصبات حیوانی. یا تحت مدیریت روح فطرت در جهت مکارم خصایل باشد. بینش مدرنیته خود متعصب ترین بینش است و در تاریخ بشر هرگز نسبت به غرایز اینهمه تعصب اعمال نشده که در عصر مدرنیته

1- ممکن است مراد از «جوار» آن «پناه دهی و پناه خواهی» باشد که در مباحث گذشته به شرح رفت. و جملهٔ بعدی نیز این معنی را تأیید می کند.
2- یعنی هم بر تکبر خودتان عاصی باشید و هم نسبت به افراد متکبر دیگر.

شده و می شود.

4- تعصب منفی چیست؟ تعصب منفیِ غیر عقلانیِ غیر علمی، یعنی «ترجیح مرجوح بر راجح در اثر انگیزه های خود خواهانه».

معیار ترجیح: انسان باید چه چیز را بر چیز دیگر ترجیح دهد؟ و با چه معیاری ترجیح دهد؟ معیار: هر چیز، و هر روش، و هر گزینشی که انسان را در سطحی بالاتر از حیوان قرار دهد، راجح است. و هر چیز، هر شیوه و هر گزینشی که انسان را به سطح حیوان بکشاند، مرجوح است. که باز هم برگشت مسئله به تعادل میان روح غریزی حیوانی و روح فطرت انسانی است.

فرهنگ انسانی: حیوان فاقد فرهنگ است، زیرا یک موجود صرفاً غریزی و فاقد روح فطرت است. فرهنگ انسانی آن است که بر انگیزش های محض غریزی مبتنی نباشد. والاّ انسان فرهنگمند به فرهنگ غریزی، پست تر از حیوان و به گفتهٔ قرآن «أَسْفَلَ سافِلینِ» گشته و دچار فرهنگِ قوم لوط می گردد که باز به گفتهٔ قرآن حیوان از آن منزه است: «إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَکُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمینَ»:(1) لوط به آن قوم گفت: شما مرتکب ناهنجارترین عمل می شوید که پیش از شما هیچکدام از عالَم ها مرتکب آن نشده است.- یعنی همجنسبازی که نه در عالَم جماد (از: اتم، انرژی) سابقه دارد و نه در عالَم گیاه و حیوان. و باز می گوید: «أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَکُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمینَ».(2) و نیز می گوید: «أَ إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبیلَ وَ تَأْتُونَ فی نادیکُمُ الْمُنْکَرَ»:(3) آیا شما با مردها عمل جنسی انجام می دهید!؟ راه انسانیت را قطع می کنید و این عملِ منکر را در میدان عمومی تان مرتکب می شوید!؟. و نیز می گوید: «أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُون»:(4) آیا این عمل منکر را در پیش چشم عمومی تان

1- آیهٔ 28 سورهٔ عنکبوت.
2- آیهٔ 80 سورهٔ اعراف.
3- آیهٔ 29 سورهٔ عنکبوت.
4- آیهٔ 54 سورهٔ نمل.

انجام می دهید؟! مدرنیته فراتر از فرهنگ شهر لوط رفت و در حقوق بشرش، همجنس بازی را حق مشروع بشر دانست و در پارلمان ها تصویب کرد، در پارک های عمومی و در میدان های عمومی کپنهاک، استکهلم و... کیوسک های ویژه برای همجنس بازان ساخته شد. و...

اگر کسی از اقتضاهای فطری حمایت کند و بر این جنون غریزی ایراد بگیرد، به تعصب متهم می شود. اما اینهمه تعصب برای غرایز حیوانی، نه تنها تعصب نامیده نمی شود بل عنوان آزادی و حریّت به خود می گیرد؛ بردگی شهوت به لقب حریّت ملقب می شود، آنهم شهوت و غریزه گرائی که غریزه ای ترین موجود یعنی حیوان از آن منزّه است. چنین فرهنگی کدام پشتوانۀ علمی را دارد؟

باید چنان فریادی بر سر جامعۀ جهانی کشیده شود تا بشر امروزی تکانی بخورد و بفهمد که مدرنیتۀ کابالیسم هم واژه و مفهوم تعصب را مصادره کرده و هم واژه و مفهوم آزادی را.(1)

5- موضوع پنجم که در این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، برای ما مهم است، عبارت «مکارم الخصال» است، زیرا که اکنون در شرح دعای بیستم از دعاهای صحیفۀ سجادیه هستیم که عنوانش «دعای مکارم الاخلاق» است. گوئی این دعا در مقام شرح آن اصول مکارم خصال است که علی علیه السلام در این سخنش شماره کرده است که عبارتند از:

1- الْحِفْظِ لِلْجِوَارِ: رعایت حقوق همسایگی.- که زیست اجتماعی و مدنی که از فطریات انسان است بدون این رعایت، امکان ندارد.

2- وَ الْوَفَاءِ بِالذِّمَامِ: وفا به عهدها و پیمان ها از قبیل: پیمان ازدواج که خانواده را حفظ می کند و خانواده از فطریات انسان است. و دیگر پیمان ها؛ معاملات، قراردادها و...

3- وَ الطَّاعَهِ لِلْبِرِّ: خصلت پذیرش و اطاعت در جهت نیکی ها.- تنها باید امور، باورها، پیام ها و رفتارهائی را پذیرفت که در جهت نیکی ها و هنجار ها باشد. و معیار «نیکی» داوری روح فطرت است.

1- بحثی نسبتاً مشروح دربارهٔ آزادی و تعریف درست آن گذشت، که آزادی غریزی ناقض خودش است و آزادی فطری آزادی است. و شرح بیشتر، در کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش».

4- وَ الْمَعْصِیَهِ لِلْکِبْرِ: و عصیان و گردنکشی در برابر کبر و استکبار.- خواه در برابر کبر و استکبار فرد باشد، یا در برابر جامعهٔ متکبر و مستکبر.

5- وَ الْأَخْذِ بِالْفَضْل: راه فضیلت ها را برگزیدن.

توضیح: فضل خدا آن عطایا است که «فوق عدل» باشد. و فضل انسان ها آن است که «مافوق وظایف» باشد. یعنی برای انسانیت انسان تنها عمل به وظایف، کافی نیست بل باید انسان سعی کند که با دیگران در افق مافوق وظایف عمل کند. اصطلاح «این مشکل شماست» که در فرهنگ مدرنیته رایج است از مکارم خصایل و مکارم اخلاق نیست.

6- وَ الْکَفِّ عَنِ الْبَغْی: و خودداری از بغی.

توضیح: قبلاً دربارهٔ بغی بحث شده اینک در تکمیل آن: بغی یعنی «برای خود خواستن»؛ همه چیز را برای خود خواستن؛ مقدم داشتن منافع خود بر منافع جامعه و امّت. که نتیجه اش فدا کردن مصالح جامعه بر مصالح فردی خود است. بدترین بغی «بغی سیاسی» است که قرآن در سورهٔ حجرات آن را بشدت محکوم کرده است. باغی سیاسی کسی است که می خواهد قدرت سیاسی در اختیار او باشد، و یا دستکم سهمی از قدرت برای او باشد، بدون اینکه استحقاق آن را داشته باشد. کسانی که بنای فکری شان بحدّی خودخواهانه است که می گویند «دیگی که از برای من نجوشد، سر سگ در آن بجوشد»، اینان باغی هستند.

7- وَ الْإِعْظَامِ لِلْقَتْلِ: قتل را جرم بزرگ دانستن.- در نظر حیوان قتل یک چیز معمولی، پیش پا افتاده، و غیر مهم است. انسان آن است که قتل همنوع خود را دقیقاً مانند قتل خودش، بس هولناک، جرم بزرگ، و ناهنجارترین رفتار بداند تا چه رسد به بمب های اتمی مدرنیته. کابالیسم و سلطهٔ ابلیس از قتل شروع شده(1)

قتل قابیل هابیل را- نه از جرم های دیگر.(2)

8- وَ الْإِنْصَافِ لِلْخَلْقِ: و انصاف برای مردم و هر مخلوق دیگر.- چیزی که حیوان نه آن را درک می کند و نه آن را می فهمد، انصاف است. انصاف از اقتضاها و انگیزش های روح

1- كه اولين پيمان و بيعت قابيل و ابليس بود- شرح بيشتر در كتاب «كابالا و پايان تاريخش».
2- و اين يک جملهٔ اميرالمؤمنين عليه السلام چه معناى عظيمى دارد.

فطرت است.

9- وَ الْکَظْمِ لِلْغَیْظِ: فرونشاندن و در هم شکستن خشم.- این نیز به شرحی که دربارهٔ انصاف گفته شد.

10- وَ اجْتِنَابِ الْفَسَادِ فِی الْأَرْضِ: پرهیز و خودداری از فساد در روی زمین.- فساد در روی زمین خواه فساد در طبیعت زمین و باصطلاح محیط زیست باشد،(1)

و خواه فساد در جامعهٔ روی زمین باشد.

تحدّی: این ده اصل، اصول مکارم خصال و مکارم اخلاق هستند، هیچ دانشمند دست اندر کار علوم انسانی بویژه علم «انسان شناسی» نه می تواند یک اصل دیگر به آن بیفزاید، و نه می تواند یک اصل از این اصول بکاهد.(2)

امام در مقام شرح سخن امام

امام سجاد علیه السلام در این دعای مکارم اخلاق، سه کار را انجام می دهد:

1- آن عناصر خصلتی که زمینه را برای رشد این اصول دهگانه فراهم می کنند، را می شمارد.

2- خود این اصول را تبیین و به مرحلهٔ شناخت می آورد.

3- موانع و نیز آفت ها و آسیب های این رشد را بررسی می کند. تک تک اصول دهگانه را در این دعا خواهیم دید.

شخصیت انسان اگر به تکامل نرود به تباهی خواهد رفت

موضوع را از ایمان، یقین، نیّت، و عمل زیبا، شروع کرده. آنگاه به ما یاد می دهد که ترمیم نواقص شخصیتی خود را از خدا بخواهیم که: وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِکَ مَا فَسَدَ مِنِّی: و

1- در شرح دعای 19 بحث هائی در این باره گذشت.
2- توجه: سخن در «اصل» و «اصول» است.

(خدایا) با قدرت خودت آنچه از من (از شخصیت من) تباه شده را اصلاح کن، ترمیم کن.

این جمله در مقام بیان تباه شدن در اثر آفات نیست. بل در مقام بیان طبیعت مسئله است: جهان کائنات و همۀ پدیده هایش، همواره در تغییر هستند؛ هیچ چیزی راکد و بدون تغییر نیست؛ هر چیزی یا در مسیر تکامل در تغییر مداوم است- و این جریان غالب است- و یا در مسیر تنزل و تباهی تغییر می کند. و این جریان غالب نیست و «حوادث موردی» است.

شخصیت درونی انسان نیز هرگز نمی تواند راکد بماند؛ یا در مسیر تکامل است و یا دچار تباهی. این تباهی غیر از تباهیهائی است که در اثر آفات حادث میشود. این تباهی عبارت است از «عدم تکامل» که اگر تغییر در جهت تکامل نباشد، خلاء آن عین تباهی میشود.

توجه: بازماندن از تکامل، در هر صورت، در اثر یک مانع و یا یک آفت است. مراد امام علیه السلام در این فراز از سخنش، تذکّر این اصل در «هستی شناسی» است که بدانید: بازماندن از تکامل، همان تباهی است. ابتدا این اصل را یاد بگیریم و بدانیم که به هر نسبت در سیر کمال دچار کُندی شویم به همان نسبت در تباهی هستیم.

حدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مَنِ اسْتَوَی یَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ، وَ مَنْ لَمْ یَرَ الزِّیَادَةَ فِی نَفْسِهِ فَهُوَ إِلَی النُّقْصَانِ: کسی که دو روزش مساوی باشد مغبون است، و کسی که در جان خود احساس پیشرفت نکند پس او به سوی نقصان می رود.

مرحوم صدوق این حدیث را در جامع الاخبار آورده و علامۀ مجلسی(ره) در مجلد 68 بحار ص 173 با شماره 5 آن را در دو بخش آورده است. و در صفحه 181، از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: مَنِ اعْتَدَلَ یَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُون. و همچنین در مجلد 74 صفحه 376.

صدوق در فقیه، ج 4 ص 382 ط جامعۀ مدرسین، در ضمن یک حدیث مفصّل و حیاتبخش، از امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: «مَنْ لَمْ یَتَعَاهَدِ النَّقْصَ مِنْ نَفْسِهِ غَلَبَ عَلَیْهِ الْهَوَی وَ مَنْ کَانَ فِی نَقْصٍ فَالْمَوْتُ خَیْرٌ لَهُ»: کسی که از روند نقص در شخصیتش بی خبر باشد- یا: کسی از روند نقصی خود غافل باشد- هوای غریزه بر او غالب می شود. و هر کس در روند نقص باشد پس مرگ برای او بهتر است.

در این مبحث با دو اصل اساسی در هستی شناسی و انسان شناسی آشنا می شویم: 1- در

ص: 182

جهان کائنات، رکود محال است؛ همه چیز در تغییر است یا به سوی کمال و یا به سوی نقصان. این اصل هم از نظر عقلی مسلّم است و هم از مسلمات علوم تجربی است. 2- روح، روان و شخصیت انسان نیز چنین است؛ یا در مسیر تکامل است یا در مسیر نقصان.

این اصل دوم از اصول انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که علاوه بر حدیث ها، مورد تأیید عقل است که می گوید: غیر از خدا همه چیز در تغییر هستند؛ هر مخلوق و هر «موجود حادث» متغیر است یا به سوی کمال و یا به سوی نقصان. و این سخن امام سجاد علیه السلام در بیان همین اصل است که می گوید: وَ اسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِکَ مَا فَسَدَ مِنِّی. که ناظر به طبع طبیعت کائنات و ناظر به این قانون عمومی است، نه ناظر به تباهی و نقصانی که بطور خاص از آفت ها و آسیب ها ناشی می شود.

و انتخاب لفظ «استصلح» از باب استفعال نیز به همین خاطر است. می توانست بگوید «اَصلح»- از باب اِفعال، اصلاح در برابر «اِفساد» است که از آفت ها ناشی می شود. اما استصلاح در برابر «فساد» است خواه از آفت ناشی شود و خواه از طبع طبیعت. و لذا کلمهٔ «فَسَدَ» را آورده نه «اَفسَدتُ» را.

مثال: ضعف نیروی جسمی انسان دو گونه است و دو منشأ متفاوت دارد:

1- ضعف ناشی از پیری. این ضعف نقصان است که از طبع طبیعی انسان ناشی می شود.

2- ضعف ناشی از آفت ها و آسیب ها و بیماری ها. این ضعف نیز خارج از قوانین طبیعت نیست لیکن عاملی خاص و ویژه دارد؛ از حوادث طبیعت است نه از طبع طبیعت.

عوامل بازدارنده (آفت ها) را و نیز عوامل رشد و کمال را در بخش بعدی معرفی می کند:

بخش دوم

اشاره

پرداختن به امور غریزی، با اشتغال به امور غریزی، فرق دارد

هر چیزی در این جهان نقشی دارد، نقش انسان چیست؟

ص: 183

اُمانیسم یک اندیشهٔ ابتکاری است؟ یا یک پدیدهٔ انفعالی؟

اهتمام برای غرایز، و اهتمام برای فطریات

چیستی تنبلی و منشأش

معاد

باور به معاد یک امر فطری است

باور به معاد پشتوانهٔ فطرت است

هدف از آفرینش انسان

خصلت زیبای غنای نفس

آنان که بشدت فعال اند و بشدت تنبل اند

فقر آفت بزرگ است

رزق خدا و رزق غیر خدائی

آفت دوم در هم شکستن صبر است

نقد و بررسی یک اشتباه

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تَسْأَلُنِی غَداً عَنْهُ، وَ اسْتَفْرِغْ أَیَّامِی فِیمَا خَلَقْتَنِی لَهُ، وَ أَغْنِنِی وَ أَوْسِعْ عَلَیَّ فِی رِزْقِکَ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالنَّظَرِ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از هر چیزی که همّتم را مشغول بدارد حفظ کن، و مرا در آنچه که فردا (ی قیامت) از آن پرسش خواهی کرد به کار بگیر، و ایام (عمر) مرا تنها در آنچه که برای آن مرا خلق کردی قرارده. و مرا (از دیگران) بی نیاز کن و روزیت را بر من گشایش ده، و مرابه «چشم به راه بودن» گرفتار مکن.

یعنی مرا با دیر رسیدن روزی امتحان مکن.

ص: 184

شرح

پرداختن به امور غریزی، با اشتغال به امور غریزی، فرق دارد

لغت: در ادبیات فارسی «مشغول بودن» به معنی «بی کار نبودن» است. اما کاربرد اصلی و اولیّهٔ آن در عربی «باز ماندن از چیزی» است که انسان در اثر توجه به یک چیز، از چیز دیگر باز ماند، یا از آن غافل شود.

شَغَلَه (شَغْلًا و شُغْلًا) عنه: اَلهاه: او را از آن چیز بازداشت و غافل کرد.

و این در صورتی است که با حرف «عن» همراه باشد. و اگر با حرف «ب-» همراه باشد به معنی همان «بی کار نبودن» می شود، اما باز عنصری از معنی اول در آن هست، می گویند فلانی به فلان کار مشغول است، یعنی هم از بی کاری بازمانده و هم از هر کار دیگر.

وَ اکْفِنِی: اکفِ: صیغهٔ امر حاضر به معنی کفایت کن، کافی باش.

نی: مرا، بر من.- اکفنی: کفایت کن بر من، برای من کافی باش.

کفایت: رفع نیاز کردن. چیزی کافی است که آن نیاز مورد نظر را رفع کند. گاهی نیز به معنی «دفع» می آید: کفی الله زیداً شر عدوه. و گاهی نیز هر دو معنی دفع و رفع را در بر می گیرد که این سخن امام علیه السلام هر دو معنی را شامل است: اکْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِه: کفایت کن، کافی باش برای من، دفع و رفع کن از من آنچه را که پرداختن به آن مرا باز می دارد.

باز می دارد از چه چیز؟ پاسخ این پرسش در دو جملهٔ بعدی است:

1- باز می دارد از پرداختن به مسئولیت اخروی: ما تسأ لنی غداً عنه.

2- باز می دارد از پرداختن به آنچه برای آن آفریده شده ام: ما خلقتنی له.- مرا از فلسفهٔ وجودی خودم باز می دارد.

پرداختن به امور غریزی که در اصطلاح ما «امور دنیوی» نامیده می شوند، هم لازم است و هم ضرورت دارد. آنچه نادرست است «اشتغال به امور دنیوی» است که انسان را از

پرداختن به اقتضاهای فطری باز دارد. کسانی هستند که تنبلی خود دربارهٔ امور دنیوی را به حساب آخرت گرائی و «زهد» می گذارند. در حالی که تنبلی یک بیماری شخصیتی است(1) که منشأ فسادها و بیماری های دیگر روانی و حتی جسمی می گردد: «إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَرَ فَإِنَّهُمَا یَمْنَعَانِکَ مِنْ حَظِّکَ مِنَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ»:(2) بر حذر باش از تنبلی و بی تابی، زیرا این دو خصلت، تو را از برخورداری دنیوی و اخروی (هر دو) باز می دارد. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنِّی لَأُبْغِضُ الرَّجُلَ أَوْ أُبْغِضُ لِلرَّجُلِ أَنْ یَکُونَ کَسْلَاناً [کَسْلَانَ] عَنْ أَمْرِ دُنْیَاهُ وَ مَنْ کَسِلَ عَنْ أَمْرِ دُنْیَاهُ فَهُوَ عَنْ أَمْرِ آخِرَتِهِ أَکْسَلُ»:(3) من مبغوض می دارم برای انسان که در امور دنیویش تنبل باشد، کسی که در امور دنیایش تنبل باشد او در امور آخرتش تنبل تر خواهد بود.

امام سجاد علیه السلام کلمهٔ «یشغلنی» را آورده تا ما پرداختن به امور دنیوی و تأمین غرایز را، با اشتغال به غرایز، اشتباه نکنیم. و لذا باید دقت کنیم این واژه در این سخن امام در آن کاربرد خاص به کار رفته است، نه به معنی «شغل» و «اشتغال» که در اصطلاح مردمی هست. در عرصهٔ احادیث همواره به این معنی خاص به کار رفته که دارای دو عنصر است:

1- پرداختن به کاری، یا بودن در حالتی.

2- غافل شدن از کار دیگر، یا غافل شدن از حالت دیگر.

مانند فرمایش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «طُوبَی لِمَنْ شَغَلَهُ خَوْفُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ خَوْفِ النَّاسِ».(4)

هر چیز در این جهان نقشی دارد، نقش انسان چیست؟

1- در همین برگ ها دربارهٔ دو نوع تنبلی بحث خواهد شد.
2- از امام صادق علیه السلام، کافی ج 85، ط دار الاضواء.
3- همان.
4- کافی، ج 8 (روضهٔ کافی) ص 149 ط دار الاضواء.

واژهٔ دیگری که در این جملهٔ امام، بسی قابل دقت است، لفظ «اهتمام» است که بر خلاف محاورات مردمی آن را دربارهٔ «امور منفی» به کار برده است. حضور این کلمه در این جمله نیازمند تأمل و درنگ است. زیرا که به ژرفای «انسان شناسی» توجه دارد:

همّت: جمع کردن و مختص کردن نیروی فکری، عقلی، روحی و جسمی برای تحصیل یک چیز.

هر همّت باز دارنده است از امور دیگر، خواه آن چیز مورد همّت، مثبت باشد یا منفی. امام به ما یاد می دهد از هر چیزی که ما را از آخرت و از فلسفهٔ وجودی خودمان باز می دارد پرهیز کنیم: وَ اکْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ: خدایا، کفایت کن؛ دفع و رفع کن از من هر آنچه که اهتمام بر آن مرا باز می دارد از آخرتم و از فلسفهٔ وجودی ام.

اسلام چیست؟ و چه می گوید؟ و چه می خواهد؟ امام پاسخ این پرسش ها را در یک جمله می گوید: آخرت و فلسفهٔ وجودی خود را فدای هیچ چیز مکن آنگاه هر چه می خواهی بکن.

اگر کسی در معاد شک داشته باشد، دستکم در چرائی وجود خود، و در علّت غائی آفرینش خود، شکی ندارد؛ می داند که هدفی در آفرینش او هست. و این حکم عقل است که هیچ چیز بی هدف آفریده نشده، وقتی که هدف از وجود خود را پیگیری می کند تا آن را شناسائی کند می رسد به باور و یقین به معاد.

هر چیزی در این جهان به دردی می خورد حتی مور و ملخ، و عقرب و مار. انسان به چه دردی می خورد؟ هر چیزی در چرخه های این طبیعت نقشی دارد و در ایجاد تعادل طبیعت نقشی دارد، نقش انسان چیست؟ اگر معادی نباشد، این انسان که همه چیز برای اوست، خودش برای هیچ می شود. یعنی برترین موجود، هیچ ترین موجود می شود، و این بارزترین مصداق تناقض است و هیچ عقلی تناقض را نمی پذیرد؟

آیا بدون باور به معاد، و بدون اهتمام به آن هدفی که انسان برای آن آفریده شده، انسان یک موجود فاقد نقش می شود؟ هرگز. زیرا هیچ موجودی بی نقش نمی شود اگر نقش حقیقی

خود را ایفا نکند، نقش دیگری را ایفا خواهد کرد. انسان مدرنیته هم نقش دارد؛ نقشش چیست؟ از بین بردن نقش موجودات دیگر، متلاشی کردن نظام موجودات، داغان کردن چرخه های طبیعت، ویران کردن محیط زیست انسان و هر موجود دیگر. گوئی انسان مدرنی مأموریت دارد که همهٔ نیروی فکری، عقلی، روحی و جسمی خود را جمع و مختص کند برای از بین بردن نظام خلقت، و این همت او و اهتمام او است. و گوئی هدف از آفرینشش غیر از تخریب چیزی نیست.

در اینجا می رسیم به این که باید اُمانیسم را از بُعد دیگر بررسی کنیم:

اُمانیسم یک اندیشهٔ ابتکاری است؟ یا یک پدیدهٔ انفعالی؟

طرز تفکر «اصالت انسان» و انسان پرستی، یک اندیشهٔ ابتکاری نیست که مثلاً کسی یا کسانی کار فرهنگی و علمی کرده و به این نتیجهٔ ابتکاری رسیده اند که در همهٔ امور اصالت با انسان است و انسان هر چه می خواهد باید بکند. و تنها چیزی که باید رعایت کند این است که بداند افراد دیگر نیز مانند او اصالت دارند. این بینش، حقی و حقوقی برای دیگر پدیده ها، اشیاء و موجودات جهان در برابر انسان، قائل نیست.

این تفکر، نه یک ابتکار است و نه یک کشف علمی. بل یک انفعال و پذیرش از روی ناچاری است؛ وقتی که انسان به یک غول سهمگین مخرّب مبدل شده، چه باید کرد؟ یا باید او را از هر جهت محکوم کرد و عدمش را آرزو کرد یا باید تسلیم واقعیت شده و حق را به او داد. بنیانگذاران اُمانیسم راه دوم را انتخاب کردند و این «تسلیم شدن» شان را بعنوان یک اصل اساسی علمی اعلام کردند. و حقیقت گرائی را فدای واقعیت گرائی کردند و نتیجهٔ آن، فدا کردن انسانیت در پیش پای انسان شد؛ هم در رفتارها و روابط انسان با جهان و پدیده های جهان، و هم در روابط اجتماعی بشر. به جای هدایت بشر، او را در پیمودن راه غلط خویش، تشویق کردند، در این میان آنچه که باقی می ماند بشر و خواسته های نفسانی بشر است.

امانیسم منطق معتادان است؛ فرد معتاد وقتی که می بیند گرفتار مواد مخدر شده، با خود می گوید: من که نمی توانم خودم را نجات دهم پس بهتر است همین راه را وظیفهٔ خود دانسته و ادامه دهم.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام که به «اصالت انسانیت» معتقد است نه به «اصالت انسان»، این تسلیم و انفعال را یک جریان کابالیستی و «راه قابیل» می داند و بشر را موظف می کند که با آن مبارزه کند و همّتش را در این راه مصرف کند. خودخواهی های افسار گسیختهٔ بشر را مهار کند. وگرنه این موجود غیر از «فساد فی الارض» و تخریب دنیا و طبیعت، و «سفک دماء» و کشت و کشتار با ابزار مدرن، چیزی نخواهد داشت.

اُمانیسم از ضعف شخصیت، و از روحیهٔ تسلیم پذیری ناشی شده، نه از اندیشهٔ علمی. و در واقع اُمانیسم بشدت دچار تناقض است. زیرا این اصالت دادن به انسان نیست، بل تحقیر انسان است. زیرا بر دو مبنای مشخص مبتنی است:

1- چون انسان قابل هدایت نیست، پس باید از هدایت او صرفنظر کرد و هر رفتار او را بعنوان واقعیت پذیرفت.

2- فکر و عقل بشر غیر از خودخواهی، محوری ندارد.

بنابراین اُمانیسم همه چیز را قابل هدایت می داند (گیاه، درخت، ماده، انرژی و اتم را در جهتی که می خواهد هدایت می کند) غیر از خود انسان را. با این بینش باشعورترین موجود بی شعورترین می شود که باز مصداق تناقض است. اُمانیسم اصالت را به انسان نمی دهد، حقارت و پستی را به او می دهد.

قرآن که پیامش غیر از هدایت نیست، و انسان را هدایت پذیرترین موجود می داند و به همین جهت برای انسان آمده، خودخواهی و خودمحوری انسان را محکوم کرده و آن را عامل انحراف می داند؛ دربارهٔ گروهی که همّت شان فقط دربارهٔ خودخواهی های شان است، می گوید: «وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ یَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَیْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجاهِلِیَّهِ»:(1) گروهی که تنها

1- آيۀ 154 سورۀ آل عمران.

خودشان برای خودشان مهم گشت، دربارۀ خداوند گمان های نادرست می کنند که گمان های جاهلیت است.

اُمانیسم و گمان های نادرست: 1- خداوند انسان را طوری آفریده که قابل هدایت نیست.

2- خداوند انسان را برای همین رفتارها که دارد آفریده؛ مخرّب طبیعت و خونریز.

3- انسان موجودی نیست که خداوند در آفرینش او هدف بالاتری داشته باشد.

4- خداوند انسان را یک موجود متناقض آفریده که هم باید اُمانیست و انسان گرا باشد و هم خونریز باشد.

اُمانیسم نمی تواند از جانبی انسان گرا باشد، و از جانب دیگر انسان را بعنوان یک موجود خونریز محکوم کند. زیرا این مصداق تناقض می شود که از جانبی رفتارها و خواسته های انسان را بعنوان واقعیت ها پذیرفت، و از جانب دیگر رفتار خونریزانۀ او را که بستر تاریخ را پر کرده و بزرگترین واقعیت است، محکوم کرد. و اگر این واقعیت محکوم شود، اصالت انسانیت می شود، نه اصالت انسان. و اگر بنا بر اصالت انسانیت باشد پس چرا تنها در برابر یک واقعیت بنام خونریز بودن انسان، انسانیت اصالت می یابد و در برابر دیگر رفتارهای او انسانیت فدای انسان می شود؟!

و اگر این بحث ادامه یابد ده ها تناقض مبنائی دیگر امانیسم ردیف می شود. و دقیقاً آن روی همین سکّۀ واحد رئالیسم غربی است که یکی از پایگاه های اساسی علوم انسانی غربی است.

و چون محکوم کردن خونریزی با اصل اُمانیسم متناقض است، لذا مدرنیته همیشه و پیوسته به خونریزی مشغول است.

امام سجاد علیه السلام به انسان یاد می دهد که در برابر هر واقعیت تسلیم نشود، تنها در صدد واقعیت هائی باشد که با حقیقت نیز منطبق هستند؛ پرداختن به واقعیاتی که بر خلاف حقیقت هستند را مشغول شدن و باز ماندن و غافل شدن از انسانیت انسان، می داند: خدایا وَ

اکْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ. آن واقعیاتی که همت مرا مصرف کرده و از حقیقت باز می دارند، من را از شر آن ها کفایت کن.

لحن عبارت را مشاهده کنید؛ بطوری از واقعیتگرائی بی حساب و کتاب می گریزد و از خداوند کمک می خواهد، گوئی ترسوترین فرد از گرگ درنده فرار می کند و در این فرار از خدا کمک می طلبد.

اهتمام برای غرایز و اهتمام برای فطریات

اشاره

در تعریف همّت و اهتمام گفته شد: جمع و مختص کردن نیروی فکری و روحی و جسمی برای به دست آوردن چیزی. و هر موجودی خواه حیوان یا انسان، در این جمع کردن و مختص کردن نیروهایش توانمندتر باشد او با همتّتر است. اینک این پرسش پیش می آید: آیا حیوان با همتتر است یا انسان؟-؟ حیوان در همه حال و پیوسته همهٔ نیروهایش را برای نیازهای خود جمع کرده و به کار می گیرد. حتی فرار یک حیوان از دسترس یک شکارچی، همّت و اهتمام است. ترسی که دربارهٔ انسان یک مقوله و مفهوم ضد همّت است.

از این جهت که ترس و فرار حیوان نیز مصداق همّت است، می بینیم که حیوان با همتتر از انسان است، زیرا حتی نیروی فرار را نیز دربارهٔ هدف خود به کار می گیرد. پس همّت برای غرایز و انگیزه های غریزی چیزی است که حیوان آن را در حد بالاتری دارد، خواه غرایز شکم، شهوت، حفظ جان و یا هر غریزهٔ دیگری باشد.

برای انسان نیز که دارای روح غریزه است همت و اهتمام برای به دست آوردن غرایز، سهل و آسان است، زیرا این اهتمام اقتضای طبیعی غریزی است و نیازی به عقل و تعقل ندارد تنها نهاده های طبیعی برای چنین همتی کافی است. اما انسان دارای دو طبیعت است؛ روح غریزی و روح فطرت. باید اقتضاهای غریزی بوسیله اقتضاهای فطری مدیریت شود. روح فطرت با اینکه به همهٔ اقتضاهای غریزی احترام می گذارد و هیچ کدام از آنها را حذف یا سرکوب نمی کند، برخی از آنها را از دایرهٔ همت خارج می کند از این قبیل است مثلاً ترس

و فرار. ترس و فرار در جای خود لازم است، لیکن هیچ ترسی و هیچ فراری در هیچ شرایطی، مصداق همّت نمی شود. و این نکته در «انسان شناسی» بس مهم و ظریف است. و آنچه هم مهم است و هم دشوار ایجاد اعتدال میان این دو طبیعت است.

بنابراین، نسبت میان انسان و همّت، به یکی از صورت های زیر است:

1- همهٔ نیروهای انسان مختص تحصیل غرایز شود.- این اهتمام خیلی سهل و آسان است که عین اهتمام حیوان است. لیکن اگر چنین شود، بیمار است زیرا نیروهای فطرت را نیز به خدمت غرایز گرفته است.

2- بخشی از نیروهای انسان صرف به دست آوردن غرایز شود و بخش دیگر برای به دست آوردن اقتضاهای فطری.- این آشفتگی و توام با اضطراب است که زندگی را نیز آشفته و مضطرب می کند، و نوع دیگر از بیماری است.

3- همهٔ نیروهای انسان جمع شده و تحت مدیریت روح فطرت برای به دست آوردن چیزی- اعم از نیاز غریزی یا فطری محض- به کار گرفته شود. این بس دشوار، سخت و سنگین است که نیازمند سلامت و نیرومندی «شخصیت درون» است.(1)

و لذا انسان بودن و داشتن انسانیت دشوار است، لیکن انسان برای همین آفریده شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام دربارهٔ این همّت می فرماید: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَی قَدْرِ هِمَّتِه»:(2) ارزش انسان به مقداری است که در این همّت قویتر باشد و مقاصد و چشم اندازهای بالاتری را در نظر بگیرد.

مراد امام علیه السلام از «وَ اکْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِه»، اهتمام از نوع اول و دوم است که این گونه اهتمام ها، از اهتمام انسانی باز می دارند.

انسان موجود فعال و با همّت است یا با همت غریزی محض، و یا با همت مورد نظر فطرت. چنگیز یک فرد با همت بود لیکن همتش در راه برتری جوئی و خودخواهی غریزی بود. اما در نظر مردم کسی که عمرش را صرف عیاشی می کند، فاقد همّت است. امام علیه

1- قبلاً در تعریف «شخصیت» گفته شد که عبارت است از: چگونگی تعامل میان روح غریزه و روح فطرت.
2- نهج البلاغه، قصار الحکم، 47.

السلام با این جمله این اشتباه مردمی را اصطلاح می کند و می گوید هر شکل و گونه ای از زیستن توأم با اهتمام است و همّت مصرف می کند. عیاشی و هرزگی نیز همت می برد. زندگی بدون همّ و غم امکان ندارد حتی برای عیاشان.

4- نوع چهارم آن است که «کاهلی و تنبلی» نامیده می شود.

چیستی تنبلی و منشأش

وقتی که انگیزش ها و نیروهای غریزی در یک جانب قرار گیرند، و انگیزش ها و نیروهای فطری در جانب دیگر، و همدیگر را خنثی کنند، انسان فاقد هر دو همّت می گردد که نه همت حیوان را دارد و نه همت انسان را. چنین فردی گرچه نسبت به دیگران یک موجود بی آزار می شود لیکن نه در جایگاه حیوان است و نه در جایگاه انسان، و حتی نه در جایگاه گیاه و درخت. بل یک پدیدهٔ مرتجع است که به عقب برگشته و به سوی جماد می رود. با صرف نظر از نسبیت (که نسبیت در هر مخلوق هست) هیچ حیوانی یافت نمی شود که تنبل باشد، زیرا حیوان دارای دو طبیعت نیست تا همدیگر را خنثی و حیوان را دچار تنبلی کنند.

این تنبلی را باید «تنبلی خنثائی» نامید.

اما در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام گونهٔ دیگری از تنبلی هست که فرد نسبت به اقتضاهای غریزی، با همت باشد و نسبت به اقتضاهای فطری بی همّت باشد، که برگشت این به همان نوع اول و دوم است که در بالا گذشت. امیرالمؤمنین علیه السلام این گونه تنبلی را بدتر از تنبلی خنثائی می داند: الْعَالِمُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَلَّا يَعْرِفَ قَدْرَهُ وَ إِنَّ مِنْ أَبْغَضِ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَعَبْداً وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ جَائِراً عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ سَائِراً بِغَيْرِ دَلِيلٍ إِنْ دُعِيَ إِلَى حَرْثِ الدُّنْيَا عَمِلَ وَ إِنْ دُعِيَ إِلَى حَرْثِ الْآخِرَةِ كَسِلَ كَأَنَّ مَا عَمِلَ لَهُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ وَ كَأَنَّ مَا وَنَى فِيهِ سَاقِطٌ عَنْهُ:(1) انسان دانا کسی است که قدر خود (ارزش وجودی خود) را بشناسد (در هستی شناسی اش جایگاه و نقش انسان را بشناسد). و در نادانی شخص همین بس که قدر خود

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید و فیض، خطبهٔ 102.

را نشناسد. و مبغوض ترین کس نزد خد ابنده ای است که خداوند او را به خود واگذارد؛(1)

چنین کسی از «راه اعتدال» خارج می شود (نمی تواند میان انگیزش های غریزی و فطری، اعتدال برقرار کند)، و بدون دلیل سیر می کند (مسیر زندگیش بر اساس دلیل عقلی و علمی نیست بر اساس هوی و هوس است)؛(2)

اگر به کشت و زرع دنیا (تأمین غرایز) دعوت شود عمل می کند. و اگر به سوی زراعت و کشت آخرت (تأمین اقتضاهای فطری) دعوت شود تنبلی می کند؛ گوئی که آنچه (برای غرایز) انجام می دهد بر او واجب است. و آنچه در آن (فطریات) تنبلی می کند از او ساقط است.

دقّت در این سخن- بویژه در دو جمله اول- نشان می دهد که مراد امام علیه السلام از «واجب» و «ساقط»، تنها واجب و ساقط تشریعی نیست، بل مرادش چگونگی آن زمینۀ شخصیت درونی است که نه فقط برای دعوت دینی بل برای هیچ دعوت مثبتی، توان پذیرش ندارد برای اقتضاهای غریزی، بدون دعوت انگیزش دارد، اما برای اقتضاهای فطری، با دعوت کردن و برانگیختن نیز انگیزش ندارد.

فردی که اینگونه تنبل باشد، در نزد خدا از تنبل خنثائی مبغوض تر است، زیرا که آن وجود خود را هدر می کند و نسبت به دیگران آزار نمی رساند. اما این یک موجود خطرناک است، وجود، فکر و رفتارش به دیگران نیز آسیب می رساند. چنین کسی برای به دست آوردن خواسته های صرفاً غریزی همّت دارد، اما تنبل خنثائی این همّت و اهتمام را ندارد. و نیز غریزۀ تنبل خنثائی، عقلش را از دست فطرت مصادره نکرده و در راه خودخواهی های صرفاً غریزی به کار نگرفته، عقلش به «نکراء»(3)

مبدل نشده بل تعطیل شده است.

1- خداوند کسی را به سر خود رها می کند که اهل دعا نباشد. زیرا کسی که کاری با خدا ندارد، خدا نیز کاری با او ندارد.

2- در موارد متعدد بیان شد که عقل عامل و راهکار فطرت است، هوی= هوس، عامل و راهکار غریزه است.
3- عقل نکرائی در موارد متعدد از این مجلدات به شرح رفته که اساس آن حدیث شماره 3، از کتاب العقل و الجهل، اصول کافی است.

قرآن: آیهٔ 142 سورهٔ نساء دربارهٔ منافقین می گوید: «وَ إِذا قامُوا إِلَی الصَّلاهِ قامُوا کُسالی یُراؤُنَ النَّاسَ»: هنگامی که به نماز بر می خیزند، با تنبلی بر می خیزند آنهم برای ریاکاری در برابر مردم. و در آیه 54 سورهٔ توبه می فرماید: «لا یَأْتُونَ الصَّلاهَ إِلاَّ وَ هُمْ کُسالی»: و نماز را به جا نمی آورند مگر با تنبلی (و بدون انگیزهٔ شخصیت روانی؛ بی شوق و بی اشتیاق).

حدیث: دربارهٔ همّت و اهتمامی که باید انسان بعنوان انسان داشته باشد، حدیث های فراوان داریم از آنجمله:

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «مَنْ کَانَتْ هِمَّتُهُ آخِرَتَهُ کَفَاهُ اللَّهُ هَمَّهُ مِنَ الدُّنْیَا وَ مَنْ أَصْلَحَ سَرِیرَتَهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عَلَانِیَتَهُ وَ مَنْ أَصْلَحَ فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَصْلَحَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ النَّاس»:(1) هر کسی که همتّش آخرتش باشد، خداوند او را از اهتمام به دنیا بی نیاز می کند. و هر کس (شخصیت) درون خود را اصلاح کند، خداوند ظاهر او را (در نظر مردم) نیکو می کند. و هر کس رابطهٔ میان خود با خدا را اصلاح کند، خداوند متعال روابط میان او و مردم را اصلاح می کند.

زیرا که اهتمام بر فطریات، اهتمام بر غرایز را نیز در بر دارد، آنهم بصورت درست و انسانی. و نیز اگر شخصیت باطنی کسی سالم و صالح باشد، نیازمند ریاء در پیش مردم نخواهد بود. و کسی که رابطه اش با خداوند درست و صحیح باشد، خداوند رابطهٔ مردم با او را در مسیر صلاح قرار می دهد.

و نیز حدیث های فراوان دربارهٔ اهتمام غریزی که از اهتمام فطری باز دارد، داریم از آنجمله: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «مَنْ کَانَتِ الدُّنْیَا هِمَّتَهُ اشْتَدَّتْ حَسْرَتُهُ عِنْدَ فِرَاقِهَا»:(2) کسی که همتش برای دنیا باشد، به هنگام مرگ حسرتش شدیدتر می شود.

یعنی شخص دنیاگرا با حسرت از دنیا می رود، بویژه اگر همّتش را مصروف دنیا کند با

1- کافی، ج 8 (روضه) ص 255 ط دار الاضواء.

2- فقيه، ج 4 ص 382 ط جامعة مدرسين.

حسرت شدیدتری خواهد رفت.

امام صادق علیه السلام در یک حدیث مفصّل ویژگی های غریزه گرائی جامعهٔ غریزه گرا را می شمارد و می فرماید: وَ رَأَیْتَ النَّاسَ هَمُّهُمْ بُطُونُهُمْ وَ فُرُوجُهُمْ لَا یُبَالُونَ بِمَا أَکَلُوا وَ مَا نَکَحُوا:(1) و ببینی مردم را که همّت شان شکم شان و شهوت شان است؛ خوراک شان و عمل جنسی شان چگونه و از چه راهی است اهمّیت نمی دهند.- و این معنی «فسق» است.

تقویا: تکرار این عبارت در تعریف تقوی، در اینجا لازم است: تقوی یعنی مدیریت و نظاممند شدن روح غریزه بوسیله روح فطرت.

معاد

اشاره

وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تَسْأَلُنِی غَداً عَنْه: و مرا در آنچه فردا(ی قیامت) از آن خواهی پرسید، به کارگیر.

معاد مرحله ای از مراحل طبیعی کائنات است؛ یک مبحث فیزیکی است نه یک مسئلهٔ متافیزیکی. یک موضوع طبیعی است نه یک موضوع ماوراءالطبیعه. معاد واقعیتی است که طبیعت با روند طبیعی خود به آن خواهد رسید.

پشه های یک باغ برای تحقیق دربارهٔ «زنبور عسل» همایشی تشکیل دادند، موضوع سخنرانی ها و مقاله ها این بود: چرا زنبورهای عسل اینهمه کوشش کرده و زحمت می کشند عصارهٔ گل ها را جمع نموده به صورت عسل در کندوی شان ذخیره می کنند؟ در پاسخ این پرسش داد سخن داده و با ادبیات شیرین اما بی محتوا که در پایان هیچ گوشه ای از مشکل حل نمی شد، مطالبی را به سمع حاضران می رسانیدند.

پشه ای در پشت تریبون قرار گرفت و گفت: به جای اینهمه کنفرانس ها و همایش ها

1- كافى (روضه) ص 36 ط دار الاضواء.

بهتر است مسئله را از خود زنبوران بپرسیم، ما که تاریخ پیدایش مان از بهاران شروع می شود؛ هر کدام در زمانی به وجود می آئیم و پس از چند روزی میمیریم و در ماه دی جریان زاد و ولدمان به پایان می رسد، چه خبری می توانیم از آیندهٔ این باغ داشته باشیم، من زنبوری را می شناسم که دعوت ما را می پذیرد و به این جمع آمده و دلیل ذخیره سازی شان را به ما توضیح می دهد.

زنبور عسل در پشت تریبون قرار گرفت و گفت:

در

بهاران زاد و مرگش دردی است

پشّه

کی داند که باغش تاکی است

با فرا رسیدن دیماه نسل شما پشه ها بر چیده شده و از بین می رود و شما نمی دانید که این باغ همچنان هست و فرا رسیدن دیماه مرحله ای از طبیعت آن است، ما زنبوران برای این مرحلهٔ برزخی، عسل را ذخیره می کنیم تا بتوانیم در پی آن به مرحله بهار دیگر برسیم و آن بهار آینده مرحله ای از طبع طبیعی این باغ است نه چیز دیگر؛ همان باغ و همان درختان است لیکن با تکامل دیگر، با درختان قوی تر و پر ثمرتر و...

نسل انسان در روی کره زمین زندگی می کند و می داند (بویژه انسان امروزی بهتر می داند) که کرهٔ زمین عمر محدود دارد و روزی از بین خواهد رفت و دیگر امکانی برای بقای انسان نمی ماند (درست مانند فرا رسیدن خزان برای پشه ها). او توجه ندارد که کرهٔ زمین تنها یک گل است از گل های باغ جهانِ کائنات، همانطور که هر کره هر منظومه و هر کهکشان، گل و برگ و شکوفه ای از باغ کائنات هستند که در هم خواهند ریخت و پس از مدتی بهار دیگر فرا خواهد رسید.

در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، معاد یک حادثهٔ فرا فیزیکی و فرا طبیعی نیست، عین روند طبیعت است. و با اصطلاح دیگر: معاد یک حادثهٔ صرفاً قضائی نیست، بل مرحله ای از جریان قَدَری کائنات است.

در کتاب «تبیین جهان و انسان» کلیاتی از روند طبیعی جهان از پیدایش آن تا امروز؛ از کجا آمده و به کجا می رود، «نبأ عظیم»= تحوّل عظیمی که در پیش رو دارد؛ قیامت،

ص: 197

محشر و بهشت و آدرس محل و مکان بهشت، از بیان قرآن و احادیث به شرح رفته؛(1)

که معاد یک مسئلهٔ بزرگ از مسائل علوم تجربی است نه فقط یک موضوع صرفاً فرا تجربی.

این بحث بزرگ را در اینجا تکرار نمی کنم و به آن کتاب و کتاب ها و مقالات اقماری آن مانند «قرآن و نظام رشته ای جهان»، و «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی» و چند مقاله، وا می گذارم. آنچه در اینجا باید محور بحث قرار گیرد این است که: باور به معاد هم یک امر فطری است و هم پشتوانه فطرت در برابر عصیان غریزه است.

باور به معاد یک امر فطری است

زمانی که علم بر خرافات کلیسا شورید، و تکاپوی طوفان گونه بر علیه دگماتیسم همه جا را گرفت؛ هر کسی حربه ای را بر می داشت و بر سر کلیسائیان می کوبید، زیگموند فروید نیز حربه برداشت تا گلولهٔ توپ دیگری بر پیکر داغان شدهٔ کلیسا بزند: او مسئله «شبکه محارم» را به زیر سؤال برد و آن را زائیدهٔ رقابت های جنسی پدران با پسران، یا با دامادان، دانست؛ شبکهٔ محارم را از سنخ «توتم» و «تابو» دانست که از اختراعات آگاهانهٔ بشر است و باصطلاح: این نیز یکی از «قراردادها» است، نه چیزی که ریشه در ذات انسان داشته باشد. او می گفت: تحریم محارم زائیدهٔ رقابت های غریزی است.

و صد البته مطابق علوم انسانی غربی که پایه اساسی و مبنای اولیهٔ آن «حیوان بودن انسان» است، باید غربی ها عموماً و شرقی های غرب زده نیز به این ره آورد فکری فروید باور داشته باشند. اما چرا آن را محکوم کرده و کنار گذاشتند، پرسشی است که علوم انسانی غربی از پاسخ به آن عاجز است.

واقعیت این است که غربیان برای رد و محکوم کردن نظریّه فروید هیچ حرف علمی ندارند. و آنچه آنان را بر رد و عدم باور به نظریه فروید وادار کرده، یک «امر اصیل ناخودآگاه»، یعنی «ندای فطرت» است؛ فطرت که هرگز زیر بار شکستن حریم «تحریم

1- بویژه اینکه: تا کنون شش قیامت رخ داده، و آنچه در پیش رو است قیامت و «نبأ عظیم» هفتم است.

جنسی با محارم» نرفته است.(1)

از روزی که انسان پیدایش یافته و زندگی را شروع کرده، از رابطهٔ جنسی با محارم بشدت پرهیز کرده است بحدّی که در آن طوفان و نهضت، عصیان کنندگان و شورش کنندگان بر علیه خرافات کلیسا، نتوانستند نمونه ای در تاریخ زندگی بشر در شکستن این حریم پیدا کنند، این پرهیز فطری چقدر نیرومند است که در برابر قوی ترین نیروی غریزی، یعنی «شهوت جنسی»، مقاومت کرده است!؟! شهوت جنسی کنترل ناپذیرترین غریزه است؛ کورترین، بی مهاباترین، مهاجم ترین غریزه است که هیچ غریزه ای در این ویژگی ها به پای آن نمی رسد؛ عشق جنسی اسیر کننده ترین عشق است، آن جنون آنی که از شهوت جنسی بر می خیزد، از هیچ غریزهٔ دیگری بر نمی خیزد. با اینهمه فطرت بشر در برابر آن مقاومت کرده است.

زمانی که دنیا بر دو بخش کمونیست و لیبرالیست تقسیم شده بود، هر دو جبهه با همهٔ تضادی که با هم داشتند، در «کمونیسم جنسی» وحدت نظر داشتند، وحدت نظری که نمونه ای در تاریخ نداشته و ندارد؛ یک اعجوبهٔ بی مانند بود؛ هر دو جبهه بشدت می کوشیدند که جامعهٔ جهانی را بر انهدام تحریم محارم و شکستن این حریم تشویق کنند، همهٔ امکانات ترویجی، تبلیغی و همهٔ امکانات فرهنگ سازی را در این روش به کار بردند تا جائی که کمونیسم جنسی جامعهٔ سوئد محصول مشترک این دو جبهه گشت لیکن هستهٔ این حرمت در حرمت خود باقی ماند.

و مهمتر از همه؛ شکست پایه ای و اساسی علوم انسانی غربی در برابر این نیروی قدرتمند فطری، بود و هست. نیروئی که جریان علوم انسانی را در این اصل بزرگ «انسان شناسی»، خفه کرد و یکی از بن بست های بزرگ علوم انسانی غربی را همین نیروی نیرومند، ایجاد کرده است.

با این مقدمه برگردیم به مسئلهٔ معاد: باور به معاد نیز از اصول فطری انسان است. در

1- همیشه هستهٔ اصلی این تحریم محفوظ بوده و هست، گاهی در برخی از ابعاد آن، حوادثی رخ داده که حوادث «موردی» است و نمی تواند معیار

انسان شناسی باشد.

طول تاریخ که همیشه زمام جامعه ها در دست کابالیست ها بوده، همه چیز و همه امکانات جامعه ها بر علیه باور به معاد (نظراً و عملاً) به کار گرفته شده، حتی علم نیز بر علیه معاد استخدام شده، باز باور به «جهان پس از مرگ»، و «زندگی پس از مرگ»، همچنان بوده و هست و به مقاومت خود ادامه می دهد. حتی خود سران کابالیسم نتوانستند این باور را از درون ذات خود اخراج کنند؛ فراعنۀ مصر بهمراه ابزار و آلات زندگی، کنیزان و غلامان و... دفن می شدند تا امکانات زندگی پس از مرگ برای شان فراهم باشد.

جریان قابیلیسم تاریخی توانست ادیان را تحریف کند و تبیین های علمی معاد را از عرصۀ فکری بشر بزداید، تا جائی که ما مسلمانان با وجود عدم تحریف قرآن مان، هنوز هم نتوانسته ایم دربارۀ معاد توضیح علمی بدهیم؛ آنهمه آیات قرآن که مسئلۀ معاد را بصورت و شیوۀ کاملاً تجربی و بر اساس علوم کیهان شناسی و فیزیک عمومی، شرح می دهد، را همچنان عاطل گذاشتیم.

و با این روند که در تاریخ بشر همیشه معاد بدون پشتوانه تبیینات علمی بوده- و متأسفانه هنوز هم چنین است- باز باور به معاد در سینه و ذات تک تک افراد جامعه های جهان، پایدار است.

باور به معاد، پشتوانۀ فطرت است

باور به معاد که از فطرت ناشی می شود، بر می گردد انگیزش های فطری را پشتیبانی و تقویت می کند. حتی خود روح فطرت را نیز تقویت می کند.

در مباحث گذشته به یک قاعدۀ جامع و مانع اشاره شد که: در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند، اما در پدیده های اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه می کند. در جامعه ها گاهی «فقر» از جهل ناشی می شود، و گاهی جهل از فقر. اما در هر دو صورت، فرزند به محض تولد بر می گردد مادر خود را تغذیه و فربه می کند؛ اگر فقر از جهل ناشی شود فوراً بر می گردد جهل را ریشه دارتر و فربه تر می کند. و اگر جهل از فقر ناشی شود فوراً بر می گردد و به ریشه دار

کردن فقر می پردازد.

مسئله مهم در اینجا، آن «نقطه» است که امور اجتماعی از امور طبیعی زاویه باز کرده و جدا می شود. می دانیم که به هر صورت، امور اجتماعی بالاخره ریشه در امور طبیعی دارد، انسان که یک موجود اجتماعی است، خود یک پدیده طبیعی است؛ رفتارهای اجتماعی اش نیز ریشه در طبیعیات دارد. نقطه ای که این دو در آن نقطه زاویه باز کرده و از همدیگر جدا می شوند، کجاست؟

در مباحث گذشته به شرح رفت که منشأ جامعه روح فطرت است. فطرت یک امر طبیعی است اما اجتماعیات را ایجاد می کند و آنها را با زاویه ای از طبیعیات جدا می کند. مسئلهٔ ما در همین نقطه و در آغاز همین زاویه قرار دارد؛ باور به معاد از روح فطرت ناشی می شود، یعنی یک امر طبیعی یک اعتقاد انسانی را ایجاد می کند؛ اعتقادی که کارآئی و عملکرد آن اجتماعیات است. این پدیدهٔ اجتماعی فطرت طبیعی را تقویت نمی کند بل فطرت اجتماعی را تقویت می کند.

معنی این سخن این نیست که دو نوع فطرت داریم یکی طبیعی و یکی اجتماعی. مراد این است که فطرت در هر دو عرصهٔ طبیعی و اجتماعی کار می کند. بعنوان یک امر طبیعی، باور به معاد را بعنوان یک انگیزش طبیعی تولید کرده و آن را تغذیه می کند، سپس باور به معاد که یک پدیده طبیعی فطری است، راهکار و عملکردش اجتماعی است؛ در مرحله عمل در عرصهٔ اجتماعیات و در ردیف اجتماعیات جای می گیرد. و چون جامعه و اجتماع نیز زائیده فطرت و فرزند فطرت است و فطرت آن را تغذیه می کند، دو فرزند به همدیگر می رسند و اقتضاهای فطری را در زندگی انسان تقویت می کنند. و این چنین است که «حسّ جامعه خواهی» و «حس باور به معاد»، انگیزش های فطری را پشتیبانی می کنند، و باور به معاد پشتیبان فطرت می گردد. بلی درست است؛ انسان چنین موجود پیچیده ای است.

امام سجاد علیه السلام در جملهٔ «وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تَسْأَلُنِی غَداً عَنْهُ»، به ما یاد می دهد که به این اقتضا و انگیزش فطری بهای لازم را بدهیم، بویژه که این باور با پیام های پیامبران بشدت تأیید شده، پس باید در اندیشهٔ آن و نگران جهان پس از مرگ باشیم. حتی اگر سلطهٔ

جریان کابالیسم مانع از آن باشد که دربارهٔ این باور فطری به تبیینات و توضیحات علمی رسیده باشیم.

با اینکه این همان امام است که دربارهٔ «مادهٔ تاریک» که از کشفیات اخیر بشر است، در قالب دعا می گوید: «سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَهِ وَ النُّور». (1) و دیگر تبیین های علمی که در ابعاد هستی شناسی دارد.

هدف از آفرینش انسان

وَ اسْتَفْرِغْ أَیَّامِی فِیمَا خَلَقْتَنِی لَهُ: و ایام (عمر) مرا تنها در آنچه که برای آن مرا آفریدی، قرار ده.

لغت: اِسْتَفْرِغْ: صیغهٔ امر حاضر از باب استفعال، به معنی: فارغ کن: خالی کن.- وقتی که با حرف «فی» همراه می شود، معنی فارغ بودن از هر چیز و پرداختن به یک چیز معین، را می دهد.

یعنی خدایا مرا از هر فکری، کاری، و از هر پرداختنی، فارغ کن و همهٔ وجود و توان مرا در آنچه که برای آن مرا آفریدی، به کار گیر.

گاهی می پرسند: هدف از آفرینش کائنات چیست؟ اصل این پرسش درست نیست. زیرا کائنات بعنوان مجموعهٔ واحد، نمی تواند وسیله ای برای هدفی باشد. وقتی از هدف و وسیله پرسیده می شود که دو چیز باشد یکی بعنوان وسیله و دیگری بعنوان هدف. در حالی که در این پرسش همهٔ مخلوقات و همهٔ موجودات تحت عنوان «کائنات» قرار گرفته و دیگر چیزی نمی ماند که کائنات وسیله ای برای آن هدف باشد. آنچه غیر از کائنات هست، خداوند است؛ خدا نیز اولاً به هیچ وسیله ای نیاز ندارد، ثانیاً نیازمند هیچ هدفی هم نیست. پس باید این پرسش در قالب همان تعبیر اما با حذف دوگانگی میان وسیله و هدف باشد. پس هدف از آفرینش کائنات، خود کائنات است.

ص: 202

1- بحار، ج 83 ص 226.

در اینصورت نیز بی تردید عنصری از دوگانگی لحاظ می شود، اما نه دو شیئ در برابر همدیگر، بل «فعل» و «ایجاد» یک شیئ در برابر خودش، و در اینصورت هدف از ایجاد کائنات، وجود کائنات می شود.

«آفریدن» فعل خدا است و هدف و محصول این فعل، خود کائنات است.

اما کائناتی که امروز هست، با این کم و کیف، بطور «خلق السّاعه» آفریده نشده، بل در آغاز یک چیز کوچکی ایجاد- «ایجاد»- شده و آن شیئ کوچک بمحض ایجاد، کمّاً و کیفاً در مسیر تکامل حرکت کرده و امروز بصورت هفت آسمان و گسترهٔ بس عظیم شکل گرفته که تنها محتوای آسمان پائین، اینهمه کهکشان ها و فضاهای گستردهٔ خلال آنها است.(1)

هدف از «سیر تکامل کائنات» چیست؟ صوفیان می گویند: همه چیز در خط کمال پیش می رود تا به «کمال مطلق» برسد، همه چیز از وجود خود خدا جدا شده اند و می روند که به خود خدا برسند. اما این سخن متناقض است اگر خداوند «مطلق» است- که هست- پس «مطلق» قابل رسیدن نیست. اگر خداوند محدود نیست (که نیست) پس هر چه مخلوق در مسیر کمال برود باز به آن نخواهد رسید. زیرا «رسیدن» بدون «حدّ» معنی ندارد.

بنابراین، هدف از «سیر تکامل کائنات» همان تکامل و سیر در درجات کمال است، نه رسیدن به کمال مطلق. هیچ تغییری، هیچ حرکتی به مطلق نمی رسد و اگر چنین رسیدنی فرض شود، در واقع آن مطلق، مطلق نبوده است.

هدف از آفرینش انسان چیست؟: اگر انسان را پدیده ای در درون کائنات در نظر بگیریم، هدف از آفرینش او نیز در همان هدف از آفرینش کائنات قرار می گیرد. با این تفاوت: این موجود که انسان نامیده می شود بخاطر اینکه روح دیگری نیز به او داده اند- روح فطرت- گل سر سبد کائنات است اگر بر طبق اقتضاهای آن روح عمل کند.(2)

و بدترین

1- شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان».
2- انسان که بدلیل داشتن روح فطرت، گل سر سبد کائنات می شود، ارجمندی و فضیلتش از خود همان روح نیز بالاتر است.

خار خلقت است اگر مطابق آن عمل نکند.

و اگر انسان را یک پدیده در برابر دیگر پدیده های کائنات در نظر بگیریم، هدف از آفرینش انسان، تحقق و تکوّن یک موجود است که هم در حرکت تکامل سریعترین موجود باشد و هم نماد و سمبل بالاترین کمال، در میان همهٔ پدیده های کائنات (حتی بالاتر از فرشتگان) باشد.

قرآن: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِیَعْبُدُونِ»:(1) و خلق نکردم جن و انس را مگر برای اینکه مرا عبادت کنند.

عبادت: خداوند هیچ نیازی به عبادت بندگان ندارد. اگر آفرینش انسان برای عبادت است پس عبادت برای چیست؟ برای پاسخ این سؤال باید ابتدا ببینیم عبادت چیست؟ تا روشن شود که عبادت برای چیست.

عبادت عبارت است از: تنظیم فکر، عقل، اراده، نیروی روحی و جسمی و مسیر رفتارها، بر طبق اقتضاهای روح فطرت. عابد کسی است که روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت کند.

لقب پدید آورندهٔ صحیفهٔ سجادیه «زین العابدین» است. و ما گمان می کنیم که او بحدّی از دنیا بریده و به آخرت می پرداخت که زیور عبادت کنندگان است. و میان دنیا و آخرت طوری جراحی می کنیم که گوئی دنیا و آخرت ضد همدیگرند. در حالی که هر دو، دو روی یک سکّه اند. آیه ها و احادیث را خوب معنی نمی کنیم، دنیا گرائی یعنی غریزه گرائی و آخرت گرائی یعنی فطرت گرائی. و در این معنی است که دنیای غریزه گرائی از آخرت جدا می شود.

و هدف از بعثت انبیاء و امامت ائمّه نیز همین «عبادت» است که می فرماید: «بعثت بالحنیفیه السهله السمحه».(2) و از امام باقر علیه السلام پرسیدند: مراد از حنیفیت در آیهٔ «حُنَفاءَ

1- آیهٔ 56 سورهٔ ذاریات.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 15 ص 144.

لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكينَ بِهِ»(1) چيست؟ فرمود: «الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَی الْمَعْرِفَهِ بِهِ»:(2) حنيفيت از فطرت است، فطرتی كه خداوند انسان ها را بر اساس آن آفريده است كه آفرينش خدا مبدل نمی شود.(3)

و گفت: خداوند انسان ها را بر اساس خدا شناسی آفريده است.(4)

و اولين اقتضای فطرت، تحميد، تسبيح، تكبير و تعظيم خداوند است. و دومين آن عبارت است از دعا.

و مهمتر اين است كه: اقتضاهای غريزی بر ضد اين اقتضاهای فطری نيست، بل آنچه ضد فطريات است «اشتغال به غرايز» است، كه ديديم امام عليه السلام در جمله پيش، می گويد: «وَ اكْفِنِی مَا يَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ». مشكل انسان، غرايز نيست، بل اشتغال به غرايز است كه او را از فطريات غافل می كند.

عبادت و زهد، نه غريزه گريزی است و نه سركوب كردن غرايز، بل عبادت و زهد عبارت است از مديريت روح غريزه بوسيلۀ روح فطرت. و زين العابدين اينگونه زين العابدين است.

نتيجه: انسان برای عبادت آفريده شده. و عبادت عبارت است از قرار گرفتن عينی و عملی بر اساس اقتضاهای فطرت. پس هدف از آفرينش انسان پديد آمدن موجودی است كه بالاترين نماد و فرازترين سمبل «كمالجوئی» باشد.

اين هدف در «قالب كلّی» است. و هدف ديگر از آفرينش انسان اين است كه سبب ايجاد كمال در ديگران باشد، موجودی باشد با «پيام»، كه در مبحث بعدی خواهد آمد.

و امام عليه السلام می گويد: وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِی فِيمَا خَلَقْتَنِی لَه: و (خدايا)، ايام (عمر) مرا برای

1- آيۀ 31 سورۀ حج.
2- بحار، ج 64 ص 135.

3- در یکی از مباحث گذشته بیان شد که روح فطرت ضعیف می شود و حتی ممکن است تحت سیطرهٔ روح غریزه قرار گیرد، اما هرگز نمیمیرد و از بین نمی رود.
4- هیچ کسی نمی تواند وجود خدا را انکار کند و نکرده.

آنچه مرا آفریدی، فارغ کن.

از چه چیز فارغ کند؟ از غرایز؟ نه. بل از اشتغال به غرایز که نتیجه اش غفلت از فطریات است، و در مواردی سرکوب کردن فطریات را در پی دارد. و معنی اشتغال به شرح رفت.

خصلت زیبای غنای نفس

اشاره

وَ أَغْنِنِی وَ أَوْسِعْ عَلَیَّ فِی رِزْقِکَ: و مرا (از دیگران) بی نیاز کن و روزیت را بر من گشایش ده.

مراد از «أَغْنِنِی»، «مرا ثروتمند کن» نیست، زیرا در اینصورت معنائی برای «وَ أَوْسِعْ عَلَیَّ فِی رِزْقِک» نمی ماند. شاید گفته شود: حرف «و» کاربرد عطف تفسیر دارد ماقبل و مابعدش یک معنی را می دهند. اما اولاً: در عطف، اصالت با غیر تفسیر است. ثانیاً: جریان سخن امام به محور شخصیت درون و روان است و در مقام حفاظت شخصیت درونی از آفات است. پس «غنای نفس» را می خواهد که خصلت روانی است. سپس در مقام آسیب شناسی، فقر را آفت غنای نفس معرفی می کند.

فقر و انسان: فقر یعنی «نیاز». انسان موجودی نیازمند است، همیشه و پیوسته و در هر لحظه در گرداب نیازهای غریزی و در جریان نیازهای فطری است. گوئی نیازهای غریزی در یک طرف خورجین، و نیازهای فطری در طرف دیگر آن، به گردن شخصیت انسان آویخته اند. گاهی آن طرف سنگینی می کند و گاهی این طرف. چه کند؟ هیچکدام را نمی تواند حذف کند، چون وجود و بقایش به غرایز وابسته است، و فطرت نیز هرگز نمیمیرد.(1)

برخی ها دو کیسه خورجین را یکی می کنند؛ محتوای طرف فطرت را در کیسهٔ غریزه می ریزند و احساس راحتی و لذت می کنند. اما در دو جای از این مجلدات بیان شد که آنچه که به آن می رسند نه راحتی و نه لذت، بل سراب راحتی و سراب لذت است.

رهچارۀ درست، ایجاد تعادل میان دو طرف است. و این تعادل با تنظیم وزن و کمیت دو

ص: 206

1- حتی اگر تحت سیطرۀ غریزه قرار گیرد.

طرف حاصل نمی شود، این خورجینی است که فرمول تعادلش چیز دیگر است، و آن عبارت است از «شناخت چرائی» های محتوای هر دو طرف. مثلاً چرا غذا، چرا شهوت، چرا ترس، و... و یا: چرا تعقل، چرا ایثار، چرا عبادت، چرا پرهیز، چرا تقوی و خودپائی. اینها برای چه اهدافی هستند. سپس مرحلهٔ «شناخت چگونگی عمل این انگیزه ها» است. با این دو مرحله از شناخت، تعادل میان این دو کیسه خود به خود حاصل می شود و خورجین نه تنها فشاری بر شخصیت انسان نمی آورد، بل شخصیت او همین تعادل است، دیگر آنچه هست شخصیت است، نه شخصیتی که باری بنام خورجین بر او بار شده است. و این نکته ای بس مهم است. فقط «من» است که می بالد و می رود، نه «بار»ی که بر «من» فشار می آورد.

قرآن: اشرف المرسلین (صلی الله علیه و آله) در برترین و بالاترین درجهٔ این تعادل قرار دارد، و لذا هیچ باری بر شخصیت او گرانی نمی کند: «أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ- وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ»:(1) آیا سینهٔ تو را برایت باز نکردیم- و بارت را از تو برنداشتیم؟.

اول شرح صدر و نیروی شناخت را به او داده و در اثر آن بارش را از دوش شخصیتش برداشته است.

ادامه می دهد: «الَّذی أَنْقَضَ ظَهْرَکَ»: باری که اگر برداشته نمی شد کمر شخصیتت را می شکست.

شناخت، عامل برداشته شدن بار و نیز عامل «پیامدار» بودن انسان می شود، که خودش از این بار رهیده، به دیگران نیز چگونگی های رهیدن ها را شرح دهد. و چنین بودند آنان که سرآمد رهیدگان از بار شدند، پیامبر شدند: «وَ رَفَعْنا لَکَ ذِکْرَکَ» و پیام تو را بلند کردیم.

درست است ایجاد این تعادل، بسی سخت است، لیکن: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً»: پس (بدانید) با سختی، آسانی ای هست.

دو نکته در این آیه جای دقت بیشتر دارد:

1- یک قانون آفرینش را دربارهٔ رابطهٔ انسان با جهان، معرفی می کند: هیچ آسانی برای

1- آیه های 1 و 2 سورهٔ شرح.

انسان نیست مگر اینکه از سختی زائیده شود؛ هر آسانی از سختی و دشواری حاصل می شود.

این نکته را از حرف «ال-» در «العسر» که باصطلاح «الف و لام حقیقت» است، و از «تنوین وحدت» در «یُسْراً» که «تنوین تنکیر» هم هست، می فهمیم. پس توقع آسانی بدون تحمل سختی، اشتباه است.

2- نمی فرماید «با هر سختی آسانی هست»،(1)

می فرماید «با سختی، آسانی ای» هست. یعنی اولاً انسان به هیچ آسانی نمی رسد مگر با تحمل سختی، ثانیاً: ممکن است یک آسانی ای بس کوچک از یک سختی بس سنگین، حاصل شود. ثالثاً: ممکن است تحمل برخی سختی ها به هیچ آسانی ای نرسد.

سپس تکرار می فرماید: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً»: قطعاً و یقیناً با سختی آسانی ای هست. و چون چنین است پس راحت طلب نباش و از سختی و فشار نگریز «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ- وَ إِلی رَبِّکَ فَارْغَبْ»: پس هر گاه فارغ شدی (= بی زحمت و فارغ از سختی شدی) خودت را به زحمت و کار وادار- و (بر طبق این قانون آفرینش) به سوی پروردگارت بگرای.

این یک سوره آمده برای شناسانیدن یک قانون در«رابطۀ انسان و جهان و خدا» تا به انسان بفهماند که بلی حرکت در مسیر اقتضاهای فطری و ایجاد تعادل میان انگیزش های دو روح، سخت است. اما اگر انسان در صدد آسانی و راحتی است باید بداند که آسایش و راحتی از همین سختی به دست می آید «وَ أَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاَّ ما سَعی»:(2) و نیست برای انسان مگر آنچه سعی و کوشش کرده است.

ویژگی «آسانی» ای که انسان می خواهد: انسان گیاه نیست که تسلیم طبیعت شود؛ اگر با سرمای شدید یا خشکسالی رو به رو گشت بخشکد و از بین برود. انسان در صدد است که طبیعت را تسلیم خود کند. و این حق طبیعی انسان است. و نیز این «حق انحصاری» انسان است؛ هیچ مخلوقی در این کائنات چنین حقی ندارد حتی فرشتگان؛ فرشتگان مأمور تنظیم و

1- متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین توجه نکرده اند، آیه را عوامانه معنی کرده اند.
2- آیهٔ 39 سورهٔ نجم.

اجرای قوانین طبیعت هستند. اما انسان می کوشد در همان قوانین تصرف کرده و در جهت منافع خود به کار گیرد. و هدفش از این تصرف، رسیدن به راحتی و آسودگی است. آنهم راحتی ای که هیچ موجودی در صدد آن نیست و چنین هدفی (حتی چنین امیدی) نیز ندارد. پس انسان پرتوقعترین و پرامیدترین موجود است؛ به جای سازگاری با طبیعت در صدد سازگار کردن طبیعت با خود است؛ خواسته بزرگی که فرشته نیز آن را ندارد. لذا انسان شناسی این قدر مهم است که: من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

خواسته، توقع، و هدف انسان، معلوم است که عبارت است از راحتی. اما برخی از انسان ها اشتباه می کنند و در این توقع بزرگ، پرتوقعتر می شوند؛ می خواهند براحتی به این راحتی برسند. قرآن می گوید این اشتباه است و انسان به این خواستۀ خود نمی رسد مگر با تحمل سختی ها.

چرا انسان گناه می کند؟ برای اینکه می خواهد از طریقی راحت به راحتی مورد نظر خود برسد.

بنابراین، انسان برای رسیدن به راحتی، می تواند یکی از دو زمینۀ شخصیتی درونی را داشته باشد:

1- شاکلۀ شخصیتی اش ایجاب کند که از طریق راحتی به راحتی برسد. این شاکله و شخصیت، سالم نیست و منشأ گناه است.

2- شاکلۀ شخصیتی اش ایجاب کند که برای رسیدن به راحتی ویژۀ انسانی، سختی ها را تحمل کند. این شاکله و شخصیت، سالم است و منشأ روند رفتاری انسانی می شود.

آنان که بشدت فعال اند، بشدت تنبل اند: شاید این تعبیر، مصداق یک تناقض باشد؛ چگونه ممکن است کسی هم بشدت فعال باشد و هم بشدت تنبل-؟ و نکتۀ مهم همین است که برخی ها در تناقض زندگی می کنند: افراد عیاش در مدیریت خود و ایجاد تعادل میان اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری بشدت تنبل هستند و از ایجاد آن ناتوان اند. اما برای رسیدن به راحتی ها و لذایذ مورد نظرشان بشدت می کوشند؛ زندگی شان بر تناقض مبتنی است و شخصیت اینچنینی، دوزخی است در درون، که دوزخ آخرتی را نیز در پی دارد. و

چنین شخصی به هیچ لذت واقعی نمی رسد، به سراب لذت می رسد که در هر گام بر عطشش افزوده می گردد.

غنای نفس

با این مقدمه می رسیم به «چیستی غنای نفس». آنچه در متون روان شناسی، تربیتی و اخلاقی «غنای نفس» نامیده می شود یعنی چه؟ یعنی شاکلهٔ شخصیت درونی فرد طوری باشد که راحتجوئی هایش را از طریق سختی ها بجوید. و این نیز یعنی روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت کند. پس غنای نفس یعنی: احساس بی نیازی به روش رفتاری صرفاً غریزی.

فقر؛ آفت بزرگ: اکنون شخصی که توانسته این «اعتدال شخصیتی» را در خود ایجاد کند، اولین و خطرناکترین آفت این شخصیت نیکو که انسان برای آن آفریده شده، چیست؟ فقر است و فقر. اقناع غرایز- خواه اِقناع مادی مانند غذا، و خواه اقناع عاطفی مانند جنس مخالف و عواطف دیگر- ممکن نمی شود مگر با فراهم شدن امکانات. اینجاست که فقر خطرناکترین آفت سلامت شاکله و اولین آفت «غنای نفس» است. که امام علیه السلام چهار جمله را پشت سر هم و بدون فاصله، به ترتیب می آورد:

1- وَ اکْفِنِی مَا یَشْغَلُنِی الِاهْتِمَامُ بِهِ: خدایا مرا کفایت کن از اینکه به اموری مشغول شوم و از آنچه برای آن آفریده شده ام غافل شوم.

2- وَ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تَسْأَلُنِی غَداً عَنْهُ: و مرا در آنچه که در قیامت از آن بازپرسی خواهی کرد، به کارگیر.

3- وَ اسْتَفْرِغْ أَیَّامِی فِیمَا خَلَقْتَنِی لَهُ: و ایام عمرم را از آنچه که برای آن آفریده نشده ام فارغ کن و در آنچه که برای آن آفریده شده ام به کارگیر.

4- وَ أَغْنِنِی وَ أَوْسِعْ عَلَیَّ فِی رِزْقِکَ. مرا غنی کن و روزی ات را بر من گسترده کن.

و رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «کَادَ الْفَقْرُ أَنْ یَکُونَ کُفْراً»:(1) نزدیک است که فقر

1- کافی، ج 2 ص 307.

کفر باشد. فقر به کفر می کشاند، خواه فقر جاری باشد یا فقر موردی. مثلاً کسی که در بیابانی قرار گرفته که چیزی برای خوردن نمی یابد، این شخص اگر ثروت دنیا را هم داشته باشد در این مورد به دردش نمی خورد. برایش جایز است اگر میته ای پیدا کند از گوشت آن بخورد تا نمیرد. اما این عمل جایز، گرچه جایز است و گناه نیست لیکن تأثیر خودش را دارد؛ آن شاکلهٔ نیکو را مخدوش می کند، عصمت و آن خودپائی و روند حفظ تعادل مذکور که داشته، لطمه می خورد، چهارچوبهٔ شخصیتیش اگر داغان نشود دستکم با این عمل جایز، تَرَک برمی دارد.

وقتی که فقر حتی در عمل جایز، این قدر خطرناک است، اگر به عمل غیر جایز وادار کند خطرناکتر می شود. و می بینیم و یاد می گیریم از امام که امام فقر را در این جریان سخنش بعنوان اولین آفت معرفی می کند: «وَ أَوْسِعْ عَلَیَّ فِی رِزْقِکَ».

رابطهٔ انسان سالم با فقر

گفته شد که اصالت در فقر، آفت است. پس هرگز نباید طرفدار و یا خواستار فقر بود، بل باید در مبارزه با آن هم در عمل و هم با دعا کوشید. اما واقعیت این است که در طول تاریخ همیشه افراد بسیاری بوده اند که با همهٔ کوشش مشروع و حتی با وجود دعاهای شان باز هم دچار فقر بوده و هستند.

این قبیل فقراء که هیچ تقصیری ندارند و خودشان زمینهٔ فقر را فراهم نکرده اند و تنها از مال حرام پرهیز کرده اند، بدیهی است که فقرشان از ناحیهٔ خداوند و «ابتلاء» برای امتحان و نیز ذخیرهٔ آخرت است. زیرا خداوند عادل است و آن را جبران خواهد کرد: امام صادق فرمود: الْمَصَائِبُ مِنَحٌ مِنَ اللَّهِ وَ الْفَقْرُ مَخْزُونٌ عِنْدَ اللَّه:(1) مصیبت ها (ئی که خود انسان در آنها مقصر نیست) هدیه های الهی اند، و فقر ذخیره ای در نزد خدا است.

و امام باقر فرمود: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَهِ أَمَرَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى مُنَادِياً يُنَادِی بَيْنَ يَدَيْهِ أَيْنَ الْفُقَرَاءُ فَيَقُومُ عُنُقٌ مِنَ النَّاسِ كَثِيرٌ فَيَقُولُ عِبَادِی فَيَقُولُونَ لَبَّيْکَ رَبَّنَا فَيَقُولُ إِنِّی لَمْ أُفْقِرْكُمْ لِهَوَانٍ بِكُمْ عَلَيَّ وَ لَكِنِّی إِنَّمَا اخْتَرْتُكُمْ لِمِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ تَصَفَّحُوا وُجُوهَ النَّاسِ فَمَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفاً لَمْ يَصْنَعْهُ إِلَّا فِيَّ فَكَافُوهُ عَنِّی

1- كافى (اصول) ج 2 ص 260 ط دار الاضواء.

بِالْجَنَّهِ:(1) هنگامی که روز قیامت می شود، خداوند امر می کند منادی ندا می کند: کجایند فقیران؟ گروه کثیری از مردم بر می خیزند. می گوید ای بندگان من! می گویند: لبیک ای پروردگار ما. می گوید: من شما را فقیر کردم نه بخاطر حقارت شما در نظر من. لکن شما را برگزیدم برای چنین روزی. پس بنگرید به این مردم هر کس دربارهٔ شما با نیّت قربت به من، نیکی کرده، از جانب من به آنان بهشت را عوض دهید.

امام صادق فرمود: إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَهِ قَامَ عُنُقٌ مِنَ النَّاسِ حَتَّی یَأْتُوا بَابَ الْجَنَّهِ فَیَضْرِبُوا بَابَ الْجَنَّهِ فَیُقَالُ لَهُمْ مَنْ أَنْتُمْ فَیَقُولُونَ نَحْنُ الْفُقَرَاءُ فَیُقَالُ لَهُمْ أَ قَبْلَ الْحِسَابِ فَیَقُولُونَ مَا أَعْطَیْتُمُونَا شَیْئاً تُحَاسِبُونَّا عَلَیْهِ فَیَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ صَدَقُوا ادْخُلُوا الْجَنَّهَ:(2) وقتی که روز قیامت برپا می شود، گروهی از مردم برخاسته و به در بهشت آمده و در می زنند. به آنان گفته می شود: شما کیستید؟ می گویند: ما فقراء هستیم. به آنان گفته می شود: آیا قبل از حساب می خواهید وارد بهشت شوید؟ می گویند: چیزی به ما نداده بودید که اکنون ما را به محاسبه بکشانید. خداوند عزّوجلّ می گوید: راست می گویند. وارد بهشت شوید.

و حدیث های متعدد دیگر.

این نوع فقر که از تقصیر خود بنده ناشی نشده و از جانب الهی است و شخص فقیر توانسته آن را تحمل کند، و این آفت را به نعمت مبدل کرده، فخر بزرگی است که باز مصداق دیگری از «الفقر فخری» می گردد.

رزق خدا و رزق غیر خدائی

رسیدن انسان به یک نعمت و رزق، در دست خودش است (= تفویض)، همانطور که در سطرهای بالا و دربارهٔ «سختی و آسانی» بیان شد-؟ یا در گرو قضای محض الهی (= جبری) است؟ نه این و نه آن، بل امر بین امرین است.

امام می گوید: رزقک: رزق تو، رزق الهی. رزق غیر الهی آن است که فردی در جستجوی نعمت، یا تفویضی عمل کند و یا جبری. امام علیه السلام به ما تذکر می دهد که در صدد

1- همان، ص 263- 264.
2- همان، ص 264- 265.

رزق الهی باشیم، نه به دنبال رزق تفویضی و نه در پی رزق جبری. زیرا باور به رزق تفویضی منشأ حرص و آز است. و باور به رزق جبری منشأ تنبلی است. اندکی در این باره درنگ کنیم:

منشأ حرص: آیا باور به تفویض منشأ حرص می شود، یا خصلت حرص منشأ تفویض گرائی می گردد؟-؟ این مسئله مانند مسئلۀ «آیا فقر منشأ جهل می شود، یا جهل منشأ فقر؟-؟». پاسخ این است گاهی فقر می آید و جهل از آن زائیده می شود و گاهی جهل منشأ فقر می گردد. و در این مسئله نیز گاهی خصلت حرص در شخصیت انسان متکون می شود و او را تفویضی می کند. و گاهی طرز تفکر تفویضی، انسان را دچار خصلت حرص می کند. یعنی موارد دربارۀ انسان ها فرق می کند.

در اینجا محور سخن، طرز تفکر تفویضی است. کسی که طرز تفکرش دربارۀ رزق و روزی و به دست آوردن نعمت ها، تفویضی باشد، حتماً دچار حرص خواهد شد؛ آنهم بدترین نوع حرص؛ به یک موجود غریزه گرا و ضد فطرت مبدل می شود و همیشه در پی اموری خواهد دوید که برای آن آفریده نشده. و بر خلاف جهت سخن امام که می گوید: «وَ اسْتَفْرِغْ أَيَّامِی فِيمَا خَلَقْتَنِی لَه»، جهتگیری خواهد کرد.

منشأ تنبلی: در مبحثی از همین دعای بیستم گذشت که منشأ تنبلی «تزاحم دو جریان روحی: اقتضاهای غریزی و فطری» است که هیچکدام از طرفین بر دیگری غالب نشود. در اینصورت فرد نه زیرکی و چابکی غریزی را دارد و نه زیرکی و چابکی فطری را، و مصداق «تنبل» می گردد. اما در اینجا محور بحث عبارت است از «نسبت و رابطۀ تنبلی با طرز تفکر شخص». شخصی که دربارۀ رزق و روزی، جبری می اندیشد و معتقد است که خداوند اگر خواست می دهد و اگر نخواست نمی دهد. دچار تنبلی می گردد.

آیا خصلت جبری اندیشی منشأ تنبلی می شود یا تنبلی منشأ جبری اندیشی؟-؟ پاسخ همان است که دربارۀ حرص و تفویضی اندیشی بیان شد. که در اینجا محور بحث، فردی است که اندیشۀ جبرگرائی دارد، و این جبرگرائی منشأ تنبلی می گردد.

پس آنچه باید از خدا بخواهیم «رزقک»= روزی الهی= روزی از طریق امر بین امرین که

خداوند همین راه را در رابطهٔ خود با انسان، و رابطهٔ انسان با خدا، مقرر کرده است.

آفت دوم درهم شکستن صبر است

وَ لَا تَفْتِنِّی بِالنَّظَرِ: و مرا به «نظر» مبتلا نکن- یا: و مرا با نظر امتحان نکن.

امام علیه السلام پس از آنکه فقر را بعنوان اولین و خطرناکترین آفت، معرفی می کند، بلافاصله از «ابتلا به نظر» سخن می گوید. معلوم می شود که نظر دومین آفت خطرناک است. ابتدا تعریف نظر:

نظر: رفع نیاز بدون فوریت و احاله شدن آن به دراز مدت.- انتظار نیز از این واژه و به معنی منتظر بودن و چشم به دراز مدت دوختن است.

این سخن امام ریشه در قرآن دارد، آنجا که قرآن دربارهٔ بدهکاری و وجوب پرداختن بدهی ها سخن می گوید: «وَ إِنْ کانَ ذُو عُسْرَهٍ فَنَظِرَهٌ إِلی مَیْسَرَهٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»:(1) و اگر (بدهکار) قدرت پرداخت را نداشته باشد، پس مهلتی برای او است تا هنگام توانائی، که نیکی کنید بهتر است اگر بدانید.

توضیح: آیه فوریت پرداخت بدهی را از افرادی که توان مالی ندارند، برداشته و به آنان حق نظر می دهد. و در عبارت واضحتر؛ نظر در این معنی یعنی «رعایت کردن کسی و مراعات او تا مدتی».

امام نیز در این سخن از خدا می خواهد و نیز به ما یاد می دهد از خدا بخواهیم که در رزق ما وسعت بدهد و رفع فقر و نیازمان را به دراز مدت احاله نکند تا در اثر طولانی بودن زمان تحمل فقر، صبرمان درهم شکند و مقام «صابرین» را از دست بدهیم.

امام به ما یاد می دهد که تداوم فقر و هر نیازی، ابتلاء است؛ فتنه است: وَ لَا تَفْتِنِّی بِالنَّظَرِ. یکی از کاربردهای فتنه، «دچار شدن» است که خداوند کسی را دچار یک مشکل می کند تا امتحان شود.

درست است که انسان باید امتحان بدهد، مبتلا شود تا پخته ترگردد، شاکله و شخصیت

1- آيۀ 280 سورۀ بقره.

درونی اش مستحکم شود. اما وظیفهٔ انسان است که از رحمت خدا بخواهد. و دعا غیر از این معنائی ندارد. و «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَه».(1)

نقد و بررسی یک اشتباه

یکی از ارسطوئیان صدروی ما، دربارهٔ جملهٔ «وَ لَا تَفْتِنِّی بِالنَّظَر»، می گوید: در بسیاری از نسخ بالنظر (به نون وظاء معجمه) است اما صحیح بالبطر (به باء وطاء مهمله) است و در قرآن کریم است «بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ» چون ناسخ کلمهٔ بطر را غیر مأنوس یافته آن را به لفظ مأنوس تصحیف کرده است.(2)

اما: 1- مراد از انس و «مأنوس» چیست؟ اتفاقاً مسئله برعکس است و در اینجا لفظ «بطر» مأنوس تر است و کلمهٔ «نظر» غیر مأنوس است. و همین غیر مأنوس بودن است که ایشان را به اشتباه وادار کرده است و چون معنی «نظر» برایش مأنوس نبوده، «بطر» را ترجیح داده است. و در حدی با کلمهٔ نظر در این کاربرد مأنوس نبوده که نسخهٔ تصحیفی را صحیح، و نسخه های صحیح را تصحیفی دانسته است.

روضه خوان ها و مدّاحان همیشه در مجالس و محافل، ندای تاریخ ساز سید اهل الجنه امام حسین علیه السلام را تکرار کرده اند که «أَنِّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَ لَا بَطِراً...»(3) لذا این لفظ برای هر فرد باسواد مأنوس شده. و در قرآن نیز لفظ بطر در دو آیه آمده و لفظ نظر- در این کاربرد- تنها در یک آیه آمده است و در عرصهٔ حدیث نیز تقریباً با همین نسبت است. پس اگر عامل تفاوت نسخه ها را در این مورد، انس و عدم انس بدانیم باید گفت ناسخی که لفظ نظر را به بطر مبدل کرده است مأنوس را به جای نامأنوس گذاشته است، دقیقاً مانند این جناب شارح.

2- مثالی که ایشان از قرآن آورده هیچ مناسبتی با سخن امام علیه السلام ندارد، زیرا بطر

1- بحار، ج 90 ص 300.
2- صحیفهٔ کاملهٔ سجادیه، با ترجمه و شرح علامه آیت الله میرزا ابوالحسن شعرانی، ص 138 ط انتشارات قائم علیه السلام.
3- بحار، ج 44 ص 329.

در این آیه ربطی به مال و ثروت ندارد. آیه دربارهٔ لشکر یک هزار نفری قریش است که در میدان بدر در مقابل اسلام صف کشیدند. بدیهی است غیر از چند نفر از آنان به «بطر ثروتی» دچار نبودند. در حالی که قرآن همهٔ آن مردم را اعم از غنی و فقیر اهل بطر می داند: «وَ لا تَکُونُوا کَالَّذینَ خَرَجُوا مِنْ دِیارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ وَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ وَ اللَّهُ بِما یَعْمَلُونَ مُحیطٌ»:(1) و مانند کسانی نباشید که از روی خودخواهی (بطر) و خودنمائی (ریاء) در پیش مردم، از سرزمین خودشان (مکه) خارج شدند (و به سوی میدان بدر آمدند) و راه خدا را صدّ می کردند، در حالی که خداوند بر آنچه عمل می کردند احاطه داشت.

خودخواهی و بطر آن جماعت هزار نفری عصبیت قبیله ای بود نه بطر ناشی از ثروت تا با کلام امام مناسبتی داشته باشد.

3- ایشان باید آیهٔ «وَ کَمْ أَهْلَکْنا مِنْ قَرْیَهٍ بَطِرَتْ مَعیشَتَها»(2) را می آورد که مناسبتی با سخن امام دارد و به محور «بطر ناشی از ثروت» می باشد. این عدم توجه به آیه ها از خصیصه های ارسطوگرائی است؛ کسی که عرصهٔ ذهن خود را با فرضیه ها(3) و خیالپردازی های ارسطو پر می کند، قهراً از قرآن و حدیث دور می شود و دچار یک حالت «استغناء» نسبت به قرآن و حدیث می گردد. پس از دچار شدن به این حالت اگر به سراغ حدیث هم برود حدیث و آیه را موظّف می داند که با ارسطوئیات هماهنگ شوند، نمونه اش شرحی است که ملا صدرا بر اصول کافی نوشته است.

اگر به رفتار این دانشمند دربارهٔ همین جملهٔ امام علیه السلام، بنگرید، می بینید که در

1- آیهٔ 47 سورهٔ انفال.

2- آیهٔ 58 سورهٔ قصص.

3- در مبحثی از مباحث گذشته به شرح رفت که ارسطوئیات، فلسفه نیست بل مبتنی بر فرضیه ها است مانند فرضیه «صدور»، و فرضیهٔ «عقول عشره»، «9 فلکی که حیات دارند و مدیریت کائنات به عهدهٔ آنهاست» و... و آنچه در ارسطوئیات به کار نرفته عقل است.

متن دعا همان نسخهٔ «نظر» را آورده لیکن در ترجمه معنی بطر را آورده است. در حالی که مرسوم و نیز رفتار درست این است که هر چه را که در متن آورده همان را ترجمه کند، سپس بینش و گزینش خود را در پی نویس توضیح دهد. و یا در متن دعا واژهٔ مورد گزینش خود را بیاورد و ترجمه کند، آنگاه در پی نویس دلیل گزینش خود را توضیح دهد. اما آوردن لفظ نظر در متن و ترجمه آن به معنی بطر، یک شیوهٔ نادرست است که منشأ آن همان شاکلهٔ درونی است که شخص گمان می کند حتماً باید آیه و حدیث پیرو بینش او باشد.

4- این دانشمند توجه نکرده که امام علیه السلام، بلافاصله در جمله بعدی، بطر مورد نظر ایشان را در قالب لفظ «کبر» آورده است: «وَ أَعِزَّنِی وَ لَا تَبْتَلِیَنِّی بِالْکِبْرِ»: مرا عزیز گردان و به تکبر مبتلا نکن.

بطر لازمهٔ کبر است، نه کبر لازمهٔ بطر. اگر در جملهٔ اول بطر آمده باشد، اولاً: مصداق تقدم فرع بر اصل می شود. ثانیاً: نوعی «تکرار مخل» می گردد و بر خلاف قواعد بلاغت می شود.

5- صدرویان ما چندان سروکاری با قرآن و حدیث ندارند (در سرتاسر اسفار ملاصدرا بیش از چند آیه و چند حدیث وجود ندارد آنهم اکثرشان حدیث های جعلی و یا ضعیف، هستند. زیرا او نیازی به آیه و حدیث ندارد) لذا برایشان کلمهٔ بطر مأنوس است و لفظ نظر- در این کاربرد- نامأنوس است، چون آنان با قرآن و حدیث (باصطلاح) اُخت نیستند. در نتیجه بطر را به نظر ترجیح می دهند.

6- معلوم است کسی که در این سخن امام علیه السلام، بطر را به نظر ترجیح می دهد، هیچ سروکاری با علم فقه نداشته است تا با اصطلاح «نظر» در فقه آشنا باشد که یک اصطلاح رایج است، گرچه مجلدات وسائل الشیعه را باصطلاح تصحیح کرده باشد.

و با بیان دیگر: هر کسی اشتباه می کند، اما اشتباه از این سنخ از چگونگی شاکلهٔ شخصیتی درونی است که ارسطوئیات آن را شکل می دهد و یک دانشمند مستعد را دچار اشتباه اینچنینی می کند. و هر اشتباه زمینهٔ ویژهٔ خود را دارد.

ص: 217

بخش سوم

اشاره

انسان شناسی

عزّت بر دو نوع است

آفت سوم: عزّت تکبر می آورد. و قدرت، فساد را

عُجب؟ یا بین الخوف و الرّجاء؟

عُجب در عبادت

یأس

چند حدیث دربارۀ عجب عبادتی

انسان شناسی: یک اشتباه بزرگ انسان

توازن بین الخوف و الرجاء

وَ أَعِزَّنِی وَ لَا تَبْتَلِیَنِّی بِالْکِبْرِ، وَ عَبِّدْنِی لَکَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِی بِالْعُجْبِ: و (خدایا) مرا عزیز بدار و به تکبر دچارم نکن. و مرا در عبادت خودت به کارگیر و عبادتم را با عجب فاسد نکن.

شرح

عزّت نسبت به انسان بر دو نوع است

اشاره

عزّت کبریائی، و عزّت شکری، عزّت کبریائی برای انسان مذموم و نکوهیده است، بل یک بیماری خطرناک و خصیصۀ ابلیسی است. عزّت کبریائی فقط از آنِ خداوند است: «وَ لَهُ الْکِبْرِیاءُ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیزُ

الْحَكيم»:(1) تنها برای اوست کبریاء در آسمان ها و زمین، و اوست عزیز و حکیم. و گفته اند: «الکبریاء ردائه».

و عزّت کبریائی برای انسان، عزّت نیست و یک ژست کاذب است؛ انسان عزیز تکبر نمی ورزد، زیرا همان تکبر دلالت می کند که او عزیز نیست، فردی کوچک با شخصیت پست است و با تکبر می خواهد خلاء عزّت را پر کند.

و با عبارت کاملتر: تکبر بر چهار نوع است:

1- تکبّر، عزتخواهی ای است که فرد با این رفتار خلاء عزت خود را پر می کند. چنین شخصی عقده ای و بیمار است. و این بیماری نیز بر دو گونه است:

الف: بیماری ناشی از عوارض و لطمات خارجی؛ مانند کسی که در محیط خانواده یا اجتماع تحقیر شده، تکبر را وسیلۀ جبران آن می کند. این بیماری معمولاً در افراد فاقد قدرت پدید می شود. وای به آن روزی که برای جبران آن به قدرت هم برسد.

ب: بیماری ناشی از عوارض و انحراف درونی که عصیان روح غریزه بر روح فطرت است. این گونه معمولاً در افراد مرفّه و قدرتمند پدید می گردد که اقتضاهای غریزی را بر اقتضاهای فطری ترجیح می دهند، و نمونه بارز آن در ادبیات قرآن، فرعون است.

تکبر در هر دو صورت یک رفتار غریزه گرایانه است، لیکن در گونۀ اول عامل آن خارجی است و در گونۀ دوم درونی است. هر دو «عقده» هستند فرق شان در «عامل» است.

در علوم انسانی غربی گونۀ اول را «عقده» می نامند اما گونه دوم را عقده نمی نامند. اما اسلام هر دو را «مرض» می نامد و دربارۀ هر صنف از غریزه گرایان عبارت «فی قلوبهم مرض» را به کار برده است. و البته که گونۀ دوم شدیدتر از گونۀ اول است زیرا سرکوبی فطرت و استخدام عقل در خدمت به غرایز شدیدترین بیماری است که اصل و اساس گمراهی و ضلالت است و انسان را از انسانیت خارج کرده و به ورطۀ حیوان (بل بدتر) می رساند.

1- آیهٔ 37 سورهٔ جاثیه.

قرآن هر دو گونه را بیماری می داند زیرا افراد هر دو گروه فاقد قلب سلیم= شخصیت سلیم، هستند؛ «إِلاَّ مَنْ أَتَی اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلیمٍ»،(1) و «وَ إِنَّ مِنْ شیعَتِهِ لَإِبْراهیمَ- إِذْ جاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلیمٍ».(2) و اساساً اسلام یعنی سالم کردن فکر، عقل و شخصیت: «بَلی مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ»:(3)؛ کسی که سالم کرده رویکردش را به سوی خدا و عمل نیک می کند. و «وَ مَنْ یُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَی اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَهِ الْوُثْقی»،(4) و «وَ مَنْ أَحْسَنُ دیناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ».(5) هر کسی که قلبش را سلیم و رویکردش را سالم نکرده، بیمار است.

2- نوع دوم تکبر و عزّتخواهی نادرست، تکبری است که از «حسد» ناشی می شود. آیا عامل این نوع تکبر، خارجی است یا درونی؟-؟ از این جهت که حسد از مشاهدهٔ نعمت و موفقیت دیگران ناشی می شود، پس عامل آن بیرونی است. اما این عامل بیرونی ایجاد تکبر نمی کند بل ایجاد حسادت می کند و حسادت که یک تحرّک درونی است منشأ این نوع ویژه از تکبر می گردد. بدیهی است که حسادت ورزی از بیماری های بزرگ است.

حسادت قابیل چنان فوران کرد و جوشان شد و حس تکبر و خودخواهیش به حدی رسید که برادر را کشت و خشت اول تاریخ کابالیسم و استکبار را بنا نهاد.

3- نوع سوم تکبری است که از عزّت سالم و مشروع، ناشی می شود:

انسان عزیز تکبر نمی ورزد، او در برابر عزّتی که خدا برایش داده شکرگزاری می کند. اما نکتهٔ مهم این است فرد سالم وقتی که به عزت (عزت واقعی= عزت شکری) می رسد در معرض خطر تکبر قرار می گیرد. در اینجاست که می رسیم به آفت سوم:

آفت سوم: عزّت تکبر می آورد و قدرت فساد را

آفت اول برای ایمان و یقین، فقر بود، و آفت دوم در هم شکستن صبر در نظر، و اینک

1- آيۀ 112 سورۀ بقره.
2- آيه های 83 و 84 سورۀ صافات.
3- آيۀ 112 سورۀ بقره.
4- آيۀ 22 سورۀ لقمان.
5- آيۀ 125 سورۀ نساء.

سومین چیزی که می تواند منشأ آفت باشد «عزّت سالم در انسان سالم» است. درست است عزّت حتی با دو قید «سالم» نیز می تواند منشأ آفت گردد. امام که سالمترین سالم ها است از موضع خود می گوید «وَ أَعِزَّنِی وَ لَا تَبْتَلِیَنِّی بِالْکِبْرِ» تا به ما یاد دهد که بدانید: اگر شخصیت سالم داشته باشید و به عزت سالم نیز برسید، همین عزت سالم می تواند آفت سلامت شخصیت شما شده و به تکبر دچارتان کند.

و همچنین، قدرت مشروع که از منشأ مشروع ناشی شده، می تواند فساد آورد. و چنین نیست که همیشه، امور خوب، اشیاء خوب، داشته های نیکو، توان های مشروع، ثمرات خوب، نیکو و مشروع بدهند. و این نکته بس مهم است، بل یک اصل بزرگ در انسان شناسی است. و امام علیه السلام در یک جملهٔ «وَ أَعِزَّنِی وَ لَا تَبْتَلِیَنِّی بِالْکِبْرِ» محتوای یک مجلد کتاب را گفته است. و مرادش آن دو نوع تکبر نیست که از بیماری عقده و غریزه، و از بیماری حسد ناشی می شوند. مرادش تکبری است که از عزّت واقعی و سالم، ناشی می شود.

آیا برگشت این نوع سوم به گونهٔ «ب» از نوع اول نیست؟ پاسخ منفی است. زیرا این نوع سوم دربارهٔ کسی نیست که در اثر ثروت و رفاه دچار عصیان غریزه می گردد، دربارهٔ کسی است که دارای تعادل شخصیتی و سلامت فطرت است که نه عوامل و لطمات خارجی او را دچار تکبرمی کند و نه عوامل درونی ناشی از غریزه گرائی. بل این خود عزّت است که بر شخصیت او لطمه می زند. آفت او «عزتخواهی» نیست زیرا که عزت را دارد، آفت او همین خود عزت است که دارد. البته این نکته بس ظریف و دقیق است و نیازمند توجه دقیق.

و همین طور است قدرت مشروع در اختیار فرد سالم که می تواند سلامت او را از بین ببرد. وقتی که یک مستضعف مؤمن و کاملاً سالم، به قدرت می رسد، به مستکبر مبدل می شود.

4- نوع چهارم تکبر ناشی از «عُجب» است: به همین جهت امام علیه السلام بلافاصله سخن از عجب آورده. به شرحی که در مبحث زیر می آید:

عُجب؟ یا بین الخوف و الرّجاء؟

اشاره

وَ عَبِّدْنِی لَکَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِی بِالْعُجْبِ: و مرا در عبادت خودت به کارگیر و عبادتم را با عُجب فاسد نکن.- خدایا، نگذار عبادتم با عجب آلوده شود و تباه گردد.

لغت: العَجَب: انفعال نفسانیّ یعتری الانسان عند استعظامه، او استطرافه، او انکاره ما یرد علیه: حالت انفعالی درونی است (که از مشاهدهٔ یک چیز با عظمت، و یا یک چیز ظریف و ابتکاری، و یا از نادیده گرفتن عیب خود) بر انسان عارض می شود. عَجَب، صیغهٔ مصدر است و چون عنصر انفعال در آن هست، با صیغهٔ «تعجب» که مصدر باب تفعّل است، دارای معنی مساوی می شود؛ کاربرد ثلاثی مجرد در این ماده با کاربرد رباعی، هر دو دارای عنصر مطاوعه می شوند.

العُجب: انکار ما یرد علیک: انکار کردن و نادیده گرفتن ایرادی که بر تو وارد می شود.- خودبین بودن، و خود را از هر عیب یا از اکثر عیوب منزّه دیدن.

مطابق قاعدهٔ ادبی، عٌجب صیغهٔ «اسم مصدر» است. اما از دیدگاه خاص لغوی نمی تواند اسم مصدر باشد، زیرا میان آن و مصدر اصلی که «عَجَب» است مطابقتی نیست؛ زیرا همانطور که دیدیم مصدر اصلی دارای سه محور است: استعظام هر چیز، و استطراف هر چیز، و انکار ایرادی که بر خود وارد می شود. اما عُجب تنها به محور خود شخص است که در اثر استعظام نفس خود، و یا استطراف نفس خود، خود را از هر عیب و ایرادی منزه بداند.

با عبارت دیگر: کاربرد عُجب اخص از کاربرد عَجَب است.

بنابراین، عُجب اسم یک حالت و خصلت درونی است، نه اسم مصدر. و در عین حال عنصر «انفعال» را با خود دارد؛ «فعل» نیست، «انفعال» است و لذا یک بیماری است که در اثر «خود بزرگ بینی» و یا «خود را هنرمند و مبتکر دیدن»، پدید می گردد.

البته هر تعجب دربارهٔ هر چیزی، انفعال است، و هر انفعال دلیل بیماری نیست، بل اگر فردی در برابر عظمت ها، ابتکارها و شگفتی آفرینی ها تعجب نکند بیمار است؛ چنین فردی

ص: 222

هر نیکی و هر فضیلت را انکار می کند؛ با مشاهدۀ هر امتیاز و فضیلتی احساسش تکان نمی خورد. حتی از دیدن عظمت و قدرت خداوند در جهان کائنات و پدیده های آن، بهره ای توحیدی نمی برد، همه چیز برایش عادی و (باصطلاح) طبیعی می آید و نتیجه اش سر از «طبیعی انگاشتی بر علیه طبیعت» در می آورد.

مهم این است که جهت جریان علوم غربی- اعم از علوم تجربی و علوم انسانی- به سوی ایجاد این بینش نادرست است و تنها یکی از آثار آن بزرگ کردن و آماسانیدن «روانپزشکی» در برابر «روان شناسی» است که روان پزشکی روز به روز قلمرو روان شناسی را فرا می گیرد و عرصه را بر آن تنگ می کند.

علوم غربی دانشمند را طوری تربیت می کند که در برابر مصادیق عظمت و قدرت خداوند، انفعال توحیدی نداشته باشد. این است برنامۀ کابالیسم در «استخدام علم بر علیه علم»، بل استخدام علم در مسیر جهل.(1)

گرچه همیشه دانشمندانی بوده اند که در این مسیر قرار نگرفتند و در اثر دانش شان از حریم توحید (حتی در طوفان رنسانس و عصر عصیان قرن 17) دفاع کردند.

در این مبحث آن انفعال تعجّبی که بیماری است، موضوع بحث است؛ تعجب و انفعالی که بر خلاف تعجّب درست و انفعال سالم، باشد. و آن تعجب بی جا و نادرست است که موضوع و مورد آن «کاذب» است.

انسان یک موجود تعجب کننده است که امتیازها، عظمت ها و ابتکارها را مشاهده کرده و آنها را تحسین می کند. این دقیقاً به این معنی است که انسان عیوب و نواقص را نیز به خوبی درک می کند و بهمین جهت از نیکی ها و خوبی های عجیب تعجب می کند.

و از جانب سوم، انسان موجودی است که عیوب نفس خود را بهتر و بیشتر درک کرده و می شناسد. زیرا خود او از هر چیزی برای خودش نزدیکتر است: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ

1- در شرح دعای هفدهم (بخش پنجم) به شرح رفت که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، دو اصطلاح جهل هست: جهل به معنی «عدم العلم» و جهل به معنی «هویا گرائی گرچه از طریق علم باشد».

وَ لَوْ أَلْقى مَعاذيرَهُ».(1) پس کسی که عیوب خود را نبیند او بیمار است. همچنانکه فردی اگر همهٔ عیوب خود را ببیند اما از محسناتی که خدا به او داده غافل باشد نیز بیمار است. برگشت مسئله به متعادل بودن و واقعی بودن بینش شخصیتی انسان است که در هر دو طرف مسئله دچار بینش کاذب نگردد.

و از جانب چهارم: انسان موجودی است که از بسیاری از خوبی های دیگران بی خبر است و لذا خوبی های خودش در نظرش فرازتر می گردد.

حدیث: امیرالمؤمنین علیه السلام در عهدنامه می فرماید: وَ إِيَّاکَ وَ الْإِعْجَابَ بِنَفْسِکَ وَ الثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُکَ مِنْهَا: دور باش و بپرهیز از عُجب بر نفس خود، و از اعتماد به آنچه در خودت شگفت می بینی.

و نیز فرمود: أَوْحَشَ الْوَحْشَهِ الْعُجْبُ:(2) وحشتناکترین وحشت، عُجب است.- شرح این حدیث در حدیث زیر است:

و فرمود: وَ لَا وَحْدَهَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ:(3) و هیچ تنهائی وحشتناکتر از تنهائی عُجب نیست.

توضیح: 1- یعنی فردی که دچار عجب است تنها می ماند، نه مردم او را دوست می دارند و نه او مردم را.

2- عنصر روان شناختی، و روان شناختی اجتماعی، و نیز عنصر جامعه شناختی در این حدیث، خیلی قابل توجه است.

و فرمود: عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَّادِ عَقْلِهِ:(4) عُجب شخص بر نفس خود، یکی از حاسدان

1- آیه های 14 و 15 سورهٔ قیامه- توضیح: حرف «ه» در آخر کلمهٔ «بصیره» حرف مبالغه و تأکید است، همانطور که در کلمهٔ «علاّمه» چنین هست، «بَصیرَهٌ» یعنی انسان بر نفس خود بسیار بسیار بصیر است، بیش از چیزهای دیگر بر خویشتن خویش آگاه است، مگر انسان بیمار. و این بیماری نیز نسبی است با هر نسبتی که «خودآگاهی» دچار آفت شود با همان نسبت بیمار خواهد بود.

2- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 38- فیض 37.
3- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید و فیض 109.
4- همان، ابن ابی الحدید 208- فیض 203.

عقلش است.

لغت: حاسد: چیز یا کسی که در صدد زایل شدن یک نعمت است. و معنی حدیث چنین می شود: عجب شخص بر نفس خود، یکی از عوامل تباهی عقل او است.

و فرمود: وَ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یُصْبِحُ وَ لَا یُمْسِی إِلَّا وَ نَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ فَلَا یَزَالُ زَارِیاً عَلَیْهَا وَ مُسْتَزِیداً لَهَا:(1) و بدانید ای بندگان خدا، مؤمن کسی است که صبح و شام نمی کند مگر اینکه نفسش در نظرش متهم است، پس همواره نفسش را توبیخ می کند و از او می خواهد که اصلاح شده و پیشرفت داشته باشد.

باز می فرماید: وَ اعْلَمْ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ آفَةُ الْأَلْبَابِ:(2) و بدان که عُجب ضد بینش و روش درست است و آفت عقل ها است.

امام صادق علیه السلام: آفَةُ الدِّینِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ:(3)

عُجب در عبادت

تعریف: عبادت های خود را بزرگ و همراه با زیبائی و مقبولیت دیدن. این عُجب دو مرحله دارد:(4)

مرحلهٔ اول میان خود و خدا: که خود را عابدتر و بندهٔ نیک و «مقبول العباده» و نزدیک به خدا، می داند. بیماری عُجب در این مرحله تنها رابطه فرد با خدایش را تباه می

1- بحار، ج 68 ص 231.
2- نهج البلاغه، کتب، 31.
3- کافی، ج 2 ص 307 ط دار الاضواء.
4- هر عُجب دو مرحله دارد؛ در عجب ها و خود بزرگ بینی های غیر عبادتی، میان خود و خویشتن خود دچار عجب می شود، و سپس به مرحلهٔ دوم می رسد و در مقایسهٔ خود با دیگران دچار آفت عجب گشته و از داوری درست باز می ماند. اما در عجب عبادتی در مرحله اول در میان

خود و خدا دچار این توهم می شود. بویژه آن «جانب چهارم» یعنی غفلت از عبادت های دیگران در این مرحله، بس نیرومند و آفت زا است؛ زیرا اکثر عبادت های دیگران و نیکی های شان، از نظرها پنهان است.

کند. زیرا (همانطور که قبلاً نیز به شرح رفت) رابطهٔ سالم و درست میان انسان با خدایش، رابطه ای است که بر اصل متوازن «خوف و رجاء» مبتنی باشد، عجب خوف را از بین می برد و کفهٔ رجاء را نیز به قطع و یقین مبدل می کند؛ رجاء یعنی «امید»، عجب این امید را به قطع و یقین مبدل می کند و بدین سان هر دو کفه را نه فقط از تعادل می اندازد بل اصل و اساس هر دو را تباه می کند.

البته عجب یک خصلت نسبی است، با هر نسبتی که باشد با همان نسبت به این تعادل لطمه می زند و اگر به حالت شدید خود برسد هر دو طرف را از بین می برد.

شخصی که دچار این بیماری می گردد عبادت و ایمان خود را منّتی بر خداوند می داند، گوئی خدای بی نیاز، عظیم، جبّار و قهار نیازمند عبادت اوست. در حالی که جان عبادت خشوع، خضوع و خیفه است، نه خود پسندی و تکبر. بنابراین فردی که کمترین عبادت را می کند از کسی که شبانه روز به عبادت مشغول است لیکن با روحیّهٔ عجب، بهتر است.

قرآن: «يَمُنُّونَ عَلَيْکَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِيمانِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقينَ»:(1) بر تو منّت می گذارند که اسلام آورده اند، بگو اسلامتان را بر من منّت نگذارید بل خداوند بر شما منّت می گذارد که به سوی اسلام هدایتتان کرد، اگر راستگو باشید.

ویژگی این مرحله این است که فرد دچار «عدم هماهنگی میان ضمیر آگاه و ناخودآگاه» می گردد؛ عبادت می کند یعنی در ضمیر خودآگاه خود را در برابر خدا خاشع، خاضع و منت پذیر می داند و عبادت غیر از این معنائی ندارد. اما در ضمیر ناخودآگاه خود پسند و منتگذار می گردد و گاهی این حس درونی حتی به زبان نیز می آید.

مرحلهٔ دوم، میان خود و دیگران: خود پسندی و عجب در مرحلهٔ دوم، معیار مقایسهٔ خود با دیگران می شود و با همین بینش بیمار، میان خود و دیگران داوری می کند و خود را برترین بندهٔ خدا می داند. و چون از کمّ و کیف عبادت دیگران نیز بی خبر است زیرا که اکثر عبادت ها و نیکی های دیگران (بویژه در کیفیت) از نظر او پنهان است، به بالاترین حدّ

1- آیهٔ 17 سورهٔ حجرات.

خودپسندی و تکبر می رسد.

ویژگی این مرحله: این نوع تکبر که از کمیت عبادت برمی خیزد،(1) در ظاهر با نوعی آرامش و «بی آزاری نسبت به مردم» همراه است، لیکن یک شخصیت درونی طلبکار در باطن این ظاهر نهفته که نه فقط از مردم بل از همهٔ کائنات، بل حتی از خدای کائنات نیز طلبکار است؛ مشگی است پر از تکبر که آثار زیر را دارد:

1- آزار در عین بی آزاری: او با هر رفتار ریز و درشتش و قیافهٔ حق به جانب خود، همیشه دیگران را تحقیر می کند؛ مهاجم است بدون هجوم ظاهری. نگاهش بر دیگران همیشه مصداق «نگه کردن عاقل اندر سفیه» است، در حالی که خودش سفیه ترین مردم است: «وَ مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»:(2) کیست سفیه تر از آنکس که از فرهنگ ابراهیم کناره گیرد.(3)

و حضرت ابراهیم اهل عجب و تکبر نبود.

2- خضوع در عین تکبر: او خاضع ترین تعبیرات را دربارهٔ خود به کار می برد؛ در مهر و امضایش می نویسد «الاحقر»، این الاحقر یعنی الاکبر الاعظم. یا می گوید «این بنده عاصی» یعنی من بندهٔ نیکوی خداوند هستم، و...

3- تبدیل صدر به ذیل و ذیل به صدر: مثلاً می خواهد تواضع نموده در صدر مجلس ننشیند، درهمان دم در می نشیند، اما در همان ذیل نشینی که صدر نشینی اعلا شده، با امثال خودش به رقابت می پردازد. او نمی تواند از این ذیل که اینک به صدر مبدل شده صرفنظر کند و در جائی از مجلس قرار بگیرد که نه صدر است و نه ذیل. در حالی که می داند رسول خدا صلی الله علیه و آله طوری در میان مردم می نشست که هرگاه تازه واردی از راه می رسید می پرسید: کدامتان محمد هستید؟

البته برخی ها در مباحثات علمی گاهی دربارهٔ خود با نیّت کاملاً صادقانه تعبیراتی دارند

1- اینگونه عبادت فاقد کیفیت است گرچه فرد آن را با کیفیت می داند.
2- آیۀ 130 سورۀ بقره.
3- کناره گیری آگاهانه و متمرّدانه، و کناره گیری ناآگاهانه مانند عجب، هر دو تکبر است و هر دو کناره گیری از فرهنگ حضرت ابراهیم است.

مثلاً می نویسند یا می گویند «این بندۀ نادان»، یا «جهل من اقیانوسی است در برابر علمم» و تعبیراتی از این قبیل که برخی دانشمندان بزرگ غیر عابد غربی نیز دارند.

4- خصلت حق به جانب حقوقی: کسی که دچار عجب عبادتی باشد به گونه ای از بیماری فکری دچار می گردد که هیچ فرد بزهکار و عیاش دچار آن نمی گردد؛ در هر اختلاف حقوقی، خود را بحق می داند و بیماری عجب مهلتی برایش نمی دهد که اندکی دربارۀ مسئله بیندیشد تا بفهمد که حق با اوست یا با طرف دیگر. اگر افراد سست ایمان به دیگران ظلم کنند معمولاً می دانند که حق با طرف مقابل است و می دانند که متکبرانه عمل می کنند، اما اهل عجب بطور ناآگاهانه تکبر می ورزند و باطل خود را حق می پندارند و هرگز دربارۀ خود احتمال باطلگرائی نمی دهند، گمان می کنند هر چه به تصورشان، و وهمشان، و خیال شان آمد، عین حق و حقانیت است؛ مگر ممکن است فردی مثل من دچار اشتباه شود؟!

5- بیماری عجب بحدی خطرناک است که فرد بطور ناخودآگاه- گاهی هم خودآگاه- طوری سخن می گوید و طوری موضعگیری می کند که گوئی نماینده خدا است.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از عجب به خدا پناه ببریم و از او بخواهیم که ما را از این بیماری حفظ کند: وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِی بِالْعُجْب.

چند حدیث دربارۀ عجب عبادتی

1- امام صادق علیه السلام فرمود: إِنَّ عَالِماً أَتَی عَابِداً فَقَالَ لَهُ کَیْفَ صَلَاتُکَ فَقَالَ تَسْأَلُنِی عَنْ صَلَاتِی وَ أَنَا أَعْبُدُ اللَّهَ مُنْذُ کَذَا وَ کَذَا فَقَالَ کَیْفَ بُکَاؤُکَ فَقَالَ إِنِّی لَأَبْکِی حَتَّی تَجْرِیَ دُمُوعِی فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ فَإِنَّ ضَحِکَکَ وَ أَنْتَ تَخَافُ اللَّهَ أَفْضَلُ مِنْ بُکَائِکَ وَ أَنْتَ مُدِلٌّ عَلَی اللَّهِ إِنَّ الْمُدِلَّ بِعَمَلِهِ لَا یَصْعَدُ مِنْ عَمَلِهِ شَیْ ءٌ:(1) عالمی به حضور عابدی رسید و از او پرسید: نمازت چگونه است؟ عابد گفت: از نماز می پرسی در حالی که من از فلان زمان مشغول عبادتم-؟! عالم گفت: گریه ات چگونه است؟ عابد گفت: بحدی گریه می کنم که اشکم جاری می شود. عالم گفت: اگر خندان باشی بهمراه خوف از خدا، افضل است از

1- بحار، ج 68 ص 230.

گریه ای که همراه ناز باشد. کسی که به عبادتش بنازد هیچ چیزی از عبادتش مقبول نمی شود.(1)

لغت: مدلّ از ریشهٔ «دِلال» است که به 6 معنی آمده: 1- دلالت و راهنمائی کردن. 2- ناز کردن. 3- منّت گذاشتن. 4- گرفتن از بالا مانند عقاب که از بالا به سوی شکارش می آید. 5- کالا را در معرض فروش گذاشتن. 6- نوعی حرکت خاص به اندام بدن دادن در راه رفتن.

آنچه در این حدیث مراد است معنای دوم و سوم هر دو با هم است.

2- امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: سَیِّئَهٌ تَسُوءُکَ خَیْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَهٍ تُعْجِبُک:(2) عمل بدی که از آن ناراحت و پشیمان شوی بهتر است از عمل نیکی که تو را به عُجب آورد.

3- به امام صادق علیه السلام گفتم: اَلرَّجُلُ یَعْمَلُ الْعَمَلَ وَ هُوَ خَائِفٌ مُشْفِقٌ ثُمَّ یَعْمَلُ شَیْئاً مِنَ الْبِرِّ فَیَدْخُلُهُ شِبْهُ الْعُجْبِ لِمَا عَمِلَ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَام فَهُوَ فِی حَالِهِ الْأُولَی أَحْسَنُ حَالًا مِنْهُ فِی هَذِهِ الْحَالِ:(3) کسی عملی را مرتکب می شود و در اثر آن ترسان و بشدت نگران می شود، سپس چیزی از عمل نیک انجام می دهد و در اثر آن چیزی شبیه عجب در قلبش داخل می شود. امام فرمود: او در حالت اول، حالش بهتر از این حالت دوم است.

یأس

در مباحث گذشته دربارهٔ رابطه درست انسان با خداوند که باید بر اساس «بین الخوف و الرجاء» باشد، بحث شد، لیکن برای تکمیل این مبحث در اینجا، باید گفت: اگر توازن و تعادل میان خوف و رجاء بر هم بخورد، اگر کفهٔ رجاء سنگین تر شود، در نادرستترین حال به عجب منجر می شود. و اگر کفهٔ خوف سنگین تر شود در نادرستترین حال به یأس از رحمت خدا منجر می گردد. و یأس نیز مانند عجب، بیماری بزرگی است.

ص: 229

1- شگفت اینکه: یکی از اساتید صدروی حوزه در آن طوفان چند سال پیش تصوف که حوزه مقدسه را فرا گرفته بود، بطور مکرر در درس

تفسیرش می گفت: دعا نیاز است و ناز. گاه دیگر می گفت: دعا راز است و نیاز است و ناز. این جناب استاد حتی از راه استادش (شعرانی) نیز پیروی نکرده که در معنی «عُجب» در همین سخن امام علیه السلام، لفظ «ناز» را آورده است. درست است تصوف تخنّث آور است و صوفیان که با خدا معاشقه می کنند باید ناز هم بکنند.

2- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 45.- فیض 44.

3- بحار، ج 68 ص 229.

اکنون پرسش این است: کدامیک از این دو بیماری از دیگری بدتر است؟

از یک دیدگاه می توان گفت که قرآن جانب یأس را بیش از جانب عجب نکوهش کرده، زیرا در آیه 87 سورهٔ یوسف، می فرماید: «وَ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكافِرُونَ»: از رحمت خدا مأیوس نشوید که از رحمت خدا مأیوس نمی شود مگر مردمان کافر. و در آیهٔ 56 سورهٔ حجر می گوید: «وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَهِ رَبِّهِ إِلاَّ الضّالُّونَ»: و کیست که از رحمت پروردگارش مأیوس شود مگر گمراهان. و آیهٔ 55 سورهٔ حجر: «قالُوا بَشَّرْناکَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُنْ مِنَ الْقانِطِينَ»: گفتند: تو را بحق بشارت دادیم، پس نباش از نا امیدان و مأیوسان.

اما در قرآن آیه ای نداریم که مستقیماً عجب را با همین لفظ یا مترادفش، نکوهیده باشد، بل که خودپسندی و تکبر را بطور عام نکوهیده که عجب عبادتی نیز مشمول آن است. و چون در آیه های متعدد، نبوت، دین، ایمان و توفیق عبادت را منّت های خداوند منّان نامیده، مفهوم آن این می شود که عجب نه فقط یک خصلت نکوهیده است بل یک «حالت کاذب» است که فرد عبادت کننده بطور دانسته یا ندانسته، خود را منّت گذار می داند. و از این دیدگاه می توان گفت قرآن عجب را بیش از یأس نکوهش کرده است.

اما اهل بیت علیهم السلام که «تبیانِ تبیان» هستند، یأس و عجب را بطور یکسان نکوهیده اند. یعنی عجب را بیشتر نکوهش کرده اند تا هر دو دیدگاه مذکور به یک دیدگاه برسند. تا آن اعتدال «بین الخوف و الرجاء» استوار باشد.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: لَا تَكُنْ مِمَّنْ..... يُعْجَبُ بِنَفْسِهِ إِذَا عُوفِیَ وَ يَقْنَطُ إِذَا ابْتُلِیَ:(1) و نباش از کسانی که اگر دچار حوادث و ابتلاها نباشد حالت عجب پیدا می کند، و اگر دچار حوادث و ابتلاء گردد حالت یأس به او دست می دهد.

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 146- فیض 142.

انسان شناسی: یک اشتباه بزرگ انسان

اشاره

اکنون که سخن از عجب و یأس است بهتر است یک «اشتباه بزرگ انسان» نیز مورد بحث باشد؛ اشتباهی که همگان دچار آن می شوند هر کسی بنسبتی. و آن عبارت است از معیار قرار دادن موفقیت و محرومیت، برای نزدیکی و دوری از خدا. که بخش اول این معیار منشأ عجب می شود و بخش دوم آن منشأ یاس می گردد. انسان موفق همیشه در معرض این خطر است که موفقیتش را دلیل محبوب بودنش در نزد خدا بداند و دچار عجب شود. و انسان ناموفق و محروم نیز همیشه در معرض این خطر است که عدم موفقیت خود را دلیل مبغوض بودنش در نزد خدا بداند و دچار یأس شود.

و انسان چنین موجودی است و هر کسی این واقعیت را بطور عینی و تجربی در وجود خود می بیند. و این یکی از مشکلات انسان بودن است که رعایت این دو خطر لازم است تا اعتدال «بین الخوف و الرجاء» استوار شود و فرد نه از آن طرف دیوار سقوط کند و نه از این طرفش، و نه متزلزل و مذبذب باشد که با هر موفقیتی دچار عجب و با هر محرومیتی دچار یأس گردد.

قرآن: «فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّى أَكْرَمَنِ- وَ أَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّى أَهانَنِ»:(1) اما انسان هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش، مورد کرامت خود قرار می دهد و نعمتش می دهد، می گوید پروردگارم مرا گرامی داشته است- و اما هنگامی که برای آزمایش، روزیش را برای او تنگ می کند، می گوید پروردگارم مرا خوار کرده است.

درحالی که هر دو امتحان است؛ نه آن برخورداری دلیل محبوب بودن در نزد خدا است و نه این محرومیت دلیل مبغوض بودن در نزد خدا است.

1- آیه های 15 و 16 سورهٔ فجر.

و «لا یَسْأَمُ الْإِنْسانُ مِنْ دُعاءِ الْخَیْرِ وَ إِنْ مَسَّهُ الشر فَیَؤُسٌ قَنُوطٌ»:(1) انسان هرگز از خواستن نعمت ها خسته نمی شود، و هنگامی که شری به او برسد بشدت مأیوس و نومید می گردد.

در حالی که نه برخورداری از خیرها دلیل محبوبیت است و نه مبتلا شدن به ناگواری ها دلیل مبغوضیت است، بل هر دو امتحان هستند.

سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را در سطرهای بالا هم دیدیم که فرمود «لَا تَکُنْ مِمَّنْ..... یُعْجَبُ بِنَفْسِهِ إِذَا عُوفِیَ وَ یَقْنَطُ إِذَا ابْتُلِیَ». و حدیث های فراوان دیگر.

توازن بین الخوف و الرجاء

اهمیت تنظیم رابطهٔ «بین الخوف و الرجاء» بحدّی است که تنها در نهج البلاغه بطور مکرر به آن توجه شده، از آنجمله:

1- در خطبهٔ 96 دربارهٔ اصحاب اخیار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می گوید: إِذَا ذُکِرَ اللَّهُ هَمَلَتْ أَعْیُنُهُمْ حَتَّی تَبُلَّ جُیُوبَهُمْ وَ مَادُوا کَمَا یَمِیدُ الشَّجَرُ یَوْمَ الرِّیحِ الْعَاصِفِ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ وَ رَجَاءً لِلثَّوَابِ: هرگاه ذکر خدا به میان می آمد اشک چشم شان می ریخت حتی گریبان های شان را تر می کرد، و پیکرشان خم و راست می شد مانند خم و راست شدن درخت در روز وزیدن باد تند، از خوف عذاب و رجاء ثواب.

و در خطبهٔ متقّین (همّام)(2)

می فرماید: لَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِی کَتَبَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِی أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَیْنٍ شَوْقاً إِلَی الثَّوَابِ وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ: اگر نبود اجلی که خدا برای شان معین کرده، روح های شان در بدن های شان نمی ماند، از شوق ثواب و خوف عقاب.

و در کتاب (نامه) 27 می فرماید: وَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ یَشْتَدَّ خَوْفُکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ أَنْ یَحْسُنَ ظَنُّکُمْ بِهِ فَاجْمَعُوا بَیْنَهُمَا: و اگر توانائی دارید که هم خوفتان از خدا محکم باشد و هم امید و رجای تان به او زیبا باشد، پس بین خوف و رجاء را جمع کنید.

و در ادامهٔ آن در لزوم توازن میان خوف و رجاء- و اعتدال میان این دو کفه- می گوید: فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا یَکُونُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَی قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ: زیرا بندهٔ حقیقی آن است که

ص: 232

1- آیهٔ 49 سورهٔ فصلّت.
2- ابن ابی الحدید، خ 186- فیض، خ 184.

رجائش از پروردگارش همانقدر می شود که خوفش از پروردگارش هست.

توضیح: 1- در این حدیث ها، «شوق»، «حسن ظن»، اولین مرحلۀ فعلیت و تحرک رجاء هستند.

2- در جملۀ اخیر کلمۀ «العبد» را به «بنده حقیقی» ترجمه کردم، چون حرف «ال-» الف و لام حقیقت است.

3- «انّما» تأکید است بر اینکه: این است و جز این نیست که بندۀ حقیقی آن است که خوف و رجایش هموزن و همقدر همدیگر باشند.

چند حدیث دیگر: کافی (اصول) ج 2، ص 71، ط دار الاضواء: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام كَانَ أَبِی يَقُولُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا [وَ] فِی قَلْبِهِ نُورَانِ نُورُ خِيفَةٍ وَ نُورُ رَجَاءٍ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَی هَذَا وَ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَی هَذَا: امام صادق علیه السلام فرمود: پدرم می گفت: هیچ بندۀ مؤمنی نیست مگر اینکه در قلب او دو نور هست؛ نور خوف و نور رجاء، اگر این یکی (رجاء) وزن شود بیش از این یکی نمی شود، و اگر این یکی (خوف) وزن شود بیش از این یکی نمی گردد.

توضیح: ظاهراً امام علیه السلام هنگام بیان این سخن، دو دست خود را به نشان آن دو نور گرفته بوده و با نگاهش به آنها اشاره کرده و می گوید: این یکی بیش از این نمی گردد و این نیز بیش از این یکی نمی شود.

کافی (اصول) همان: امام صادق علیه السلام فرمود: لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِناً حَتَّی يَكُونَ خَائِفاً رَاجِياً وَ لَا يَكُونُ خَائِفاً رَاجِياً حَتَّی يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَ يَرْجُو: مؤمن، مؤمن نمی شود تا اینکه خائف و راجی باشد، و خائف و راجی نمی شود تا اینکه به آنچه خوف و رجاء دارد عمل کند.

اگر رابطۀ انسان با خدا، بر اساس توازن میان خوف و رجاء نباشد، هم زندگی دنیوی مضطرب و ناآرام می شود و هم آخرت شخص تباه می گردد. زیرا عدم توازن یا یأس و افسردگی می آورد، و یا طغیان و عصیان. و در محور عبادت یا یأس می آورد و یا عجب. که امام علیه السلام می گوید: وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِی بِالْعُجْبِ.

بخش چهارم

اشاره

انسان شناسی و جامعه شناسی

رابطۀ فرد با خودش

رابطۀ فرد با خدایش

رابطۀ فرد با افراد

اولین آفت رابطۀ درست با افراد

رابطۀ فرد با جامعه

والاترین های اخلاق

منشأ و زمینۀ فخر غیر فعال

منشأ و زمینۀ فخر فعال

روح غریزه و روح فطرت

تراوش به خارج، و اِعمال در خارج

فخر جامعه بر جامعۀ دیگر

منشأ فخر جامعه ها در طول تاریخ

پایان تاریخ

فخر در جامعۀ مهدوی

تقابل فخر و محبت

فرق میان فخر و بازگوئی نعمت

فخر تحت مدیریت روح فطرت

ص: 234

وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَی یَدِیَ الْخَیْرَ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وَ هَبْ لِی مَعَالِیَ الْأَخْلَاقِ، وَ اعْصِمْنِی مِنَ الْفَخْرِ: و (خدایا) بر دست من، خیر بر مردم جاری کن و آن را با منّت گذاشتن تباه مکن. و والاترین های اخلاق را به من بده. و مرا از بالیدن به خود (فخر فروشی) حفاظت فرما.

شرح

انسان شناسی

اشاره

انسان موجودی است که در چهار محور رابطه و روابط دارد:

1- رابطهٔ فرد با خودش. 2- رابطهٔ فرد با خدایش. 3- رابطهٔ فرد با افراد دیگر. 4- رابطهٔ فرد با جامعه.

رابطهٔ فرد با خودش

امام علیه السلام به ما یاد داد که رابطهٔ خودمان را با ایمانمان، یقینمان، نیّتمان و اعمال و کردارمان بررسی کنیم و صحت و سلامت و نیرومندی آنها را در جان و روان و تعقل مان از خداوند بخواهیم، و قبل از همه چیز در صدد اصلاح رابطهٔ خودمان با خودمان باشیم.

این بررسی را از کجا شروع کنیم؟ و چگونه شروع کنیم؟

پاسخ: اولین موضوعی که این بررسی را باید از آن شروع کنیم این است: آیا بعنوان یک فرد، تنها هستیم و این بررسی را باید بتنهائی انجام بدهیم؟؟ یا این راه مسئله بحدی مهم است که نباید آن را بتنهائی پیمود-؟

بنابراین باید پیش از شروع این بررسی، پایگاه مسئله را در انسان شناسی بشناسیم: آیا انسان موجودی تنها است؟ باید همهٔ کارها را بتنهائی انجام دهد؟ این توان را دارد؟ بویژه در درونکاوی خود، حتی در شناخت خود؛ در شناخت نکات قوت و نکات ضعف خود-؟ پاسخ این پرسش و پرسش ها، خشت اول مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است در انسان شناسی و همهٔ علوم انسانی.

پاسخ منفی است: نه، انسان تنها نیست و نمی تواند این راه را بتنهائی طی کند. انسان هر چه دارد- جسم، روح، فکر، عقل، اراده و استعداد و...- همه را از خدا گرفته است. و مهم این است که خداوند داده های خود را «تملیک مطلق» نکرده است بل آنها را در اختیار انسان گذاشته است. افزون می کند، می کاهد، گاهی اصل آنها را باز پس می گیرد.

و نیز در استفاده از آنها، گاهی موفق می کند و گاهی سلب توفیق.

و با بیان خلاصه: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن»، انسان در پیمایش هر راهی، هر بررسی ای، هر اصلاحی، و هر اِفسادی، نه مجبور است (زیرا که اختیار دارد و مختار است). و نه مفوّض و به سر خود رها شده (زیرا که هیچ چیز کائنات از ملک و سلطهٔ خداوند خارج نیست). پس نمی توان به تنهائی و با حسّ بی نیازی از خدا، و حس خود کفائی، هیچ راهی را پیمود و در رأس همهٔ راه ها اصلاح رابطهٔ خود با خود است که باید آن را با ندای «اللَّهُمَّ» شروع کرد.

کسی که این «اللَّهُمَّ» را می گوید و این اصل مهم را در انسان شناسی، شناخته است که اولین و اساسی ترین پایگاه شناخت است و اولین خشت سالم و درست عرصهٔ عام شناخت است، می داند که این درک مهم و پایه ای را در مرحلهٔ اول بوسیله قرآنی که محمد (صلی الله علیه و آله) آورده است، به دست آورده. و در مرحلهٔ دوم، آن را از آل محمد (علیهم السلام) گرفته است (زیرا مسلمانانی که پیرو آل نیستند یا جبری اند و یا تفویضی و از شناخت این اصل مهم محرومند). پس باید ابتدا «اللَّهُمَّ» گفت و خواستار رحمت و لطف خدا شد، آنگاه برای تشکر از محمد و آلش «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ» گفت. سپس این راه انسان شناسی، خود شناسی، خود کاوی و بررسی خود، و اصلاح خود را، نه بتنهائی بل با استعانت از خداوند، پیمود. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ فَرَجَهُم و وفّقنا لما تحبّ و ترضی. که این است جادّهٔ مشخص، بدون اعوجاج، و بدون تشابه و اشتباه، و بدون ترس از انحراف، که راه وسط است و خروج از آن خواه به راست باشد و خواه به چپ، گمراهی است:

الْيَمِينُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوُسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ:(1) راست و چپ گمراهی است و راه وسط جادّه است.

اصل دوم: این «شروع کردن از خود بهمراه رحمتجوئی از خدا» مغز درخت شناخت است که همه شاخه ها و برگ ها و میوه های آن بر این مغز استوار است. یعنی این «حبل المتین» است که همهٔ رشته های علوم انسانی بر آن استوار است و در همهٔ آنها حضور دارد و لذا در هر فرازی از سخن امام علیه السلام از نو «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ» تکرار می شود و بدنبالش حرف «ی= من= خود» می آید که علاوه بر متن و محتوای هر فراز لفظاً و عملاً نیز تکرار می شود که اولاً باید با خدا رفت. ثانیاً راه باید مشخص شود که عبارت است از راه قرآن، پیامبر و آل. ثالثاً در همهٔ شاخه های شناخت باید این حقیقت حضور داشته باشد.

رابطهٔ فرد با خدایش

وقتی که رابطهٔ فرد با خودش بر اصل مذکور از اصول انسان شناسی استوار شود، در حقیقت اصل اول و اساسی رابطهٔ فرد با خدایش نیز محقق شده است. یعنی این خود شناسی صحیح، عین خدا شناسی نیز هست و هیچ جائی برای حرف و مطلب دیگر نمی ماند که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه. همیشه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام از شناخت مخلوق (اعم از انسان، گیاه، حیوان، خاک و خس، آب و هوا، ابر و باد، ستاره و سیاره، منظومه و کهکشان، ماده و انرژی، جسم و روان و...) به سوی شناخت خدا می رود، و هر پدیده را یک «آیه» و نشان قدرت خداوند، و نشان چگونگی رابطهٔ خدا با آنها و رابطهٔ آنها با خدا می داند.

رابطهٔ فرد با افراد

از نو باید یادآوری شود که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه شخصیت دارد، و جامعه «مجموع افراد» نیست؛ افراد بما هو افراد، جامعه

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 1 ص 273- 275. کافی ج 8 ص 67.

نیستند.(1) پس رابطه با افراد، یک مقوله است و رابطه با جامعه یک مقوله دیگر؛ هر کدام یک موضوع مستقل واقعی و علمی هستند.

امام علیه السلام در این بخش از سخنش با جمله «وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِیَ الْخَيْرَ»، اولین اصل از اصول رابطهٔ فرد با افراد را مشخص می کند. و می گوید رابطه هر فرد با افراد دیگر یا به محور خیر رسانی می باشد یا به محور شر رسانی، و یا به محور خنثی. و از این سه صورت خارج نیست. وجود هر کسی یا منشأ خیر بر دیگران است، یا منشأ شر، و یا خنثی و سترون است.

صورت سوم یعنی خنثی بودن نیز در زمرهٔ شر است، زیرا هر انسانی همانطور که وجود دارد، نقش هم دارد؛ یا نقش خیر و یا نقش شر. و بی نقش بودن، خود یک نقش است که برگشتش به یکی از دو نقش اول و دوم است، بدیهی است که برگشتش به نقش شر است. هر کسی یک سرمایه برای بشریت است، خنثی بودن خسارت آن سرمایه است که از دست بشریت می رود. و همچنین یک منبع نیرو و انرژی است که از دست کل جهان می رود.

امام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم ما را نسبت به افراد دیگر منشأ خیر کند نه منشأ شر.

معیار: از کجا بدانیم که خود شناسی و خدا شناسی مان درست است؟ و از کجا بدانیم که راه را درست پیموده ایم؟ اگر دیدیم که نسبت به افراد دیگر منشأ خیر هستیم پس راه را درست پیموده ایم.

مشکل بزرگ: اگر دیدیم که گاهی منشأ خیر هستیم و گاهی منشأ شر. و یا اگر دیدیم دربارهٔ افرادی (یا همهٔ افراد) هم منشأ خیر هستیم و هم منشأ شر؛ در این صورت ماهیت مسئله چیست؟ و نقش معیار مذکور چه می شود؟ مکتب ما این مسئلهٔ بس دشوار و گره پیچیده را نیز به سادگی گشوده است، چه زیبا و با چه ژرفای علمی می گوید: اگر این شر

1- لیبرالیسم معتقد است که جامعه غیر از مجموع افراد چیزی نیست که دارای شخصیت باشد. اسلام و عدّه ای از جامعه شناسان غربی معتقدند

که جامعه شخصیت دارد؛ شخصیتی غیر از مجموع شخصیت تک تک افرادش.

که از ما ناشی شده بعلّت 9 چیز بوده، دلیل نادرستی خود شناسی و خدا شناسی ما نیست. و اگر از این 9 صورت خارج باشد دلیل نادرستی و نقص در خود شناسی و خدا شناسی است.

آن 9 چیز عبارتند از 9 زمینه که محتوای «حدیث رفع» هستند که یک اصل دیگر است در علوم انسانی مکتب، امام صادق علیه السلام می گوید: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِی التَّفَكُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ:(1)9 چیز از امت من برداشته شده (یعنی دربارۀ آنها مؤاخذه نخواهند شد، زیرا که گناه و عصیان محسوب نمی شوند): خطاء، فراموشی، آنچه ندانسته مرتکب شوند، آنچه طاقت آن را ندارند، آنچه بناچاری مرتکب شوند، آنچه به آن (در اثر زورگوئی ظالمان) وادار شوند، فال بد زدن (بطور ناخودآگاه و قهری)، وسوسه در اندیشه در چگونگی آفرینش، و حسد مادامی که به فعلیت شفاهی یا عملی نرسد.

پرسش: در خود همین حدیث فرموده است که حسد وقتی مورد مؤاخذه نیست که به مرحله شفاهی و یا عملی نرسد، یعنی منشأ شر نباشد، در حالی که بحث ما در شر است. و همین طور است طیره، اگر کسی در قلب خود دربارۀ فرد دیگری فال بد بزند شری از او صادر نشده. و نیز همچنین است وسوسه در آفرینش. پس سه مورد از این موارد نهگانه ربطی به موضع بحث ما ندارد.

پاسخ: درست است این سه مورد از موارد شر رسانی به افراد دیگر نیست، اما از موارد خیر رسانی هم نیست، پس می شود از موارد خنثی و بیان شد که در موضوع بحث ما موارد خنثی نیز در زمرۀ شر هستند. بویژه که این سه گاهی از حدّ خنثائی خارج شده و به مرحلۀ شر عملی نزدیک می شوند و خطر بالقوّه را دارند. مقاومت در برابر حسد که به مرحله عملی نرسد، خود دلیل نیرومندی خود شناسی و خدا شناسی است.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 463 ط دار الاضواء.

وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ: و (خدایا) خیر رسانی من به افراد را با منّت گذاشتن تباه مکن.- یعنی من را از خصلت منّت گذاشتن حفظ کن تا نیکی هائی را که بر دیگران می کنم بر سرشان منّت نگذارم.

منّت آفت نیکی ها است؛ هر نوع خیررسانی و نیکوکاری را تباه می کند:

قرآن: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی کَالَّذی یُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ...»:(1) ای کسانی که ایمان آورده اید، نیکی های خود را با منّت و اذیت تباه نکنید همانند کسی که مال خود را برای ریاء در پیش مردم انفاق می کند.

توضیح: در این آیه منت گذاری با ریاء همانند شمرده شده است. به رخ کشیدن نیکی، نوعی خود را نیک جلوه دادن است.

و دو آیه قبل از آن می فرماید: «الَّذینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ثُمَّ لا یُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لا أَذیً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ- قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَیْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ یَتْبَعُها أَذیً وَ اللَّهُ غَنِیٌّ حَلیمٌ»: آنان که اموال شان را در راه خدا انفاق می کنند سپس بدنبال آنچه انفاق کرده اند نه منّت می گذارند و نه اذیت، برای شان است اجر شان در نزد پروردگارشان، و نه ترسی هست برای آنان و نه محزون می شوند- گفتار پسندیده (در برابر نیازمندان) و مغفرت از آنان، بهتر است از کمک مالی که در پی اش اذیت باشد. و خداوند غنی است و حلیم.

توضیح: این آیه ها روشن می کنند که منّت گذاری موجب اذیت و آزار طرف مقابل می شود بحدّی که تلخی آن بیش از ارزش آن عمل نیکو، می شود.

2- مراد از «مغفره» در این آیه چیست؟ یکی از مترجمان متأخّر آن را به «عفو و گذشت از خشونت نیازمندان» معنی کرده است که برگرفته از حسن بصری است که طبرسی در مجمع البیان ذیل همین آیه آورده است.

حسن بصری که بنیانگذار بدعت تصوف در اسلام و مزاحم چهار امام معصوم بود و دکان بزرگی در برابر اهل بیت علیهم السلام باز کرده بود. معلوم نیست در کجای تاریخ نیازمندان

1- آیهٔ 264 سورهٔ بقره.

بر قدرتمندان خشونت کرده اند!؟! و اگر بر فرض یک فرد نیازمند خواستۀ خود را با خشونت بخواهد، اساساً از این بحث و از موضوع آیه ها خارج است.

مراد از مغفرت، نتیجۀ قول معروف است که رفتار و سخن پسندیده طوری باشد که موجب رضایت فرد نیازمند گردد.

پرسش: در اینصورت می فرمود «قول معروف و استغفار...» تا معنی طلب پوزش را بدهد.

پاسخ: مراد «پوزش خواهی» نیست تا به صیغۀ «استغفار» از باب استفعال باشد. مقصود این است که قول معروف گاهی طرف مقابل را قانع و راضی می کند، و گاهی با اینکه قول معروف است موجب راضی شدن او نمی شود. آیه می فرماید: آن قول معروف که مانع از رنجش فرد نیازمند باشد و او را قانع کند، بهتر است از کمک مالی که همراه منّت و اذیت باشد.

و باصطلاح ادبی: حرف «و» در این آیه به معنی «مع» است، یعنی سخن پسندیده که همراه رضایت فرد نیازمند و عدم رنجش او باشد، بهتر است از کمک مالی که در پی آن منّت و اذیت و رنجش او باشد.

پس آنچه مطلوب و ممدوح است یکی از دو چیز است: یا کمک مالی (و هر کمک) بدون منّت. و یا قول معروف که موجب مغفرت باشد.

حدیث زیر که از بیان امام صادق علیه السلام از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) رسیده، معنی این مغفره را برای ما روشن می کند. این «قول معروف» با هر قول معروف دیگری فرق دارد؛ باید بنحوی و بطوری باشد که آنچه را که فرد نیازمند هزینه می کند؛ جبران کرده باشد. فرد نیازمند از شخصیت و حیثیت خود هزینه کرده و به فرد دیگر مراجعه کرده است، اگر او خواستۀ او را اجابت نکند، یا نتواند بکند آنچه او هزینه کرده هدر می رود. پس باید با قول معروف، آن را پوشش داده و جبران کند. که یکی از عناصر اصلی معنای مادّۀ «غَفَر» پوشش دادن است.

و اینک حدیث: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْفَقْرَ أَمَانَةً عِنْدَ خَلْقِهِ فَمَنْ سَتَرَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مِثْلَ أَجْرِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ وَ مَنْ أَفْشَاهُ إِلَى مَنْ يَقْدِرُ عَلَى قَضَاءِ حَاجَتِهِ فَلَمْ

يَفْعَلْ فَقَدْ قَتَلَهُ أَمَا إِنَّهُ مَا قَتَلَهُ بِسَيْفٍ وَ لَا رُمْحٍ وَ لَكِنَّهُ قَتَلَهُ بِمَا نَكَی مِنْ قَلْبِهِ:[(1)] رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای علی، خداوند فقر را امانتی در نزد مردم قرار داده است؛ پس کسی که فقرش را پوشیده بدارد خداوند معادل اَجر کسی که روزها روزه و شب ها در نماز باشد به او اجر می دهد. و کسی که آن را پوشیده ندارد و برای برآوردن نیازش به کسی که می تواند نیاز او را برطرف کند مراجعه کند، و او بر طرف نکند در واقع او را کشته است، نه اینکه او را با شمشیر یا نیزه کشته باشد. بل او را با زخمی که در قلبش ایجاد کرده کشته است.

آیه می گوید: اگر آن قول معروف طوری باشد که از جریحه دار شدن قلب فرد نیازمند پیشگیری کند و او را بدون این سرشکستگی و با رضایت برگرداند، بهتر است از کمکی که همراه منت باشد.

و اکنون پرسش این است: آیا کمک کردن به همراه منّت بهتر است یا او را با جریحه دار شدن شخصیتش بازگردانیدن؟-؟ از این جهت که حدیثی نداریم «کمک با منت» را مانند قتل بداند، پس باید گفت کمک با منت بهتر از «رد کردن با روحیه جریحه دار» است. و این در صورتی است که منّت هر از گاهی تکرار نشود. و به هر صورت کردار بد، بد است.

منّت در حدیث

نهج البلاغه: فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الْإِحْسَانَ: منت گذاری نیکی را تباه میکند.[(2)]

کافی: امام صادق علیه السلام می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی کَرِهَ لِی سِتَّ خِصَالٍ وَ کَرِهْتُهَا لِلْأَوْصِيَاءِ مِنْ وُلْدِی وَ أَتْبَاعِهِمْ مِنْ بَعْدِی مِنْهَا الْمَنُّ بَعْدَ الصَّدَقَهِ:[(3)] خداوند مرا از شش خصلت باز داشته است و من اوصیای خودم از اولادم و نیز پیروان شان را از آنها بازداشته ام، یکی از آن خصلت ها منّت بعد از کمک است.

امام صادق علیه السلام فرمود: الْمَنُّ يَهْدِمُ الصَّنِيعَه:[(4)] منّت عمل خیر را منهدم می کند.

و احادیث بسیار در این باره.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 261 ط دار الاضواء.
2- نهج البلاغه، کتاب 53 (عهدنامه مالک اشتر).
3- کافی، ج 4 ص 22 ط دار الاضواء.
4- همان.

والاترین های اخلاق

اشاره

وَ هَبْ لِی مَعَالِیَ الْأَخْلَاق: و (خدایا) والاترین خُلق ها را به من بده.

رابطهٔ فرد با جامعه

رابطهٔ فرد با جامعه ابعاد متعددی دارد، آنچه در اینجا محور بحث است رابطهٔ مالی فرد با جامعه است، زیرا که بحث در این سخن امام علیه السلام است که می گوید: «وَ أَغْنِنِی وَ أَوْسِعْ عَلَیَّ فِی رِزْقِک...» تا می رسد به «وَ أَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَی یَدِیَ الْخَیْرَ وَ لَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ» پس هستهٔ مرکزی موضوع سخن، امور اقتصادی است. و مراد از «خیر» نیز «مال» است گرچه شامل هر نیکی دیگر نیز می شود، چنانکه در آیهٔ وصیّت همین کاربرد را دارد: «کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّهُ...»:(1) بر شما نوشته (مقرر) شده؛ هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد و مالی را از خود به جای گذارد، وصیت کند.

و همچنین در: «إِنَّ الْإِنْسانَ لِرَبِّهِ لَکَنُودٌ- وَ إِنَّهُ عَلی ذلِکَ لَشَهیدٌ- وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدیدٌ».(2)

و کلمهٔ «ناس» در سخن امام علیه السلام، هم شامل تک تک افراد است که محور رابطهٔ فرد با افراد می باشد، و هم شامل جامعه و شخصیت جامعه است؛ مثلاً شخصی که جاده ای، پلی یا بیمارستانی را وقف عام می کند، این کار او یک کردار نیک است برای شخصیت جامعه. یا کسی که در تعالی فکر، فرهنگ و مکتب جامعه می کوشد، کار او به محور فرد یا افراد نیست، کاری است که برای شخصیت جامعه انجام می دهد.

جملهٔ «وَ هَبْ لِی مَعَالِیَ الْأَخْلَاقِ»: و (خدایا) والاترین خُلق ها را به من بده. همین محور رابطهٔ فرد با جامعه را در نظر دارد. نمی گوید «خدایا به من خلق های حسنه بده»، این خواسته را از آغاز دعا تا اینجا خواسته است، در اینجا والاترین و بلند افق ترین و برجسته ترین خُلق ها را می خواهد که فقط «حسنه» نیستند بل حسنه های فرازتر، بلندتر و گسترده

1- آیهٔ 108 سورهٔ بقره.
2- آیه های 6، 7 و 8 سورهٔ عادیات.

تر، و عامشمول تر، هستند. بحدی که از مرز «منّت» گذشته اند؛ منّتی که نیکوکاری را تباه و منهدم می کند. این نوع نیکی ها از آفت منّت محفوظ هستند؛ والاتر از آنند که در معرض آفت منت باشند.

آفت اینگونه نیکی ها منت نیست، بل «فخر» است که خواهد آمد.

لغت: معالی= معالٍ.= تنوینِ «ٍ» که جانشین «ی» است در مقام اضافه، حرف «ی» ظاهر می شود و به صورت «معالی» در می آید.

معالی و معال، صیغهٔ جمع «مَعلاه» است.

مَعلاه: الشَّرَفِ وَ الرِّفْعَهُ.- هَبْ لِی مَعَالِیَ الْأَخْلَاقِ، یعنی بالاترین و برجسته ترین درجات خُلق ها را به من بده.

آفت فخر

وَ اعْصِمْنِی مِنَ الْفَخْرِ: و مرا از خصلت فخر حفظ کن. تا (باصطلاح) فخر فروشی نکنم.

فرق میان آفت منّت و آفت فخر این است که مخاطب منت، آن فرد یا افرادی است که برای شان نیکی شده. اما مخاطب فخر، شخصیت جامعه است. حتی اگر دربارهٔ نیکی ای که به یک فرد کرده افتخار کند، مخاطبِ افتخارش شخصیت جامعه است نه آن فرد معین.

آفت هر دو رابطه

فرق دیگرشان این است: ممکن است یک منت هیچ عنصری از فخر نداشته باشد و ممکن است توأم با فخر باشد. اما در فخر هیچ عنصری از منت نیست و به جای آن، خصلت روانی «خود برتربینی» و «خود را به رخ دیگران کشیدن» هست.

بنابراین، فخر هم آفت نیکی ها در محور رابطهٔ فرد با افراد است و هم در محور رابطهٔ فرد با جامعه است. اما منت فقط آفت محور اول است.

قرآن: در قرآن سه نوع فخر آمده:

1- فخر غیر فعّال: این فخر نه در زبان و نه در رفتارهای دیگر، کاری با افراد دیگر یا جامعه ندارد. یک حالت صرفاً درونی و «شاد بودن از خود» که در اصطلاح مردمی آن را به «از خود راضی بودن» تعبیر می کنند.

ص: 244

این فخر، بیشتر در افرادی پدید می شود که در اصطلاح مردمی به آنان «نوکیسه» گفته می شود: «وَ لَئِنْ أَذَقْناهُ نَعْماءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَیَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّیِّئاتُ عَنِّی إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ»:(1) و اگر بعد از رنج و ناکامی ها که به او رسیده، برخورداری هائی را به او بچشانیم، می گوید سختی ها از من دور شده، و دچار «شادی از خود» و «از خود راضی بودن» می گردد.

و برای اینکه روشن کند که همهٔ کسانی که از سختی ها رهیده اند و تازه به نعمت رسیده اند چنین نیستند، بلافاصله می فرماید: «إِلاَّ الَّذینَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِکَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ کَبیرٌ». و معلوم می شود همانطور که در از دست دادن نعمت ها باید صبر کرد و شکیبائی پیشه کرد، در هنگام رسیدن به نعمت ها نیز باید طوری شکیبا و مقاوم بود که خصلت فخر بر شاکلهٔ شخصیت انسان نفوذ نکند.

قرآن «فرح= شادی» را نیز به دو نوع تقسیم می کند: فرح مثبت: «یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ»(2) و: «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذلِکَ فَلْیَفْرَحُوا»(3) و: «فَرِحینَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ».(4)

فرح منفی: فرح و شادی ای که بر عنصر «خود برتربینی» و «نازیدن به خود» باشد، گرچه این حالت هیچ ضرری را به افراد یا جامعه نزند، و تنها در محور رابطهٔ فرد با خویشتن خویش باشد، از نظر قرآن یک خصلت نکوهیده است: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْفَرِحینَ».(5)

بدیهی است که هیچ خصلت غیر فعالی در انسان نیست مگر اینکه بالاخره فعال خواهد شد. مراد این است که قرآن این خصلت را حتی در حالت غیر فعال نیز نکوهش می کند.

قرآن این نوع فخر کننده را «فَرِحِ فخور»= فرد دلشاد فخور، می نامد.

2- فخر فعّال: این همان است که مردم به آن «فخر فروشی» می گویند که با «تکبر

1- آیهٔ 10 سورهٔ هود.
2- آیهٔ 4 سورهٔ روم.

3- آیهٔ 58 سورهٔ یونس.
4- آیهٔ 170 سورهٔ آل عمران.
5- آیهٔ 76 سورهٔ قصص.- توضیح: این آیه دربارهٔ قارون است در زمانی که هنوز با حضرت موسی و امتش درگیر نشده بود.

رفتاری» همراه است. قرآن این نوع فخر کننده را «مختال فخور» می نامد: «إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ».(1) و: «اللَّهُ لا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ».(2) و: «اللَّهَ لا یُحِبُّ مَنْ کانَ مُخْتالاً فَخُوراً».(3)

لغت: مختال (اسم فاعل و اسم مفعول از باب افتعال از مادّهٔ خَیَلَ): در این واژه پنج عنصر از معنی نهفته است: 1- خیال و توهم، 2- خیلان؛ یعنی بالیدن و نازیدن به پیکر خود در راه رفتن و هر رفتار دیگر. 3- تبختر. 4- تکبر. 5- فخر.

اصل ماجرا از خیال و توهّم، شروع می شود و این هر دو در جهت خود برتربینی نسبت به دیگران، که نتیجهٔ آن تبختر و تکبر باشد؛ است، تکبری که به رفتار شخص با افراد دیگر و با جامعه، جهت دهد و به «فخر فروشی» برسد.

روانکاوی

منشأ و زمینهٔ فخر غیر فعال

فخر غیر فعال از یک زمینهٔ واقعی بر می خیزد و زمینهٔ آن کاذب نیست؛ فرد واقعاً چیزها و موفقیت هائی و امتیازاتی در خود می بیند و به آنها سخت دلخوش می شود. و این دلخوشی طبیعی است. اما وقتی که به حالت «مقایسهٔ خود با دیگران» می رسد، محرومیت دیگران از آن چیزها، و عدم موفقیت شان را دلیل عجز، ناتوانی و حقارت آنان می داند، گرچه در عمل و رفتار هیچ کسی را تحقیر نکند.

عیب و اشکال شخصیتی این شخص در چیست؟ در مقام کاوش علمی، چنین شخصی- خواه یک فرد دانشمند باشد و خواه عامی محض- در شناخت «رابطهٔ خدا با انسان» دچار اشتباه است؛ یا تفویضی می اندیشد. و یا هر نعمت را نعمت محض و خالص می داند نه ابتلاء و امتحان.

1- آیهٔ 18 سورهٔ لقمان.
2- آیهٔ 23 سورهٔ حدید.
3- آیهٔ 36 سورهٔ نساء.

بهتر است دربارهٔ هر کدام از این دو، اندکی درنگ کنیم:

اول؛ اندیشهٔ تفویضی: او بطور خودآگاه یا ناخودآگاه گمان می کند که نعمت و موفقیت انسان، صرفاً از توانائی های خودش ناشی شده است و نقش خدا را در این میان فراموش می کند. در نتیجه به جای خدا پرستی دچار خود پرستی می گردد و «فَرِح فخور» می شود.

قرآن این تفویضی اندیشی را با یک مثال نیز تبیین می کند: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَیْنِ جَعَلْنا لِأَحَدِهِما جَنَّتَیْنِ مِنْ أَعْنابٍ وَ حَفَفْناهُما بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنا بَیْنَهُما زَرْعاً- کِلْتَا الْجَنَّتَیْنِ آتَتْ أُکُلَها وَ لَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَیْئاً وَ فَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً- وَ کانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقالَ لِصاحِبِهِ وَ هُوَ یُحاوِرُهُ أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالاً وَ أَعَزُّ نَفَراً- وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ قالَ ما أَظُنُّ أَنْ تَبیدَ هذِهِ أَبَداً- وَ ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلی رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْها مُنْقَلَباً- قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَ هُوَ یُحاوِرُهُ أَ کَفَرْتَ بِالَّذی خَلَقَکَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلاً- لکِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّی وَ لا أُشْرِکُ بِرَبِّی أَحَداً- وَ لَوْ لا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَکَ قُلْتَ ما شاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْکَ مالاً وَ وَلَداً- فَعَسی رَبِّی أَنْ یُؤْتِیَنِ خَیْراً مِنْ جَنَّتِکَ وَ یُرْسِلَ عَلَیْها حُسْباناً مِنَ السَّماءِ فَتُصْبِحَ صَعیداً زَلَقاً- أَوْ یُصْبِحَ ماؤُها غَوْراً فَلَنْ تَسْتَطیعَ لَهُ طَلَباً- وَ أُحیطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ عَلی ما أَنْفَقَ فیها وَ هِیَ خاوِیَةٌ عَلی عُرُوشِها وَ یَقُولُ یا لَیْتَنی لَمْ أُشْرِکْ بِرَبِّی أَحَداً»:(1) برای آنان مثالی بزن دو مرد را که برای یکی از آنها دو باغ از انواع انگورها دادیم، و گرداگرد آن دو باغ را با نخل ها پوشاندیم، و در فاصله آن دو، زراعت قرار دادیم- هر دو باغ میوهای خود را آورده بودند، و چیزی فروگذار نکرده بودند، و میان آن دو، نهری جاری کرده بودیم- برای آن (مرد) محصول پر ثمر بود، پس به دوستش در حالی که با او در مباحثه و مناظره بود گفت: من از نظر ثروت بیش از تو دارم و از نظر نفرات نیرومندترم- و به باغش داخل شد در حالی که (در اثر نحوهٔ اندیشه به خودش ستم می کرد) گفت: گمان نمی کنم هرگز این باغ نابود شود- و گمان نمی کنم قیامتی بر پا شود و (بر فرض) اگر (قیامتی باشد و) به سوی پروردگارم بازگردانده شوم، حالتی بهتر از این خواهم یافت- دوستش در حالی که با او مباحثه و مناظره می کرد گفت: آیا به خدائی که تو را از خاک و سپس از نطفه آفرید آنگاه تو را مرد کامل قرار داد، کافر شدی؟!- لیکن من (معتقدم که) الله پروردگار من است و هیچ کس را شریک

1- آیه های 32 تا 42 سورهٔ کهف.

پروردگارم قرار نمی دهم- چرا هنگامی که وارد باغت شدی، نگفتی این چیزی است که خدا خواسته و هیچ نیروئی نیست مگر از ناحیهٔ خدا. اکنون که می بینی من از نظر مال و اولاد از تو کمترم- شاید پروردگارم بهتر از باغ تو به من بدهد، و بر باغ تو آفت حساب شده ای (بلای آسمانی) بفرستد بطوری که به زمین لخت و بی گیاه مبدل شود- و یا (چشمهٔ) آب آن به زمین فرو رود که هرگز نتوانی به آن (آب) دست یابی- میوه هایش (به آفتی) فرا گرفته شد و او دست تأسف به هم می مالید برای هزینه ای که بر آن مصرف کرده بود، در حالی که آن باغ بر داربست هایش فرو ریخته بود- و می گفت: ای کاش کسی را بر پروردگارم شریک قرار نمی دادم.

توضیح: 1- هر دو دوست به خداوند بعنوان «پروردگار» معتقد هستند.

2- صاحب باغ تفویضی می اندیشد و تنها اراده، توان و مدیریت خودش را در ایجاد آن باغ ها و مزرعه، دخیل می داند. اما دوستش بر اساس «امر بین امرین» می اندیشد.

3- اندیشهٔ تفویضی معمولاً باور به آخرت را تضعیف می کند، و معمولاً حقیقت را فدای واقعیت می کند، همانطور که رئالیسم غربی بیشتر به تردید دربارهٔ قیامت منجر می شود.

4- فرد تفویضی اندیش (بویژه اگر تولیدگر کشاورزی یا صنعتی باشد) خیال می کند که چون به مردم خدمت کرده، اگر قیامتی هم باشد، در آن نیز بهترین حال را خواهد داشت. مانند افراد رئالیست و اُمانیست غربی.

یک نگاه دقیق روانکاوانه و روان شناسانه به اُمانیست های غربی بکنید، می بینید که اولاً همهٔ شان به خداوند معتقدند،(1)

ثانیاً معاد و آخرت را بطور قطع انکار نمی کنند، بل آن را به بوتهٔ احتمال می سپارند، و بطور خودآگاه و ناخودآگاه رئالیسم و امانیسم خود را برای آن آخرت محتمل، کافی می دانند. این صاحب باغ نیز دقیقاً چنین می اندیشیده و قرآن او را برای تبیین این نوع اندیشهٔ نادرست مثال آورده است.

5- صاحب باغ دوستش را تحقیر نمی کند، بل بطور صمیمانه و دوستانه به بحث و

1- در مباحث متعدد از این مجلدات، به شرح رفت که هیچ انسانی وجود خدا را انکار نکرده است.

مناظرۀ علمی مشغول هستند. متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین آیۀ «أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالاً وَ أَعَزُّ نَفَراً»(1) را به «من از نظر ثروت از تو برتر، و از نظر نفرات نیرومندترم» ترجمه کرده اند در حالی که در آیه هیچ کلمه ای وجود ندارد که معنی «برتر» را بدهد.

فخر صاحب باغ فخر فعّال نیست که دوستش را تحقیر کرده باشد، و خود واژۀ «صاحب= دوست» گویای این مطلب است؛ بحث شان دربارۀ چگونگی رابطه خدا با انسان است که صاحب باغ، این رابطه را تفویضی تحلیل می کند و دوستش امر بین امرینی، و هیچکدام جبری اندیش نیستند.

6- مراد از «أَعَزُّ نَفَراً»، مدیریت است؛ می گوید من از نظر مدیریت افرادی که زیر دست من هستند، مدیرتر و نافذترم. خواه این افراد اولاد خودش باشند و خواه کارکنان او باشند. و کلمۀ «ولداً» کلمۀ «نفراً» را به اولاد محدود نمی کند، بل «ذکر خاص است بعد از عام».

دو دوست با هم مباحثه می کنند که صاحب باغ خودش و توان مدیریت خودش را مثال می آورد.

7- نکته مهم در این مناظره این است که آن دوست، اندیشۀ صاحب باغ را شرک آلود، می داند: «اکفرت بِالَّذِی خَلَقَکَ»، و: «لَا أُشْرِکُ بِرَبِّی أَحَداً»، و طرز تفکر او را به کفر و شرک متّهم می کند. و در آخر نیز خود صاحب باغ درک کرده و اعتراف می کند که تفکرش شرک آلود بوده است: «یا لَیْتَنِی لَمْ أُشْرِکْ بِرَبِّی أَحَداً».

این شرک، چه شرکی است؟ صاحب باغ چه چیز و چه کسی را به خدا شریک قرار داده است؟ بدیهی است چون تفویضی می اندیشیده و تنها خود و توان خود و مدیریت خود را عامل موفقیت خود می دانسته و جائی برای اراده و نقش خداوند باقی نمی گذاشته، در واقع خودش را بطور کاملاً «سرخود رها شده» و مفوّض، می دیده است.

توجّه: در مباحث گذشته دربارۀ اصل اساسی «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن» بحث کافی شده است و در اینجا تکرار نمی شود. آنچه در اینجا در تکمیل آن مباحث باید گفته

1- آیۀ 34 سورۀ کهف.

شود، سؤال و جواب زیر است:

سؤال: در اندیشهٔ «امر بین امرین»ی که انسان در موفقیت ها (و همچنین در ناموفقیت ها) هم خدا را دخیل بداند و هم خود را، این هم مصداق شرک نمی شود؟ و اگر تفکر تفویض از آن طرف، آلوده به شرک باشد، اندیشهٔ امر بین امرین نیز از این طرف به شرک آلوده می شود.

جواب: در آن مباحث گفته شد که انسان مختار است نه مفوّض. زیرا فرق است میان مختار بودن و مفوّض (به سرخود رها بودن). اختیار نیز چیزی است که خدا به انسان داده است. یعنی اختیار را نیز خداوند داده است. پس هیچ شرکی در میان نیست. همانطور که استفاده از ابزار صنعتی، ابزار کشاورزی و هر ابزاری، شرک نیست، استفاده از اختیار نیز شرک نیست. و شرح عمیق و دقیق این مبحث در کتاب «دو دست خدا». و صورت کلّی مسئله این است که تفویضی اندیشی درست نیست: «وَ ما بِکُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ»:(1) هیچ نعمتی ندارید مگر اینکه از خداوند است.

دوم؛ هر نعمت را نعمت محض دانستن: از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هیچ نعمتی «نعمت محض» نیست، بل با عنصری از «ابتلاء» و امتحان همراه است. بدیهی است اگر فرد موفّق و برخوردار همیشه به این اصل توجه داشته باشد، دچار آفت فخر نمی گردد. پس این اصل یکی از مهمترین اصول در «رابطهٔ خدا با انسان» و «رابطهٔ انسان با خدا» و نیز در «رابطهٔ انسان با نعمت ها» است.(2)

هر فرد متفکر و هر شخص فرهیخته که به این اصل دقت کند، عظمت و دقت این مکتب را در حفاظت از آفت ها، در حفظ سلامت روح، فکر و عقل انسان، در می یابد و با یک

1- آیهٔ 53 سورهٔ نحل.

2- و همچنین است بلاء و مصیبت؛ هیچ بلائی «نقمت محض» نیست حتی بلائی که از هر جهت بعنوان مجازات به کسی یا به جامعه ای می رسد بلای محض نیست (گرچه از حدّ و مرز امتحان عبور کرده و به مجازات مبدل شده است). زیرا همین بلاهای مجازاتی نیز از عذاب اخروی می کاهد.

جهان شگفتی روبه رو می گردد.

قرآن: «فَإِذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعانا ثُمَّ إِذا خَوَّلْناهُ نِعْمَةً مِنَّا قالَ إِنَّما أُوتيتُهُ عَلى عِلْمٍ بَلْ هِیَ فِتْنَةٌ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُون»: (1) هنگامی انسان را سختی برسد ما را (برای رفع آن سختی) می خواند، آنگاه که از جانب خود نعمتی به او می دهیم، می گوید: این نعمت را بخاطر کاردانی خودم به من داده اند. بل (آن) یک امتحان و ابتلاء است لیکن اکثرشان نمی دانند.

توضیح: 1- انسان مورد نظر در این آیه کسی است که معتقد است نعمت را خدا داده؛ یعنی تفویضی اندیش نیست.

2- آیه در مقام نفی نقش کاردانی نیست، آنهمه آیه ها که در ستودگی علم و کاردانی آمده و همچنین آنهمه حدیث ها.

3- و نیز اصل سخن او را که می گوید: «إِنَّما أُوتيتُهُ عَلى عِلْمٍ»، محکوم نمی کند. زیرا خداوند در اکثر موارد اول درک و فهم تحصیل نعمت را به کسی می دهد سپس آن کس نعمت را به دست می آورد. آنچه در این آیه محکوم و نکوهیده شده «انّما» است؛ یعنی این است و غیر از این نیست که این نعمت را بخاطر کاردانی من داده اند. توجه ندارد که جهت دیگری نیز در دادن این نعمت هست و آن امتحان است. و خداوند چه بسیار نعمت ها که از افراد کاردان گرفته است و کاردانی شان به جائی نرسیده است.

آیه می گوید: هر نعمتی، حتی نعمت هائی که در اثر کاردانی شخصی به انسان داده می شود، با عنصر ابتلاء و امتحان همراه است. و در آیه دیگر با همان کلمهٔ «انّما» در رد آن «انّما»ی مذکور می گوید: «إِنَّما أَمْوالُكُمْ وَ أَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ»: (2) این است و غیر از این نیست که اموال و اولادتان همگی ابتلاء و امتحان است.

وقتی که انسان عنصر امتحان را دربارهٔ نعمت، فراموش می کند دچار آفت فخر می گردد و به خود می بالد که من کاردان هستم و بخاطر کاردانی موفق شده ام. گرچه این فخرش در

1- آیهٔ 49 سورهٔ زمر.

2- آیهٔ 15 سورهٔ تغابن.

جهت تحقیر دیگران نباشد و غیر فعال باشد.

در آیه های 55 و 56 سورهٔ مؤمنون می فرماید: «أَ یَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنینَ- نُسارِعُ لَهُمْ فِی الْخَیْراتِ بَلْ لا یَشْعُرُونَ»: آیا گمان می کنند اینکه از اموال و اولاد برخوردارشان کرده ایم- برای این است که در اعطای خیرات برای شان شتاب می کنیم-؟ بل آنان نمی فهمند.

حدیث: نهج البلاغه: فَلَا تَعْتَبِرُوا الرِّضَا وَ السُّخْطَ بِالْمَالِ وَ الْوَلَدِ جَهْلًا بِمَوَاقِعِ الْفِتْنَهِ وَ الِاخْتِبَارِ فِی مَوْضِعِ الْغِنَی وَ الْإِقْتَارِ:(1) خوشنودی و ناخوشنودی خدا را، از روی نادانی به جای امتحان در توانگری و تنگدستی، با داشتن ثروت و اولاد نسنجید.

نهج البلاغه: مَنِ اسْتَغْنَی فِیهَا فُتِنَ وَ مَنِ افْتَقَرَ فِیهَا حَزِنَ:(2) هر کس در دنیا ثروتمند شود در امتحان قرار می گیرد. و هرکس فقیر شود محزون می گردد.

نتیجه: هر کس که نعمت ها و مزایا را نعمت خالص بداند دچار توهم شده و خود را بنده برتر خدا می داند و به آفت فخر دچار می گردد.

منشأ و زمینهٔ فخر فعال

دربارهٔ فخر غیر فعال گفته شد که از زمینهٔ واقعی برمی خیزد و منشأ آن کاذب نیست.(3)

اما زمینه و منشأ فخر فعال گاهی واقعی و گاهی کاذب و موهوم می گردد. یعنی ممکن است کسی به داشته های خود افتخار کند و خود را برتر بداند و دیگران را تحقیر کند، و ممکن است دچار توهم شده خود را دارای امتیازهای وجودی و یا دارائی بداند.

و نوع سوم فخر فعال «انفعالی» است؛ یعنی نه از داشته های واقعی برمی خیزد و نه از داشته های موهوم، بل در اثر نداشته ها و احساس کمبودها، ناشی می شود. این نوع افتخار معمولاً بصورت افتخار به بدن، هیکل و نیروی جسمی، ظاهر می شود. چون هیچ داشتهٔ معنوی و مادی در خود نمی بیند غیر از جسم و بدن. در اصطلاح مردمی به این گونه افراد

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 238، فیض 234 (خطبهٔ قاصعه).
2- نهج البلاغه، خ 81.
3- و اگر فخر غیر فعال از زمینهٔ کاذب و موهوم برخیزد، نمی توان به آن فخر گفت بل مصداق جنون می شود.

«لات» و «قلدر» می گویند.

در قرآن و حدیث، نوع اول (یعنی فخری که زمینۀ واقعی داشته باشد) بیش از دو نوع دیگر نکوهش شده است، بطوری که می توان گفت اساساً قرآن نوع دوم و سوم را «فخر» نمی داند بل هرکدام از آنها را بیماری دیگر می داند، نه بیماری فخر. تا آن جائی که من بررسی کرده و فهمیده ام حتی یک آیه دربارۀ این دو که بعنوان فخر نکوهش شده باشند، نیافتم. در حالی که هر سه نوع در ظاهر مصداق به خود بالیدن و افتخار به خود است.

معیار: چرا در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نوع دوم و سوم، فخر نامیده نمی شوند؟ معیار فخر چیست؟ درست است از جانب شخص بیمار و «فخرفروشان»، هر سه مصداق به خود بالیدن و تحقیر دیگران است. اما از جانب طرف مقابل، موضوع فرق می کند؛ او رفتار شخص فخور را در این دو نوع، «تحقیر خود» نمی داند بل آن را «اهانت» می داند. و نمی گوید فلانی من را تحقیر کرد، می گوید: فلانی به من توهین کرد.

تحقیر خیلی بدتر و تلختر از توهین است.

روح غریزه و روح فطرت

چرا اثر نوع اول تحقیر است و اثر نوع دوم و سوم توهین است؟ برای اینکه در نوع اول عنصری از واقعیت هست؛ وقتی که یک شخصی دارای امتیاز معنوی (مانند هوش و استعداد) و یا مادی، بر شخص دیگری فخر فروشی می کند، طبع غریزی انسان به او حق می دهد، گرچه طبع فطری انسان آن را محکوم می کند.

بنابراین، افتخار به داشته ها و تحقیر دیگرانی که آن داشته ها را ندارند، یک حق غریزی است. او می گوید من این امتیاز یا امتیازات را دارم و تو نداری. و راست هم می گوید.

و این روح فطرت است که می گوید: هر داشتن، ملاک برتری نیست، آن داشتن ملاک برتری است که در جهت «انسانیت» باشد نه در جهت صرفاً غریزی. و انسانیت اقتضا می کند که هر داشته ای، مسئولیتی بر مسئولیت های شخص دارنده بیفزاید، نه بخاطر اینکه داشته ای

را دارد، از مسئولیت او کاسته شود.

و با بیان دیگر: فخر یک انگیزش غریزی است که نتیجهٔ آن کاستن از مسئولیت ها است. اساساً هیچ معنائی برای «خود برتربینی» نیست مگر توقع حقوق بیشتر، و توقع مسئولیت کمتر.

مثال: آنان که دچار بیماری فخر و خود برتربینی هستند قانون تصویب کرده و فرزندان مردم را موظّف به دوره «سرباز وظیفگی» می کنند اما فرزندان خودشان هرگز به سربازی نمی روند. قانون می نویسند که: همه در برابر قانون مساوی هستند. اما نظام دادگستری از محاکمهٔ آنان و فرزندان شان، ناتوان است.

اگر سرنخ این موضوع را بگیرید و پیش بروید، می رسید به مسئلهٔ «عدل». و منشأ عدالتخواهی انسان روح فطرت است، نه روح غریزه بل روح غریزه دشمن عدالتخواهی است.

و این است یک اصل دیگر از اصول تعیین کننده، و اساسی، و راهگشای علمی، در انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، که علوم انسانی غربی از آن غافل و از تحلیل آن ناتوان است و لذا در شدیدترین تناقض علمی و فکری گرفتار است. و نتیجهٔ این تناقض، تناقض عینی و عملی است که در عرصهٔ مدیریت جهان، جامعه بشری را گرفتار کرده است که همگان در عین شعار عدالت، بشدت به ستمگری مشغول اند، خواه در روابط بین الجوامع، و خواه در روابط درون جامعه ای، و خواه در هر رابطهٔ فردی و خانوادگی.

تا روح فطرت و اقتضاها و انگیزش های آن شناخته نشود، همیشه انسان میان آنها و اقتضاهای غریزی، در تناقض خواهد بود همانطور که امروز هست.

مبانی علوم انسانی غربی بحدی غلط و ناقص است که نه می تواند اقتضاهای انسانیت انسان را به عرصهٔ عمل برساند، و نه می تواند از آنها بگذرد و اساس شان را انکار کند. آن کدام دانشمند برجستهٔ علوم انسانی است که این مسئلهٔ پیچیدهٔ علمی (که نقش عظیم بل اولین نقش را در تنظیم زندگی فردی، اجتماعی و بین الجوامعی دارد) را بفهمد، تا چه رسد که آن را حل کند؟ مگر کسی که انسان را در انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام بشناسد.

آنان که انسان شناسی شان در بستر «زیست شناسی حیوان» جاری است، معلوم نیست چرا عدالت را ستایش می کنند؟! و همینطور دیگر اقتضاهای فطری را.

بگذریم، و برگردیم به فخر غیر فعال و فخر فعال:

قرآن (همانطور که در آیه ها دیدیم) فردی را که دچار فخر غیر فعال است «فَرِح فخور» می نامد. هم واژۀ «فَرِح» صیغۀ صفت مشبهه است و هم واژه «فخور». و همۀ صیغه های صفت مشبهه، کاربردشان صفت ها و خصلت های درونی است با صرفنظر از اینکه آن خصایل در خارج نیز به منصۀ ظهور برسند یا نه.

مثلاً «خشن»- که هموزن «فَرِح» و صفت مشبهه است- ممکن است در خارج نیز به منصۀ عمل و اجراء عملی نیز برسد، و ممکن است این خصلت هرگز فرصت عمل و اجراء نیابد.

در برابر صفات مشبهه، «اسم فاعل» و «اسم مفعول» قرار دارند که در هر دوی آنها جنبۀ عملی و تحقق شان بعنوان «فعل» در خارج، لحاظ میشود و بدون تحقق خارجی مصداق نمییابند.

و لذا قرآن دربارۀ فخر دو عنوان آورده است:

1- «فَرِحٌ فخور»= مساوی خود برتربینی و داشتن خصلتِ «از خود راضی بودن»، که به عرصۀ عمل در خارج نرسد= فخر غیر فعال در خارج.

2- «مختال فخور»: مختال صیغۀ اسم فاعل است به معنی کسی که «تکبر می ورزد» حتی اگر تنها با شیوۀ راه رفتنش بر دیگران فخر بفروشد= فخر فعال در خارج.

اما در هر دو، صیغۀ مشبّهۀ «فخور» آمده. زیرا هر دو، خصلت درونی هستند و فرق شان تنها در فعال بودن در خارج، و فعال نبودن در خارج است. هر دو را قرآن نکوهش می کند، در اولی اصل خصلت را، و در دومی هم اصل خصلت را و هم اِعمال آن در خارج را.

تراوش به خارج، و اِعمال در خارج

در مباحث گذشته گفته شد که موضوع اصلی روان شناسی و روانکاوی، عرصهٔ ناخودآگاه فرد است تا با شناخت آن، آثار خارجی خصلت ها شناخته شود.

آثاری که به عرصهٔ خارج می رسند دو نوع هستند: 1- تراوش به خارج. 2- اِعمال در خارج.

ص: 255

تراوش به خارج: هیچ خصیصۀ درونی نیست که به خارج تراوش نکند. مَثَل «از کوزه همان تراود که در اوست» شامل هر خصیصۀ درونی است. محال است یک خصلت به خارج تراوش نکند.

2- اِعمال در خارج: وقتی که یک تراوش از حدّ ناخودآگاه بگذرد- کم یا بیش- و با عنصری از آگاهی همراه باشد، می شود «اِعمال در خارج».

پس تراوش اعم از اِعمال است. و دربارۀ فخر، اِعمال بدتر، و اِعمال کننده بیمارتر است.

بنابراین در فخر سه مرحله قابل بررسی است:

1- خود خصلت فخر.

2- تراوش آن بدون اِعمال= فخر غیر فعال.

3- اعمال آن= فخر فعال- فرد مبتلا به فخر در این مرحله، هر سه مرحلۀ نکوهیده را دارد.

فخر جامعه بر جامعۀ دیگر

اشاره

این فخر بر دو گونه است: 1- در طول هم؛ یعنی جامعه ای نسبت به جامعۀ پیشین، خود را برتر دانسته و افتخار کند. 2- در عرض هم؛ یعنی جامعه ای بر جامعۀ همزمان خود فخر فروشی کند.

فخر بر جامعۀ پیشین: این مسئله را با یک مقدمه بررسی کنیم:

انسانِ بالقوّه بودن، آسان است. زیرا خداوند همگان را انسانِ بالقوّه آفریده است. اما انسان بالفعل بودن سخت دشوار است. فرشته بالقوه و بالفعل فرشته است، و تکاملش تنها در خط فعلیتش است. حیوان نیز بالقوه و بالفعل حیوان است و تکاملش نیز در خط حیوانیت است. اما انسان بالقوه انسان است لیکن حرکتش و فعلیتش می تواند در خط انسانیت باشد، و می تواند در خط حیوانیت باشد. یعنی فرشته در فرشتگی

خود تنها یک مسیر دارد که تکامل است و همچنین حیوان. اما انسان با دو مسیر مواجه است: تکامل و ارتجاع.

آیا انسان باید ابتدا در فکر کمال باشد، یا ابتدا باید مسیر ارتجاع را ببندد سپس در مسیر

ص: 256

کمال قرار گیرد؟-؟

برای پاسخ به این پرسش باز باید به سراغ آن کلید طلائی در انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام رفت، تا زمینه و عامل ارتجاع و عامل تکامل شناخته شوند؛ روح غریزه عامل ارتجاع است و روح فطرت عامل تکامل است.

اقتضاهای غریزی چهار ویژگی دارند:

1- در صدد امور باصطلاح «دم دستی» هستند و بدون نیاز به مقدمه ای فعال هستند. مثلاً غریزهٔ غذا خواهی، شهوت، خودخواهی و... بدون هر واسطه و مقدمه ای، حاضرند و خواستهٔ خود را دارند.

2- با هیچ مقوله ای از مقولات انسانی ارتباط ندارند؛ گزاره هائی از قبیل حق و ناحق، رعایت دیگران، عدالت و... در امور غریزی راه ندارند. زیرا غریزه نه جامعه گرا است و نه منشأ جامعه. غریزه «خودخواه» و بر اساس «اصالت خود» است.(1)

3- امور غریزی اقتضاهای فطری را فدای اقتضاهای غریزی می کنند.

4- غرایز واقعیت های محسوس و ملموس هستند، اما فطریات حقیقت های عقلانی هستند، که «واقعیت های منطبق بر حقیقت» هستند.

انسانی که اهتمامش فقط به غرایز باشد به سطح حیوان سقوط می کند و اگر در این مسیر موفق ترین باشد، یک حیوان موفق است، و هر چه در این مسیر پیش برود، خونریزتر، کشنده تر و مفسدتر می گردد، و بقول قرآن غیر از «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ» به جائی نمی رسد، همانطور که امروز با اسلحه های پیشرفته بیشتر می کشد و با غریزه حرص و آز، محیط زیست را تباه می کند. و بر خلاف آفرینش خود به ارتجاع رفته و سقوط می کند.

ارتجاع؟! نه. ای کاش صرفاً به ارتجاع می رفت و در حد حیوانیت می ایستاد، بل می شود

1- و بهمین جهت، علوم انسانی غربی بر «اصالت فرد»= لیبرالیسم، معتقد است، زیرا انسان را حیوان می داند و حیوان غیر از غریزه چیزی ندارد. و شگفت از مارکس و انگلس است که در تعریف انسان با لیبرال ها همعقیده هستند با این وجود به «اصالت جامعه» و کمونیسم معتقد هستند.

«حیوان مسلّح» و «حیوان مسلط بر محیط زیست» که حیوان از این دو توان مفسد و مفسک، بریئ است.

مدرنیته هیچ عیب و اشکالی ندارد مگر اینکه «مدرن غریزی» است نه «مدرن فطری». و چون ماهیت غریزی دارد بر جوامع قبل از خود فخر فروشی می کند. و اگر ماهیتش فطری بود نه تنها جوامع قبلی را تحقیر نمی کرد بل نسبت به آنها احساس بدهکاری می کرد و می فهمید که هر چه دارد زائیدۀ درون آنها است.

بر اساس چهار ویژگی امور غریزی که ذکر شد، برای موجودی که بالقّوه انسان آفریده شده، گزینش مسیر فطرت دشوار است؛ انسان بالقوه بودن آسان است، زیرا که بدینگونه آفریده شده، اما انسان بالفعل بودن سخت دشوار است، زیرا که حس های غریزی، دم دستی، و تحرکات شان تقدم زمانی بر حس های فطری دارند.

غرایز و فطریات هر دو، همزاد انسان هستند، اما غرایز از همان لحظۀ تولد فعلیت دارند و فعال هستند، لیکن فطریات با گذشت زمان و سال به سال تحرک یافته و به تدریج فعال می شوند. و اگر تأمین خواسته های غریزه به صورت «غریزه پروری» در آید- خواه بوسیلۀ خانواده و یا بوسیلۀ جامعه- روح فطرت از شکوفائی باز می ماند؛ افراد، غریزی تربیت می شوند و جامعه شان نیز جامعۀ غریزی می شود.

منشأ فخر جامعه ها در طول تاریخ: واقعیت این است که در طول تاریخ، هر جامعه ای نسبت به جامعۀ پیش از خودش، فخر فروشی کرده است. و لذا واقعیت گرایان (رئالیست ها)، حقیقت گرایان را به «ایده آلیسم» و خیال گرائی متهم می کنند. اما مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: هر چیزی در این جهان أمدی دارد؛ عمری دارد، آنچه برای آن أمد و اَجلی نیست «حق» و «حقیقت» است. و انسان شناسی این مکتب می گوید: زمانی فرا خواهد رسید که حقیقت و واقعیت بر همدیگر منطبق خواهند شد و چنین نیست که همیشه مسیر واقعیتگرائی از مسیر حقیقت گرائی جدا باشد. کاروان بشر در مسیر واقعگرائی بدون حقیقت گرائی، به بن بست خواهد رسید.

ص: 258

یک درخت قد و قامت معینی دارد، یک کره، یک منظومه، یک کهکشان و... عمری دارد که روزی به پایان می رسد، روند غریزه گرائی جامعه بشری نیز به پایان خود خواهد رسید. پس فخر هر جامعه به جامعه های پیش از خود، منشأ غریزی دارد. به شرح زیر:

پایان تاریخ

تاریخ بشر، تاریخ بشر است؛ تاریخ یعنی «سیر و حرکت و عمر جامعه». بحکم طبع طبیعت، عمر جامعه نیز دقیقاً مطابق عمر یک فرد است. همانطور که (گفته شد) غرایز و فطریات همزاد انسان هستند لیکن فعالیت غرایز بر فعالیت فطریات تقدم زمانی دارد، همینطور است جامعه و تاریخ. تاریخ نیز باید دورهٔ تقدم غریزه گرائی را طی کند سپس مرحلهٔ فطرت گرائیش شکوفا خواهد شد.

این موضوع همان است که امروز با عنوان «پایان تاریخ» موضوع بحث محافل علمی است که هر کسی دربارهٔ آن تعبیر و تحلیلی دارد؛ نظریه های متفاوت ابراز شده، اما هنوز هم مسئله به جائی نرسیده، وقتی این مباحث سامان یافته و به سرانجام علمی خود می رسد که گفته شود: پایان تاریخ غریزی.

این پایان تاریخ دقیقاً مطابق پایان کودکی یک فرد انسان و آغاز بلوغ و انسان شدن اوست؛ پایان تاریخ غریزی آغاز تاریخ فطری است.

از آغاز تاریخ تا به امروز، افراد آمدند و دورهٔ غریزی و کودکی خود را طی کرده و بالغ شده عمری زیسته و رفته اند. اما جامعهٔ بشری تازه دارد به پایان کودکی خود می رسد و هم اکنون در بحران تحول است. این بحران همانطور که در وجود فرد مدتی طول می کشد تا همه چیز فرد را عوض کند سپس عالَم و جهان فرد، بل ماهیت فرد را عوض کرده آنگاه فرد سکون و آرامش خود را باز می یابد. دربارهٔ جامعه نیز مدتی طول خواهد کشید؛ مدت در خور جامعه، تا به سکون و آرامش خود برسد. پس بدیهی است این بحران تحوّل، بحدّی عظیم خواهد بود که تک تک افراد را به هراس عظیم دچار خواهد کرد. همانطور که تک تک سلول ها و اندام های پیکر فرد در بحران بلوغ دچار دگرگونی شدید می گردند.

قرآن: قرآن این تحول جامعه و اوج بحران آن را زلزله نامیده است؛ زلزلهٔ جامعه؛ زلزله

ای که هول و هراس آن شبیه قیامت است.(1)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها: هنگامی که زمین لرزانیده شود لرزانیدنش را.

توضیح: 1- «زلزالها» دلالت دارد بر اینکه این زلزلهٔ جهانی است نه زلزلهٔ یک منطقه از جهان.

2- خواهیم دید که مراد از «الارض= دنیا= جهان»، زمین خاکی نیست بل جهان جامعهٔ بشری است. همانطور که می گویند: فلانی کاری کرد که دنیا را تکان داد.

وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها: و زمین وزنه های سنگین خود را بیرون آوَرَد.

توضیح: مراد مردان بزرگ و با همت هستند که رهبران آن انقلاب جهانی می باشند که تا آن روز ناشناخته و مجهول بودند، اینک شناخته شده و جامعه آنها را از انزوا و ناشناختگی خارج کرده و معروف همگان خواهند شد.

وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها: و می گوید انسان: چه شده است بر آن.

همه جا این پرسش در میان انسان ها است که: چه خبر است؟ چه شده است که جامعهٔ

1- 1- در ادبیات مکتب ما، دربارهٔ قیامت دو اصطلاح داریم: قیامت صغریا و قیامت کبریا. اولی قیامتی است که در روی این کرهٔ زمین رخ می دهد، و مراد از دومی محشر است که پس از نفخهٔ دوم (صور دوم) بر پا خواهد شد در حالی که کرهٔ زمین پیش از آن در نفخهٔ اول بهمراه همهٔ کرات، منظومه ها و کهکشان ها، از بین رفته است. (در این باره رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بحث قیامت و معاد). و با عبارت روشنتر: قیامت صغریا یعنی تحول و بحران شدید جامعهٔ بشری در ظهور امام زمان (عجّل الله تعالیا فرجه) که زلزلهٔ عظیم اجتماعی جهانی است. سورهٔ زلزال به هر دو قیامت تفسیر شده است، نه به این معنی که یکی از دو تفسیر درست است و دیگری مردود، بل به این معنی که هر کدام پیام یک بطن از بطون

این سوره هستند. زیرا قرآن بطن ها (شکم ها) دارد؛ لایه ها دارد و هر لایه اش یک پیام دارد که معارض پیام لایۀ دیگر نیست. اما می توان گفت: این قاعدۀ درست، شامل سورۀ زلزال نمی شود، زیرا تفسیر آن به قیامت کبریا مشکل است که در پی نویس بعدی خواهد آمد. برای اصطلاح «قیامت صغریا»، رجوع کنید: مرآه العقول، ج 5 ص 128- الایقاظ من الهجعه، ص 400- ریاض الابرار، ج 2 ص 32 و 160؛ ج 3 ص 247- منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج 3 ص 302؛ ج 4 ص 402- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج 12 ص 105 و 201- و منابع دیگر. گرچه در اکثر منابع، مسئلۀ «رجعت» نظر مؤلفین را بیشتر جلب کرده است، با اینکه احادیث فراوان به محور هول و هراس و اضطراب اجتماعی است.

دنیا اینگونه به اضطراب شدید افتاده است؟

یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها: آن روز (زمین= جهان= جامعه جهانی) خبرهای خود را سرایش می کند.

توضیح: 1- واژۀ «حدیث» با واژۀ «قول» و «کلام» فرق دارد؛ حدیث آن سخنی است که با جدیت و شیوا و با نوعی سرایش و گرمی همراه باشد.

2- آن روز جامعۀ جهانی پر از اخبار جدّی و سرایشی خواهد بود، محور همۀ وسایل و وسایط ارتباط جمعی اخبار آن انقلاب جهانی خواهد بود.

3- باز به اضافۀ «اخبار» به ضمیر «ها» توجه کنید؛ اخبار، به سرنوشت کل زمین و جامعه مربوط خواهد بود، نه به یک منطقه، بطوری که اخبار جهانی خبرهای منطقه ای را تحت الشعاع قرار خواهد داد.

هستۀ اصلی این اخبار در این اضطراب عظیم جامعۀ جهانی، چیست؟: بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحی لَها: (خود جامعۀ جهانی حدیث خواهد کرد) که پروردگارت به آن وحی کرده است.

توضیح: هستۀ اصلی سرایش های اخبار، این خواهد بود که: این انقلاب جهانی بر اساس وحی الهی است؛ به محور دین است.

این اضطراب شدید و هول و هراس انگیز که طوفان عظیم در جامعۀ جهانی خواهد بود، به کجا می رسد؟ به پیروزی انقلاب جهانی که با تحقق پیروزی:

یَوْمَئِذٍ یَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً: در آن روز مردم گروه، گروه صادر می شوند.

توضیح: 1- صادر شدن: از جایگاه خود به سوی جایگاه دیگر رفتن- از مرکز خود به مرکز دیگر رفتن.

2- مردم که در اثر اضطراب انقلاب (که نظام اجتماعی قبلی را متلاشی کرده) گروه گروه به مراکزی مراجعه می کنند تا از بلاتکلیفی در آمده و تکالیف خود و نظام نوین خود را بهتر بشناسند.

3- این مراکز با سلسله مراتب هستند که در رأس همۀ آنها مرکز رهبری انقلابِ است.

لِيُرَوْا أعْمالَهُمْ: تا تكاليف شان به آنان نشان داده شود.- با اصول و فروع نظام نوين آشنا شوند.

فرق اصلی و اساسی این نظام نوین با نظام قبلی چیست؟ این است:

فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَیْراً یَرَهُ- وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شرا یَرَهُ: پس هر کسی بوزن ذرّه ای عمل خیر انجام دهد آن را خواهد دید- و هر کس بوزن ذرّه ای عمل بد بکند خواهد دید.

توضیح: مراد از عمل خیر و عمل بد، رفتارها و اعمال اجتماعی هر فرد است، نه اعمال فردی فرد در محیط فردیت خود. زیرا موضوع بحث این سوره امور اجتماعی است. یعنی هر کسی در هر سمتی، در هر نقشی که در جامعه دارد، اگر به وظایف و یا نقش خود بطور صحیح و نیکو عمل کند، قدرش در جامعه شناخته خواهد شد و نتیجهٔ نیکوکاری خود را خواهد دید. و هر کس به وظایف و یا نقش خود عمل نکند، یا بطور صحیح عمل نکند، عیبش برای جامعه روشن خواهد بود و نتیجه عمل بد خود را خواهد دید.

و با بیان دیگر: هیچ کسی در آن جامعهٔ مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) نمی تواند با صحنه سازی و یا هنرمندی- یا ریاء، پارتی، نفاق و دو چهرگی- خود را بعنوان یک فرد نیک و نیکوکار جا بزند. هر کسی واقعاً به مقدار صلاحیت خود سمت و مسئولیتی خواهد داشت. و هر کسی در جامعه به همان میزان خوب شناخته خواهد شد که واقعاً خوب است. و همچنین عکس قضیه.

این است جان آن «امّت واحده» و روح آن جامعهٔ واحد جهانی.

و خلاصه اینکه: جامعه های قبلی بشر بر غریزه و غرایز مبتنی بود، اینک بر روح فطرت و فطریات مبتنی خواهد بود.(1)

1- در پی نویس قبلی گفته شد که تفسیر این سوره به قیامت کبری، مشکل است. زیرا: الف: می فرماید: همین زمین اثقال خود را بیرون خواهد کرد. در حالی که در روز محشر میلیون ها سال از متلاشی شدن و از بین رفتن کرهٔ زمین، سپری شده است (شرح این موضوع در «تبیین جهان و انسان» مبحث قیامت و معاد). ب: می فرماید: همین زمین خبرهایش را سرایش خواهد کرد. که گفته شد در روز قیامت کبری، کرهٔ زمین وجود نخواهد داشت. ج: می فرماید: «یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها»، یعنی

در همان روز زلزله، خبرهایش را گزارش خواهد کرد. نه در روز محشر. د: می فرماید: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ»: در همان روز زلزله مردم دسته دسته صادر می شوند که چگونگی اعمال شان برای شان نشان داده شود. نه در روز محشر. ه: این سوره از سوره های مدنی است، و اصل در سوره های مدنی اجتماعیات است، نه مانند سوره های مکی که اصل در آنها طبیعیات است. و اما حدیث ها در این باره: در ذیل این سوره حدیث هائی آورده اند که برخی از آنها ناظر به قیامت کبری است، اینک بررسی آنها: علی بن جمعه (ره) در تفسیر نور الثقلین، دربارۀ این سوره 20 حدیث آورده است که خلاصۀ آنها به شرح زیر است: 1- در ثواب قرائت این سوره آورده است: هر کسی این سوره را بخواند از زلزله و صاعقه در امان می ماند. ظاهر این حدیث ایهام دارد که مراد از زلزله، زلزله طبیعی است نه اجتماعی. اما باید گفت که هیچ ملازمه ای میان ثواب قرائت و پیام سوره، نیست و می تواند خواندن آیات زلزله اجتماعی نیز از زلزله طبیعی در امان بدارد. بطوری که هر دعائی نیز می تواند چنین خاصیتی داشته باشد. و این علاوه بر بحثی است که در سند این روایت هست. 2- از تفسیر مجمع البیان، از قول ابیّ بن کعب نقل کرده است که: هر کس این سوره را بخواند مانند آن است که سورۀ بقره را خوانده باشد و اجر قرائت یک ربع قرآن را دارد. این حدیث جانب زلزلۀ اجتماعی را تقویت می کند، زیرا سورۀ بقره اجتماعی ترین سورۀ قرآن است. و نیز سه ربع قرآن سوره های مکی هستند که بیشتر در طبیعیات بحث می کنند و یک ربع قرآن مدنی است که بیشتر در اجتماعیات بحث می کنند. این حدیث می گوید سورۀ زلزال بحدی اجتماعی است که قرائت آن ثواب قرائت یک ربع قرآن است که مدنی است. 3- حدیثی است از طریق انس بن مالک و از قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آورده است که به کسی فرمود: چرا ازدواج نمی کنی؟ گفت: چیزی ندارم. فرمود: سورۀ قل هو الله را داری که معادل ربع قرآن است، و سوره قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ را داری که آن نیز معادل ربع قرآن است، و سورۀ اذا زلزلت را داری که آنهم معادل ربع قرآن است، پس ازدواج کن. این حدیث انس بن مالک نیز اگر پذیرفته شود، بیشتر جانب اجتماعیات را تأیید می کند. زیرا سورۀ کافرون از اجتماعی ترین سوره های قرآن است. 4- حدیثی از اصول کافی آورده که همان پیام حدیث اول را دارد. 5- نظر شخصی علی بن ابراهیم نویسندۀ مجهول الهویه، را بعنوان حدیث آورده- متأسفانه قدمای ما به تفسیر علی بن ابراهیم بتصور اینکه نویسندۀ آن علی بن ابراهیم معروف که شیخ کلینی است، بهای زیادی قائل بودند حتی نظرهای شخصی او را برگرفته از حدیث می دانستند در حالی که پر است از «تفسیر برأی» و احادیث ابو جارود بنیانگذار فرقۀ جارودیه و ربطی به علی بن ابراهیم معروف ندارد.

6- حکایت از زلزله ای می کند که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام رخ داده و آن حضرت دست بر زمین زده و گفته است: چه شده بر تو؟ سپس خطاب به حاضران فرموده است: اگر این زلزله همان بود که خدا در قرآن ذکر کرده، به من جواب می داد، لیکن این آن زلزله نیست. اولاً این حدیث می گوید: این آن زلزله نیست، احتمالاً مرادش این است که این زلزله طبیعی است و آن زلزله اجتماعی خواهد بود. و باصطلاح «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». و ثانیاً همگان می دانستند که آن زلزله، زلزلهٔ پایان عمر کرهٔ زمین نیست. و بشدت محتمل است که آن حضرت طبیعی بودن زلزلهٔ سوره زلزال را نفی می کند که باز اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. و جالب تر اینکه: می فرماید: آن زلزله پاسخ خواهد داد، یعنی زلزله های طبیعی فاقد پیام گفتمانی هستند، اما زلزله ای که در سورهٔ زلزال آمده دارای پیام و گفتمان خواهد بود که: تحدّث اخبارها. ثالثاً: قرآن در چهار مورد سخن از زلزله گفته است؛ دو مورد دقیقاً در امور اجتماعی است: آیهٔ 214 سورهٔ بقره «مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا...». و آیهٔ 11 سورهٔ احزاب «هُنالِکَ ابْتُلِیَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزالاً شَدیداً». و یک مورد دقیقاً زلزله طبیعی است که پایان عمر کرهٔ زمین است: آیهٔ 1 سورهٔ حج «یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْ ءٌ عَظیمٌ». و مورد چهارم همین سورهٔ زلزال است. و معلوم نیست که مراد امیرالمؤمنین کدامیک از این چهار مورد است، گرچه عبارت «مالَک» با آیهٔ «وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها» تناسب دارد. اما با یک تناسب نمی توان زیر بار اشکالاتی که در آغاز این پی نویس بیان شد، رفت. زیرا اشکال های مذکور خیلی اساسی هستند در حدی که بوضوح روشن می کنند که تفسیر به زلزلهٔ طبیعی از اساس نادرست است. و به ما فرموده اند هر حدیثی که با قرآن سازگار نباشد، آن را نپذیرید. 7- حدیث هفتم «مرفوع» است و با تمسک به یک حدیث مرفوع نمی توان قرآن را به معنائی که دچار اشکالات است، تفسیر کرد. 8- این حدیث نیز از «مرسلات» است و نمی توان در این موضوع به آن تکیه کرد. 9- این حدیث نیز مرفوع است. 10- این نیز با اینکه سند ندارد، پیام دیگری دارد و آن این است که کلّ مواد جهان همهٔ رفتارهای انسان را ضبط و ثبت می کنند و در روز قیامت شهادت می دهند. این یک موضوع از موضوعات «فیزیک جهان هستی» است (که شرح آن در «تبیین جهان و انسان» مبحث معاد آمده) و ربطی به زلزلهٔ مورد بحث ما ندارد. 11- این حدیث (بدون سند) از زبان امام باقر علیه السلام نقل می کند که: من (یعنی امام باقر علیه السلام) سورهٔ زلزال را در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام قرائت کردم فرمود: «أَنَا الْإِنْسَانُ وَ إِیَّایَ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا»: مراد از انسان من هستم و اخبارش را به من خواهد گفت. در اینکه آیا امام باقر علیه السلام در سال 61 هجری در کربلا بوده یا نه، اختلاف است، تا چه رسد در زمان

امیرالمؤمنین علیه السلام باشد. 12- باز هم نظر شخصی علی بن ابراهیم مجهول الهویّه است، نه حدیث. 13- در توحید مفضّل از بیان امام صادق علیه السلام آمده است: خداوند در قیامت بر مردم ستم نمی کند، و بر این گواهی می دهد سخن خدا «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ- وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شرا يَرَهُ» در نظائر این آیه در قرآن. از قضا، این حدیث اجتماعی بودن و دنیوی بودن این زلزله (نه اخروی و محشری بودن آن را) کاملاً تأیید می کند؛ می فرماید: این سخن خدا شاهد است که در نظائر آن که در قرآن دربارهٔ محاسبات محشر آمده نیز ذرّه ذرّه محاسبه خواهد شد. زیرا وقتی که در دنیا نیکی ها و بدی ها ذرّه ذرّه معلوم شوند در آخرت بطریق اولی معلوم خواهد شد. 14- این حدیث دربارهٔ تفاوت قرائت هاست و ربطی به موضوع بحث ما ندارد. 15- این حدیث نیز متأثر شدن شخصی بنام صعصه بن ناجیه (جد فرزدق) از شنیدن دو آیه آخر است، و نه ربطی به موضوع دارد و نه حدیث است. 16- این نیز ربطی به موضوع ندارد و از بحث ما خارج است، در عین حال سند هم ندارد. 17- حدیثی است از امیرالمؤمنین که می فرماید در قیامت هر نیکوکار مؤمنی، به وزن ذره ای عمل نیکی که در دنیا انجام داده آن را خواهد یافت. و این یک واقعیت مسلّم است و در متن حدیث کلمه «یره» نیامده تا به این آیه مربوط شود بل با کلمهٔ «یجده» آمده. تنها لفظی در این حدیث که با آیه مشترک باشد «مثقال ذره» است و این دلیل نمی شود که حضرتش در مقام تفسیر این آیه است. 18- حدیثی که همان علی بن ابراهیم مجهول الهویّه از ابو جارود مؤسس فرقهٔ جارودیه آورده است. 19- امام رضا علیه السلام دربارهٔ صدقه (اندک باشد یا بیشتر) به این آیه تمسک کرده است. یعنی همان «بطریق اولی» که در حدیث شماره 13 گذشت. و الا با توجه به اشکالات مذکور، این حدیث از مصادیق «حدیث مخالف قرآن» می شود و باید کنار گذاشته شود. 20- حدیثی است که هیچ ربطی به این موضوع ندارد.

ص: 264

فخر در جامعهٔ مهدوی

جامعهٔ مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) جامعهٔ همعرض ندارد تا به آن فخر کند، چون کل بشر در یک جامعهٔ انسانی واحد، قرار خواهند گرفت. یعنی علاوه بر اینکه یک جامعهٔ خوب، نیک، با ماهیت فطری، دچار غریزهٔ فخر نمی شود، اساس مسئله هم سالبه بانتفای موضوع است.

و نسبت به جامعه های پیشین نیز فخر فروشی نمی کند، بل به جای خُلق غریزی فخر، بر دو خُلق «شکر» و «محبت» استوار خواهد بود:

شکر: قرآن در آیه 15 سورهٔ سباء جامعهٔ مطلوب خود را با دو عنصر جامعه شناختی،

ص: 265

مشخص می کند: «كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ». شهر طیب (= مدنیت پاکیزه) و شکر.

بدیهی است که فخر فروشی آلودگی است نه پاکیزگی. و نیز کفران نعمت است نه شکر نعمت ها. هر مدنیتی دارای خصلت پاکیزگی و شکر باشد، دیگر نه جائی برای فخر فروشی می ماند و نه امکان فخر فروشی.

محبّت: اگر آمار اختلاف ها، دعواها؛ پرونده های کیفری و حقوقی را بررسی کنید، می بینید همهٔ آنها منشأ غریزی دارند و برگشت همهٔ شان بر اندیشهٔ «اصالت فرد» است. در جامعه ای که ماهیتش بر این اصل مبتنی باشد نه جائی برای شکر هست و نه جائی برای محبت.

این مسئله علاوه بر اینکه از نظر دقت جامعه شناسانهٔ علمی مسلّم است، با تجربهٔ عینی نیز ثابت است که می بینیم جامعهٔ لیبرال و اصاله الفردی غرب فاقد شکر است و در فقر محبت نیز می سوزد.

پس این مصداق دو، دو تا= چهارتا است، مسلّم و حتمی است که: یا باید دو عنصر شکر و محبت در ماهیت جامعه اصلی ترین عنصر باشند، و یا جامعه در فقر محبت خواهد سوخت.

تقابل فخر و شکر: در بحث بالا یک نکته، بل یک اصل مهم روانشناختی اجتماعی هست که توضیح آن لازم است: همانطور که فرد فخور نمی تواند شاکر باشد، و بالعکس: یعنی فرد شاکر نمی تواند فخور باشد چون او هر نعمت و هر امتیازی که دارد، همه را اعطای خدا می داند، پس در نظر او هیچ نعمت و هیچ امتیازی قابل فخر فروشی نیست. پس هر فردی یا شاکر است و یا فخور.

همچنین: افراد هر جامعه یا شاکر اند و یا فخور.- یعنی یا غلبه با عنصر شکر است و یا با عنصر فخر.

و همینطور: ماهیت و شخصیت(1)

هر جامعه یا شاکر است و یا فخور.

تقابل فخر و محبت

محال است کسی نسبت به کسی محبت داشته باشد و در عین حال به او فخر فروشی کند. در مکتب ما، «محبت اجتماعی» جایگاه و نقش پایه ای دارد و از عناصر اساسی جامعهٔ مطلوب است؛ رسول خدا فرمود: «وَ الَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّهَ حَتَّی تُؤْمِنُوا وَ لَا تُؤْمِنُونَ حَتَّی تَحَابُّوا»: سوگند به خدائی که جانم در دست اوست، وارد بهشت نمی شوید مگر اینکه ایمان بیاورید، و نمی توانید ایمان بیاورید مگر اینکه به همدیگر محبت بورزید.(2)

امام صادق علیه السلام: «إِنَّ الْمُتَحَابِّینَ فِی اللَّهِ یَوْمَ الْقِیَامَهِ عَلَی مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ قَدْ أَضَاءَ نُورُ وُجُوهِهِمْ وَ نُورُ أَجْسَادِهِمْ وَ نُورُ مَنَابِرِهِمْ کُلَّ شَیْ ءٍ حَتَّی یُعْرَفُوا بِهِ فَیُقَالُ هَؤُلَاءِ الْمُتَحَابُّونَ فِی اللَّهِ»:(3) مردمی که در مسیر راه خدا با همدیگر محبت بورزند، در روز قیامت بر کرسی های نور قرار می گیرند که نور سیمای شان، نور پیکرشان و نور کرسی های شان، همهٔ اطراف را درخشان می کند تا به آن شناخته شوند. می گویند: اینان محبت ورزان راه خدا هستند.

امام صادق علیه السلام: «طُوبَی لِلْمُتَحَابِّینَ فِی اللَّهِ»:(4) خوشا به حال محبت ورزان در راه خدا.

و حدیث های فراوان دیگر.

توضیح: این محبت، «محبت اجتماعی»، نه محبت فردی، و نه محبت جنسی، و حتی فراتر از محبت خانوادگی است، که «فی الله= در مسیر راه خدا» است. و با بیان دیگر: مراد از این محبت، محبتی است که هیچ عنصر غریزی در آن نباشد، محبت فطری و انسانی باشد.

1- مکرر بیان شد که از نظر اسلام جامعه شخصیت دارد، همانطور که فرد شخصیت دارد. و مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نه به اصالت فرد

معتقد است و نه به اصالت جامعه، بل امرٌ بین امرین.

2- مستدر الوسائل، ج 12 ص 222.

3- کافی، ج 2 ص 125 ط دار الاضواء.

4- بحار، ج 68 ص 46.

جامعۀ مهدوی، جامعه شکر و محبت اجتماعی است، پس جائی و زمینه ای در آن برای فخر نمی ماند.

و منشأ فخر فردی، فخر بین الافراد و اجتماعی، و فخر بین القبایلی،(1)

و فخر بین الجوامعی،(2)

غریزه است و فخر از سلطۀ روح غریزه بر روح فطرت ناشی می شود. و امام سجاد علیه السلام در این دعا از خصلت ضد انسانی فخر به خدا پناه برده و می گوید: وَ اعْصِمْنِی مِنَ الْفَخْرِ: خدایا مرا از دچار شدن به خصلت فخر حفاظت کن.

و نکتۀ مهمتر اینکه: می گوید: هَبْ لِی مَعَالِیَ الْأَخْلَاقِ: خدایا والاترین خُلق ها را به من بده. بلافاصله خطرناکترین آفت خُلق های والا را فخر می داند. یعنی اگر فرد فخور به برخی از خصایل نیکو هم برسد، نمی تواند به معالی خُلق ها برسد. و همچنین است جامعۀ فخور.

و به هر حال هر فخر، آفت و بیماری است. زیرا همانطور که گفته شد فرد فخور و جامعۀ فخور هرگز نمی تواند حد و مرز عدالت را رعایت کند، خود را مستحق حقوق فراتر، و دارای شأن بالاتر از عدالت دانسته و تا جائی که می تواند مستبد و دیکتاتور خواهد بود.

چند حدیث دربارۀ فخر:

1- امام صادق علیه السلام فرمود: آفَةُ الدِّینِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ:(3)

2- امام سجاد علیه السلام: عَجَباً لِلْمُتَکَبِّرِ الْفَخُورِ الَّذِی کَانَ بِالْأَمْسِ نُطْفَةً ثُمَّ هُوَ غَداً جِیفَةٌ:(4)

1- فخر بین القبایلی؛ قبیله پرستی، تبار پرستی، غریزی ترین فخر است؛ بحدی که بشر را وادار می کند که به تبار و نیاهائی که حتی با معیارغریزه نیز فاقد امتیازات هستند، افتخار کند. در اینصورت بیماری شخصیتی بحدی شدید می شود که از حدّ فخر غریزی نیز تجاوز می کند.

2- فخر بین الجوامعی (فخر جامعه ای بر جامعۀ همعرض دیگر) بر دو نوع است: الف: همان فخر قبیله ای که در حیطۀ گسترده تر به فخر جامعه ای مبدل می شود. ب: فخر به امتیازات توسعه و پیشرفت. هر دو بیماری هستند لیکن دومی بهتر از اولی است.

3- کافی، ج 2 ص 307 ط دار الاضواء.

4- همان، ص 328.

3- رسول خدا (صلی الله علیه و آله): آفَةُ الْحَسَبِ الِافْتِخَارُ وَ الْعُجْبُ:(1) آفت حسب، افتخار و عُجب است.

4- امام باقر علیه السلام: عَجَباً لِلْمُخْتَالِ الْفَخُورِ وَ إِنَّمَا خُلِقَ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ يَعُودُ جِيفَةً وَ هُوَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ لَا يَدْرِی مَا يُصْنَعُ بِهِ:(2) شگفت از مختال فخور است که از نطفه آفریده شده، سپس جیفه می شود، در حالی که در فاصلۀ این دو، نمی داند چه به سرش خواهد آمد.

توضیح: مختال همان واژه است که در آیه های قرآن دیدیم و بحثش گذشت.

5- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: مَا كَانَ الْفَخْرُ فِی شَیْ ءٍ قَطُّ إِلَّا شَانَهُ وَ لَا كَانَ الْحَيَاءُ فِی شَیْ ءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ:(3) هرگز در چیزی فخر نمی شود مگر اینکه آن را معیوب می کند، و هرگز در چیزی حیاء نمی شود مگر اینکه آن را زیبا می کند.

توضیح: از این حدیث یک اصل دیگر را در علوم انسانی یاد می گیریم: میان فخر و حیاء نیز تقابل هست و این دو ضد همدیگرند. همانطور که میان فخر و شکر، و نیز میان فخر و محبت، تقابل و تضاد است. منشأ فخر روح غریزه است و منشأ حیاء، شکر و محبت، روح فطرت است.

6- امام صادق علیه السلام: ثَلَاثٌ إِذَا كُنَّ فِی الرَّجُلِ فَلَا تَتَحَرَّجْ أَنْ تَقُولَ إِنَّهَا فِی جَهَنَّمَ الْبَذَاءُ وَ الْخُيَلَاءُ وَ الْفَخْرُ:(4) سه خصلت است اگر در کس باشند می توانی بدون حرج (با اطمینان) بگوئی که آن خصلت ها در دوزخ اند: تحقیر کردن دیگران با ژست و افاده، خود پسندی و فخر.

توضیح: این صفت ها در جهنم اند، یعنی سبب رفتن به جهنم می شوند.

7- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: يَا أَبَا ذَرٍّ الْبَسِ الْخَشِنَ مِنَ اللِّبَاسِ وَ الصَّفِيقَ مِنَ الثِّيَابِ لِئَلَّا يَجِدَ الْفَخْرُ فِيكَ مَسْلَكَهُ:(5) ای ابوذر لباس خشن بپوش و پوشاک ژنده برگزین، تا فخر در

1- همان.
2- همان، ص 329.

3- وسائل الشيعه، ج 12 ص 167.
4- وسائل الشيعه، ج 15 ص 383.
5- وسائل الشيعه، ج 15 ص 383.

وجود تو راه نفوذی پیدا نکند.

توضیح: این حدیث در مقام پیشگیری و نیز درمان است؛ یعنی اگر کسی احساس می کند اگر لباس لطیف و غیر خشن بپوشد دچار فخر خواهد شد باید از پوشیدن آن صرفنظر کند. این بهداشت روانی است.

و اگر پس از پوشیدن یک لباسی دچار فخر شده، باید آن را کنار بگذارد. اینهم درمان روانی است.

و حدیث های دیگر.

فرق میان فخر و بازگوئی نعمت

در حدیث بالا، لباس خشن و پوشش ژنده برای کسی که در معرض نفوذ فخر است، توصیه شده. نه اصل ژنده پوشی و ژولیده پوشی. بل بر عکس؛ قرآن می گوید «وَ أَمَّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ»:(1) و اما دربارۀ نعمت های خدا (که به تو داده) پس سخن بگو. یعنی از آنها بازگوئی کن. و حدیث ها می گویند: این بازگوئی هم باید شفاهی باشد و هم عملی:

1- نورالثقلین، ذیل همین آیه از امیرالمؤمنین علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی جَمِیلٌ یُحِبُّ الْجَمَالَ وَ یُحِبُّ أَنْ یَرَی أَثَرَ نِعَمِهِ عَلَی عَبْدِهِ: خداوند جمیل است و جمال را دوست دارد و دوست دارد که اثر نعمتش در (زندگی) بنده اش دیده شود.

2- کافی (اصول) ج 2 ص 94: از امام صادق علیه السلام از معنای آیه «وَ أَمَّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ» پرسیدم. فرمود: الَّذِی أَنْعَمَ عَلَیْکَ بِمَا فَضَّلَکَ وَ أَعْطَاکَ وَ أَحْسَنَ إِلَیْکَ ثُمَّ قَالَ فَحَدَّثَ بِدِینِهِ وَ مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ وَ مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَیْهِ: خدا که نعمت داده به تو، به آنچه تفضّل کرده بر تو و برایت اِعطا و احسان کرده. سپس فرمود: پس بگو و بازگوئی کن دین خدا را و آنچه خداوند آن را

1- آیۀ 11 سورۀ ضحی.

بوسیله دین اعطاء و اِنعام کرده است.

توضیح: از همهٔ نعمت های خداوند که به تو داده سخن بگو بویژه دربارهٔ دین و آن نعمت هایی که بوسیله دین به تو داده است.

نهج البلاغه: وَ لْیُرَ عَلَیْکَ أَثَرُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَیْکَ:(1) و باید اثر هر نعمتی که خدا به تو داده، در تو دیده شود.

مجمع البیان ذیل همین آیه، امام صادق علیه السلام فرمود: مَعْنَاهُ فَحَدِّثْ بِمَا أَعْطَاکَ اللَّهُ وَ فَضَّلَکَ وَ رَزَقَکَ وَ أَحْسَنَ إِلَیْکَ وَ هَدَاک: معنایش این است که بازگو کن آنچه را که خدا به تو عطاً و تفضّل کرده و روزی تو کرده و بر تو احسان کرده و هدایت کرده است.

نورالثقلین، امام صادق علیه السلام: إِنِّی لَأَکْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ یَکُونَ عَلَیْهِ مِنَ اللَّهِ نِعْمَةٌ فَلَا یُظْهِرَهَا: من دوست ندارم کسی که نعمت خدا بر او رسیده لیکن او آن را آشکار نمی کند.

و حدیث های دیگر در اظهار عملی و بازگوئی شفاهی نعمت های مادی و معنوی خدا.

آنچه ظریف و دقیق است و رعایت آن سخت و دشوار است، تفکیک میان رفتار و گفتار فخری از رفتار و گفتار «حدیث نعمت» است. پس بهتر است معیار میان این دو را بشناسیم:

معیار: از مجموع آیه و احادیث بر می آید و دقیقاً روشن می شود که: اگر هسته اصلی و ماهیت اظهار و بازگوئی نعمت، یکی از سه عنصر «شکر»، «دفع تهمت» و «انجام وظیفه» باشد، نه مصداق فخر است و نه نکوهیده. بل گاهی مجاز و حتی گاهی واجب نیز می شود.(2)

شکر: بدیهی است که نیّت شکر، و نیز حالت شکر، با نیت فخر و حالت آن، نه قابل جمع هستند و نه با همدیگر مشتبه می شوند. ناظران و مخاطبان نیز این دو را کاملاً از همدیگر تشخیص می دهند.

یکی از مصادیق آیه، رفتار و گفتار شاکرانه است همانطور که در حدیث های بالا دیدیم.

دفع تهمت: دفع تهمت لازم و در بیشتر موارد واجب است. به حدیث زیر توجه فرمائید:

ص: 271

1- نهج البلاغه، کتب، 69.
2- و اگر هر سه عنصر در یک رفتار و گفتار با هم باشند، به حد اعلای خود می رسد.

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ عَلَیْهِ السَّلَامُ: قَالَ خَطَبَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ عَلَیْهِ السَّلَامُ بِالْکُوفَهِ عِنْدَ مُنْصَرَفِهِ مِنْ نَهْرَوَانَ وَ بَلَغَهُ أَنَّ مُعَاوِیَهَ یَسُبُّهُ وَ یَعِیبُهُ وَ یَقْتُلُ أَصْحَابَهُ فَقَامَ خَطِیباً فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَی عَلَیْهِ وَ صَلَّی عَلَی رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ) وَ ذَکَرَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَی نَبِیِّهِ وَ عَلَیْهِ ثُمَّ قَالَ لَوْ لَا آیَهٌ فِی کِتَابِ اللَّهِ مَا ذَکَرْتُ مَا أَنَا ذَاکِرُهُ فِی مَقَامِی هَذَا یَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ أَمَّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ» اللَّهُمَّ لَکَ الْحَمْدُ عَلَی نِعَمِکَ الَّتِی لَا تُحْصَی وَ فَضْلِکَ الَّذِی لَا یُنْسَی...: امام باقر علیه السلام می گوید: امیرالمؤمنین علیه السلام پس از برگشت از نهروان، در کوفه سخنرانی کرد. زیرا به او رسیده بود که معاویه نسبت به او فحاشی می کند و تهمت هائی می زند. در حالت سخنرانی ایستاد، حمد و ثنای خدا را به جای آورد و بر پیامبر درود فرستاد، و نعمت هائی را که خدا به پیامبر و به خود او داده بود، بیان کرد، سپس گفت: اگر نبود آیه ای در کتاب خدا، آنچه را که در این جایگاه می گویم، نمی گفتم. خداوند عزیز و جلیل می گوید «وَ أَمَّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ». خدایا ستایش تو را است بر نعمت هایت که قابل شمارش نیستند، و بر فضل تو که فراموش نمی شوند.

آنگاه شروع می کند به شمارش فضایل خود.

این دفاع است، نه فخر. دفع اتهام است بویژه دفع اتهام در دین و ایمان یک شخص. و هرگز با فخر مشتبه نمی شود مگر برای ناظر و مخاطبی که مغرض باشد و آن را به فخر حمل کند که مصداق تهمت در تهمت می گردد.

رفتار و گفتار دفاعی این چنینی، هم برای خود شخص و هم برای ناظران و مخاطبان، کاملاً روشن و مشخّص است.

انجام وظیفه: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) گاهی از فضایل خود می گفت و بدنبالش می گفت: «و لا فخر»: فخری نیست. یعنی من در این گفتارم در مقام فخر نیستم. چند نمونه:

1- أَنَا سَیِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَ لَا فَخْرَ:(1) من سرور نسل آدم هستم، و فخری نیست.

2- امیر المؤمنین علیه السلام دربارهٔ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می گوید: کَانَ إِذَا

1- بحار، ج 9 ص 294.

ذَکَرَ لِنَفْسِهِ فَضِیلَةً قَالَ وَ لَا فَخْرَ:(1) هر وقت از فضیلتی دربارۀ خودش سخن می گفت، می گفت: فخری نیست.

3- امام رضا علیه السلام از بیان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود: خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِائَةَ أَلْفِ نَبِیٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عِشْرِینَ أَلْفَ نَبِیٍّ أَنَا أَکْرَمُهُمْ عَلَی اللَّهِ وَ لَا فَخْرَ وَ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِائَةَ أَلْفِ وَصِیٍّ وَ أَرْبَعَةً وَ عِشْرِینَ أَلْفَ وَصِیٍّ فَعَلِیٌّ أَکْرَمُهُمْ عَلَی اللَّهِ وَ أَفْضَلُهُم:(2) خداوند یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر خلق کرد که من در نزد خدا اکرم آنان هستم و فخری نیست، و یکصد و بیست و چهار هزار وصی خلق کرده که علی در نزد خدا اکرم و افضل آنان است.

4- فرمود: أَنَا سَیِّدُ النَّاسِ وَ لَا فَخْرَ وَ عَلِیٌّ سَیِّدُ الْمُؤْمِنِینَ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ:(3) من سرور مردم هستم و فخری نیست. و علی سرور مؤمنین است. خدایا دوست بدار کسی را که علی را دوست بدارد. و دشمن بدار کسی را که علی را دشمن بدارد.

و حدیث های دیگر.

او یک شخصیت حقیقی دارد بنام محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله). و یک شخصیت حقوقی دارد بعنوان پیامبر. باید شخصیت حقیقی اش مانند هر مؤمن دیگر از شخصیت حقوقی اش پیروی کند. و شخصیت حقوقی او موظّف و مکلّف است که شخصیت حقیقی او را معرفی کند. و این گونه سخن ها از وظایف اصلی اوست، والا امّت نسبت به شناخت پیامبرش، جاهل می ماند.

در خطبه و سخنرانی امیرالمؤمنین علیه السلام (که در بالا گذشت) نیز علاوه بر عنصر «دفع اتهام»، همین عنصر انجام وظیفه هم هست، زیرا او نیز موظّف و مکلّف است که امام و

1- همان، ج 10 ص 28.
2- بحار، ج 11 ص 30.
3- بحار، ج 24 ص 323- 322.

امامت را به مردم بشناساند.

و همچنین امامان دیگر؛ مثلاً وقتی که امام باقر علیه السلام به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه (دو دانشمند نامدار عصر خویش) می گوید: شرقًا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِیحاً إِلَّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ:[1] به شرق بروید، به غرب بروید،[2]

هرگز علم صحیحی نمی یابید مگر چیزی که از نزد ما اهل بیت صادر شود.

مقصودش فخر نیست، بل معرّفی منبع و منشأ علم صحیح است. و این وظیفه و مأموریت آن حضرت است، نه فخر، که نه عنصری از تحقیر دیگران در آن هست و نه اختیال و تکبر.

و همچنین سخنرانی امام سجاد علیه السلام در مسجد اموی دمشق که آنهمه فضائل برای خود می شمارد، هم بر اساس دفاع و دفع تهمت هائی بود که بر اهل بیت علیهم السلام زده و آنان را سزاوار قتل و اسارت معرفی کرده بودند، و هم بر اساس معرّفی امام وقت و عمل به وظیفه و تکلیف بود.

و نیز آن فضائلی که حضرت فاطمه سلام الله علیها در خطبه ای که در مسجد مدینه بر علیه ابوبکر ایراد فرموده، و نیز فضائلی که از زبان امام حسن و امام حسین و دیگر ائمّه (علیهم السلام) آمده همگی بر این اساس است نه فخر و نه بالیدن به خود و نه تحقیر دیگران و نه تکبر و اختیال.

شاخصترین معیار: در کنار این نوع بازگوئی تفضلات الهی که بر پایه حدیث نعمت،

ص: 274

1- کافی، ج 1 ص 399.

2- و باصطلاح امروزی: شرق زده باشید، غربزده باشید، هیچ علم صحیحی نمی یابید مگر چیزی که از نزد ما اهل بیت صادر شود. نکتهٔ مهم (بل اصل مهم) دیگری در این حدیث است که بسی قابل توجه است، و آن این است: علومی که از این بیت خارج نباشند، علم هستند، اما علم صحیح نیستند. علوم انسانی غربی علم است لیکن علم صحیح نیست. همان طور

كه امام صادق عليه السلام نيز فرموده: إِنْ أرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أهْلَ الْبَيْتِ: اگر علم صحيح مى خواهى، در نزد ما اهل بيت، است. بحار، ج 36 ص 404. و در مجلد 36 ص 158 بدين صورت آمده: إِذَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْت.

دفع تهمت و عمل بوظیفه است، یک شاخص دیگر (که بارزتر و قابل درک برای عوام الناس هم هست) این است که در آنها هیچ نشانی از «فَرِح» بودن که در آیه ها دیدیم، مشاهده نمی شود، بل همیشه در حال ذلّت در پیش خدا، تواضع و خشیت بوده با آنهمه ناله های سوزناک که در دعاهای شان است.

فخر تحت مدیریت روح فطرت

گفته شد که فخر از غرایز است، و نیز در موارد متعدد به شرح رفت که مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هرگز به سرکوبی غرایز دستور نمی دهد بل می گوید: باید اقتضاهای روح غریزه تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد. در اینصورت غریزۀ فخر اولاً: هرگز در بستر «فخر فعّال» قرار نمی گیرد و در محدودۀ «فخر غیر فعال» می ماند. ثانیاً: تراوش آن به خارج، همگی تراوشات مثبت می گردد؛ علم، تربیت، هدایت و دلسوزی نسبت به دیگران، تراوش می کند.(1)

در شخصیت شخصی که روح فطرتش روح غریزه اش را مدیریت می کند، فخر می ماند و از بین نمی رود و نباید برود زیرا همۀ غرایز برای انسان لازم هستند، اما از دو عنصر «فَرِح بودن» و «مختال بودن» منزّه می شود. و لذا می بینیم هر جا که قرآن فخر را نکوهش کرده آن را با خصلت فرح و اختیال آورده است، یعنی فخر غریزی خارج از مدیریت فطرت را نکوهیده است.

و نیز گاهی مشاهده می کنیم که ائمّه طاهرین صریحاً با لفظ «فخر» افتخار کرده اند که فخر فطری است. همین امام سجاد علیه السلام که در این دعا می گوید: وَ اعْصِمْنِی مِنَ الْفَخْرِ، در جای دیگر می گوید: أَنَا عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ الْمَذْبُوحِ بِشَطِّ الْفُرَاتِ عَنْ غَیْرِ دَخْلٍ عَلَی تُرَاتٍ أَنَا ابْنُ مَنِ انْتُهِکَ حَرِیمُهُ وَ سُلِبَ نَعِیمُهُ وَ انْتُهِبَ مَالُهُ وَ سُبِیَ عِیَالُهُ أَنَا ابْنُ مَنْ قُتِلَ صَبْراً وَ کَفَی بِذَلِکَ فَخْراً:(2) من علی فرزند حسین هستم که در کنار شط فرات ذبح شد، بدون.....، من فرزند کسی

1- در سطرهای پیش سخن از تراوش رفت.

2- مناقب آل ابى طالب، ج 4 ص 115 ط دار الاضواء.

هستم که حرمتش را هتک کردند و دارائیش مسلوب و مالش غارت گشت، و اهل و عیالش اسیر شد، من فرزند کسی هستم که بطور صبری کشته شد(1)

و همین بس است از نظر فخر.

در این فخر نه تنها اثری از فرح و تکبر نیست، بل به جای فرح حزن و اندوه است، و به جای اختیال و تکبّر، کشته شدن در راه خدا است.

و امیرالمؤمنین علیه السلام در مناجاتش می گوید: إِلَهِی کَفَی بِی عِزّاً أَنْ أَکُونَ لَکَ عَبْداً وَ کَفَی بِی فَخْراً أَنْ تَکُونَ لِی رَبّاً:(2) خدایا، برای من عزّت همین بس که بندهٔ تو باشم، و از نظر فخر همین بس که تو پروردگار من باشی.

در این سخن نیز عنصری از فرح (از خود راضی بودن) و اختیال و تکبر و یا تحقیر دیگران نیست. و برگشت اینگونه افتخارها، به شکر، حدیث نعمت و دفع تهمت، است.

بخش پنجم

اشاره

انسان شناسی و جامعه شناسی

انسان و درجات اجتماعی

درمان

ترتیب علمی درمان

درجهٔ اجتماعی مانع درمان است مگر...

برخورداری فردی منشأ حق اجتماعی نمی شود

1- کسی که دست بسته کشته شود، یا در حالی که در اثر ضعف توان مبارزه نداشته باشد کشته شود. می گویند «قتل صبراً». که باصطلاح نامردانه ترین کشتن است.
2- بحار، ج 91 ص 94- بخش دوم آن: مناقب آل ابی طالب، ج 3 ص 104.

و اما بهداشت در برابر این آفت

نسبت معکوس درجات

نسبت معکوس عزّت

لیبرالیسم

تعادل میان عزّت ظاهری و ذلّت باطنی

جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی

عزّت نفس و ذلّت نفس

یک اصل دقیق و ظریف

همهٔ اصول دانشِ «شخصیت شناسی» فقط در یک حدیث

فصل اول چیستی فسق

امیل دورکیم و مسئلهٔ خودکشی

آثار جامعه شناختی تکروی

فصل دوم: چیستی غلوّ

فصل سوم: چیستی شکّ

فصل چهارم: چیستی شبهه

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِی عِنْدَ نَفْسِی مِثْلَهَا، وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی بِقَدَرِهَا: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا درجه ای در میان مردم بالا مبر مگر بهمان اندازه در پیش خودم پائین بیاوری، و هیچ عزّتی در ظاهر برایم حادث نکن مگر بهمان مقدار در نفس خودم ذلّت باطنی احداث کنی.

شرح

انسان و درجات اجتماعی

انسان ها هم از نظر ابعاد وجودی خود- جسم، جان، هوش، علم، و توان ها و استعدادها- با همدیگر متفاوت و دارای درجات مختلف هستند و هم از نظر متعلقات شان از قبیل: اولاد، مال و ثروت، جایگاه اجتماعی. و همگی می کوشند که در این درجات بالاتر باشند، اساساً واقعیت زندگی بشر یعنی همین.

اما همگان نیز می دانند و اذعان دارند که داشتن درجات بالا دو نوع است: مثبت و منفی. گرچه برخی از آنان که در میان جامعه به درجاتی با ماهیت منفی رسیده اند در سیمای ظاهری قیافهٔ حق به جانب گرفته و موفقیت خودشان را از نوع مثبت تلقی می کنند، لیکن همان ها نیز می دانند که موفقیت های شان در بستر و مسیر منفی است؛ «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَهٌ- وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ».(1) این قاعدهٔ کلی دربارهٔ انسان سالم است، و ای کاش انسان این «خود شناسی» را از دست نمی داد و «معاذیر»ش به «یقین» مبدل نمی شد.

و با بیان دیگر: انسان موجودی است که بحکم روح فطرت، خودش و رفتارهای خودش را می شناسد که مثبت است یا منفی. و اگر بخواهد رفتاری بر علیه اقتضاهای فطری بکند، اول آن را توجیه کرده و باصطلاح کلاهی بر سر فطرت می گذارد آنگاه مرتکب آن می شود؛ همیشه برای اعمال بد خود عذرها و توجیهاتی می تراشد. هر انسان (غیر معصوم) چنین است.

این در صورتی است که ارتکاب رفتارهای منفی موردی و مواردی باشد و به شخصیت او مبدل نشود، والا او انسان سالم نیست، انسان بیمار است. در اینصورت این خودشناسی را از دست می دهد.

سالم بودن و بیمار بودن شخصیت نیز مدرّج است؛ هر فردی بنسبتی از سلامت و آفتمندی برخوردار است تا برسد به کسی که خود به آفت مبدل شده است. پس: انسان در چشم انداز

1- آیه های 14 و 15 سورۀ قیامت.

منفی سه مرحله دارد:

1- آفتمندی.

2- بیماری قابل درمان.

3- بیماری شدیدی که شخصیت فطری پایمال شده باشد.

آفتمندی: هر انسانی در معرض آفت است، و لذا معصومین نیز همیشه از آفت های احتمالی نفس غریزی به خدا پناه می برند که مبادا از سرعت سیر به کمال باز مانند. اینهمه آیات قرآن که از «مبتلا بودن انسان» سخن گفته اند (خواه با لفظ ابتلاء و غیره) همگی به این واقعیت توجه می دهند.

بنابراین، «در معرض آفت بودن» همزاد انسان است؛ حقیقت و واقعیت انسان است، نه دلیل بیماری او. و حتی ارتکاب منفیات بصورت موردی (و حتی مواردی) دلیل بیماری نیست، بل مصداق «خطاء» است. و هر خطائی دلیل بیماری شخصیت انسان نیست که فرق میان فرشته و انسان، همین است و انسان موجودی معصوم نیست و قرار هم نیست که معصوم باشد.

قرآن اولاً: ارتکاب گناهان صغیره را بیماری نمی داند و لذا آنها را مسقط عدالت نمی داند،(1)

مگر کسی که به ارتکاب صغیره ها اصرار بورزد یعنی ارتکاب آنها برایش به «شخصیت» مبدل شود. در اینصورت شخص را بیمار قابل درمان می داند که اگر از اصرار توبه کند و شخصیتش را پالایش کرده و آن عادت و اصرار را از بین ببرد، خود را درمان کرده و عدالتش باز می گردد.

و ثانیاً: ارتکاب کبایر را نیز اگر موردی باشند- گرچه نشان از بیماری می داند و اولین اثر آن عادل نبودن شخص است- آن را قابل درمان می داند: «لِیَجْزِیَ الَّذینَ أَساؤُا بِما عَمِلُوا وَ یَجْزِیَ الَّذینَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَی- الَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّکَ واسِعُ الْمَغْفِرَهِ»:(2) تا آنان

1- همین بحث عدالت، از دیدگاه انسان شناسی و شخصیت شناسی، یعنی معتدل بودن و بیمار نبودن شخصیت شخص.
2- آیه های 31 و 32 سورهٔ نجم.

را که بدکاری کرده اند معادل همانچه عمل کرده اند، جزا دهد. و آنان را که نیکوکاری کرده اند جزای نیکتر (از عمل شان) بدهد- نیکوکاران کسانی هستند که از گناهان کبیره و بزرگ، دوری می کنند مگر آنچه «موردی» باشد. زیرا که بخشش پروردگارت گسترده و وسیع است.

بنابراین، گاهی انسان سالم مرتکب گناه کبیره هم می شود، گرچه حاکی از بیماری شخصیت است لیکن قابل مغفرت و بخشش خداوند است، یعنی بوسیلهٔ توبه مجازات اخروی آن منتفی و بیماریش در دنیا نیز قابل درمان می شود.

در اینجا ناچارم از روند بحث خارج شوم و به بحث دیگر دربارهٔ این آیه بپردازم:

متون تفسیری آیه را بطور صحیح معنی نکرده اند، همانطور که دربارهٔ اکثر آیات قرآن راه درستی را نرفته اند. به هر خواننده ای حق می دهم که از این سخن من تعجب کند و فوراً بنده را محکوم کند که این چه جسارت است دربارهٔ متون تفسیری!؟! اما این یک واقعیت است که متون تفسیری و جریان و بسترشان از تمیم داری کابالیست،(1)

کعب الاحبار یهودی کابالیست و وهب بن منبّه یهودی، شروع شده و عکرمهٔ ناصبی، قتاده و سدّی و مجاهد و امثال شان (که این سه فرد اخیر و امثال شان نیز افراد غیر مسئول و پیرو آن کابالیست ها و ناصبی ها بودند) راه آنها را ادامه داده اند.

و صریحاً عرض می کنم شیعه متن تفسیری شیعی ندارد، و هر تفسیری که تا امروز نوشته شده بدون استثناء (بلی: بدون استثناء) یا متن سنّی است که از همان سرچشمه آمده و یا در همان بستر جاری شده است؛ بهترین متن تفسیری شیعه مجمع البیان است(2)

که در همان بستر است. این موضوع را در نامه ای به شورای عالی حوزه علمیه قم نوشته ام(3)

که در پاسخ کتبی اصل موضوع را تأیید کرده اند و متن نامه شان موجود است.

1- رجوع کنید به کتاب؛ «کابالا و پایان تاریخش» بخش آخر.

2- گرچه برخی تفسیرهای نوپدید، بشدت تبلیغ و ترویج می شوند در حدّ «بت سازی».

3- و دربارۀ تفسیر برهان و نورالثقلین، شرح دیگر داده ام.

شیعه بدلیل اینکه همیشه مورد قتل عام ها و محدودیت های بشدت خفه کننده بوده در حدّ نسل کشی ها، تنها توانسته یک فقه عظیم و دقیق و همه بعدی، بپروراند.

متون تفسیری- و متأسفانه ترجمه ها نیز به پیروی از آنها- این دو آیه را چنین معنی کرده اند:

تا جزا دهد بدکاران را با آنچه عمل کرده اند، و جزا دهد نیکوکاران را نیکوترین جزا- نیکوکاران کسانی هستند که از گناهان کبیره و بزرگ دوری می کنند، مگر گناهان صغیره.

یعنی «اللَّمَمَ» را به «گناهان صغیره» معنی کرده اند. و نتیجه این می شود که اگر کسی در عمرش مرتکب یک گناه کبیره باشد هرگز نمی تواند از مصادیق نیکوکاران باشد. در حالی که تقریباً همگی اجماع دارند که «غیبت» یا «دروغ گفتن» از گناهان کبیره هستند، در اینصورت معلوم نیست چه کسی یا چند کسی در مصداق «الَّذینَ أَحْسَنُوا» می ماند.

آنگاه متکلمین سنّی و فرقه های شان، چه غوغاهائی بر سر این مسئله راه انداخته اند که آیا مرتکب کبیره مؤمن است، یا منافق، یا کافر و یا در حالت «مَنْزِلَةٌ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ» است؟-؟-؟-؟. و قرن ها روی این موضوع درگیر شده، عمرها و استعدادها را در آن تلف کردند. که اصل و اساس آن از غلط معنی کردن «اللَّمَمَ» بود که کابالیست ها و ناصبی ها آن را به دهان شان انداخته بودند.

و اینک معنی درست: لغت: اللَّمَمَ: جنون خفیف، أو طَرفٌ من الجنون یلمّ بالانسان: جنون خفیف یا حالت لحظه ای از جنون که به انسان عارض شود.- شمّه ای از جنون و بی عقلی که به طرفه العین عارض انسان شود.

هرگناه با پیروی از غریزه و عصیان بر فطرت، ناشی می شود. در موارد متعدد به شرح رفت که عقل و تعقل ابزار و راهکار روح فطرت است، و هر گناهی بر خلاف عقل است، لَمَم است، شمّه ای از جنون است. و هر انسانی گهگاهی دچار تعطیل عقل و اطاعت از غرایز می گردد، خواه دربارۀ گناه صغیره باشد و خواه کبیره.

متون لغوی معنای دیگری نیز برای لَمَمَ آورده اند و گفته اند یکی از کاربردهای آن «گناهان صغیره» است. اما باید دانست که منشأ این معنی

همان تفسیر غلط است. زیرا اهل

ص: 281

لغت تابع نظر رایج هستند چون مشاهده کردند که مفسران و متکلمین اینگونه معنی کرده اند، به پیروی از آنان این کاربرد را برکاربرد این لفظ افزوده اند.

و با بیان دیگر: این معنی دوم، یک پدیدهٔ جدید و استعمال جدید است که از محاورات مفسرین مذکور و متکلمین ناشی شده است. و بدلیل همین پیروی اهل لغت از استعمال ها، خیلی از دانشمندان ما «قول لغوی= قول اهل لغت» را در بیان معنی آیه و حدیث حجت نمی دانند و مبحثی در علم «اصول فقه» برای این مسئله باز کرده اند.

ادلّهٔ غلط بودن این معنی:

1- اولین دلیل غلط بودن این معنی، خود آیه است که می گوید: «الَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ»، آنگاه از همین کبائر، لمم را استثناء می کند: «إِلاَّ اللَّمَمَ» یعنی غیر از کبائری که لمم هستند. و اگر «إِلاَّ اللَّمَمَ» را به صغایر معنی کنیم اولاً استثناء منقطع می شود در حالی که اصل در استثناء، استثناء متصل است. ثانیاً: استثناء منقطع در جائی ممکن است که قرینه ای وجود داشته باشد مانند «حائنی القوم الاّ حماراً» چون ممکن نیست که حمار فردی از قوم باشد ناچار باید گفت که استثناء منقطع است. اما در آیه نه تنها چنین قرینه ای وجود ندارد، بل جملهٔ «إِنَّ رَبَّکَ واسِعُ الْمَغْفِرَهِ» دلالت دارد که آنچه استثناء شده نیز از سنخ مستثنی منه و کبیره است.

2- امام صادق علیه السلام بعنوان یک متخصص در لغت، لمم را معنی می کند: قَالَ هُوَ الذَّنْبُ یُلِمُّ بِهِ الرَّجُلُ فَیَمْکُثُ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ یُلِمُّ بِهِ بَعْدُ:(1) آن گناه است که انسان مرتکب آن می شود، سپس پس از مدتی که خدا بخواهد- کم یا زیاد- دوباره به گناه روی می آورد.

توضیح: عبارت «ماشاء الله» در ادبیات اهل بیت علیهم السلام، یک اصطلاح است که به معنی «ممکن است کم باشد و ممکن است زیاد باشد» به کار می رود.

و در حدیث دیگر لمم را چنین معنی کرده است: قَالَ الْهَنَهُ بَعْدَ الْهَنَهِ أَیِ الذَّنْبُ بَعْدَ الذَّنْبِ یُلِمُّ بِهِ الْعَبْدُ:(2) شیئی پس از شیئی، یعنی گناه بعد از گناه که بنده مرتکب آن می شود.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 441.
2- همان.

و نیز فرمود: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ ذَنْبٌ یَهْجُرُهُ زَمَاناً ثُمَّ یُلِمُّ بِهِ وَ ذَلِکَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «إِلَّا اللَّمَمَ»:(1) هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه گناه می کند، زمانی از آن دوری می کند، سپس به آن بر می گردد.

و در ادامه همین حدیث، دوباره می گوید: اللَّمَمُ الرَّجُلُ یُلِمُّ بِالذَّنْبِ فَیَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْهُ: لمَم گناهی است که انسان مرتکب آن شود و از آن توبه و استغفار کند.

و در حدیث دیگر می فرماید: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یَکُونُ سَجِیَّتُهُ الْکَذِبَ وَ الْبُخْلَ وَ الْفُجُورَ وَ رُبَّمَا أَلَمَّ مِنْ ذَلِکَ شَیْئاً لَا یَدُومُ عَلَیْه:(2) کذب، بخل، و فجور خصلت دائمی مؤمن نمی شود، گهگاهی دچار آنها می شود لیکن به آنها مداومت نمی کند.

و در حدیث دیگر فرمود: مَا مِنْ ذَنْبٍ إِلَّا وَ قَدْ طُبِعَ عَلَیْهِ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ یَهْجُرُهُ الزَّمَانَ ثُمَّ یُلِمُّ بِهِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ». قَالَ: اللَّمَّامُ الْعَبْدُ الَّذِی یُلِمُّ الذَّنْبَ بَعْدَ الذَّنْبِ لَیْسَ مِنْ سَلِیقَتِهِ أَیْ مِنْ طَبِیعَتِهِ:(3) هیچ گناهی نیست مگر در طبیعت بندهٔ مؤمن هست، زمانی از آن اجتناب می کند، سپس مرتکب آن می شود و این است سخن خداوند عزیز و جلیل: «الَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ». و فرمود: لمّام کسی است که مرتکب گناه بعد از گناه می شود اما این برایش سلیقه نمی شود، یعنی طبیعت او نمی گردد.

توضیح: همهٔ گناهان در طبیعت غریزی انسان هستند و غریزه همهٔ آنها را می خواهد. فرد مؤمن نیز گهگاهی دچار آن گشته و گناه می کند اما گناهکاری طبیعت جاری او نمی شود. یعنی طبیعت غریزی مؤمن طبیعت فطری او را از بین نمی برد.

در همهٔ این حدیث ها سخن از گناه صغیره نیست. و همگی دربارهٔ آیه و گناهان کبیره سخن می گویند بویژه در حدیث اخیر با عبارت «ما من ذنب» به همهٔ گناهان، تصریح شده است.

اسحاق بن عمار می گوید: قُلْتُ بَیْنَ الضَّلَالِ وَ الْکُفْرِ مَنْزِلَهٌ فَقَالَ مَا أَکْثَرَ عُرَی الْإِیمَانِ!:(4) به

1- همان، ص 442.
2- همان.
3- همان.
4- کافی (اصول) ج 2 ص 278.

امام صادق علیه السلام گفتم: آیا میان ضلالت و کفر منزلتی هست؟ فرمود: چه بسیار است ریشه های ایمان.

توضیح: در آن غوغای مباحث کلامی که اشاره شد، گروهی به این نتیجه رسیدند که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بل در منزلتی میان این دو است. امام می فرماید کسی صرفاً با ارتکاب کبیره ای از ایمان خارج نمی شود، زیرا ریشه های ایمان بسیار است. و تا گناهکاری طبیعت و روند جاری او نشده از مصداق ایمان خارج نمی شود.

شگفت است؛ با وجود اینهمه حدیث، باز هم بسیاری از علمای شیعه استثناء را منقطع دانسته و لمم را تنها به صغایر معنی کرده اند و حتی در ترجمه های اخیر نیز دچار این اشتباه شده اند. و این نیست مگر اینکه تحت تأثیر متون تفسیری غیر شیعی قرار گرفته اند.

درست است که ارتکاب گناهان صغیره لطمه به عدالت شخص نمی زند مگر به آن اصرار بورزد. اما این بحث فقهی ادلّهٔ خود را دارد و ربطی به این آیه ندارد. آیه در مقام تعیین معیار عدالت نیست بل دربارهٔ انسان هائی سخن می گوید که دستکم پائینترین مصداق «نیکوکار» هستند. و خلط این دو مبحث ما را به آن تفسیر غلط از آیه و سقوط به آن مباحث بی فایدهٔ کلامی می کشاند.

برگردیم به موضوع اصلی: گفته شد انسان در چشم انداز منفی سه مرحله دارد: 1- آفتمندی (انسان موجودی است که در معرض آفت آفریده شده) و این به شرح رفت. 2- بیماری قابل درمان. 3- بیماری شدید که شخصیت فطری پایمال شده باشد.

اینک در ادامهٔ مرحله دوم هستیم که مرحلهٔ بیماری قابل درمان، است. و نتیجهٔ بحث تا اینجا چنین می شود:

الف: ارتکاب گناه صغیره، بیماری نیست مگر اینکه به روند جاری مبدل شده و شخصیت فرد را تشکیل دهد.

ب: ارتکاب کبایر نشان از بیماری شخصیت است، این نیز دو مرحله دارد:

اول: اگر «لَمم» است- یعنی جسته و گریخته است؛ مثلاً گهگاهی غیبت می کند، یا احیاناً دروغ می گوید- قابل درمان است.

دوم: اگر به خصلت جاری مبدل شده، نشان از مسخ شدن شخصیت فرد دارد که شخصیت و طبیعت فطریش پایمال شده و به یک شخصیت صرفاً غریزی بشری مبدل شده و دیگر او انسان نیست، و درمانش نیز سخت دشوار است. و این همان مرحله سوم است که هر دو مرحله را با هم بررسی کنیم:

درمان

برای درمان یک بیماری اول باید خود آن بیماری را شناخت، سپس منشأ آن را. پس پیش از هر چیز نیاز هست که از نو سری به انسان شناسی بزنیم: انسان موجودی است در معرض گناه. چگونه؟

دو عامل او را به گناه و ناهنجاری وادار می کند:

1- انگیزش های غریزی.

2- تحریکات و وسوسه های ابلیس.

این دو عامل شخصیت انسان را از تعقل که رهکار فطرت است، باز می دارند، و روند عملی این دو عامل چنین است: اول شخصیت(1)

فرد را کر می کنند که ندای روح فطرت را نشنود و به آن بی اعتنا شود، آنگاه شخصیت را لال و گنگ می کنند که روح فطرت در کناری بایستد و حرفی نزند. آنگاه آن را کور می کنند که روح فطرت از مشاهدهٔ بدی و نکوهیدگی آن عمل، کنار رود.

قرآن با چه زیبائی این سه را با ترتیب معین ردیف کرده است: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ».(2) این مرحله سوم است که نیروی تعقل بالمرّه از کار می افتد و فرد تحت حاکمیت همه جانبهٔ روح غریزه قرار می گیرد و عقل را نیز به «نکراء»(3)

مبدل کرده و در خدمت غرایز محض، به کار می گیرد.

ص: 285

1- در مباحث گذشته به شرح رفت که: شخصیت عبارت است از چگونگی تعامل دو روح غریزه و فطرت.
2- آیهٔ 171 سورهٔ بقره.
3- اگر غریزه که ابزار و راهکارش هویا (= هوس) است، بر فطرت مسلط شود و عقل را (که ابزار و راهکار فطرت است) مصادره کند، آن عقل به نکراء مبدل می شود، که پیام حدیث شمارهٔ 3 از کتاب العقل و الجهل اصول کافی است.

این کر، لال، و کور شدن روح فطرت و از کار افتادن عقل، در هر گناهی هست خواه صغیره باشد و خواه کبیره، در هر کدام با نسبت متناسب آن. لیکن در صغایر نشان بیماری نیست مگر در صورتی که به روند جاری مبدل شود. و در کبایر دلیل بیماری است؛ وقتی که به شدیدترین حالت برسد دیگر امکان درمان از بین می رود: «صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَرْجِعُونَ»:(1) کر، لال، و کور هستند پس آنان بر نمی گردند.- قابل درمان نیستند.(2)

اینان به حدی از بیماری رسیده اند که قابل درمان نیستند «خَتَمَ اللَّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ وَ عَلی سَمْعِهِمْ وَ عَلی أَبْصارِهِمْ غِشاوَهٌ»:(3) خداوند بر قلب های شان و گوش های شان مهر نهاده، و بر چشم های آنان پرده ای کشیده.

توضیح: 1- یعنی خداوند انسان را طوری آفریده که اگر در گناهکاری و هنجارشکنی به این حد برسد، دیگر شخصیت او قابل تغییر نباشد، گوش فطرتش ناشنوا و بینش فطرتش در پوششی مدفون شود.

2- قلب در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، کاربردهای متعدد دارد، در این آیه مراد از آن «شخصیت درونی فرد» است.

اما در مرحله دوم که هنوز به حد مسخ شخصیت نرسیده، قابل درمان است. و اسلام در نحوۀ درمان این بیماری نسخه ای با ترتیب معین داده است:

ترتیب عملی درمان: اول

پیش از هر چیز باید به سراغ عامل دوم رفت و آن را کنار زد تا بتوان با عامل اول مقابله کرد. زیرا مقابله با هر دو یکجا، امکان ندارد. عامل دوم عبارت است از تحریکات و وسوسۀ ابلیس در قلب انسان. پیش از هر اقدامی باید استعاذه کرد و از شیطان به خدا پناه برد. این همان برنامۀ عملی و درمان عملی است که امام سجاد علیه السلام- علاوه بر موارد متعدد در صحیفۀ سجادیه- دعای هشتم و هفدهم را به آن اختصاص داده که شرحش گذشت.

1- آیهٔ 18 سورهٔ بقره.
2- به فرق میان دو تعبیر «لا یعقلون» و «لا یرجعون» در آیه قبلی و این آیه توجه کنید.
3- آیهٔ 7 سورهٔ بقره.

بدون استعاذه، هر اقدامی در معرض شکست است، حتی تلاوت قرآن که بهترین عمل است، در صورت عدم استعاذه، در معرض خطر است که ممکن است به جای بهرمندی از قرآن، دربارهٔ خود قرآن وسوسه های شیطانی متوجه انسان شود: «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ»:(1) پس هرگاه خواستی قرآن بخوانی پس پناه ببر به خداوند از شیطان رانده شده.

و همچنین در برابر هر وسوسهٔ ابلیس: «وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطينِ- وَ أَعُوذُ بِکَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ»:(2) و بگو: پروردگار من، از وسوسه های شیاطین به تو پناه می برم- و پناه می برم به تو ای پروردگار من از اینکه در پیش من حاضر شوند.

و اگر بنده ای استعاذه کند؛ بی تردید خداوند او را پناه خواهد داد: «وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَميعٌ عَليمٌ»:(3) و هرگاه تحریکی از طرف شیطان به تو رسد، به خدا پناه ببر که او شنونده و علیم است.- یعنی استعاذهٔ تو را مستجاب خواهد کرد.

علاوه بر درمان، در بهداشت نیز شرط اول کنار زدن شیطان است: «إِنَّ الَّذينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ»:(4) آنان که اهل تقوی هستند، اگر نسیمی از شیطان به آنان برسد، به خود آمده و آن را می شناسند، در نتیجه همان وقت بصیر و بینا می شوند.

توضیح: 1- تقوی یعنی بهداشت شخصیت درون از ارتکاب گناه و ناهنجاری.

2- به خود آمدن، و باصطلاح مردمی «حواس جمع بودن» موجب تشخیص وسوسه از تعقل می گردد و نه تنها از کور شدن فطرت پیشگیری می کند بل بر بینائی آن می افزاید.(5)

چه کسی می تواند استعاذه کند؟ کسی که خودش را در برابر شیطان آفت پذیر و ناتوان بداند. بویژه اگر در میان جامعه دارای درجه و شأن باشد که شیطان بیشتر مشتری او می شود و به او می پردازد.

1- آیهٔ 98 سورهٔ نحل.

2- آیه های 97 و 98 سورهٔ مؤمنون.
3- آیهٔ 200 سورهٔ اعراف.
4- همان، آیهٔ 201.
5- شرح بیشتر ابعاد مسئلهٔ استعاذه در دعای هفدهم با حدیث های مربوطه اش گذشت.

دوم: استعاذه و پناه بردن به خدا از شر شیطان، استعاذۀ خاص است. پس از آن باید به استعاذۀ عام پرداخت و از خطر هر آفت از آنجمله از شیاطین الانس و هر حادثه و پیش آمدی که موجب ارتکاب گناه می گردد، به خدا پناه برد. که امام علیه السلام دعای دهم را نیز به این اختصاص داده است.

آفرینندۀ انسان به انسان گفته است که حفظ انسانیت بالقوه، و طی طریق انسانیت برای به فعلیت رسانیدن آن، به تنهائی نمی شود و باید همیشه از لطف خداوند مدد گرفت. و این پیام قرآن است که در سرتاسر آن موج می زند. و نیز این ندای روح فطرت است که همیشه در درون هر کسی بلند است، یعنی تجربی ترین واقعیت است در درون هر انسان. حتی بی ایمان ترین انسان نیز بهنگام درماندگی توجهش به امداد الهی جلب می شود.

امام صادق علیه السلام این حس تجربی را با یک مثال شرح می دهد: اگر به کشتی سوار شوی، طوفان برخیزد و کشتی در هم شکند، در شرف غرق باشی، آنوقت است که امیدت از هر جائی و از هر چیزی بریده می شود، اما دقیقاً احساس می کنی و می دانی که کسی هست که می تواند تو را نجات دهد و آن خداوند است.(1)

چه کسی می تواند از همۀ آفات استعاذه کند؟ کسی که انسان شناس باشد و بداند که انسانیت انسان در معرض خطرهای فراوان است، چنین شخصی به هر میزان که در میان جامعه دارای درجه و شأن باشد بیشتر احساس خطر می کند؛ یعنی خودش در نظر خودش ضعیف و «غیر خودکفاء» می گردد و از خدا استمداد می کند. که امام علیه السلام در اولین جملۀ این بخش می گوید: وَ لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِی عِنْدَ نَفْسِی مِثْلَهَا. که در دعای دهم نیز (علاوه بر دعاها و موارد دیگر) این استعاذۀ عام را تعلیم می دهد.

سوم: پس از راندن شیطان بوسیلۀ استعاذۀ خاص، و امداد خواهی و یاری گیری از لطف خدا با استعاذۀ عام، نوبت به استغفار می رسد تا رسوبات گناهان از شخصیت درون زدوده

1- بحار، ج 3 ص 41- پيام آيه «إِذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِى الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ» 67 سورهٔ كهف.

شود. استغفار (علاوه بر از بین بردن مجازات اخروی) بمنزلهٔ شستشوی شخصیت است؛ همانطور که چرک های بدن با استحمام شستشو می شود، شخصیت نیز با استغفار شستشو می شود و مانند گلی که با باران بهاری شسته می شود پاک می گردد.

رسوباتی که گیاه زیبا و بالندهٔ شخصیت را خفه می کردند، کنار می روند شخصیت رشد کرده و علو می یابد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: إِنَّ الِاسْتِغْفَارَ دَرَجَةُ الْعِلِّيِّينَ:(1) استغفار درجهٔ بالندگان و رشدکنندگان است.

محفوظ ماندن از خطرات درجه و شأن اجتماعی، با شناختن آسیب پذیری خود است، و این شناخت برای استغفار می انگیزاند، و استغفار درجهٔ دیگری می آفریند که درجهٔ علیّین است. پس امام علیه السلام در این جمله از دعا، نه سقوط می خواهد و نه انحطاط، بل راه رشد و ترقی شخصیت درون و بهداشت و درمان آن را نشان می دهد.

چهارم: احیای تعامل متعادل میان روح غریزه و روح فطرت، بوسیلهٔ شناخت فرق میان هوی (= هوس) که ابزار و راهکار غریزه است، و تعقل که ابزار و راهکار فطرت است.(2)

این احیاء و بازگردانیدن سلامت شخصیت، هم بسی آسان است و هم بسی دشوار؛ آسان است از این جهت که تنها نیازمند یک چیز است: دعا. و پذیرش این دعا سریعتر از هر دعائی است. زیرا چنین دعائی همان «هدایت خواستن و ایمان خواستن» است که آسانتر و سریعتر از هر دعای دیگری مستجاب می شود. زیرا بدیهی است که اگر در هر دعائی ناخالصی در نیت باشد، در دعا برای ایمان و هدایت هیچ ناخالصی نمی تواند وجود داشته باشد، و دعا با نیت خالص هرگز مردود نمی شود. و اینجاست که باز به اهمیت و عظمت صحیفهٔ سجادیه و نقش آن در انسان سازی، در بهداشت و درمان شخصیت انسان ها پی می بریم.

اکنون به چند حدیث دربارهٔ روح غریزه و روح فطرت، و وسوسهٔ شیطان، توجه کنید:

1- نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید، 425- فیض 409.

2- این نیز در دعای هفدهم در مبحث «حدیث لشکر عقل و لشکر جهل» گذشت.

امام صادق علیه السلام فرمود: إِنَّ لِلْقَلْبِ أُذُنَيْنِ فَإِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِذَنْبٍ قَالَ لَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ لَا تَفْعَلْ وَ قَالَ لَهُ الشَّيْطَانُ افْعَلْ وَ إِذَا كَانَ عَلَى بَطْنِهَا نُزِعَ مِنْهُ رُوحُ الْإِيمَانِ:(1) قلب (شخصیت درونی)(2)

انسان دو گوش دارد، وقتی که آهنگ گناه می کند، روح ایمان (روح فطرت) به او می گوید: این کار را مکن. و شیطان به او می گوید بکن. وقتی که (به حرف شیطان عمل کند و) روی شکم زن نامحرم قرار گیرد، روح ایمان از قلب (شخصیت درونی) او جدا می شود.(3)

باز فرمود: مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَ لَهُ أُذُنَانِ عَلَى إِحْدَاهُمَا مَلَكٌ مُرْشِدٌ وَ عَلَى الْأُخْرَى شَيْطَانٌ مُفْتِنٌ هَذَا يَأْمُرُهُ وَ هَذَا يَزْجُرُهُ الشَّيْطَانُ يَأْمُرُهُ بِالْمَعَاصِي وَ الْمَلَكُ يَزْجُرُهُ عَنْهَا...:(4) هیچ قلبی نیست مگر اینکه دارای دو گوش است؛ در یکی از آنها فرشته ای هدایتگر است و در دیگری شیطان فتنه گر؛ آن (فرشته) باز می دارد، و این (شیطان) وادار می کند؛ شیطان او را برگناهان امر می کند و فرشته او را از گناهان باز می دارد...

توضیح: 1- این جدا شدن روح فطرت از شخصیت درونی و سرکوب شدنش و منزوی شدنش در اثر گناه کبیره، موجب بیماری شخصیت می گردد. آیا دوباره می تواند برگردد؟ یا همانطور که در آیه دیدیم مصداق «لا یرجعون» می شود؟ بسته به شدت بیماری است که اگر آن گناه کبیره مصداق لَمم باشد، امکان درمان و برگشت هست. وگرنه، نه.

2- استعاذه و پناه بردن به خداوند از شر شیطان، در هر حال، برنامهٔ درمان را آسانتر می کند و شیطانی که بر گوش غریزه می دمد دور می شود و انسان می ماند و انگیزش روح فطرت و کمک آن فرشته که بر گوش فطرت می دمد.

3- اما اگر گناه کبیره مصداق لمم نباشد و به روند جاری و خصلت مداوم مبدل شود، در اینصورت شخص نه مجال استعاذه می یابد و نه توفیق دعا.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 267.
2- پیشتر به شرح رفت که در اینگونه حدیث ها مراد از قلب شخصیت درونی است. و در تعریف شخصیت گفته شد که عبارت است از چگونگی

تعامل میان دو روح.
3- در مباحث گذشته بیان شد که فطرت هرگز نمیمیرد، در اثر سلطۀ روح غریزه سرکوب شده و به انزوا می رود.
4- همان.

4- اما اگر بتواند استعاذه کند، سپس دعا کند و از خداوند هدایت و ایمان بخواهد، نه تنها هر دو دعایش پذیرفته است بل خداوند رئوف او را یاری و کمک نیز می کند، به حدیث زیر توجه فرمائید:

امام صادق علیه السلام فرمود: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لِقَلْبِهِ أُذُنَانِ فِی جَوْفِهِ أُذُنٌ یَنْفُثُ فِیهَا الْوَسْوَاسُ الْخَنَّاسُ وَ أُذُنٌ یَنْفُثُ فِیهَا الْمَلَکُ فَیُؤَیِّدُ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ بِالْمَلَکِ فَذَلِکَ قَوْلُه: «وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ»:(1)

هیچ مؤمنی نیست مگر قلبش که در درون دارد، دارای دو گوش است: در یک گوشش وسواس و خنّاس می دمد، و در دیگری فرشته ای می دمد، و خداوند مؤمن را بوسیله آن فرشته یاری می کند و این است معنی آیه «وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ».

یک اصل بس مهم و بزرگ: با همهٔ اینها، انسان نباید در هیچ شرایطی از رحمت خدا مأیوس شود، حتی اگر غرق در گناهان کبیره باشد. فضل و رحمت خدا بس واسع و گسترده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در مناجات منظومه چه زیبا به ما یاد می دهد:

إِلَهِی لَئِنْ جَلَّتْ

وَ جَمَّتْ خَطِیئَتِی

فَعَفْوُکَ عَنْ

ذَنْبِی أَجَلُّ وَ أَوْسَع

خدایا،

اگر گناه من بس عظیم و انباشته باشد

پس عفو

تو عظیمتر و گسترده تر از گناه من است(2)

یک جهل شیرین: هر جهلی زشت است، بد، نکوهیده و مشؤم است. اما در آن میان یک جهل و نادانی هست که بس شیرین است و آن عبارت است از اینکه: انسان در هیچ شرایطی نمی تواند بداند و یقین کند که خدا توفیق

دعا و توبه را به او نمی دهد. و هرگز نمی تواند بطور یقین، خودش را مشمول «لا یرجعون» بداند و از لطف خدا و درمان شخصیتش مأیوس باشد.

و جالب این است؛ وقتی کسی، گناهکاری، به این موضوع فکر می کند که آیا من دیگر

ص: 291

1- همان- و آیهٔ 22 سورهٔ مجادله.
2- دیوان منسوب، ص 265.

قابل برگشت هستم یا نه، این خود دلیل قابل برگشت بودن و قابل درمان بودن است.

آنان که مصداق «صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَرْجِعُونَ»(1) هستند هرگز این فکر به ذهن شان خطور نمی کند. آن شخص غرق در گناه که این فکر به ذهنش خطور می کند، باید آن را مبارک بداند و نشانهٔ باز بودن درب رحمت خدا تلقی کند؛ ابتدا دعای استعاذه و سپس استغفار و آنگاه دعای هدایت و سلامت شخصیت بکند. و بخواند: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ».(2) و هرگز نفرموده اند که گناهکاران حق ندارند این آیه را بخوانند.

خداوند به حضرت موسی مأموریت می دهد که به فرعون- بزرگ گناهکار تاریخ- بگو: «فَقُلْ هَلْ لَکَ إِلی أَنْ تَزَکَّی- وَ أَهْدِیَکَ إِلی رَبِّکَ فَتَخْشی»:(3) آیا می خواهی تزکیه (درمان) شوی- و تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا اهل خشیت باشی-؟-؟

اگر درمان و هدایت فرعون محال بود، خداوند مأموریت این پیام را به حضرت موسی نمی داد.

درجهٔ اجتماعی مانع درمان است مگر

دومین مانع(4)

درمان- برای شخصیت بیمار قابل درمان- درجه و شأن اجتماعی است. زیرا کسی که در جامعه بالا رفته و فراز شده و دارای درجه گشته (خواه درجهٔ مثبت و خواه منفی) برای حفظ آن جایگاه ممتاز خواهد کوشید. و بدیهی است که درجه و امتیاز اجتماعی شخصیت منفی بر همان شخصیت منفی او مبتنی است، اگر بخواهد شخصیت خود را درمان کرده و تغییر دهد باید از آن درجه و شأن ممتاز خود صرفنظر کند. و این بسی مشکل است. صرفنظر کردن از امتیاز و برجستگی اجتماعی لازم گرفته که خود را به صفر برساند، و این نیازمند بزرگترین و قوی ترین تصمیم است. بنابراین درجهٔ اجتماعی اگر با شناخت آسیب پذیری های خود همراه نباشد، خطرناک

1- آیهٔ 18 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 6 سورهٔ فاتحه.
3- آیه های 18 و 19 سورهٔ نازعات.
4- اولین مانع شیطان است که باید با استعاذه او را کنار زد، و شرحش گذشت.

است، و اگر همراه آن باشد، نعمت بزرگ الهی است، نه موجب بیماری می شود و نه مانع درمان.

درجه، یک موضوع اجتماعی است، اگر جامعه ای نباشد درجه معنائی ندارد. و لذا امام علیه السلام می گوید «وَ لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَةً...»، ناس در این سخن یعنی جامعه. و شخصیت بیمار اگر بخواهد خود را درمان کند باید به آن امتیاز بعنوان یک امانت الهی بنگرد.

برخورداری فردی، منشأ حق اجتماعی نمی شود

وقتی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مبعوث شد، خدا را با اسم های متعدد معرّفی می کرد و از آن جمله اسم «رحمان» بود. سران قریش نسبت به این اسم بشدت حساس بودند و از آن می ترسیدند. زیرا کاربرد این لفظ با این صیغهٔ خاص و وزن «فَعلان» این باور را می آورد که هر کسی هر چه دارد از جانب خدا است؛ عطا و بخشش خداوند منشأ هیچ حق و حقوق اجتماعی نمی شود باور به رحمانیت خدا برای مردم یک منطق می آورد: خداوند خدای همگان است اگر به کسی مال و ثروت داده فقط یک بهرمندی فردی است او نمی تواند این برخورداری خود را به دو برخورداری مبدل کند؛ از یک بهرمندی، یک بهرمندی دیگر بنام مقام اجتماعی در بیاورد.

درجه و امتیاز اجتماعی، نوعی سلطه بر انسانیت افراد جامعه است. آنان که به اسلام ایمان می آوردند با زبان ساده می گفتند: آنان که مال و ثروت دارند مال و ثروت شان برای خودشان و نوش جان شان، لیکن دارائی آنان دلیل نمی شود که مالک انسانیت ما نیز بشوند. زیرا خداوند رحمان است و هر کسی مالک انسانیت خود است؛ همهٔ انسان ها در برابر رحمانیت خدا یکسان هستند.

قریش و همهٔ مردم عرب در عصر جاهلی خدا را بنام «الله» و دیگر اسماء می نامیدند از آن جمله با اسم «رحیم»، اما اثری از اسم «رحمان» دربارهٔ خدا در میان شان نبود. وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) خدا را با این اسم نامید احساس خطر کردند، زیرا این اسم مانع از آن

بود که یک امتیاز و برخورداری فردی منشأ حق و حقوق اجتماعی گردد و ثروتمندان بدلیل ثروتمند بودن شان بر سرنوشت مردم مسلط شوند.

سران قریش در برابر این منطق می گفتند: «یَقُولُ أَهْلَکْتُ مالاً لُبَداً»:(1) می گوید: مال هنگفتی را از بین برده و مصرف کرده ام.

یعنی برخورداری خود و مصرف اموال برای رفاه خود را منشأ حق و مقام اجتماعی می دانستند: هر کس مال و ثروت بیشتری دارد و از رفاه بیشتری برخوردار است جایگاه اجتماعیش نیز بالاتر است.

باور به رحمانیت خدا این منطق را ابطال می کرد. زیرا رحمان یعنی خدا نعمت و برخورداری فردی را (مطابق نظر خودش) به هر فرد بد و یا خوب می دهد و باصطلاح رحمان یعنی بخشنده و دهنده به دوست و دشمن؛ دارائی و برخورداری یک فرد دلیل برگزیدگی او از جانب خداوند نیست تا دلیل برتری اجتماعی او نیز باشد.

درگیری سران قریش با اسلام بر سر واژه و اسم «رحمان» یکی از چالش های بزرگ عصر مبعث بود که در کتابچهٔ «کاربرد تک واژهٔ الرّحمان در انهدام توتمیسم عرب» به شرح آن پرداخته ام. و این سطرها در تکمیل آن آمد.

در جامعه ای که مردم آن به رحمانیت خدا معتقد باشند، ثروت و دارائی فرد منشأ حق اجتماعی و امتیاز اجتماعی او نمی گردد. این حرف کوچکی نیست بل یک اصل بزرگ است. در طول تاریخ چیزی بنام «مجلس سنا» که سمبل حاکمیت ثروتمندان بر جامعه بود و هست، با تک واژهٔ «الرّحمان» ابطال می گردد.

قرآن در سورهٔ بلد که آیه ششم آن را دیدیم، دربارهٔ ممانعت درجهٔ اجتماعی از درمان شخصیت، بحث می کند؛ کسی را محور بحث قرار می دهد که به منطق مذکور و بیماری شخصیتی دچار است، آنگاه می گوید این شخص درمان شد و شخصیتش اصلاح گشت: فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ: پس (هنوز که این منطق را دارد) از گردنهٔ مهم عبور نکرده.

ص: 294

1- آيۀ 6 سورۀ بلد.

یعنی آن مانع بزرگ و سخت را از بین نبرده تا درمان شود.

وَ ما أَدْراکَ مَا الْعَقَبَهُ: و چه بیانی اهمیت و سختی این گردنه را به تو می فهماند.

یعنی این گردنه بر سر راه کسی که می خواهد درمان شود به حدّی سخت است که در قالب الفاظ نمی گنجد؛ زبان بشر قاصر از آن است که این سختی را برساند. لیکن ابعادی از چگونگی عبور از آن بشرح زیر است:

فَکُّ رَقَبَهٍ: آزاد کردن برده. أَوْ إِطْعامٌ فی یَوْمٍ ذی مَسْغَبَهٍ: یا غذا دادن در روز گرسنگی.

و مالش را برای غذای چه کسانی هزینه کند؟: یَتیماً ذا مَقْرَبَه: بر یتیمی از خویشاوندان. أَوْ مِسْکیناً ذا مَتْرَبَه: یا بر مستمند خاک نشین.

یعنی در ایام قحطی و گرسنگی مال خود را برای بقای ریاست یا امتیاز اجتماعی خودش، حفظ نکند و آن را برای آسایش نیازمندان هزینه کند.

ثُمَّ کانَ مِنَ الَّذینَ آمَنُوا وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَواصَوْا بِالْمَرْحَمَهِ: سپس (این شخص مورد بحث توانست از آن گردنه عبور کند و) شد از آنان که ایمان آوردند و همدیگر را به شکیبائی و دلسوزی دعوت می کنند.

أُولئِکَ أَصْحابُ الْمَیْمَنَهِ: آنان اند که اهل میمنت و مبارکی هستند.

وَ الَّذینَ کَفَرُوا بِآیاتِنا هُمْ أَصْحابُ الْمَشْأَمَهِ- عَلَیْهِمْ نارٌ مُؤْصَدَهٌ: و آنان که به آیات ما کافر شدند، افراد شومند- بر آنان است آتش فراگیر.

افراد شُوم کسانی هستند که برای حفظ و افزایش ثروت شان بشدت می کوشند تا همیشه برای شان منشأ حق و شأن اجتماعی باشد. و افراد مبارک (که وجودشان برای جامعه مبارک است) کسانی هستند که نه تنها ثروت را منشأ حق اجتماعی نمی دانند بل آن را در ترمیم کمبودهای جامعه مصرف می کنند.

و آنان که نتوانند از این گردنهٔ «شأن اجتماعی» که منشأش نامشروع است، عبور کنند، همچنان بیمار هستند و برخلاف آیات الهی کار می کنند. و

لذا امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد که بگوئیم: خدایا، لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَهً إِلَّا حَطَطْتَنِی عِنْدَ نَفْسِی.

توضیح: حرص و آز برای جمع مال دو نوع است: 1- برای خود مال و دوست داشتن خود

ثروت. 2- برای به دست آوردن درجه و حق اجتماعی. بدیهی است که دومی بدتر از اولی است.

حدیث: در مکتب قرآن و حدیث، ریاست نه حرام است و نه نکوهیده. آنچه بشدت نکوهش شده «حبّ ریاست» است. که هم بیماری و هم مانع از درمان است که فرد را با آن گردنهٔ سخت رو به رو می کند و نمی تواند از آن عبور کند.

امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: إِنَّ أَوَّلَ مَا عُصِيَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ سِتٌّ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَهِ وَ حُبُّ الطَّعَامِ وَ حُبُّ النَّوْمِ وَ حُبُّ الرَّاحَهِ وَ حُبُّ النِّسَاءِ:(1) اولین چیزی که بوسیله آن بر خداوند معصیت شده شش چیز است: حبّ دنیا، حبّ ریاست، حبّ طعام، حبّ خواب، حبّ راحتی، و حبّ زنان.

توضیح: 1- مراد از «حبّ» در اینگونه حدیث ها، «اشتباه میان ابزار و هدف» است؛ دنیا که ابزار است برای انسانیت انسان، به هدف مبدل شود. ریاست که ابزار مدیریت برای انسانیت انسان ها است، به هدف مبدل شود. غذا که وسیله برای بقاء است که انسان بقاء داشته باشد و در اثر آن به انسانیت برسد، به هدف مبدل شود و همچنین تا آخر.

2- به دو بیماری اول یعنی حبّ دنیا و حب ریاست توجه کنید؛ در موضوع بحث ما که عبارت است از «امتیاز اجتماعی ناشی از ثروت» هم حبّ دنیا و هم حبّ ریاست هر دو جمع هستند، و این یعنی بیماری اندر بیماری و اینجاست که آن گردنهٔ سخت پیش می آید و درمان را مشکل می کند.(2)

و اما بهداشت در برابر این آفت

امام علیه السلام راه بهداشت از آفت این بیماری را به ما یاد می دهد: درجه و امتیاز اجتماعی یکی از دو اثر را در شخصیت درونی شما خواهد گذاشت:

1- کافی، ج 2 ص 289.

2- حديث دربارۀ حب رياست و نكوهش حبّ درجۀ اجتماعى بسيار است، به اين يک حديث بسنده شد.

1- اگر احساس کردید که این امتیاز از «فضل» خدا است، نه از «عدل» او.(1)

در اینصورت تأثیر انسانی و مثبت در شخصیت شما خواهد داشت.

2- اگر احساس کردید که این امتیاز، از عدل خداوند است و شما مستحق آن بودید، در اینصورت تأثیر ضد انسانی و منفی در شخصیت شما خواهد گذاشت.

پس برای اینکه احساس اول را داشته باشیم و از احساس دوم در اَمان باشیم، چه کار باید کرد؟

دعا. باید دعا کرد و از خدا خواست. زیرا مسیر انسان شدن بحدی سخت و مشکل است که به تنهائی نمی توان آن را طی کرد، باید بهمراه رحمت خدا این راه را پیمود.

امام علیه السلام می گوید: از خدا با این بیان بخواهید: وَ لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِی عِنْدَ نَفْسِی مِثْلَهَا: خدایا، مرا در جامعه درجه ای بالا نبر مگر اینکه به همان میزان خودم را در نظر خودم پائین آورده باشی.

امام در این عبارت بس مختصر معیار می دهد:

1- اگر دیدید که امتیاز اجتماعی (گرچه فقط یک درجه باشد) در شما ایجاد حس برتری کرد، بدانید که دچار آفت شده اید.

2- اگر دیدید، هیچ فرقی در شما نکرد، باز هم بدانید در خطر آفت هستید. زیرا آن امتیاز بطور بالقوّه دارای تأثیر منفی است و حتماً به فعلیت خواهد رسید.

3- اگر دیدید اثر معکوس در شخصیت درونی شما دارد؛ یعنی با رسیدن به آن امتیاز، خودتان در نظر خودتان کوچک شدید. بدانید در امان هستید.

پس در این مورد خاص «نسبت معکوس» است:

نسبت معکوس درجات

مراد امام علیه السلام از این سخن دعوت به «خود کم

ص: 297

1- در مباحث قبلی به شرح رفت که فضل خدا بالاتر و فراتر از عدل خدا است. انسان اگر نعمتی را از عدل خدا بداند این بینش او بوئی از «استحقاق» می دهد، گوئی رسیدن آن نعمت را حق خود می داند. در اینصورت دچار «خود برتربینی» آنهم برتربینی در نزد خدا، می گردد.

بینی» نیست. زیرا خود کم بینی اولاً غفلت از نعمت الهی است که به او داده. و فرد غافل از نعمت خدا، شکر آن را به جای نمی آورد. ثانیاً: خود کم بینی به هر نسبتی که باشد، بهمان نسبت بیماری است. و شخصیت سالم آن است که نه دچار «خود بیش بینی» باشد و نه دچار خود کم بینی.

مقصود امام معرّفی درجه و امتیاز اجتماعی است که در یک صورت نعمت می شود و در صورت دیگر آفت می گردد. و برای این یک معیار تعیین می کند:

معیار: اگر داشتن درجه و امتیاز موجب شناخت سه عنصر در «انسان شناسی» و «خود شناسی» باشد، نعمت است که این عناصر عبارتند از:

الف: این که خوشحال می شوم که خداوند این درجه را به من داده، موجب شود که بدانم از نظر وجودی فقیرم، یعنی نیازمند بودم، دارای نقص بودم که خدا با این نعمتش قدری از نیازم کاسته و به کمالم افزوده. در نتیجه آن درجه باعث شود بر خود شناسی صحیح.

ب: با بررسی خود و دیگران، متوجه شود که خداوند این امتیاز را به هر کس دیگر می توانست بدهد حتی (باصطلاح) به دشمنانش، زیرا که او «رحمان» است. پس این امتیاز دلیل برتری او بر دیگران نیست.

ج: هر نعمت و هر امتیازی «ممکن الزّوال» است؛ امکان دارد در هر وقتی زایل شده و از بین برود. اگر آمدنش دلیل برتری باشد، رفتنش نیز دلیل پستی می شود. در حالی که نه آن است و نه این.

و با این سه عنصر است که در می یابد هر امتیاز اجتماعی غیر از مسئولیت در جامعه و مسئولیت در آخرت، چیزی ندارد. امتیاز با هر درجه ای باشد بهمان درجه بر مسئولیت او افزوده است. آنگاه درک می کند که این امتیاز بر نیاز و فقر او افزوده است که نیازمند انجام این مسئولیت است که اگر آن امتیاز را نداشت این نیازمندی و فقر را هم نداشت.

چنین شخصی در نظر مردم و جامعه دارای امتیاز است اما در نظر خود کوچکتر و ضعیف تر.

پس نسبت میان امتیاز در نظر مردم، و امتیاز در نظر خود فرد، نسبت معکوس است: هر

چه در نظر مردم ممتازتر، بهمان مقدار در نظر خودش فقیرتر و نیازمندتر.

امیرالمؤمنین علیه السلام را ببینید با آنهمه امتیازات که دارد خودش را در حدی فقیر و نیازمند می بیند که در برابر خدا آنچنان حقیرانه به متن دعای کمیل می پردازد.

حدیث: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رسیده است که فرمود: ما رفع امرؤ نفسه فی الدنیا درجه إلا حطه الله تعالی فی الآخره درجات:(1) هیچ کسی در دنیا خودش را درجه ای برتر نمی کند مگر اینکه خداوند متعال او را چندین درجه در آخرت پست می کند.

بنابراین حدیث، نسبت میان امتیاز اجتماعی و امتیاز در نزد خدا نیز نسبت معکوس است؛ هر مقدار فرد دارای امتیاز، خود را ممتاز بداند بهمان مقدار در آخرت پست خواهد شد.

نسبت معکوس عزّت

وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی بِقَدَرِهَا: و (خدایا) هیچ عزت ظاهری برایم حادث نکن مگر بهمان اندازه در نفس خودم ذلّت باطنی احداث کنی.(2)

ص: 299

1- شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج 7 ص 109 ط دار احیاء التراث العربی.

2- برخی از شارحان و مترجمان صحیفه، این کلمهٔ «ذِلَّةً» را «تواضع» و فروتنی معنی کرده اند. برخی هم توضیح داده اند که این کلمه از مادهٔ «ذِلّ»- با کسرهٔ ذال- است که به معنی نرمی و تواضع است، نه از «ذُلّ» با ضمّهٔ ذال که به معنی خواری و حقارت است. در حالی که قضیه برعکس است؛ در منابع لغت گفته اند: الذُلّ: الانقیاد و السّهوله: اللّین و التواضع. و ذِلّ را چنین معنی کرده اند: الذِّلّ: الرّحمه و الرّفق. اما اولاً: این دو معنی، کاربرد دوم این دو واژه هستند نه کاربرد اصلی شان، آنهم در مقام تقابل با همدیگر این کاربرد را دارند. ثانیاً: این کاربرد، دربارهٔ «ذَلّه» و «ذِلّه» نیست. زیرا اساساً در زبان عرب «ذُله» وجود ندارد، و این قالب مصدری

تنها بصورت «ذِلّه» آمده است و هر دوی آنها- ذُلّ و ذِلّ- را نمایندگی می کند هم در کاربرد اول و هم در کاربرد دوم. ثالثاً: این کاربرد دوم اگر معنی مجازی هم نباشد، «شبه مجاز» است؛ یعنی در اثر کثرت استعمال مجازی به معنی حقیقی مبدل شده است. و نوعی «مجاز در اسناد» است. زیرا که تواضع یا رحمت و یا نرمی و رفق، از آثار ذُلّ و ذِلّ هستند، نه خود آنها. منابع لغت معنی اصلی را چنین بیان کرده اند: ذَلَّ ذُلاً و ذلّةً و ذَلالةً و مذلّةً: ضد عزّ. پس معنی اصلی، ضد عزّت است همانطور که امام علیه السلام در این سخنش عزّت و ذلّت را در تقابل و تضاد با همدیگر آورده است. و کسی عزّت را با تواضع در تقابل و تضاد نمی آورد، بل اگر چنین بخواهد باید «تعزّز» را با تواضع متقابل کند. نظر به اینکه (متأسفانه) در تفسیر قرآن و نیز در شرح احادیث، هرگز به علوم «انسان شناسی» و «روان شناسی» و «شخصیت شناسی» توجه نشده، از اینکه امام علیه السلام خواستار ذلت خود باشد، تعجب کرده اند و به توجیه پرداخته اند. بلی؛ درست است: آثار این انسان شناسی و خود شناسی (و شناختن ضعف و کوچکی خود از نظر وجودی و با عمر کوتاه، و آسیب پذیری شخصیت، و نیز ذلت در برابر خدا) تواضع و نرمی و رحمت و دلسوزی است برای دیگران. اما سخن امام علیه السلام در آثار نیست، بل در اصل منشأ این آثار است. فرار این حضرات از «ذُلّ» به «ذِلّ» بی فایده است. زیرا امیرالمؤمنین در سجده می گفت «وَ ارْحَمْ ذُلِّی» که همگان آن را هم با ضمّه خوانده اند و هم به معنی ذلّت گرفته اند، نه به معنی تواضع یا نرمخوئی و دلسوزی. این حدیث در کافی، ج 3 ص 327، آمده و همچنین است این عبارت حدیثی در بحار، ج 83 ص 229 و 234 و نیز: ج 84 ص 254 و در مجلدات دیگر.

لغت: عزیز: نفوذ ناپذیر: سلطه ناپذیر.

نفوذ ناپذیر و سلطه ناپذیر به یکی از دو جهت: 1- بجهت فعل. 2- بجهت انفعال.

بجهت فعل: چون مقاومت و قدرت دارد، لذا نفوذ ناپذیر و سلطه ناپذیر است؛ مانند انسان مقتدر و قوی،(1)

یا هر چیز مقاوم.

بجهت انفعال: چون تُرد، ظریف و شکننده است، لذا قابل نفوذ و سلطه نیست؛ مانند کودک عزیز، یا هر چیز محبوب که شکننده باشد.

عزّت انفعالی دو نوع است: 1- یک فرد یا یک چیز برای کسی عزیز باشد. 2- یک فرد یا یک چیز برای عموم عزیز باشد.

عزت کاربردهای دیگری نیز دارد: 1- سخت بودن چیز یا حالتی که تحمل آن دشوار باشد، مانند «لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ»(2) حقّا که پیامبری از خودتان برای شما

1- مانند عزّت فرعون که در آیه 44 سورۀ شعراء آمده ساحران گفتند: «بِعِزَّهِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ»: قسم به عزت فرعون که ما غالب خواهیم شد.
2- آیۀ 128 سورۀ توبه.

آمده که (تحمل) رنج های شما بر او سخت است.- اینکه شما را در رنج ببیند برایش سخت است.

و می گویند: عزّ علیّ أن أراک مَرِیضاً: سخت است برای من که تو را بیمار ببینم.

2- عزیز: شیئ کمیاب. یا شیئ پر قیمت.

3- عزّت: رفتار زورگویانه، تحکّم.- این نیز بر دو گونه است: زورگوئی از موضع قدرت. و زورگوئی از موضع ضعف و شکنندگی، مانند زورگوئی کودک به مادرش.

در آیهٔ 23 سورهٔ ص به معنی زورگوئی از موضع قدرت آمده: «فَقالَ أَکْفِلْنیها وَ عَزَّنی فِی الْخِطابِ»: گفت آن تک گوسفندت را به من بده و درشتی کرد با من در سخن.

4- تکبّر: «وَ إِذا قیلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّهُ بِالْإِثْمِ»:(1) هنگامی که به او گفته شود از خدا پروا کن، تکبّر او را می گیرد به سوی گناه. و: «بَلِ الَّذینَ کَفَرُوا فی عِزَّهٍ وَ شِقاقٍ»:(2) بل آنان که کافرند در تکبر و اختلاف هستند.

5- انسان عزیز و گرامی بجهت عنصر یا عناصر معنوی شخصیتی که دارد.

مقصود امام علیه السلام همین معنی اخیر است. زیرا امام عزت را می خواهد لیکن بشرط صحت آن. پس او نه عزت اقتداری را (که بر قدرت مادی مبتنی است) می خواهد و نه عزت انفعالی را، نه تحکم و زورگوئی را و نه تکبر را.

او همان عزت را در نظر دارد که در واقعیت جامعهٔ آن روز داشت و عزیز بود؛ با همهٔ محدودیت ها و ستم ها که برایش وارد می شد باز در میان مردم عزیز و گرامی بود، حتی در نظر دشمنانش یک شخصیت برجسته بود.

او که نه قدرت مادّی داشت و نه ارتش و لشکر، و نه امکاناتی برای دفع دشمنان، چگونه وجودش، و تنها حضورش، خواب راحت را بر چشمان ستمگران حرام کرده بود، چگونه و چرا؟؟

1- آیهٔ 206 سورهٔ بقره.

2- آیهٔ 2 سورهٔ ص.

گوئی خودش در این جمله از این دعا، پاسخ این پرسش را می دهد: من به هر مقدار که در نزد مردم عزیز شدم بهمان مقدار در نزد خودم و در پیش خدایم احساس کوچکی کردم: «اللَّهُمَّ... وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی بِقَدَرِهَا»: خدایا، هیچ عزّت ظاهری برایم حادث نکن مگر بهمان اندازه در نفس خودم ذلّت باطنی احداث کنی.

گاهی در پاسخ پرسش بالا می گویند: عزّت علی بن الحسین (علیهما السلام) بخاطر نسبتی بود که با پیامبر (صلی الله علیه و آله) داشت. اما باید گفت همزمان با او افراد بسیاری بودند که از اینگونه نسبت ها با پیامبر داشتند و هیچکدام به عزت او نرسیدند.

تعادل میان عزّت ظاهری و ذلّت باطنی

اشاره

باصطلاح ادبی؛ دو قید، یا دو وصف «ظاهراً» و «باطنه» در این سخن امام، در «انسان شناسی» و «شخصیت شناسی» بار معنائی شگفت و بس مهمی دارد که نسبت معکوس میان عزت ظاهری و ذلّت باطنی را اِعلام کرده و می گوید: شخصیت سالم انسانی آن است که دقیقاً به هر مقداری که عزّت ظاهری داشته باشد به همان مقدار ذلت باطنی داشته باشد.

و این یک اصل بزرگ در علوم انسانی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. علوم انسانی غربی کجا و درک این اصول اساسی کجا!؟! مهمترین و باصطلاح ارجمندترین ره آورد علوم انسانی غربی تربیت انسان هائی است که در مسابقهٔ شهرت طلبی، برتری جوئی، عزتخواهی به معانی ای که شمرده شد، هستند که همگی دچار بیماری شخصیت هستند؛ این روند دیو پروری، ستمگر سازی، انداختن جامعه انسانی به بستر تنازع بقاء و... است.

لیبرالیسم

آنگاه می کوشند که این سبقت جویان در سلطه و تنازع را با لیبرالیسم کنترل کنند. و لیبرالیسم (با صرفنظر از اشکالات اساسی اش) اگر در این کنترل جواب هم

بدهد،(1)

در محدودۀ یک جامعه تأثیر دارد، در عرصۀ بین الجوامع نه تنها توان کنترل ندارد بل خصلت سلطه جوئی و تحقیر جامعه های دیگر و قتل و غارت آنها را تقویت می کند. انرژیِ سوخت لیبرالیسم فقط در درون و محدودۀ یک جامعه، برد دارد. و در مقابل، انرژی هائی که از این تربیت ها متولد می شود انباشت شده و گلوله های توپش را به سوی جامعه های دیگر پرتاب می کند. و منطق جهانی اش این می شود که هر چه جامعۀ مقتدر بخواهد حق اوست و در همه جای جهان منافع دارد، بل همه چیز جهان و جهانیان منافع او هستند.

منطق چنگیز: چنگیزخان مغول می گفت: خداوند مرا مأمور کرده که همۀ مردمان جهان را بکشم تا علفها بلند شده و به شکم گاوها برسند، کودکان مغول از شیر آنها خورده و پرورانده شوند.

فرق میان منطق جامعه غربی با منطق چنگیز این است که در بینش غرب کشتن دیگران و گرسنه نگه داشتن جامعه های دیگر با علوم انسانی(!) توجیه می شود. علوم انسانی ای که نه فخرفروشی در آن نکوهش شده و نه برتری جوئی، نه سلطه جوئی و نه عزّت متکبرانه. تنها کاری که می کند می کوشد این خصلت ها و تربیت های ابلیسانۀ افراد را مانند سرشاخه های یک رودخانۀ شُوم جمع کرده و جریان آنها را به سوی جامعه های دیگر جاری کند.

و اُمانیسم (= انسانیت فدای انسان) نیز در صادقانه ترین مصداقش، شعاعش تا مرز جامعۀ خودی است، وقتی که به جامعه های دیگر می رسد به توپ، تانک و بمب اتم مبدل می گردد.

تعادل میان عزت ظاهری و ذلّت باطنی: امام علیه السلام تأکید دارد که این دو باید دقیقاً بمقدار همدیگر باشند. اگر عزّت ظاهری بیش از ذلّت باطنی باشد، منشأ احساس حق اجتماعی می گردد و شخص توهم می کند که چون عزت دارد پس باید حقوق اجتماعیش بیش از دیگران باشد، و این روند توهّمی تا جائی می رود که فرد خود را فراتر از قانون می

1- که نمی دهد، باندهای مافیائی، قتل های از پیش برنامه ریزی شده، صفیر گلوله ها در درون کلاس های درس و... و... ناتوانی لیبرالیسم در این کنترل را نشان می دهد.

داند. و همان بحث هائی که دربارۀ «درجه» گذشت.

این ناشی شدن حق اجتماعی از عزت ظاهری است که در قرآن به آن اشاره شده: دو نفر به حضور حضرت داود آمدند و یکی از آنها گفت: «إِنَّ هذا أَخی لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِیَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنیها وَ عَزَّنی فِی الْخِطابِ»:(1) این برادر من است که نود و نُه میش دارد و من تنها یکی دارم، می گوید آن یکی را نیز به من واگذار (تا عدد میش های من صد و کامل شود) و در این گفتار با من با عزّت (درشتی) سخن می گوید.

او احساس می کند که چون بیشتر دارد، حق دارد که آن تک میش برادر را نیز بگیرد تا عدد میش های خود را تکمیل کند.

جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی

قرآن این داستان حضرت داود را آورده برای دو هدف:

1- داود از اینکه جامعه اش دچار کابالیسم شود نگران بود، وقتی که مشاهده کرد یکی از دو برادر صریحاً مدعی حق است و برای این حق موهوم خود هم درشتی می کند و هم برای گرفتن آن به پیش داود آمده، سخت مضطرب شد و گمان کرد امتش واقعاً دچار اندیشه کابالیسم شده: (2)

«وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راكِعاً وَ أَنابَ- فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفی وَ حُسْنَ مَآبٍ»:(3) داود گمان کرد که ما او را مبتلاء کرده ایم از پروردگارش بخشش خواست و پشت سر هم به سجده افتاد. (4)

پس معاف داشتیم(5)

او را از این ابتلاء. او نزد ما دارای

1- آیۀ 23 سورۀ ص.
2- برای شرح این موضوع رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش داود و سلیمان.

3- آیه های 24 و 25 سورهٔ ص.
4- لغت: اناب الیه: رجع مرّه بعد مرّه.
5- در همهٔ کاربردهای «غفره» عنصر معاف داشتن هست، گاهی فقط به معنی معاف داشتن از یک کار یا یک تکلیف، یا از یک برنامه، می آید.

مقامی والا و سرانجامی نیکوست.(1)

2- هدف دوم: نشان دادن اولین نمونه و خصیصه و شاخصهٔ جامعهٔ کابالیست؛ که یک معیار دقیق و قاعده کلّی و تخلّف ناپذیر می دهد: هر جامعه ای که درجه و امتیاز فردی و نیز عزّت ظاهری فردی، منشأ حق اجتماعی باشد، آن جامعه به کابالیسم دچار شده است. به هر نسبتی که این بیماری در آن سرایت کرده باشد.

داود از بلای کابالیسم در امان ماند اما در زمان پسرش سلیمان، نیروی کابالیسم قدرت را

ص: 305

1- نمی دانم با چه بیانی از ستم هائی که متون تفسیری بر قرآن کرده اند، سخن بگویم؛ مکرر گفته ام: شیعه متن تفسیری شیعی ندارد، همه تفسیرها سرچشمهٔ اصلی شان و بستر جریان شان به کابالیست هائی مانند تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبه، عکرمهٔ ناصبی و... می رسد. حتی متون تفسیری که نویسندهٔ شان شیعه بوده اند بدون استثناء (حتی متن های اخیر) از این بستر خارج نشده اند. احادیث تفسیری شیعه همچنان بدون استفاده مانده اند تنها گاهی برخی (بس اندک و معدود) از آنها به محور همان سرچشمه و در همان بستر آمده اند، آنهم بیشتر از تفسیر علی بن ابراهیم که یک فرد مجهول الهویّه و غیر از علی بن ابراهیم معروف، است. (در این میان تفسیر البرهان، و نور الثقلین، تا جائی که توانسته اند احادیث شیعه را آورده اند، اما اولاً کافی نیستند و ثانیاً صرفاً حدیث ها را آورده اند و هیچ شرحی نداده اند). و لذا در متون تفسیری- حتی در آخرین ترجمه قرآن که بدست یکی از بزرگان نوشته شده- حضرت داود در این داستان، گناهکار و مجرمی که از گناه خود توبه کرده، معرفی شده است. این بلا را بر سر دیگر انبیای معصوم خدا نیز آورده اند. جالب اینکه: چون در متن آیه ها هیچ گناهی نام برده نشده، پس از متهم کردن حضرت داود خیره سرانه می گردند تا گناهی پیدا کرده و به او ببندند. باید دوباره از ریشه روئید؛ باید همهٔ این متون و این ترجمه ها کنار گذاشته شوند و باغ زیبای تفسیر از نو براساس احادیث اهل بیت علیهم السلام کاشته شود تا گل و ثمر دهد؛ گل های علمی انسانی و میوه های حیاتبخش. بنده صریحاً عرض می کنم: بیائید قرآن را از رسوبات این متون تفسیری نجات دهید، گرچه فرهنگ عوام بنده را محکومِ کند. و این را نیز مکرر گفته

ام: چون شیعه بمثابۀ یک حزب قاچاق دائماً مشمول قتل عام ها بود، تنها توانست یک فقه دقیق و کامل برای ما بپروراند و لذا نتوانست در تفسیر کاری اساسی بکند. اما امروز می توانیم به این مهم بپردازیم. و نیز می توانیم همۀ رشته های علوم انسانی را بر مبانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام تدوین کنیم.

از دست او گرفت و سلیمان مدتی از سریر حکومتش دور شد. زیرا اختلاف آن دو برادر نمونه ای از میکروب «ناشی شدن حق اجتماعی از امتیاز فردی» بود که بتدریج در عرصهٔ روان اجتماعی جامعه شیوع یافته بود که مصداق مبدل شدن ناهنجار به هنجار، و ضد ارزش به ارزش، شده بود.

و با بیان دیگر: اقتضاهای روح غریزی بر اقتضاهای روح فطرت، غلبه یافته بود؛ غریزیات محض و خودسر، به هنجارها مبدل شده و بعنوان «واقعیتگرائی» و رئالیسم شناخته می شدند، و فطرت گرائی متهم به خیال گرائی و ایده آلیسم شده بود.

بهداشت: راه بهداشت از این بیماری از فردیت فرد، شروع می شود که امام علیه السلام می گوید: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِی فِی النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِی عِنْدَ نَفْسِی مِثْلَهَا، وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی بِقَدَرِهَا.

سپس در مرحلهٔ دوم به امر به معروف و نهی از منکر می رسد که خود افراد جامعه در پاسداری از معروف ها بکوشند تا عرصهٔ مبدل شدن معروف به منکر، و منکر به معروف، نگردد؛ هنجار به ناهنجار و ناهنجار به هنجار مبدل نشود.

در اینجا می رسیم به یک اصل مهم دیگر در جامعه شناسی و روان شناسی اجتماعی از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام و آن این است: افراد هر جامعه ای قهراً و جبراً آمر و ناهی خواهند بود، و این آمر و نهی محال است که در جامعه ای نباشد. فرقی که هست در «مورد امر» و «مورد نهی» است اگر امر به معروف نکند، امر به منکر خواهد کرد. و اگر نهی از منکر نکند، نهی از معروف خواهد کرد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با نگرانی شدید فرمود: کَیْفَ بِکُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْکَرِ وَ نَهَیْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ:(1) چه حالی خواهید داشت آنگاه که امر به منکر کنید و نهی از معروف کنید.

انسان «موجود نقّاد» است و هرگز نمی تواند از نقد و انتقاد دست بردارد؛ اگر نقد و انتقادش در مسیر درست و مطابق اقتضاهای فطری نباشد، در مسیر نادرست و مطابق اقتضاهای

1- كافى، ج 5 ص 59 ط دار الاضواء.

غریزهٔ محض، خواهد بود و در اینصورت است که معروف به منکر و منکر به معروف مبدل می شود و روح و روان اجتماعی نیز بر آن مبتنی می شود، و ضمیر ناخودآگاه شخصیت جامعه بر این روند و روال تربیت می شود. و هر چه زمان بگذرد بیماری ریشه دارتر می گردد هم در شخصیت فرد و هم در شخصیت جامعه.

عزّت نفس و ذلّت نفس

اشاره

وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی بِقَدَرِهَا.

اکنون رسیدیم به جائی که جان کلام را دربارهٔ این «ذلّت» که امام خواستار آن است، بشناسیم:

نسبت ذلت با نفس دو گونه است:

1- الذلّه فی النفس= ذلّت در نفس= ذلّت در شخصیت. این یعنی آفتمندی و پستی شخصیت.

2- الذلّه عند النّفس= کوچک و خوار بود ن شخص در نظر خودش. این یعنی شخصیت و نفس بحدّی سالم است که موارد عیب، ضعف و نقص خود را می فهمد.

فرق میان این دو، در حرف «فی= در» و کلمهٔ «عند= در نزد و نظر» است. و امام علیه السلام با کلمهٔ «عند» آورده است نه با حرف «فی». پس او «ذلّت در نفس» را نمی خواهد، بل «ذلّت در نزد و نظر نفس» را می خواهد.

و همچنین است عزّت نفس:

1- العزّه فی النفس= تکبّر؛ این نیز بیماری است و در واقع نمودی از «ذلت فی النفس» است که امام صادق علیه السلام فرمود: مَا مِنْ أَحَدٍ یَتِیهُ إِلَّا مِنْ ذِلَّهٍ یَجِدُهَا فِی نَفْسِهِ:(1) هیچ کسی تکبر نمی کند مگر در اثر «احساس ذلّت»ی در نفس خودش.

و نیز فرمود: مَا مِنْ رَجُلٍ تَکَبَّرَ أوْ تَجَبَّرَ إِلّا لِذِلّهٍ وَجَدَهَا فِی نَفْسِه:(2) هیچ کسی تکبر و تجبّر نمی

ص: 307

1- کافی (اصول) ج 2 ص 312 ط دار الاضواء.

2- همان.

کند مگر به سبب «احساس ذلت»ی که در نفس خودش دارد.

2- العزّه عند النفس: این مصداق همان عزت است که در آیهٔ «وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنينَ»(1) و نیز در احادیث آمده است.

انسان هر مقدار که به آسیب پذیری خود پی ببرد، و نیز خود را در برابر خدا ذلیل بداند، به همان مقدار عزیز خواهد شد. پس منشأ این عزّت، ذلّت باطنی است.

اما منشأ عزت ظاهری دو نوع است: 1- عزّت ظاهری که بر همان عزت که از ذلّت باطنی ناشی شده، مبتنی باشد. این عزّت مثبت است و در نظر فرد مؤمن امانت الهی است که خداوند به او داده است: «مَنْ كانَ يُريدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَميعاً»:(2) کسی که خواهان عزت است- باید آن را از خدا بگیرد که- تمام عزت از آن خدا است. و: «وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ لكِنَّ الْمُنافِقينَ لا يَعْلَمُونَ»:(3) عزت از آنِ خدا و رسولش و مؤمنین است لیکن منافقان درک نمی کنند.

2- عزّت ظاهری که از عزت باطنی بر می خیزد؛ و عزت باطنی تکبّر است که از عدم شناخت انسان، و عدم شناخت خود، ناشی می شود.

در نظر و بینش فرد غریزی، عزّت عبارت است از همین نوع منفی. و همچنین در بینش و فرهنگ جامعه ای که شخصیتش غریزی است.

منشأ تکبر دو نوع است که هر کدام ماهیت مشخص خود را دارند:

1- تکبر انفعالی: شخص برای نداشته های خود تکبر می ورزد تا خلاء های شخصیتی خود را پر کند.

2- تکبر فعلی: شخص بدلیل عدم ظرفیت شخصیتی، شخصیتش برای داشته هایش تنگ و کوچک می شود، سر از تکبر در می آورد.

بنابراین، منشأ تکبر در هر دو صورت، بیماری است. و عزّتی که بر تکبر مبتنی باشد،

1- آيۀ 8 سورۀ منافقون.
2- آيۀ 10 سورۀ فاطر.
3- آيۀ 8 سورۀ منافقون.

بیماری اندر بیماری است.

و اگر در بینش یک جامعه (و در خودآگاه و ناخودآگاه روان اجتماعی یک جامعه) معنی عزّت همین باشد، آن جامعه بیمار است و نیازمند درمان.

امیرالمؤمنین علیه السلام در شمارش اصلاحات و اقدامات بزرگ پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می گوید: أَعَزَّ بِهِ الذِّلَّةَ وَ أَذَلَّ بِهِ الْعِزَّةَ:(1) خداوند بوسیلۀ او ذلّت را عزّت کرد و عزّت را ذلّت. یعنی آن شناخت و تعریف را که در جامعۀ جاهلی از عزت و ذلّت بود، جا به جا کرد؛ عزت منفی و ناشی از بیماری فردی و اجتماعی را ذلّت کرد، و ذلّت که در نظر آنان بود را عزّت کرد. و با بیان دیگر: عزت غریزی را ذلت، و ذلّت فطری را عزّت کرد. عزت جاهلی را «ضد ارزش» و ذلت در برابر خدا را «ارزش» کرد که عزت فطری انسانی از همین ذلت در برابر خدا، بر می خیزد.

و مراد از «عزت نفس» در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همین عزت است: «فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ أَذِلَّهٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ أَعِزَّهٍ عَلَی الْکافِرینَ».(2)

واقعیت این است که واژۀ «ذلّت» در فرهنگ ما نیز با همان معیار منفی و به معنی مقابل عزّتِ ناشی از تکبر، معنی می شود، نه با معیار مکتب مان. در معیار مکتب، همانطور که عزّت نوع مثبت دارد، ذلّت نیز بر دو نوع است:

1- ذلّت ناشی از عجز و ناتوانی، و یا ناشی از پستی شخصیت، که این بیماری است.

2- ذلّت ناشی از انسان شناسی و خود شناسی، و نیز ناشی از خدا شناسی. و این دفع کنندۀ هر بیماری است از جمله بیماری ذلّت از نوع اول.

این ذلّت عین حقیقت گرائی و واقعیتگرائی و دافع هر گونه توهم دربارۀ خود است از آنجمله تکبر را دفع می کند، و موجب مي شود انسان از هر ذلّت بمعنی منفی منزه باشد از قبیل: دروغ، ریاء، تملّق، تعظیم در برابر قدرتمندان، تحقیر خود برای منافع مادی و...

1- نهج البلاغه، خطبهٔ 95.
2- آيهٔ 54 سورهٔ مائده.

و مراد امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث بالا، این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) عزّت بمعنی منفی را به ذلت مبدل کرد، و ذلّت بمعنی مثبت را به عزت تبدیل کرد؛ بینش و فرهنگ جامعه را اصلاح و دگرگون کرد.

کلید طلائی

مثل اینکه مسئلهٔ پیچیده عزت و ذلّت حل نمی شود مگر با کلید طلائی:

عزت بر دو نوع است؛ عزت اجتماعی، و عزت نفسی درونی، و هر کدام از این دو باز بر دو نوع است:

1- عزّت اجتماعی مبتنی بر «خودسری روح غریزه و عدم پیروی آن از روح فطرت»، که بیماری است.

2- عزت اجتماعی مبتنی بر «مدیریت روح فطرت بر روح غریزه». این نه تنها ستوده است بل خیر است و باید انسان ها برای رسیدن به آن در مسابقه باشند: «فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ». و اگر چنین مسابقه ای نباشد حرکت افراد و جامعه به سوی کمال راکد می شود.

1- ذلّت اجتماعی که در اثر پیروی از «خود سری روح غریزه» ناشی می شود، و فطرت عزتخواه کنار زده می شود.

2- ذلّت اجتماعی ناشی از ضعف شخصیت.

این هر دو منفی و محکوم هستند، و فرق شان این است که اوّلی با میل و ارادهٔ شخص است، و دوّمی تحمیلی است و همین است که امام حسین علیه السلام فرمود: هَیْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّهُ.

عزّت نفس (عزت شخصیت درونی):

1- عزت مبتنی بر غرایز خودسر، این نیز بیماری است.

2- عزت نفس مبتنی بر «مدیریت فطرت بر غریزه». این شأن و مقام انسانیت است که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده.

ذلّت نفس:

1- ذلت نفس مبتنی بر غرایز محضه؛ این منشأ همان ذلت اجتماعی ردیف یک است.

2- ذلّت نفس مبتنی بر «مدیریت فطرت بر غریزه»؛ این مثبت و مطلوب است و منشأ عزّت اجتماعی ردیف دوم است. پس منشأ انسانیت انسان است.

ص: 310

در متون تفسیری، و متونی که به محور شرح حدیث ها تدوین شده اند، و همچنین در محاورات روزمرّه، اصطلاح «عزت نفس» فراوان دیده و شنیده می شود. اما بنده که 60 سال است دانش آموز و طلبه هستم، چنین اصطلاحی را در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام نیافتم.

چرا چنین است؟ برای اینکه کلمهٔ «عزّت» دربارهٔ شخصیت درونی، هرگز از عنصر تکبّر خالی نمی باشد. و لذا از به کارگیری آن خودداری شده و به جای آن «کرامت نفس» آمده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیتش به فرزندش محمد حنفیّه می گوید: أَکْرِمْ نَفْسَکَ عَنْ دَنِیَّةٍ وَ إِنْ سَاقَتْکَ إِلَی الرَّغَائِبِ فَإِنَّکَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْذُلُ شَیْئاً مِنْ دِینِکَ وَ عِرْضِکَ بِثَمَنٍ وَ إِنْ جَلَّ: (1) نفس خودت را گرامی و با کرامت دار از هر پستی و دنائت، گرچه آن دنائت تو را به امور مرغوب و اشیاء نفیس برساند. زیرا تو در عوض آنچه از دین و شخصیتت می دهی، بهای آن را نمی گیری گرچه آنچه بگیری بسی عظیم باشد.

و امام سجاد علیه السلام فرمود: مَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَیْهِ الدُّنْیَا: (2) کسی که کرامت نفس داشته باشد، دنیا در نظرش پست و حقیر می گردد.

و حدیث های دیگر.

و در مقابل کرامت نفس، «هوان النّفس» است: امام هادی علیه السلام فرمود: مَنْ هَانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنْ شرهُ:(3) کسی نفس (شخصیت) خودش برایش پست است، از شر او در اَمان مباش.

محمد بن علی (امام باقر علیه السلام) فرمود: فَمَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ صَغُرَتِ الدُّنْیَا فِی عَیْنِهِ وَ مَنْ هَانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ کَبُرَتِ الدُّنْیَا فِی عَیْنِه:(4) پس، کسی که نفسش برایش گرامی و با کرامت

1- بحار، ج 74 ص 207.
2- بحار، ج 75 ص 135.
3- بحار، ج 72 ص 300 و: ج 75 ص 365.
4- جامع الاخبار، ص 109.

باشد، دنیا در نظرش کوچک و حقیر می شود. و کسی که نفسش برایش پست باشد، دنیا در نظرش بزرگ و مهم می گردد.

مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَرْجُ خَيْرَهُ:(1) کسی که نفسش برایش پست است، پس به خیر او امیدوار نباش.

و یک حدیث مشروح و مفصّل از امیرالمؤمنین علیه السلام- که براستی می توان گفت همهٔ اصول «آسیب شناسی» در «روان شناسی» را در خود دارد- در پایان این بخش خواهد آمد.

اما «ذلت نفس»: بر خلاف اصطلاح «عزت نفس»، این اصطلاح در ادبیات مکتب، هم در کاربرد مثبت آمده، و هم در کاربرد منفی.

اول: نمونه هائی از کاربرد مثبت:

قرآن: آیهٔ 54 سورهٔ مائده: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرينَ».(2) مراد از «اذلّه» ذلت نفس مثبت است، که پیشتر به شرح رفت.

حدیث: 1- همین جملهٔ امام سجاد علیه السلام در این دعا که موضوع بحث ماست.

2- امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: طُوبَى لِمَنْ ذَلَّ فِی نَفْسِهِ:(3) خوشا به حال کسی که در نفس خودش خوار باشد.

3- و فرمود: لَكِنَّ اللَّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِد... إِخْرَاجاً لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَ إِسْكَاناً لِلتَّذَلُّلِ

1- غررالحکم، ص 263.
2- شاید گفته شود: در این آیه «اعزّ» نیز آمده. در حالی که گفته شد عزت نفس هرگز در ادبیات قرآن و اهل بیت نیامده. پاسخ: اولاً: این عزت نفس نیست بل عزّت اجتماعی است بل بین الجوامعی است نه به معنی عزّت

نفس. ثانیاً مراد از آن روحیهٔ جهادگری است. ثالثاً بحث ما در «عزّت نفس» است در این آیه کلمهٔ «نفس» نیامده.

3- نهج البلاغه، قصار، 118.

فِی نُفُوسِهِمْ:(1) لیکن خداوند بندگانش را با انواع مشکلات امتحان می کند... تا تکبر را از قلب های آنان خارج کند، و تذلل را در شخصیت شان جایگزین کند.

4- دربارهٔ روزه فرمود: لُحُوقِ الْبُطُونِ بِالْمُتُونِ مِنَ الصِّیَامِ تَذَلُّلًا:(2) چسبیدن شکم ها به درون، در اثر روزه برای تذلّل.

5- فرمود: الْمُؤْمِنِ بِشْرُهُ فِی وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِی قَلْبِهِ أَوْسَعُ شَیْ ءٍ صَدْراً وَ أَذَلُّ شَیْ ءٍ نَفْساً:(3) بشاشت مؤمن در صورتش است، و غم و غصه اش در قلبش، سینه اش فراخترین چیز است، و نفسش ذلیل ترین چیز.

6- الْمُؤْمِنِ... نَفْسُهُ أَصْلَبُ مِنَ الصَّلْدِ وَ هُوَ أَذَلُّ مِنَ الْعَبْدِ:(4) مؤمن... شخصیتش سختتر و محکمتر از سنگ است و (در عین حال) او ذلیل تر از برده است.

دوم: نمونه هائی از کاربرد منفی:

قرآن: آیه هائی که در آنها سخن از ذلّت به معنی منفی آمده، یا در ذلّت اخروی بحث می کنند و یا در محور ذلّت اجتماعی، نه ذلت نفسی و شخصیت درونی. اما در حدیث به معنی منفی نیز آمده است. چند نمونه:

1- مَنِ اسْتَهَانَ بِالْأَمَانَهِ وَ رَتَعَ فِی الْخِیَانَهِ وَ لَمْ یُنَزِّهْ نَفْسَهُ وَ دِینَهُ عَنْهَا فَقَدْ أَحَلَّ بِنَفْسِهِ الذُّلَّ وَ الْخِزْیَ:(5) کسی که امانت را رعایت نکند، و در خیانت بچرد، و خود و دینش را از آن منزّه نکند، پس او ذلت و خواری را به نفس خود نفوذ داده است.

یعنی شخص خائن کرامت نفس خود را مخدوش کرده و ذلت را در نفس خود ایجاد کرده است.

ص: 313

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 238- فیض، 234.
2- همان خطبه.
3- همان، قصار، ابن ابی الحدید، 339- فیض 325.
4- همان، قصار، ابن ابی الحدید، 339- فیض 325.
5- نهج البلاغه، کتب، 26.

2- زُهْدُکَ فِی رَاغِبٍ فِیکَ نُقْصَانُ حَظٍّ وَ رَغْبَتُکَ فِی زَاهِدٍ فِیکَ ذُلُّ نَفْسٍ:(1) بی اعتنائی تو به کسی که به تو رغبت دارد موجب نقص بهرمندی تو می شود، و رغبت تو به کسی که به تو بی اعتنا است موجب ذلّت نفس تو می گردد.

و حدیث های دیگر. اما واقعیت این است که ذلّت نفس به معنی منفی در احادیث نیز کمتر آمده و بیشتر به معنی مثبت آمده است.

بنابراین؛ در عرصهٔ نفس شناسی (= روان شناسی و شخصیت شناسی) در ادبیات مکتب چهار اصطلاح داریم:

1- عزت نفس- نکوهیده است.

2- کرامت نفس- ستوده است.

3- ذلّت نفس به معنی مثبت- ستوده است.

4- ذلّت نفس به معنی منفی- نکوهیده است، لیکن کمتر به کار رفته است.

آنچه موجب شده که برخی شارحان و مترجمان صحیفه (بل اکثرشان) کلمهٔ «ذلّه» را در این سخن امام علیه السلام به «تواضع» معنی کنند- که در برگ های پیش گذشت- بر اساس همین بینش و اصطلاح رایج محاورات روزمرّهٔ مردمی است، نه بر اساس شخصیت شناسی و روان شناسی مکتب.

تواضع اثر همان ذلّت مثبت است، تواضع خصلت روانی و شخصیتی نیست، بل «رفتار» است؛ نوعی رفتار که از خصلت ذلّت مثبت ناشی می شود.

انسان شگفت ترین و پیچیده ترین موجود است، و عدم توجه به این اصل مهم شخصیت شناسی، موجب می شود که خیلی از مسائل در علوم انسانی درهم آمیخته شده و از جریان صحیح خارج شود. بویژه امروز که می رویم (بلطف خداوند) همهٔ علوم انسانی را بر اساس قرآن و حدیث، سامان دهیم، و امید است این حرکت مبارک که در حوزهٔ علمیه شروع شده با سلامت کامل پیش برود.

1- همان، قصار، ابن ابی الحدید، 460- فیض، 443.

تکمله: قرآن و فونکوسیونالیسم: برای تکمیل این بحث لازم است به برخی از حدیث ها توجه شود و نسبت آنها با موضوع این بحث، مشخص شود. و پیش از ورود به این مطلب، مقدمه ای ضرورت دارد:

در یکی از مباحث گذشته گفته شد که لفظ «نفس» در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، کاربردها و معانی مختلف دارد و همه آنها به شرح رفت. اکنون پرسش این است: چرا خداوند برای هر کدام از این معانی واژهٔ مستقل به کار نبرده تا معانی مختلف کاملاً از همدیگر مشخص باشند و کسی کاربردی را با کاربرد دیگر اشتباه نکند.-؟

پاسخ: مخاطب قرآن «انسان» است؛ هر انسان (اعم از دانشمند و عامی، متخصص و غیر متخصص) سبک و شیوه و نحوهٔ درکی دارد که با دیگران متفاوت است. بهمین جهت سبک، شیوه و منطق خداوند، تخصصی نیست. و اگر برای هر کدام از معانی «نفس» یک لفظ دیگر می آورد، می بایست قرآن را به تعدد رشته های علمی، فصل بندی می کرد و با هر گروه متخصص در رشته ای با یک شیوه و منطق، سخن می گفت که با گروه متخصص دیگر متفاوت بوده و فرق اساسی داشته باشد. همانطور که مشاهده می کنیم متخصصین یک رشته، از منطق و اصطلاحات متخصصین رشتهٔ دیگر سر در نمی آورند. و این شیوهٔ درست نیست و مصداق مخاطبه با انسان (بما هو انسان) نمی باشد.

و با بیان دیگر: غربی ها نیز به این حقیقت و واقعیت پی برده اند و باصطلاح خودشان «فونکوسیونالیسم» را محکوم می کنند و می گویند: جراحی علوم از همدیگر، و جراحی رشته های علمی از همدیگر، فقط در حدّ ناچاری جایز است. جراحی علوم بمثابهٔ جراحی «ماهیت انسانی انسان» است و حتی الامکان باید از آن پرهیز شود.

و امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود «الْعِلْمُ نُقْطَةٌ كَثَّرَهَا الْجَاهِلُون»:(1) علم فقط یک نقطه است که نادانان آن را تجزیه و تکثیر کرده اند.

توضیح: 1- همهٔ علم را به یک «نقطه» تشبیه می کند. و در پایه ای ترین اصول علم

1- عوالی اللئالی، ج 4 ص 129، ط انتشارات سید الشهداء، قم.

هندسه می گوئیم: نقطه آن است که دارای هیچ بُعدی نباشد. و چیزی که هیچ بُعدی ندارد قابل تجزیه و تفکیک و جراحی نمی شود.

2- می گوید: نادانان علم را تکثیر کرده و به رشته های فراوان تقسیم کرده اند. در حالی که این دانشمندان هستند که این کار را کرده اند. آیا امیرالمؤمنین که آنهمه ستاینده علم و دانش و نکوهندهٔ نادانی است، دانشمندان را نادان می نامد؟!

نه چنین است. بل می گوید: انسان (و در رأس همه، دانشمندان) بدلیل ناتوانی شان و عدم کشش و وسع فکری و عقلی شان، علم را به رشته های متعدد تقسیم کردند تا بتوانند دانشمند شوند.

و با بیان دیگر: رشته بندی علوم بخاطر ناتوانی انسان است؛ یک اضطرار و ناچاری است؛ منشأ آن ناتوانی و نادانی بشر است. نه یک ره آوردی که منشأش توانائی بشر و یک اقدام غیر اضطراری باشد.

امیرالمؤمنین رشته بندی علوم را محکوم نمی کند، حقیقت «رابطهٔ انسان با علوم» را بیان می کند. و البته از افراط در آن پرهیز می دهد. بطوری که امروز نیز با پدیدهٔ ایجاد رشته های «میان رشته ای» می کوشند از افراط در این جراحی بکاهند. اما خداوند قادر مطلق است؛ طوری سخن می گوید که هر کسی در هر رشته ای و با هر تخصصی، از سخنش بهرمند گردد. و اگر نبود نفوذ کابالیست هائی از قبیل تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبّه و... و نیز اگر نبود نفوذ کسانی مانند عکرمهٔ ناصبی و دیگر دکانداران در برابر اهل بیت، از قبیل: سدّی، مجاهد، قتاده، شعبی و... با رهبری و تبیین اهل بیت علیهم السلام- که این «کتاب مبین» را مبین تر می کردند- همگان از قرآن بهرمند می شدند، بهرمندی ای که قرآن برای آن آمده است.

افق شیوه و منطق اهل بیت در این مسیر تا حدودی از افق قرآن پائین آمده و بر اساس «نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» به تفکیک علوم نزدیک شده. زیرا قرآن «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت علیهم السلام «تبیانِ این تبیان» هستند. اما باز به حدّ جراحی نرسیده اند.

و لذا می بینیم که در عرصهٔ حدیث نیز (مثلاً) کلمه «نفس» در معانی متفاوت و مختلف

به کار رفته است.

شرح این موضوع را به بخش اول کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» که تحت عنوان «هندسهٔ شناخت» آمده، واگذاشته و به آن چند حدیث که در اینجا اشاره کردم می پردازم:

1- امیرالمؤمنین علیه السلام پیراهن کهنه ای پوشیده بود، برخی ها تعجب کردند، فرمود: يَخْشَعُ لَهُ الْقَلْبُ وَ تَذِلُّ بِهِ النَّفْسُ وَ يَقْتَدِی بِهِ الْمُؤْمِنُونَ:(1) قلب (شخصیت درون) بوسیلهٔ آن خاشع می شود، و نفس خوار می گردد، و مؤمنان (به این کار من) تأسّی می کنند.

مراد از این «نفس» در این حدیث، شخصیت درون نیست. بل «نفس امّاره= روح غریزه» است. بدلیل وجود لفظ «قلب» و بدلیل زمینهٔ سخن که مبارزه با سرکشی و چموشی نفس اماره در برابر مدیریت روح فطرت (= نفس لوّامه) است.

پس این حدیث و کلمهٔ «تذلّ» که در آن آمده، از موضوع بحث ما خارج است.

2- در جای دیگر می گوید: «أَیْ بُنَیَّ.... أَحْیِ قَلْبَکَ بِالْمَوْعِظَهِ وَ أَمِتْهُ بِالزَّهَادَهِ وَ قَوِّهِ بِالْيَقِينِ وَ نَوِّرْهُ بِالْحِكْمَهِ وَ ذَلِّلْهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ»:(2) پسرم.... قلبت را با موعظه زنده کن، و آن را با زهدورزی بمیران، و با حکمت نورانیش کن، و با یاد آوری مرگ ذلیلش کن.

هم می گوید قلبت را زنده کن و هم می گوید قلبت را بمیران. ظاهر این سخن تناقض است، اما اگر دقت کنیم تناقض در آن نیست، زیرا مراد این است: شخصیت درونی انسان از چگونگی تعامل میان دو روح غریزه و فطرت، حاصل می شود، پس روح فطرت را با موعظه زنده و نیرومند کن، و روح غریزه را با یاد آوری مرگ تضعیف کن تا خودسری نکند و تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد.(3)

این نیز از موضوع بحث ما خارج است. زیرا مراد امام سجاد علیه السلام از نفس در «إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّهً بَاطِنَهً عِنْدَ نَفْسِی»، همان شخصیت درون است که از چگونگی تعامل میان دو

1- نهج البلاغه، قصار، 99.
2- نهج البلاغه، کتب، 31.
3- و باصطلاح قرآنی؛ این اسب چموش (روح غریزه) در برابر روح فطرت «ذلول» باشد.

روح حاصل شده و شاکله می گیرد. و این بدیهی است بدلیل اینکه می گوید «لی= برای من» و نمی گوید «لنفسی= برای نفس من» که امکان حمل آن به روح غریزه باشد. و می گوید «عند نفسی= در پیش نفسم» و نمی گوید «فی نفسی= در نفسم» تا امکان حمل آن به روح غریزه باشد.

همهٔ اصول دانشِ «شخصیت شناسی» فقط در یک حدیث

اشاره

در مبحث «کرامت نفس» و «هوان نفس» وعده داده شد که دربارهٔ یک حدیث مشروح، بحثی داشته باشیم: ابتدا متن حدیث را از کافی (اصول) ج 2 ص 391 تا 394، از ابتدا تا انتها می آورم آنگاه «بقدر توان» به شرح آن می پردازم:

أَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ قَالَ بُنِیَ الْکُفْرُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِمَ الْفِسْقِ وَ الْغُلُوِّ وَ الشَّکِّ وَ الشُّبْهَهِ وَ الْفِسْقُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْجَفَاءِ وَ الْعَمَی وَ الْغَفْلَهِ وَ الْعُتُوِّ فَمَنْ جَفَا احْتَقَرَ الْحَقَّ وَ مَقَتَ الْفُقَهَاءَ وَ أَصَرَّ عَلَی الْحِنْثِ الْعَظِیمِ وَ مَنْ عَمِیَ نَسِیَ الذِّکْرَ وَ اتَّبَعَ الظَّنَّ وَ بَارَزَ خَالِقَهُ وَ أَلَحَّ عَلَیْهِ الشَّیْطَانُ وَ طَلَبَ الْمَغْفِرَهَ بِلَا تَوْبَهٍ وَ لَا اسْتِکَانَهٍ وَ لَا غَفْلَهٍ وَ مَنْ غَفَلَ جَنَی عَلَی نَفْسِهِ وَ انْقَلَبَ عَلَی ظَهْرِهِ وَ حَسِبَ غَیَّهُ رُشْداً وَ غَرَّتْهُ الْأَمَانِیُّ وَ أَخَذَتْهُ الْحَسْرَهُ وَ النَّدَامَهُ إِذَا قُضِیَ الْأَمْرُ وَ انْکَشَفَ عَنْهُ الْغِطَاءُ وَ بَدَا لَهُ مَا لَمْ یَکُنْ یَحْتَسِبُ وَ مَنْ عَتَا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ شَکَّ وَ مَنْ شَکَّ تَعَالَی اللَّهُ عَلَیْهِ فَأَذَلَّهُ بِسُلْطَانِهِ وَ صَغَّرَهُ بِجَلَالِهِ کَمَا اغْتَرَّ بِرَبِّهِ الْکَرِیمِ وَ فَرَّطَ فِی أَمْرِهِ وَ الْغُلُوُّ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی التَّعَمُّقِ بِالرَّأْیِ وَ التَّنَازُعِ فِیهِ وَ الزَّیْغِ وَ الشِّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ یُنِبْ إِلَی الْحَقِّ وَ لَمْ یَزْدَدْ إِلَّا غَرَقاً فِی الْغَمَرَاتِ وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَهٌ إِلَّا غَشِیَتْهُ أُخْرَی وَ انْخَرَقَ دِینُهُ فَهُوَ یَهْوِی فِی أَمْرٍ مَرِیجٍ وَ مَنْ نَازَعَ فِی الرَّأْیِ وَ خَاصَمَ شُهِرَ بِالْعَثَلِ مِنْ طُولِ اللَّجَاجِ وَ مَنْ زَاغَ قَبُحَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَهُ وَ حَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّیِّئَهُ وَ مَنْ شَاقَّ اعْوَرَّتْ عَلَیْهِ طُرُقُهُ وَ اعْتَرَضَ عَلَیْهِ أَمْرُهُ فَضَاقَ عَلَیْهِ مَخْرَجُهُ إِذَا لَمْ یَتَّبِعْ سَبِیلَ الْمُؤْمِنِینَ وَ الشَّکُّ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْمِرْیَهِ وَ الْهَوَی وَ التَّرَدُّدِ وَ الِاسْتِسْلَامِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَبِأَیِّ آلَاءِ رَبِّکَ تَتَمارى وَ فِی رِوَایَهٍ أُخْرَی عَلَی الْمِرْیَهِ وَ الْهَوْلِ مِنَ الْحَقِّ وَ التَّرَدُّدِ وَ الِاسْتِسْلَامِ لِلْجَهْلِ وَ أَهْلِهِ فَمَنْ هَالَهُ مَا بَیْنَ یَدَیْهِ نَکَصَ عَلَی عَقِبَیْهِ وَ مَنِ امْتَرَی فِی الدِّینِ تَرَدَّدَ فِی الرَّیْبِ وَ سَبَقَهُ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ وَ أَدْرَکَهُ الْآخَرُونَ وَ وَطِئَتْهُ سَنَابِکُ الشَّیْطَانِ وَ مَنِ اسْتَسْلَمَ لِهَلَکَهِ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ هَلَکَ فِیمَا بَیْنَهُمَا وَ مَنْ نَجَا مِنْ ذَلِکَ فَمِنْ فَضْلِ الْیَقِینِ وَ لَمْ یَخْلُقِ اللَّهُ خَلْقاً أَقَلَّ

مِنَ الْیَقِینِ وَ الشُّبْهَهُ عَلَی أرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابٍ بِالزِّینَهِ وَ تَسْوِیلَ النَّفْسِ وَ تَأَوُّلِ الْعِوَجِ وَ لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ وَ ذَلِکَ بِأَنَّ الزِّینَهَ تَصْدِفُ عَنِ الْبَیِّنَهِ وَ أَنَّ تَسْوِیلَ النَّفْسِ یُقَحِّمُ عَلَی الشَّهْوَهِ وَ أَنَّ الْعِوَجَ یَمِیلُ بِصَاحِبِهِ مَیْلاً عَظِیماً وَ أَنَّ اللَّبْسَ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فَذَلِکَ الْکُفْرُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعَبُهُ. قَالَ وَ النِّفَاقُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَی الْهَوَی وَ الْهُوَیْنَا وَ الْحَفِیظَهِ وَ الطَّمَعِ فَالْهَوَی عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْبَغْیِ وَ الْعُدْوَانِ وَ الشَّهْوَهِ وَ الطُّغْیَانِ فَمَنْ بَغَی کَثُرَتْ غَوَائِلُهُ وَ تُخُلِّیَ مِنْهُ وَ

قُصِرَ عَلَیْهِ وَ مَنِ اعْتَدَی لَمْ یُؤْمَنْ بَوَائِقُهُ وَ لَمْ یَسْلَمْ قَلْبُهُ وَ لَمْ یَمْلِکْ نَفْسَهُ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَ مَنْ لَمْ یَعْذِلْ نَفْسَهُ فِی الشَّهَوَاتِ خَاضَ فِی الْخَبِیثَاتِ وَ مَنْ طَغَی ضَلَّ عَلَی عَمْدٍ بِلَا حُجَّهٍ وَ الْهُوَیْنَا عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْغِرَّهِ وَ الْأَمَلِ وَ الْهَیْبَهِ وَ الْمُمَاطَلَهِ وَ ذَلِکَ بِأَنَّ الْهَیْبَهَ تَرُدُّ عَنِ الْحَقِّ وَ الْمُمَاطَلَهَ تُفَرِّطُ فِی الْعَمَلِ حَتَّی یَقْدَمَ عَلَیْهِ الْأَجَلُ وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ عَلِمَ الْإِنْسَانُ حَسَبَ مَا هُوَ فِیهِ وَ لَوْ عَلِمَ حَسَبَ مَا هُوَ فِیهِ مَاتَ خُفَاتاً مِنَ الْهَوْلِ وَ الْوَجَلِ وَ الْغِرَّهَ تَقْصُرُ بِالْمَرْءِ عَنِ الْعَمَلِ وَ الْحَفِیظَهُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْکِبْرِ وَ الْفَخْرِ وَ الْحَمِیَّهِ وَ الْعَصَبِیَّهِ فَمَنِ اسْتَکْبَرَ أَدْبَرَ عَنِ الْحَقِّ وَ مَنْ فَخَرَ فَجَرَ وَ مَنْ حَمِیَ أَصَرَّ عَلَی الذُّنُوبِ وَ مَنْ أَخَذَتْهُ الْعَصَبِیَّهُ جَارَ فَبِئْسَ الْأَمْرُ أَمْرٌ بَیْنَ إِدْبَارٍ وَ فُجُورٍ وَ إِصْرَارٍ وَ جَوْرٍ عَلَی الصِّرَاطِ وَ الطَّمَعُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ الْفَرَحِ وَ الْمَرَحِ وَ اللَّجَاجَهِ وَ التَّکَاثُرِ فَالْفَرَحُ مَکْرُوهٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ الْمَرَحُ خُیَلَاءُ وَ اللَّجَاجَهُ بَلَاءٌ لِمَنِ اضْطَرَّتْهُ إِلَی حَمْلِ الْآثَامِ وَ التَّکَاثُرُ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ شُغُلٌ وَ اسْتِبْدَالُ الَّذِی هُوَ أَدْنَی بِالَّذِی هُوَ خَیْرٌ فَذَلِکَ النِّفَاقُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعَبُهُ.

مراد از کفر: لازم است پیش از هر بحثی، مراد از کفر که موضوع بحث این حدیث است، مشخص شود:

متن حدیث را دیدیم. امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث دربارۀ انسان آسیب شناسی می کند و چنان ظریف و دقیق تبیین می کند که نظام سخنش حالت ریاضی پیدا می کند: آفت های شخصیت انسانی چهار آفت است و هر کدام از آنها نیز از چهار آفت ناشی می شوند. همۀ آفات را دسته بندی کرده و در یک فرمول کوچک جای می دهد: 16=44.

هم به این آسانی و هم بدین دشواری، که خواهد آمد.

به نظر او کفر یعنی بیماری ترین بیماری که فراتر از آن بیماری ای نیست. و می گوید: هر کس که کافر است بسبب این شانزده خصلت روانی است. مفهوم این سخن این است که: هر کس به این شانزده آفت دچار نباشد، او «انسان سالم» است خواه مسلمان باشد و خواه غیر مسلمان.

یعنی اگر غیر مؤمن هم باشد، بالقوه مؤمن است اگر اسلام به او عرضه شود براحتی آن را می پذیرد؛ مانند سلمان فارسی قبل از آنکه به حضور پیامبر اسلام برسد. سلمان پیش از آن نیز یک «انسان سالم» بود و شخصیت درونی اش با هیچکدام از آفت های مذکور آسیب ندیده بود. و لذا مصداق «سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَیْت» می گردد. و کم نیستند کسانیکه مسلمان نیستند لیکن از این خصلت های بیماری که در این حدیث آمده است بریئ

هستند و با بیان دیگر: مراد از این کفر آن است که شخص با اسلام آشنا باشد و اسلام به او کاملاً ابلاغ شده

باشد و او آن را نپذیرد.

بنابراین مراد از کفر در این حدیث، شدیدترین بیماری است که فراتر از آن بیماری شخصیتی، نیست.

پس؛ این حدیث هم انسان کاملاً سالم را به ما معرفی می کند و هم انسان شدیداً بیمار را. و این یعنی همهٔ اصول «شخصیت شناسی» در یک حدیث.

و اینک شرح این حدیث: موضوع بخش اول این حدیث چیستی کفر و چیستی منشأ کفر است؛ کفر به معنائی که به شرح رفت.

می فرماید: کفر بر چهار پایه مبتنی است: یعنی بر چهار خصلت شخصیتی مبتنی است. یا بگوئیم: از چهار بیماری شخصیتی ناشی می شود:

1- الْفِسْقِ: لغت: فَسَق: فَجَر: فاسق شد، یعنی فاجر شد.

فَجَر فُجراً: کذب واصله المیل عن القصد: معنی اصلی فجور، خروج عملی از میانه روی و اعتدال است. یعنی فاسق کسی است که «هنجار نشناس» است. و فاجر کسی است که «هنجار شکن» باشد.

پس فسق یعنی خروج از اعتدال و میانه روی. و خواهیم دید که مراد از آن در این حدیث، خروج از «تعامل متعادل میان دو روح غریزه و فطرت» است.

2- الْغُلُوِّ: غلوّ یعنی زیاده روی و افراط.- اگر شخص فاسق در فسق و فجور غلوّ نکند به حدّ کفر نمی رسد و در همان فاسق بودن می ماند.

3- الشَّکَّ: مراد خصلت شکاک بودن است که اگر شخص بیش از حدّ معقول، شکاک باشد بیمار است.

4- الشُّبْهَه: خصلت شبهه گرائی: شخصی که در واضحات نیز برای خودش ایجاد شبهه می کند.

فرق میان خصلت شبهه گرائی و خصلت شکاکی: در نظر اول گمان می شود که میان این دو رابطهٔ «علت و معلول»ی هست، که یا شکاکی زمینه و علّت شبهه گرائی می شود، و یا

شبهه گرائی منشأ و علت شکاکی می گردد. اما چنین نیست؛ هر کدام از این دو مستقل از دیگری هستند. چون ممکن است کسی شبهه گرا باشد لیکن شکاک نباشد. و بالعکس.

درست است وقتی که کسی دچار هر دو شود، این دو خصلت به تعامل آمده و با هم کار کرده و همدیگر را تقویت می کنند.

این چهار خصلت منفی پایه های کفر هستند. و همانطور که اشاره شد مراد از «کفر» در این حدیث، «انحراف شخصیت بتمام معنی» است. زیرا موضوع بحث حدیث «شخصیت کاوی» است.

آنگاه برمی گردد هر کدام از این چهار خصلت را در فراز دیگری از سخنش، ریشه یابی می کند:(1)

فصل اول: چیستی فسق

اشاره

فصل اول: چیستی فسق(2)

لغت: فَسَق: خرج عن طریق الصّواب: از راه درست خارج شد.

می فرماید: و فسق بر چهار ریشه مبتنی است:(3)

1- الْجَفَاء: هدر کردن، به هدر دادن: نیروی جسمی، روحی، فکری، عقلی، مالی را به هدر دادن: آنها را بدون قاعده و بدون برنامه مصرف کردن.

2- العمی: عدم بینش و عدم سنجش و عدم گزینش عقلانی در کردارها و رفتارها.

فرق میان این دو: در اینجا نیز گاهی تصور می شود که میان شان رابطۀ علّی و معلولی

1- روند بیان امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث، از بالا به پائین است؛ شخصیت بیمار را مانند یک هرم ترسیم کرده که کفر رأس آن هرم است، این هرم بر رأس چهار هرم قرار دارد، مانند این شکل و هر کدام از هرم های چهارگانه بر نوک های چهار هرم دیگر قرار دارند.

2- فسق که رکن اول کفر است.

3- این «مبتنی بودن» معنی حرف «علیا» است. اگر می فرمود: «و للفسق اربع شعب»، معنایش چنین می شد: فسق چهار قسم دارد. یا فسق چهار شاخه دارد.

هست. در حالی که چنین نیست، زیرا ممکن است کسی بینش و تشخیص داشته باشد لیکن به آن عمل نکند. سمبل این گونه افراد، ابلیس است که با وجود علم و دانشش، همه چیز خود را به هدر داد. و با عبارت دیگر: میان این دو «عموم و خصوص من وجه» است: هر هدر دادن به سبب عدم بینش نیست، و هر عدم بینش سبب به هدر دادن و بی برنامگی و بی قاعدگی نیست، زیرا ممکن است شخص فاقد بینش نیز برای خودش برنامه ای داشته باشد گرچه برنامهٔ نادرست. و داشتن برنامه و قاعده و قانون نادرست بهتر از بی برنامگی و بی قاعدگی است.

بلی؛ وقتی که این دو خصلت در کسی باشند با همدیگر تعامل کرده و همدیگر را تقویت می کنند.

3- الْغَفْلَه: غافل بودن از انسانیت، از فلسفهٔ وجودی انسان. غفلت از چیستی و چرائی آفرینش. که پیام آیه های متعدد است از آن جمله: «الَّذینَ هُمْ عَنْ آیاتِنا غافِلُونَ».(1) هر پدیده که در جهان هستی هست آیه ای از آیات الهی است و انسان نباید از چیستی و چرائی آنها غافل باشد و باید بقدر توان در آنها بیندیشد بویژه دربارهٔ انسان و خود.

غفلت یعنی سرگرم شدن به چیزی که موجب بازماندن از چیز دیگر شود.- مشغول شدن به اقتضاهای غریزی که از توجه به اقتضاهای فطری باز دارد.

4- الْعُتُوّ: لغت: عتاعتوّاً: استکبر و جاوز الحدّ: خود را بزرگ دید و از حد گذشت.

چون موضوع بحث حدیث حالات درونی است، و نیز بدلیل «استکبر» که از باب استفعال است و اصل در آن حالت درونی است، معلوم می شود که این استکبار بر دیگران نیست. بل استکبار در برابر وظایف و تکالیف انسانیت است. و خواهیم دید که خود امیرالمؤمنین به همین گونه تفسیر کرده است.

استکبار در برابر وظایف و تکالیف نمی شود مگر در اثر پیروی از غریزه و مقهور کردن فطرت.

1- آيۀ 7 سورۀ يونس.

آنگاه هر کدام از این چهار خصلت- که ارکان فسق هستند- را تبیین می کند:

جَفَاء

فَمَنْ جَفَا احْتَقَرَ الْحَق: هر کس جُفا (بی برنامگی و بی قاعدگی) پیشه کند، حقیقت را بی اهمیت و حقیر می پندارد. حقیقت و غیر حقیقت برایش مساوی می شود.

در عرف عمومی ما اصطلاح «حق و باطل» بیشتر در اموری که به اصول اعتقاد مربوط است به کار می رود و یا در امور حقوق اجتماعی. اما در اصطلاح قرآن و حدیث هر چیزی یا حق است و یا باطل، حتی یک رفتار خصوصی فردی که فرد دربارۀ خویشتن خویش می کند، یا حق است و یا باطل، تا چه رسد به رفتاری که دربارۀ اشیاء یا اشخاص دیگر بکند. و با این دیدگاه اگر کلمه «جفاء» را با فتحۀ جیم بخوانیم، به معنی «ستم بر حق و حقیقت» می گردد. اما نظر به اینکه موضوع سخن خصلت های درونی است باید آن را با ضمّۀ جیم خواند که «جَفاء» با فتحۀ جیم اثری از آثار عملی آن می شود. یعنی هر کس دچار خصلت جُفاء باشد بر حق و حقیقت جَفا می کند.

وَ مَقَتَ الْفُقَهَاءَ: و دانشمندان را دشمن می دارد.

فقیه یعنی دانشمند. هر دانشمند در هر رشته ای، اینکه تنها به دانشمندان رشتۀ احکام تکلیفی، فقیه می گوئیم یک اصطلاح است، نه معنی لغوی.

دومین اثر خصلت جفاء و بی برنامگی، دشمنی با دانشمندان است. زیرا دانش و دانشمند هیچ سازگاری با بی برنامگی و بی قاعدگی ندارند، و چنین کسی اساساً نمی تواند ارزشی به دانش و دانشمند بدهد بل آنها را مزاحم روند خود می داند؛ او از مفهوم «درست و نادرست» خوشش نمی آید.

وَ أَصَرَّ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيم: و بر بی قانونی و بی قاعدگی بزرگ، اصرار می ورزد- یعنی تخلف از قواعد و قوانین (که معیار حقیقت و غیر حقیقت هستند) را پیشۀ خود می کند.

لغت: حَنَثَ حِنثاَ: مال الی الباطل: حنث یعنی «باطل گرائی».

در این جمله اشاره به آیه های 45 و 46 سورهٔ واقعه: «إِنَّهُمْ کانُوا قَبْلَ ذلِکَ مُتْرَفینَ- وَ کانُوا یُصِرُّونَ عَلَی الْحِنْثِ الْعَظیمِ»: آنان پیش از این (پیش از محشر و در زندگی دنیوی) به عیاشی می پرداختند- و بودند به باطل گرائی عظیم می پرداختند.

توضیح: باطلگرائی، گاهگاهی به سراغ هر کسی می آید، زیرا انسان معصوم نیست (غیر از انبیاء و ائمه). اما حنث عظیم و پیشه شدن باطل گرائی، بیماری است؛ بیماری بزرگ.

عمیا

وَ مَنْ عَمِیَ نَسِیَ الذِّکْرَ: و هر کس بینش و گزینش عقلانی نداشته باشد، «هشدار»ی را فراموش می کند.

یعنی (باصطلاح مردمی) همچنان سرش را پائین انداخته و به راه نادرست خود ادامه می دهد و هرگز به خود نمی آید.

وَ اتَّبَعَ الظَّنَّ: و (در همهٔ امور زندگی) از ظن پیروی می کند، نه از یقین.

اشاره است به آیهٔ 116 سورهٔ انعام: «إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُونَ»: آنان پیروی نمی کنند مگر از ظن، و نیستند مگر گمانه می زنند.- همه چیز شان و رفتارهای شان بر اساس گمانه زنی است.

و همچنین در آیهٔ 148 همان سوره به پیامبرش دستور می دهد که به آنان بگو: «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ»: پیروی نمی کنید مگر از ظن و گمان، و نیستید شما مگر گمانه می زنید.

توضیح: در مواردی گمانه زنی لازم است، مراد در این حدیث و در این آیه این است که اصل و اساس زندگی و باورها و گرایش های این قبیل افراد بر ظن و گمانه زنی مبتنی می شود.

وَ بَارَزَ خَالِقَهُ: و با خدای خود شدیداً مخالفت می کند.- این مخالفت شدید بر دو نوع است: اگر بیماری به حد نهائی شدت خود نرسد، تنها در عمل و کردار مخالفت شدید می کند. و اگر بیماری به حد نهائی شدت خود برسد، مانند ابلیس در برابر خدا ایستاده و (نعوذ بالله) خدا را نیز محکوم می کند. اما مراد همان مخالفت شدید عملی است، بدلیل دو جملهٔ بعدی:

وَ أَلَحَّ عَلَیْهِ الشَّیْطَانُ: و شیطان بر او اصرار مداوم می کند.- کسی که فکر، اندیشه و زندگیش بر «گمانه زنی» مبتنی باشد، شیطان او را رها نمی کند.

وَ طَلَبَ الْمَغْفِرَةَ بِلَا تَوْبَهٍ وَ لَا اسْتِكَانَهٍ وَ لَا غَفْلَه: و از خداوند بخشش می خواهد بدون توبه و بدون ترس و تواضع، و بدون غفلت.

توضیح: برای چنین شخصی که بدون تعقل و بینش و (باصطلاح عوام) گُتره زندگی می کند سه خصلت می شمارد:

اول: انتظار بخشش از خداوند دارد و امید به بخشش خدا نیز دارد، لیکن هرگز در مقام توبه نمی آید.

اگر کسی دربارۀ کس دیگری بطور مداوم بدی کند، در عین حال انتظار و امید بخشش از او داشته باشد، یا خودش احمق است و یا خود را هوشمند شیطانگونه می داند و طرف مقابل را احمق می داند. و در هر صورت، خودش بیمار است.

دوم: بخشش می خواهد، اما یا از موضع بالا، و یا دستکم از موضع مساوی با طرف مقابل. و با اندکی دقّت معلوم است که چنین خواسته ای هرگز معنی و مصداق «بخشش» نمی شود، بل معنی و مفهوم آن «ادعای حقی از حقوق» است یعنی بخشش طرف مقابل را حقی از حقوق خود می داند.

سوم: این «پرتوقعی» و «زیاده طلبی» را نیز از روی غفلت و ناآگاهانه نمی کند، بل بطور آگاهانه مدعی است که خداوند باید ببخشد. یعنی به جای اینکه در برابر خدا تکلیف پذیر باشد، برای خدا تکلیف تعیین می کند. و این شدیدترین بیماری است گرچه به حد «رجیم» نرسیده و امید بخشش دارد.

توجه: این «غفله» که در این جمله آمده، آن نیست که در شمارش پایه های فسق شمرد و فرمود: عَلَی الْجَفَاءِ وَ الْعَمَی وَ الْغَفْلَهِ وَ الْعُتُوِّ. آنچه در اینجا آمده «اثر» است اما آنچه در آنجا آمده «منشأ اثر» است که در شرح آن می فرماید:

غفلت

وَ مَنْ غَفَلَ جَنَی عَلَی نَفْسِهِ: و هر کس از «شأن انسانیت خود، از فلسفۀ وجودی انسان، و از چیستی و چرائی آفرینش» غافل باشد، بر خویشتن خویش جنایت می کند.

و این مسلم است؛ مثلاً هر کسی چیستی و چرائی یک باغ را نداند، آن را از بین می برد. همچنین اگر چیستی و چرائی یک خودرو را نداند، یا فلان ابزار را، و یا محیط زیست را. همینطور است اگر چیستی و چرائی خود را نداند بر خود جنایت می کند. برای توضیح

ص: 325

بیشتر در این مسئله، بحث زیر را می آورم:

امیل دورکیم و مسئلۀ خودکشی

بحث علمی امیل دورکیم دربارۀ «خودکشی» را ببینید، بحث علمی است علل و زمینه های خودکشی را بررسی می کند، لیکن در این بحث علمی بر مهمترین عامل تکیه نمی کند که عامل «عدم شناخت چیستی و چرائی انسان» است. کار او علم و علمی است اما «علم صحیح» نیست.

بهتر است در اینجا به عامل «غلوّ» که در این حدیث آمده، دوباره نگاه کنیم:

در جامعه های آسیای شرقی بویژه ژاپن، خودکشی در قالب «هاراگیری» رایج بوده و هست. وقتی که کسی خود را مقصّر و خطاکار می داند در مواردی بعنوان مجازات خود، یا رهائی از شرمندگی، خودکشی می کند و این اقدام را هنجار دانسته و تجدید شرف خود می داند. اما این مصداقی از مصادیق غلوّ است و حتی مصداق تکبر است. اگر این افراد چیستی انسان را به خوبی درک کرده باشند و بفهمند که انسان موجودی است باصطلاح «جایز الخطاء» و نیز چرائی انسان را درک کنند می فهمند که انسان برای «آزمون و خطا» آفریده شده و باید مسیر آزمایش را طی کند تا به هدف از خلقت خود برسد. در اینصورت هرگز اقدام به خودکشی نمی کنند و به جای خودکشی به ترمیم و جبران خطاهای شان می پردازند.

انسان موجودی جبران کننده است، خدایش نیز توبه پذیر و آمرزنده. و اگر کسی عاجز از جبران باشد، هرگز عاجز از توبه نخواهد بود و در این صورت، جبران خطا همان پشیمانی عمیق و توبه خواهد بود، نه خودکشی.

کار امیل دورکیم و همۀ دست اندرکاران علوم انسانی غربی، کار علمی است؛ علم است نه جهل، و بس ارزشمند است، لیکن «علم صحیح» نیست که امام باقر علیه السلام به دو دانشمند معاصر خود فرمود: شرقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِیحاً إِلَّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ:(1) به شرق بروید، به غرب بروید، علم صحیحی نمی یابید مگر چیزی که از پیش ما اهل بیت آمده باشد.

1- كافى، ج 1 ص 399 ط دار الاضواء.

و امام صادق علیه السلام فرمود: يَا يُونُسُ إِذَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَإِنَّا وَرِثْنَاهُ وَ أُوتِينَا شَرْحَ الْحِكْمَةِ وَ فَصْلَ الْخِطَابِ:(1) ای یونس هرگاه علم صحیح بخواهی، پس آن را از نزد ما اهل بیت بگیر. زیرا ما آن را (از رسول خدا) به ارث برده ایم، و به ما شرح حکمت و فصل خطاب داده شده.

دانشمندان غربی، کاوش و تحقیق کرده اند و مطالب مهمی را کشف کرده و توضیح داده اند، اما در هیچ مسئلهٔ اصلی به «فصل الخطاب» نرسیده اند، و این عدم دستیابی به «فصل الخطاب» است که سرانجام از بینش پوپر سر در آورد که: علم آن است که ابطال پذیر باشد. که معنی این شعار با هر توجیه و با هر تأویل و توضیح، این است که: علم آن است که جهل باشد.

و نیز: همین محرومیت علوم انسانی غربی از «فصل الخطاب» است که امروز آنها را به بن بست کشانیده است.

در این حدیث، امیرالمؤمنین علیه السلام، ریشه یابی کرده و ریشهٔ مسئله را در «غفلت»- غفلت از چیستی و چرائی خود انسان- یافته و به ما نشان می دهد و مسئله را به فصل الخطاب می رساند. که: وَ مَنْ غَفَلَ جَنَى عَلَى نَفْسِهِ: و هر کس دچار غفلت باشد مرتکب جنایت بر خود، می شود. و خودکشی یکی از انواع «جنایت بر خود» است. و در ادامه می گوید:

وَ انْقَلَبَ عَلَى ظَهْرِهِ: و به عقب خود بر می گردد.- شخصیتش به جای پیشرفت، مرتجع می شود، و به جای ترقی در کمال، تنزل می کند. و در اینصورت است که گرفتار جهل مرکب می شود: وَ حَسِبَ غَيَّهُ رُشْداً: و سقوط فکری خود را رشد حساب می کند. همانطور که ژاپنی های مذکور خودکشی را هنجار و تجدید حیثیت خود می دانند.

ای کاش انسان یا فکر و اندیشهٔ درست می داشت، و یا اصلاً فکر و اندیشه ای نمی داشت. اما چنین نیست. انسان نمی تواند بدون یک جریان فکری باشد اگر جریان فکری درست نداشته باشد دچار «غیّ» خواهد شد. غفلت از چیستی ها و چرائی ها، موجب می شود که بستر و

1- بحار، ج 36 ص 404.

جهت جریان فکری انسان، معکوس شود؛ به جای تکامل در طول عمرش، به تنازل برود.

ای کاش تنازل نیز در حدّ خود می ماند. اما چنین نیست، بل آثاری را با خود می آورد که بدترین آنها دچار شدن به جهل مرکب است که فرد جهل خود را علم بداند. که عمیق ترین مغاک سقوط انسان است.

وَ غَرَّتْهُ الْأَمَانِیُّ: و رؤیاها و خیالپردازی ها او را مغرور می کند.(1)

وقتی که طرز تفکرش وارونه است، جهان واقعی در نظرش «خیال» و جهان خیالی در نظرش واقعی می گردد؛ آن وارونگی منشأ این وارونگی می گردد.

این است دنیایش. و اما آخرتش:

وَ أَخَذَتْهُ الْحَسْرَهُ وَ النَّدَامَهُ إِذَا قُضِیَ الْأَمْرُ وَ انْكَشَفَ عَنْهُ الْغِطَاءُ وَ بَدَا لَهُ مَا لَمْ یَكُنْ یَحْتَسِبُ: و هنگامی که ماجرای کاروان بشر به سرانجام برسد (روز قیامت) و پرده از بینش او برداشته شود، و برایش آشکار شود چیزی که آن را قبول نمی کرد، حسرت و پشیمانی او را فرا می گیرد.

این سخن برگرفته از قرآن است: «وَ أَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْحَسْرَهِ إِذْ قُضِیَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فی غَفْلَهٍ وَ هُمْ لا یُؤْمِنُونَ»:(2) آنان را دربارۀ روز حسرت (روز محشر) هشدار ده، آنوقتی است که امر خدا انجام می یابد. و آنها در غفلتند و ایمان نمی آورند.

امیرالمؤمنین علیه السلام، رابطۀ میان «غفلت» و «حسرت» را که هر دو در این آیه آمده، با چه بیان تشریحی علمی زیبا بیان می کند! با چه شرحی از انسان شناسی، و با چه تبیینی از شخصیت شناسی، و با چه ریشه یابی روان شناسانه، و با بیان شناسائی منشأ ها و اثرها، علت ها و معلول ها، با اهالی علم و دانش سخن می گوید، که این نمونه ای از این است که قرآن «تبیان کل شیئ» است و اهل بیت علیهم السلام «تبیان این تبیان»، که فرمود: «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ».(3)

1- این مباحث وقتی بهتر روشن می شود که نمونه ای عینی در میان افراد جامعه برای این بیماری ها، در نظر بگیرید.
2- آیهٔ 39 سورهٔ مریم.
3- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.

الْعُتُوّ

سه ریشه از ریشه های فسق را برشمرد که جُفاء، عمیا، و غفلت بود، اینک ریشهٔ چهارم را بیان می کند که عتوّ (= خود بزرگ بینی) است. و می گوید:

وَ مَنْ عَتَا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ شَکَّ: و هر کس (بسبب خود بزرگ بینی) از امر خدا سرپیچی می کند، دچار «شک» می شود.

زیرا کسی که خودش را بزرگتر از آن ببیند که مشمول اوامر و نواهی خدا باشد، قهراً در اصل دین شک خواهد کرد.

وَ مَنْ شَکَّ تَعَالَی اللَّهُ عَلَیْهِ فَأَذَلَّهُ بِسُلْطَانِهِ وَ صَغَّرَهُ بِجَلَالِهِ کَمَا اغْتَرَّ بِرَبِّهِ الْکَرِیمِ وَ فَرَّطَ فِی أَمْرِهِ: و هر کس (در دین خدا) شک کند، خداوند بر او فراز آمده و او را با قدرت خودش ذلیل خواهد کرد، و با جلال خودش او را کوچک خواهد کرد، همانطور که او در برابر خدا مغرور بود، و در امر خدا تفریط می کرد.

توضیح: 1- این تذلیل و تصغیر، ممکن است در دنیا باشد و ممکن است به آخرت بماند.

2- در این حدیث دوبار واژهٔ «شک» آمده: الف: در آغاز که فرمود: بُنِیَ الْکُفْرُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِمَ الْفِسْقِ وَ الْغُلُوِّ وَ الشَّکِّ وَ الشُّبْهَهِ. خودش در سطرهای بعدی این شک را شرح می دهد که مراد «شکاک بودن شخصیت درون در همه چیز» است.

ب: در اینجا در شرح عتوّ می گوید: عتوّ منشأ شک می شود. و این شک «شک خاص» است و با آن شک اولی فرق دارد و تنها به محور اوامر و نواهی خدا است، نه در همهٔ ابعاد فکری و اندیشه ای که در «خود بزرگ بینی» است. این شک اثری از آثار آن شک است.

فصل دوم: چیستی غلوّ

اشاره

فصل دوم: چیستی غلوّ(1)

وَ الْغُلُوُّ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ: غلو نیز بر چهار ریشه مبتنی است:

1- التَّعَمُّقِ بِالرَّأْیِ: عمیق رفتن و بیش از حد فرو رفتن در اعماق نظریه های علمی.(2)

ص: 329

1- غلوّ که رکن دوم کفر است.
2- در اصل، مراد علوم انسانی است، اما در نهایت به علوم تجربی نیز می رسد.

بارزترین نمونهٔ این واقعیت این است که: خود روان شناسان بمیزان فرو رفتن شان در مسائل روانی، دچار مشکل روانی و گاهی بیماری روانی می شوند. و در میان جامعه شناسانی که بیش از حد فرو می روند، نمونه هائی هست از آنجمله بیماری روانی اگوست کنت و برخی از فلاسفه.

و گاهی هم در میان دانشمندان علوم تجربی، آنان که به جائی می رسند که نکتهٔ وحدت علوم تجربی و فلسفه است، دچار بیماری می شوند مانند نیوتن و انیشتین و دیگرانی چند.(1)

اگر اسامی نابغه هائی که به بیماری روانی دچار شده اند ردیف شود سر از یک طومار عریض و طویل در می آورد. متأسفانه همیشه گفته می شود که: نبوغ به جنون نزدیک است. یا می گویند: میان نبوغ و جنون تنها یک پرده است.

اما نکته این است: آیا این نبوغ نابغه است که او را دیوانه می کند؟ یا این تعمّق بیش از حد نابغه است که او را دچار این بیماری می کند؟ بدیهی است که صورت دوم درست است زیرا:

1- خیلی از نابغه ها هستند که اکثریت را تشکیل می دهند، چون به کار فکری و تعمّق نپرداخته اند و دنبال کار و اشتغال دیگر رفته اند، دیوانه نشده اند.

2- از همان نابغه ها که به کار فکری و احساسی پرداخته اند آنان که تعمّق بیش از حد نکرده اند، دچار این بیماری نشده اند. یعنی اکثریت نوابغی که به کار فکری و احساسی پرداخته اند آنان که تعمّق بیش از حد نکرده اند، دچار این بیماری نشده اند. یعنی اکثریت نوابغی که نبوغ شان را به کار گرفته اند لیکن بیش از حد تعمق نکرده اند، سالم مانده اند.

نبوغ یک نعمت است و این تعمق بیش از «طاقه البشریه» است که این بلا را بر سر فرد نابغه می آورد.

1- غربی ها دوست ندارند که دربارهٔ اختلالات روانی نیوتن و انیشتین، سخنی بگویند، لیکن هر از گاهی چیزی از دهان شان می پرد. قبلاً مواردی

از آنها از زبان برخی ها منتشر شده بود و آخرین نمونۀ آن را سایت عصر ایران از زبان مایکل فیتزجرالد استاد کالج روان شناسی ترینیتی دوبلین ایرلند، از روزنامۀ دیلی تلگراف، آورده است. سایت عصر ایران 5/12/1386 کد خبر 366220.

نهج البلاغه: وَ مَا کَلَّفَکَ الشَّیْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَیْسَ فِی الْکِتَابِ عَلَیْکَ فَرْضُهُ وَ لَا فِی سُنَّهِ النَّبِیِّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ أَئِمَّهِ الْهُدَی أَثَرُهُ فَکِلْ عِلْمَهُ إِلَی اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِکَ مُنْتَهَی حَقِّ اللَّهِ عَلَیْکَ:(1) و آن چیزی که شیطان تو را به علم آن واداشته و در قرآن دانستن آن بر تو واجب نمی باشد و در سنّت رسول خدا و ائمّه هدی (صلوات الله علیهم) اثری از آن نیست، علم و دانستن آن را به خدا واگذار، زیرا نهایت حق خداوند بر تو همین است.

از این حدیث مطالب زیر را یاد می گیریم:

1- شیطان به بهانۀ کرامت علم، انسان را به دانستن مسائلی وادار میکند که نه در طاقت فهم بشر است و نه انسان به دانستن آن مکلف است. و شیطان حتی گرایش های خوب و پسندیدۀ انسان را ابزار کار خود می کند.

2- قرآن نیز که «تبیان کلّ شیئ» است از بیان برخی مسائل که به ذهن انسان می آید، خودداری کرده است. و این نوع مسائل از شمول «کلّ شیئ» و از اطلاق «بیان»، تخصصاً خارج است، نه تخصیصاً. زیرا مراد از «تبیان کلّ»، «تبیان کلّ شیئ یمکن فهمه للانسان عند البیان» است. یعنی قرآن هر چیز را که فهم آن برای انسان ممکن است، بیان کرده است، نه هر چیزی را که انسان خواه توان درک آن را داشته باشد و خواه نداشته باشد.

3- و همچنین اهل بیت علیهم السلام که «تبیانِ تبیان هستند» و بیان شان از بیان قرآن تجاوز نمی کند. که فرمود: «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»: و نازل کردیم بر تو ذکر (قرآن) را تا بیان کنی بر مردم آنچه را که برای شان نازل شده است. نه فراتر از آن.

4- اولین موضوعی که تخصصاً از بیان قرآن خارج است «چیستی خداوند» است. دومین موضوع «چیستی افعال امری خداوند» است. خداوند دو نوع فعل دارد: فعل امری= قضاء، و فعل خلقی= قدرها؛ «لَهُ الْخَلْقُ وَ لَهُ الْأَمْرُ».(2) انسان توان درک چیستی و چگونگی فعل امری خدا را ندارد و به آن نیز مکلّف نیست. و آنچه انسان به علم و دانستن آن مکلّف است عرصه

1- نهج البلاغه، خ 90.
2- آيۀ 54 سورۀ اعراف.

قَدَرها (یعنی عرصهٔ فرمول های طبیعت و آفرینش) است.

و سومین موضوعی که از توان درک انسان خارج است، مسائلی است که بر دو موضوع مذکور می رسند و بر آن دو متفرّع می شوند مانند «نسببیت» و آن نوع از «قضاء» که با قَدَر در هم تنیده اند.(1)

پس، موضوعاتی هستند که ذاتاً از موضوع علم و دانش، خارج هستند.

این حدیث را آوردم تا روشن شود که مراد امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث مورد بحث ما، نه نکوهیدن علم است و نه نکوهیدن تعمق در علم، بل می خواهد «غلوّ» را توضیح دهد:

در اسلام یک اصل هست با عنوان «عَلَی طاقَهَ الْبَشَریه» که به انسان هشدار می دهد: ای انسان در هیچ چیز فراتر از طاقت بشریت، پیش مرو. قرار نیست انسان همه چیز را بداند. مثلاً بهتر بود انیشتین فراتر از «قانون نسببیت» پیش نمی رفت و در اصل آن توقف می کرد و به جزئیات آن نمی پرداخت تا «نسببیتِ» واقعیت اشیاء و جهان را به «عدم» برساند و فرق میان «وجود» و «عدم» از بین برود. یا دستکم همهٔ واقعیات به توهمات مبدل شوند، آنگاه خودش و علم خودش نیز برایش «موهوم» شوند و در نتیجه در میان «واقعیت» و «سفسطه» گیرکند، در وجود خود نیز شک کند.(2)

اصل مذکور متخذ از آیهٔ «لا تُکَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَها»(3) و امثالش است. شهید شدن و ناقص العضو شدن در جهاد، در وسع نفس (= شخصیت) انسان است اما ذرّه ای آسیب شخصیتی و نقص روانی، جایز نیست زیرا که در وسع نفس نیست. چون انسان برای کمال نفس آفریده شده، و آسیب نفس، نقض غرض می شود.

آنگاه توضیح می دهد: فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ یُنِبْ إِلَی الْحَقِّ: پس هر کس که (آن چنان) تعمق کند،

ص: 332

1- برای شرح بیشتر این «برهم تنیدگی» رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا».

2- در بخش ششم از دعای سوم نیز بحثی در این باره گذشت.
3- آیهٔ 233 سورهٔ بقره.

با بینش و باور قطعی، به حقیقت نمی رسد.

لغت: ینب: صیغهٔ مجزوم مضارع از نَیَبَ (نابَ). به معنی قطع با دندان های ناب. همان معنی اصطلاح معروف «بضرس قاطع». یعنی چنین شخصی در مطالب علمی بضرس قاطع نمی رسد، در همه چیز یا با احتمال نظر می دهد و یا دچار آوارگی و سرگردانی می شود.

وَ لَمْ یَزْدَدْ إِلَّا غَرَقاً فِی الْغَمَرَاتِ: و نمی افزاید مگر غرق در انباشت هائی از احتمالات.

وَ لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَهٌ إِلَّا غَشِیَتْهُ أُخْرَی: و یک گرفتاری فکری از او برداشته نمی شود مگر اینکه گرفتاری فکری دیگر او را فرا می گیرد.

کار فکری می کند اما یک گره را که می گشاید، با گره بزرگتری رو به رو می گردد، گرهی که خودش ایجاد می کند.

مثال: ارسطوئیان ما می خواهند به این پرسش جواب دهند «خداوند آن پدیدهٔ اولیهٔ کائنات را از چه چیز خلق کرد؟ اگر گفته شود از یک چیزی که قبلاً وجود داشته خلق کرده، در اینصورت مسئله می رود به تسلسل. و نیز نمی توان گفت آن را از عدم آفریده، زیرا عدم، عدم است و نمی شود چیزی را از عدم خلق کرد».

می گویند: خداوند آن پدیدهٔ اولیه را از وجود خودش صادر کرده. و نام آن را «صادر اول» می گذارند. با این روندشان از چاله در می آیند اما به چاه می افتند، چون خدائی که چیزی از او صادر شود حتماً باید «مرکب» باشد و مرکب نمی تواند خدا باشد.

پس از این فرضیه،- فرض صدور- نُه «عقل» دیگر فرض می کنند، سپس به دور کائنات (به جای هفت آسمان اسلام) نُه فلک ترسیم می کنند و هر کدام از عقل ها را بر یکی از فلک ها تطبیق می کنند، هر فلک را دارای حیات، شعور و اراده می دانند که کائنات را اداره می کنند که هیچکدام از این فرضیه ها، دلیل و برهانی ندارند حتی بر خلاف منطق خود ارسطو هستند؛ هستی شناسی و کیهان شناسی ای که امروز باطل شده و تشتش از بام جهان افتاده و رسوائیش همه جا را گرفته.

بدینگونه با پاسخ به پرسش اول، یک زاویه باز می شود و پرسش ها در طول هم و نیز در عرض هم صف می کشند که هر کدام مشکل تر از اولی و پاسخش غلط تر از آن می گردد

ص: 333

که: لَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَهٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى.

وقتی که تعمق از حد و مرز طاقه البشریه خارج شد، اینگونه حیرت ها و آوارگی های فکری را پیش می آورد. بر فرض همۀ پاسخ های این پرسش ها درست باشند، باز سؤال اساسی سرجای خود هست و آن چیستی خداوند است. چه می شد اگر چند پرسش دیگر را در حریم این «پرسش بی جواب»، نه مطرح می کردند و نه جواب می گفتند.

مردم و انسان ها، اعم از عالم و عامی، بطور بالفطره، می دانند و می گویند: خدائی هست که همه چیز را آفریده است. و از این گفتۀ شان یک درک کاملاً درست دارند. طرح و گسترش این قبیل موضوعات غیر از تکثیر جهل و گسترش واماندگی، حاصلی ندارد.

طرح این مسئله سبب شده که ائمّه علیهم السلام بناچار گاهگاهی برای رد این فرضیّه ها، سخنانی در این باره گفته باشند. فرموده اند: آن پدیدۀ اولیه را نه از یک چیز آفریده و نه از عدم، بل آن را «ایجاد» کرده است.

اینان به این پاسخ قانع نشده می گویند: چگونه ایجاد کرده؟ درک نمی کنند که شرح این چگونگی خارج از توان عقل بشر است و اگر کسی بتواند این چگونگی را شرح دهد- نعوذ بالله- خودش خدا می شود. قرار نیست که بشر همه چیز را بداند.

و یا بودیسم زدگان ما که راه و مسلک شان را عرفان نامیده اند، در پاسخ آن پرسش اول می گویند: همه چیز خدا است و غیر از خدا چیزی وجود ندارد. این نه پاسخ است و نه حلّ مسئله، بل پاک کردن صورت مسئله از تخته سیاه عقل است. و نتیجه ای غیر از انکار واقعیات و حقایق، ندارد؛ خیالپردازی ای بدتر از خیالپردازی ارسطوئیان است. و (بدون قصد اهانت به کسی) اگر این حماقت نیست، پس معنی حماقت و بلاهت چیست؟!

وَ انْخَرَقَ دِينُهُ فَهُوَ يَهْوِى فِى أَمْرٍ مَرِيجٍ. دینش پاره و دریده می شود، و او در بستر فکری مضطرب و مختلط می افتد.

از مسیر فطرت خارج شده دچار عدم آرامش اندیشه و عدم خالصی فکر می گردند. حتی از خویشتن خویش اجنبی می شوند؛ به جهان کائنات، به انسان و حتی به خودشان نیز بهتان می گویند. به توحیدی معتقد می شوند غیر از توحید اسلام و معادی را در خیال شان تصور

می کنند غیر از معاد اسلام.

اضطراب و اختلاط: مسلمان اند، اما دین شان را با مسلک ارسطو و بودیسم مخلوط می کنند. و این خلط قهراً اضطراب می آفریند. زیرا تبیین یک مکتب با آموزه های مکتب دیگر، قهراً ایجاد اضطراب و اختلاط می کند.

2- التنازع فی الرأس: ریشه و خیزشگاه دوم غلوّ، «تنازع در رأس فکری» است.(1) تنازع فکری، با مباحثۀ فکری فرق داردو نزاع چیز دیگر است و بحث چیز دیگر. تنازع فکری خالی از خودخواهی نیست که یا بر برتری طلبی فرد مبتنی است و یا بر تعصب غیر علمی او نسبت به یک چیزی (راهی، مسلکی، مذهبی). اما بحث و مباحثه تنها برای روشن شدن حقایق و زدودن جهل ها است.

وَ مَنْ نَازَعَ فِی الرَّأْیِ وَ خَاصَمَ شُهِرَ بِالْعَثَلِ مِنْ طُولِ اللَّجَاجِ: و هر کس در رأی و نظر، به تنازع و خصومت بپردازد، به حماقت شهره می شود.

و در نسخه های دیگر به جای «بالعثل»، «بالفشل» آمده که به معنی «ترس» است. یعنی فرد متنازع همیشه نگران است و می ترسد که مبادا رأی و نظرش ابطال شود؛ دوست دارد نظرش مورد پذیرش همگان باشد گرچه باطل هم باشد. او در اندیشۀ حق و حقیقت نیست، در اندیشه خود است. و این مضرترین بیماری است.

امام صادق علیه السلام فرمود: مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِیُبَاهِیَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ یُمَارِیَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ یَصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَیْهِ فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ...:(2) هر کس در صدد علم اندوزی باشد تا بوسیلۀ آن با علما مباهات کند، یا با سفیهان مجادله کند، یا مردم را به سوی خود جلب کند، پس آماده شود برای نشستنگاهی در آتش دوزخ.

دقت و توجه: باید از نو به یاد بیاوریم که این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، به محور «شخصیت فردی فرد» است؛ شخصیت شناسی و روان شناسی است، نه جامعه شناسی. فردی

1- کافی، ج 1 ص 47.

2- کافی ج 1 ص 47.

که خصلتاً دارای «شخصیت متنازع» باشد بیمار است، که می گوید: چنین شخصی احمق یا ترسو می شود «مِنْ طُولِ اللَّجَاج»: در اثر تداوم لجاجت. یعنی خصلت تنازع، خصلت لجاجت را می آورد که بیماری سنگین تر و تعطیل کنندهٔ اندیشه و عقل است.

اما در عرصهٔ اجتماعی و از نظرگاه جامعه شناختی، مبارزه با فکرها و فرهنگ های باطل، جهاد است، بل واجبتر از جهاد. که انگیزهٔ مبارزه کننده، انگیزهٔ شخصی نیست، بل درد دین دارد؛ درد حقیقت، انگیزه اش باطل زدائی از جامعه است که سرتاسر قرآن در این مسیر است. قرآن نه تنها باطل را نکوهش و باطلگرایان را سرزنش می کند بل در (حدود) چهل آیه آنان را لعن هم می کند.

معیار: از کجا بدانیم که فلان برخورد فکری و علمی با دیگران، تنازع است یا جهاد است؟ معیار عبارت است از اینکه: انگیزهٔ شخص در مباحثات و مناظرات فکری و علمی، بر عنصر «امر به معروف و نهی از منکر» باشد. و این به دو صورت است:

1- در محور فردی: در این محور، مباحثه برای این است که فردی را از اشتباه و انحراف باز دارد، که این «بهداشت» است. و یا او را از اشتباه و انحراف نجات دهد، و این درمان است.

2- در محور اجتماعی: انگیزهٔ مباحثه کننده این است که یا از سرایت اشتباه یک فرد در جامعه پیشگیری کند. و این «بهداشت جامعه» است. و یا تأثیر اشتباه او را از جامعه رفع کند، و این «درمان جامعه» است.

این ردیف دوم، صرفاً امر به معروف و نهی از منکر نیست، بل جهاد هم هست و لذا متون حدیثی ما و متون فقهی ما، همیشه باب امر به معروف و نهی از منکر را به باب جهاد پیوند داده اند.

و امام حسین علیه السلام دربارهٔ جهاد و قیام خود می فرماید: وَ أَنِّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَ لَا بَطِراً وَ لَا مُفْسِداً وَ لَا ظَالِماً وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِی أُمَّهِ جَدِّی ص أُرِیدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ

وَ أَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ:(1) من قیام نکرده ام برای تفرقه افکنی و نه برای خودخواهی، قیام کرده ام برای اصلاح امت جدم صلی الله علیه و آله، در صدد امر به معروف و نهی از منکر هستم.

کسی که مباحثه و یا مناظرهٔ فکری و علمی می کند، او طبیب است که یا نسخهٔ بهداشت می دهد و یا نسخهٔ درمان.

بویژه وقتی که یک جریان اشتباه، به یک انحراف اجتماعی مبدل شود و مصداق «بدعت» گردد که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِی أُمَّتِی فَلْیُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ یَفْعَلْ فَعَلَیْهِ لَعْنَهُ اللَّه: (2) آنگاه که بدعت ها در امت من ظاهر شوند، بر عالم است که علم خود را اظهار کند، و هر عالمی که این کار را نکند بر او باد لعنت خدا.

هدف وسیله را توجیه می کند: برگردیم به موضوع اصلی بحث: تنازع در رأی و نظر، خصلت غلوّ را می آورد؛ وقتی که نیّت و انگیزه بر «خودخواهی» مبتنی شود، و هدف شخص خودش باشد، این هدف وسیلهٔ او را توجیه خواهد کرد. و نتیجهٔ این غلوّ کردن دربارهٔ باورهای خود می گردد.

و با بیان دیگر: کسی که علم را برای خودخواهی طلب می کند، دچار بیماری «هدف وسیله را توجیه می کند» می شود، و این بیماری سبب بیماری غلوّ می گردد که دربارهٔ خود و آراء خود غلوّ می کند و از مسیر دلیل و استدلال درست، خارج می گردد.

3- الزَّیْغ: ریشه و خیزشگاه سوم غلوّ عبارت است از «زیغ».

لغت: الزَّیْغ: المَیْلُ عن الحَقِ: انحراف از حق و حقیقت.

زاغ زیغاً: مالَ و اعوجَّ: کج شد و معوّج شد.

زیغ یعنی «کج بینی» و کج اندیشی. و کج شدن از راه حقیقت.

قرآن: «فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقینَ»:(3) وقتی که آنان از حق منحرف

1- بحار، ج 44 ص 329.
2- کافی (اصول) ج 1 ص 54.
3- آیۀ 5 سورۀ صفّ.

شدند. خداوند قلب هایشان را منحرف ساخت. و خداوند فاسقان را هدایت نمی کند.

آیا انحراف فکری، انحراف قلبی (شخصیتی) را می آورد، یا انحراف قلبی و شخصیتی انحراف فکری را می آورد؟-؟ هر دو ممکن است. زیرا امکان دارد که انحراف فکری اول بیاید در اثر هر دلیلی، آنگاه موجب انحراف شخصیتی بشود. و ممکن است اول انحراف شخصیتی بیاید آنگاه سبب انحراف فکری بشود. رابطهٔ این دو، مانند رابطهٔ فقر و جهل است که هر کدام پدید شوند دیگری را سبب می شوند. این آیه که دربارهٔ یهود است می گوید اول فکر یهودان منحرف شد و در اثر آن شخصیت درونی شان.

اما در آیهٔ زیر سخن از زیغ شخصیتی است که کجِ فکری عملی را به دنبال دارد: «هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ»:(1) اوست خدائی که قرآن را نازل کرد که بخشی از آن آیه های محکم، (= صریح و روشن) که اساس آن هستند، و برخی دیگر آیه های متشابه (قابل احتمال) هستند، اما آنان که در قلب های شان زیغ هست به دنبال متشابهات هستند تا فتنه انگیزی کنند، و تفسیر نادرستی از آنها می کنند، در حالی که تفسیر آنها را جز خدا و راسخان در علم، کسی نمی داند، راسخون در علم می گویند: ما به همهٔ آنها ایمان داریم، همگی از طرف پروردگار ما است. و بیدار نمی شود مگر صاحبان لُبّ.

لبّ: این کلمه هم به معنی قلب به کار رفته و هم به معنی عقل، و با یک دقت می بینیم که در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، همیشه طوری به کار رفته که باید آن را بصورت زیر تعریف کرد:

تعریف: لبّ یعنی نیروئی که از همکاری قلب (شخصیت) سالم با عقل سالم حاصل می شود. وقتی که این هر دو سالم باشند و نیز با همدیگر بطور متعامل کار کنند، می شوند لبّ.

و انسان ها سه گروه اند: آنان که «اولوا لالباب»- صاحبان لبّ- هستند، و آنان که غیر

1- آیهٔ 7 سورهٔ آل عمران.

اولوا الالباب هستند. و گروه سوم خیل کسانی است که در میان این دو، در نوار نسبیت قرار دارند.

بنابر دو آیهٔ فوق، گاهی زیغ فکری منشأ زیغ شخصیتی می شود، و گاهی زیغ شخصیتی منشأ زیغ فکری می گردد.

و از پیام مجموع و روی هم رفتهٔ این دو آیه می فهمیم که مقابل «زیغ فکری»، «رسوخ فکری» است. و مقابل «زیغ شخصیتی»، «لبّ شخصیتی» است. راسخ یعنی ثابت، استوار و محکم.

و سپس از زبان راسخون، می گوید: «رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً إِنَّکَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»:(1) ای پروردگار ما قلب های ما را دچار زیغ مکن پس از آنکه ما را هدایت کرده ای. و از جانب خود رحمتی به ما هبه کن، که تو بسیار هبه کننده ای.

دعا: این دعا است و باید از خطر دچار شدن به زیغ- زیغ فکری، زیغ عقلی، و زیغ قلبی- به خدا پناه برد. دعا (که صحیفه سجادیه گنجینهٔ بزرگ آن است) پناهگاه انسان است و کلید مشکلاتش: الدُّعَاءُ کَهْفُ الْإِجَابَهِ.(2) و: الدُّعَاءُ مِفْتَاحُ الرَّحْمَهِ وَ مِصْبَاحُ الظُّلْمَهِ.(3)

و امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث مورد بحث ما می گوید: وَ مَنْ زَاغَ قَبُحَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَهُ وَ حَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّیِّئَهُ: هر کس کج بین و کج اندیش باشد، زیبائی ها در نظر او زشت، و زشتی ها در نظر او زیبا می شوند.

و نتیجهٔ این، غلوّ است که خروج از مسیر درست تشخیص زیبا و نازیبا (= هنجار و ناهنجار= معروف و منکر) است.

نکته: چرا امیرالمؤمنین علیه السلام، این خصلت را «غلوّ» می نامد، یعنی آن را «افراط» می داند، نه تفریط؟ آیا هر کسی که از مسیر درست تشخیص، منحرف شود حتماً در افراط

1- آیهٔ 8 سورهٔ آل عمران.
2- کافی (اصول)، ج 2 ص 471.
3- مستدرک الوسائل، ج 5 ص 167.

است؟ و هرگز دچار تفریط نمی شود؟

پاسخ: درست است که هر دو طرف افراط و تفریط، انحراف است، لیکن موضوع بحث آنحضرت غلوّ است که منشأ آن افراط است. و «اثبات شیئ نفی ماعدا» نمی کند. و نمی فرماید هر انحراف، افراط است، می گوید: هر غلوّ از افراط است و هر انحراف خواه افراطی باشد و خواه تفریطی، منشأ کج اندیشی دارد. اما بیماری غلوّ از کج اندیشی در جانب افراط ناشی می گردد.

4- الشّقاق: چهارمین ریشه و خیزشگاه غلوّ «شقاق» است: شقاق یعنی «تکروی».

ابتدا به آیۀ 115 سورۀ نساء توجه کنید: «وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى...»: و کسی که بعد از آنکه حق برایش واضح شده، از پیامبر جدا شود و از راهی غیر از راه مؤمنان پیروی کند، می گماریم او را به آنچه خودش را به آن برگماشته است.

سپس آثار شقاق را از زبان آنحضرت بشنویم: وَ مَنْ شَاقَّ اعْوَرَّتْ عَلَيْهِ طُرُقُهُ: و هر کس تکروی کند راه هایش برایش «اعور» می شود. أعور: دوبین: و باصطلاح مردمی «لوچ».- کسی که هر چیز را دوتا می بیند.

اعور صفت چشم است، اما امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث آن را صفت راه قرار داده و می گوید راه هایش برایش اعور می شود. برای اینکه محور سخن، روش، سبک و چگونگی اندیشه است گرچه چشمان شخص اعور نباشد.

و نیز با صیغۀ جمع «طرق» آورده تا یادآوری کند که فرد تکرو، در هر موضوعی، در هر کاری و در هر اندیشه ای، همیشه دو روش و دو برنامه را در پیش خود خواهد دید. همیشه بر سر دوراهی «چه کنم» خواهد بود؛ دچار خصلت «تردید» خواهد گشت.

آثار جامعه شناختی تکروی

اگر عمر یک فرد (مثلاً) هفتاد سال باشد، عمر جامعه بطول قرن ها است. شخصیت جامعه اکثریت مسائل و مشکلات و راه حل ها را با تجربهٔ عینی و عملی، حل کرده است. اما آدم تکرو پشت به جامعه می کند و همه چیز را از

ص: 340

صفر شروع می کند، او خودش را از همه میراث های تاریخ محروم می کند. در عین حال چون انسان فطرتاً موجودی جامعه گرا آفریده شده، همیشه و در همه چیز با دو راه مواجه می شود: راه جامعه، و راه تکروی خود.

و یکی دیگر از آثار تکروی این است: اگر بیماری تکروی در افراد یک جامعه شایع شود- خواه بصورت فرد، فرد. و خواه بصورت احزاب- آن جامعه به سوی تفرقه و متلاشی شدن می رود، که قرآن می فرماید «وَ أَنَّ هذا صِراطی مُسْتَقیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبیلِهِ ذلِکُمْ وَصَّاکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»:(1) این است راه مستقیم من، از آن پیروی کنید و از راه های متعدد پیروی نکنید که شما را از طریق مستقیم، پراکنده کند، این شمائید که خداوند شما را به آن توصیه می کند، شاید متّقی باشید.

از نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام، جامعه شخصیت دارد،(2) همانطور که فرد شخصیت دارد،(3)

افراد شخصیت دار، مانند سلّول های اندام شخصیت جامعه هستند و تکروی فرد دقیقاً مانند یک سلول سرطانی است که تکروی کرده و کل شخصیت جامعه را تهدید می کند، تا چه رسد که سلول های بسیاری تکروی بکنند. و یا تکروی سرطانی به صورت یک اندام (حزب) در آید.

در هر مسئله ای، فرد تکرو، یا حزب، همیشه بر سر دو راهی است. به آن «گزینش یقینی» که سزاوار انسان است هرگز نمی رسد. و لذا دنیای لیبرالیست امروزی این نقیصهٔ بزرگ خود را با اصطلاح «آزمون- خطا» توجیه می کند. یعنی این بیماری را نه بیماری بل بعنوان واقعیتی که انسان باید آن را بپذیرد، پذیرفته است. سرانجام این روش و توجیه به پوپریسم می رسد که هیچ یقینی را برای انسان باقی نمی گذارد.

شخصیت جامعه با سلسلهٔ تجربیات و آزمایش های تاریخی خود گفته است «آزمون

1- آیهٔ 153 سورهٔ انعام.
2- برخلاف لیبرالیسم که جامعه را فقط «مجموعهٔ افراد» می داند.

3- برخلاف مارکسیسم که اصالت را به شخصیت جامعه می دهد.

آزموده ها، خطا است». لیبرالیسم بیماری های تکروی فردی و حزبی را به آزمودن آزموده ها، توجیه می کند؛ «حذف خانواده» را که زائیده قهری فردگرائی است، نه گزینهٔ علمی، یک آزمون علمی جلوه می دهد؛ یعنی «انفعال» را «فعل»- فعل علمی- قلمداد می کند. شبیه کسی که در اثر غفلت و جهالت به چاه فاضلاب بیفتد و کل پیکرش آلوده شود، آنگاه به اطرافیان بگوید: خودم آگاهانه این کار را کردم می خواستم آزمایش کنم.

مثال برای فرد تکرو: در تاریخ اسلام ابولعلای معرّی به تکروی معروف است و خود می گوید:

امّا

الیقین فلایقین انّما

اقصی

اجتهادی اَن اظنّ و احدسا

اما:

یقین، پس هیچ یقینی برای انسان ممکن نیست

نهایت

سعی من (انسان) این است که ظن کنم و حدس بزنم.(1)

این بیماری تردید، و یأس از یقین، و فروکشیدن شأن انسان به مغاک پستی، نتیجهٔ قهری «شقاق» و تکروی است. چنین کسی دربارهٔ هر چیزی، هر مسئله ای «دوبین» می شود؛ راهش لوچ می گردد.

و با بیان خلاصه: فرد تکرو همیشه دچار «تضاد شخصیت درونی» است.

و برای تکروی گروهی و حزبی، راه و مسلک پوپر و پوپریست ها، مثال مجسم عصر ما است. و شگفت است در عین اینکه زیر عَلَم اُمانیسم سینه می زنند، انسان را به حدی پست می دانند که محروم از هر یقین است و هر علمش نیز باید ابطال پذیر باشد.

آیا شقاق و تکروی از تضاد درونی ناشی می شود؟ یا تضاد درونی از شقاق ناشی می شود؟ در اینجا نیز باید گفت: نسبت میان این دو مانند نسبت میان فقر و جهل است؛ در مواردی فقر مولود جهل می شود، و در مواردی جهل مولود فقر می گردد. و سخن امیرالمؤمنین دربارۀ

ص: 342

1- قبلاً نیز دربارۀ این شعر او از بُعد دیگر بحث شد.

کسی است که اول دچار شقاق شود. می گوید چنین شخصی دچار «دو بینی» و «لوچی» خواهد شد و همیشه در تردید ها به سرخواهد برد، و تردید یکی از ریشه های غلوّ است، و غلوّ نیز یکی از ریشه های کفر است. زیرا که ایمان بر «یقین» استوار می شود، نه به تردید و تضاد، و نه به ظنّ و حدس.

همانطور که گفته شد فردی که دچار بیماری تکروی است همه چیز را از صفر شروع می کند، همچنین جامعه ای که این بیماری در افراد آن شایع شود، بصورت جریان و گروه در می آید. در این حالت یا باید شخصیت جامعه- و دولت بعنوان نماینده و نماد شخصیت جامعه- به مبارزه بهداشتی و درمانی با آن بپردازد و یا باید در برابر آن تسلیم شود. لیبرالیست ها وقتی که بنای فردگرائی و تک روی گذاشتند، نمی دانستند که چه آثار شومی را در پی خواهد داشت، گمان می کردند با انکار شخصیت جامعه و ترویج فرد گرائی و تکروی ها، می توانند خلاء آن را با تصویب قوانین پر کنند. اما نمی دانستند که منشأ قوانین دموکراتیک، خواسته های همین افراد تکرو خواهد بود. در نتیجه بهانهٔ «آزمون و خطا» و آزمایش، نیز نتوانست این بیماری را کنترل کند. چون (مثلاً) مشروعیت همجنس بازی هیچ ربطی به آزمون و آزمایش ندارد. زیرا شبیه این می شود که کسی به بهانهٔ آزمایش غذا را به جای مری و معده، به نای و شش خود بریزد. و مدرنیته چنین کرد و اینچنین به بن بست رسید.

در ادامهٔ این حدیث، چه زیبا می گوید: وَ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ أَمْرُهُ: هر کس تکروی کند، راهکارش بی پایه و بی اساس و بی ربط می گردد.

لغت: اعْتَرَضَ: صار عارضا کالخشبه المعترضه فی النّهر: مانند چوب خشک که در آب نهر (سرگردان) باشد.- که به هیچ چیزی، پایه ای و اساسی پیوند ندارد.

جریان جامعه مانند آب نهر است و فرد تکرو مانند تکه چوب خشک در آن.

سپس می گوید: فَضَاقَ عَلَيْهِ مَخْرَجُه: و راه خروج از این وضعیت برایش تنگ می شود.

ص: 343

اما این سخن، انسان بیمار را از راه رهائی مأیوس نمی کند:(1) إِذَا لَمْ یَتَّبِعْ سَبِیلَ الْمُؤْمِنِینَ: اگر پیروی نکند از راه و روند جامعهٔ مؤمنین.- مفهوم این جمله این است که باز می تواند دست از تکروی بردارد.

توضیح: 1- این همان «سبیل المؤمنین» است که در آیهٔ 115 سورهٔ نساء، در بالا دیدیم.

2- هم آیه و هم سخن امیرالمؤمنین علیه السلام، وصف «مؤمنین» را آورده اند. تا بدانیم که ستودگی همراهی با جامعه، و نکوهیدگی جدائی از جامعه، در جائی است که خود جامعه، جامعهٔ مؤمنین باشد، نه هر جامعه ای. انتقاد یک فرد از جامعه، و حتی در مواردی پرخاش بر جامعه، و نیز در مواردی ایستادن در برابر جامعه، و در مواردی ایستادن در برابر جریان تاریخ، تکروی نیست بل «اصلاح» و امر به معروف و نهی از منکر است گرچه هر کس در برابر جریان تاریخ بایستد، نسبت به جان و تن خود، شکست خواهد خورد. اما همین شکست های اینچنینی است که ماهیت تاریخ آینده را شاکله می دهد، مانند ایستادن حضرت ابراهیم در برابر جامعهٔ آکْد - عاد- و جریان تاریخ آن جامعه. و مانند ایستادن امام حسین علیه السلام در برابر جریان تاریخ عصر خود.

و مکتب ما در برابر پرسش «آیا جامعه قهرمان ها را می سازد، یا قهرمان ها جامعه را می سازند» می گوید: نه این و نه آن، بل امربین امرین. باید قهرمان نقش خود را ایفا کند وگرنه، یکی از دو عامل تاریخ از بین می رود. قهرمان عاصی بر جامعهٔ منحرف، کشته می شود، اما عصیان او بی جواب نمی ماند و ماهیت آیندهٔ تاریخ را تعیین می کند، دستکم در شاکلهٔ جامعهٔ آینده تأثیر مهمی دارد.

فصل سوم: چیستی شک(2)

وَ الشَّکُّ عَلَی أَرْبَعِ شُعَب: شک بر چهار شعبه و منشأ مبتنی است.

1- در مواردی از مباحث گذشته به شرح رفت که انسان هرگز و در هر شرایطی نباید مأیوس شود.

2- شک که رکن سوم کفر است.

توضیح: در پی نویس های قبل نیز اشاره شد که این کلمۀ «شُعَبْ» را شجره ای و مانند شاخه های یک درخت تصور نکنید، بل مانند سرشاخه های یک رود خانه تصور کنید که شاخه ها جمع شده و رودخانه ها را تشکیل می دهند. در درخت، شعبه ها و شاخه ها معلول تنۀ درخت اند. اما در رودخانه، سرشاخه ها علت وجود رودخانه هستند.

این معنی را کلمۀ «علیا» به ما یاد می دهد که به معنای «بَر» است؛ نمی گویند: درخت بر شاخه هایش مبتنی است. زیرا شاخه ها بر درخت مبتنی هستند. اما می گویند: وجود رودخانه بر سرشاخه هایش مبتنی است.

پس معنی جملۀ بالا چنین می شود: وَ الشَّکُّ عَلَی أَرْبَعِ شُعَب: و شک بر چهار ریشه و پایه مبتنی است:

1- الْمِرْیَهِ: وَ مَنِ امْتَرَی فِی الدِّینِ تَرَدَّدَ فِی الرَّیْبِ: هر کس در دین «مراء» کند، دچار «تردُّد در ریب» می گردد.

لغت: ریب به سه معنی آمده است: شک، بدگمانی، تهمت: الرَّیْبِ: الشَّکَّ، الظِّنَّهِ، التُّهَمَهِ.- در این حدیث به معنی نقطۀ مشترک هر سه معنی آمده است، زیرا محور بحث آفتمندی شخصیت است و اگر شخصیت کسی دچار یکی از این سه باشد آن دو آفت دیگر را حتماً بهمراه خواهد داشت. و نقطۀ مشترک میان این سه، می شود: سرگردانی.

و با بیان دیگر: در این موضوع، تفکیک این سه از همدیگر غیر ممکن است؛ بیماری شک، بیماری بدگمانی و تهمت زنی را نیز بهمراه خواهد داشت و همچنین بیماری بدگمانی، بیماری شک و تهمت را، و همینطور بیمای تهمت زنی آن دو دیگر را.

تردُّد: رفت و برگشت: پیوسته رفتن و برگشتن: تکرار رفتن به سوی چیزی و برگشتن از آن: پیوسته به سوی باوری می رود و نرسیده به آن باز می گردد.(1) پس تردُّد یعنی سرگردانی. و «التردّد فی الریب» یعنی سرگردانی در سرگردانی.

1- تردید به معنی شک نیز از این ماده است.

مِریه:(1) از «مَرَیَ» است: مَری النّاقهُ: مسح ضرعها لتدرّ: دست بر پستان ناقه مالید تا شیر از آن خارج شود.

مارَیَ مراءً و مماراةً: جادل و نازع و لاجّ: در بحث و گفتمان، مجادله و منازعه و لجاجت کرد.

فرق میان مراء با تنازع که در فصل «غلوّ» گذشت، چیست؟ تنازع یعنی مجادله در گفتمان با انگیزهٔ خود خواهانه. مراء نیز به همان معنی است لیکن شخص مراء کننده می کوشد از زبان طرف مقابل چیزی به دست آورد که تأیید موضع خودش باشد.

و با بیان دیگر: مراء یعنی «دیالوگ»- همان سبک معروف سقراط- لیکن نه با انگیزه ای که سقراط داشت، بل با انگیزهٔ خود خواهانه، و اصرار بر تداوم گفتگو تا خواستهٔ خود را از زبان مخاطب به دست آورد.(2)

گاهی مخاطب را به حدی به تنگ آورده و جان به لب می کند که می گوید: باشد بابا آنچه می گوئی درست است. اما مراء کننده به این قانع نمی شود؛ بل تشنه تر می شود و می کوشد بقدری به گفتگو ادامه دهد تا طرف مقابل از ته دل سخن او را بپذیرد. حتی گاهی در صورت پذیرش نیز نگران می ماند که آیا براستی و بطور کامل حرفش را پذیرفت یا نه.

مراء، بیماری شخصیتی است که آثار منفی بسیار دارد.

اما در این حدیث «المریه» آمده، نه «المراء». مراء مصدر از باب مفاعله است. لیکن مریه بر وزن «فِعْلَهٌ» است که اگر دربارهٔ کار و رفتار باشد به نوع فعل دلالت می کند، مانند «هو احسن الجلسه» او خوش نشین است. و اگر از امور درونی باشد به «خصلت» دلالت می کند، مانند خِسّت و ذلّت.

اکنون به سخن امیرالمؤمنین و معنای آن بنگریم: وَ مَنِ امْتَرَی فِی الدِّینِ تَرَدَّدَ فِی الرَّیْبِ: هر

1- بر وزن «فِعله»- المنجد آن را بر وزن «فُعله» هم جایز دانسته. اما اقرب الموارد به آن اعتراض کرده و گفته است که این غلط است.

2- مانند در آوردن شیر از پستان ناقه.

کس در دین مراء کند دچار تردّد و سرگردانی در سرگردانی می گردد.

این سخن آنحضرت از قرآن اخذ شده که دربارهٔ منافقین می گوید: «لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فی رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُونَ»:(1) ایمان نمی آورند به خداوند و روز قیامت، و قلب های شان دچار ریب شده پس آنان در ریب شان تردّد می کنند.

بنابراین، دیالوگ با انگیزهٔ سقراطی، از سالم بودن شخصیت ناشی می شود. و دیالوگ با انگیزهٔ منفی خود خواهانه، از بیماری شخصیتی بر می خیزد.

قرآن: از مشتقات مادهٔ «مری» حدود 20 واژه در قرآن آمده که تنها یک مورد به معنی مثبت است؛ آنجا که اهل کتاب از ماجرای اصحاب کهف پرسیدند و قرآن پاسخ شان را داد، دربارهٔ تعداد آنان می فرماید: برخی از اهل کتاب می گویند آنان سه نفر بودند، و برخی دیگر آنان را پنج نفر، گروه دیگر معتقد هستند که هشت نفر بودند. پس تو با آنان مراء مکن مگر مراء روشن و واضح: «فَلا تُمارِ فیهِمْ إِلاَّ مِراءً ظاهِراً».(2)

یعنی نگذار مسئله به مراء جدالی و لجاجت بکشد. زیرا آنان در اثر تعصب به نظر خودشان مراء خود خواهانه و لجوجانه خواهند کرد.

پس، از نظر قرآن مراء دو گونه است: مراء روشن و واضح. و مراء منفی و خود خواهانه.

نهج البلاغه: مَنْ ضَنَّ بِعِرْضِهِ فَلْیَدَعِ الْمِرَاءَ:(3) هر کس به شخصیت خود ارزش قائل است پس باید از مراء پرهیز کند.

و در حدیث مورد بحث ما می فرماید: وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکَ تَتَماری»:(4) پس (ای انسان) در کدام نعمت از نعمت های پروردگارت مراء می کنی؟!

انسانی که به بیماری مراء دچار شود، دربارهٔ نعمت های خدا نیز به گفتمان مرائی و ستیزه جویانه، می پردازد.

1- آیهٔ 45 سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 22 سورهٔ کهف.
3- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید، 368- فیض 354.
4- آیهٔ 55 سورهٔ نجم.

2- الهول:(1) دومین ریشۀ خیزشگاه شک، «هول» است؛ هول یعنی «خود باختگی از ترس».

فَمَنْ هَالَهُ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ: پس هر کسی که از پیش رو بترسد (در حدّی که خود را ببازد)، برمی گردد به پشت پاشنه هایش.

یعنی در اثر ترس و خودباختگی به عقب برمی گردد و مرتجع می شود.

وَ سَبَقَهُ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: و مؤمنین پیشرو، بر او سبقت می گیرند.

وَ أَدْرَكَهُ الْآخَرُونَ: و آنان که به آخر مانده اند، به او می رسند.

و سُم (پاهای) شیطان او را پایمال می کند.

از پیشروندگان باز می ماند، و عقب ماندگان به او می رسند، در این میان خود او زیر سُم های شیطان کوبیده و لِه می شود. مصداق مَثل «از آنجا رانده و از اینجا مانده» می گردد، عمرش بی بهره و بیهوده تمام می شود.

نهج البلاغه: دربارۀ مردان با همّت می گوید: لَا يُفْزِعُهُمْ وُرُودُ الْأَهْوَالِ وَ لَا يَحْزُنُهُمْ تَنَكُّرُ الْأَحْوَالِ:(2) پیش آمدهای هولناک آنان را خود باخته نمی کند. و حادثه های غیر قابل پیش بینی و ناشناخته، آنان را افسرده نمی کند.

ترس- خواه ترسیدن از پیشامدهای احتمالی باشد، و خواه از پیشامده های یقینی باشد- بیماری است. اساساً نباید ترس معیار انتخاب ها و گزینش ها باشد. معیار گزینش فقط عقل است و تعقل. آنهم عقل سالم فطری، نه عقلی که تحت سلطۀ غریزه درآمده و به «نکراء»(3)

مبدل شده. ترس برای حیوان، معیار گزینش است، و سزاوار انسان نیست،(4) تا چه رسد که

1- همانطور که در متن حدیث دیدیم، دربارۀ این کلمه دو نسخه داریم: هول، هوی. در پایان خواهد آمد که نسخۀ هول درست است.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 217- فیض، 212.

3- رجوع کنید؛ کافی (اصول) ج 1 «کتاب العقل و الجهل»، حدیث شماره 3.

4- در گذشته دربارهٔ ترس بحث شده که یک غریزهٔ لازم است اما بشرط مدیریت روح فطرت. و در آینده نیز (ان شاء الله) بحث خواهد شد.

ترس به حد هول برسد. هول نیروی عقل و تعقل را از کار می اندازد، و در اینصورت عقل بر علیه عقل به کار گرفته می شود؛ ابزار راهجوئی برای فرار و وسیله ای برای ارتجاع می گردد. و بدین سان انسان پست تر از حیوان می شود.

3- استسلام: در اصطلاح انقلابیون و سیاستمداران امروز ایران، می گویند «عافیت طلبی». اصطلاحی که امروزه بتدریج در جامعۀ ما در اثر روحیّۀ رفاهگرائی فراموش شده و از بین می رود؛ این اصطلاح زمانی در عرصۀ روان شناسی اجتماعی کاربرد عظیمی داشت و عافیت طلبان را بشدت محکوم می کرد، اما اینک عافیت طلبی بتدریج عقلانی ترین مفهوم می گردد.

استسلام، از باب «استفعال» به معنی «سلامت جوئی». لیکن سلامت جوئی فردی در قبال منافع و سلامت جامعه. همیشه میان سلامتجوئی فردی، و سلامتجوئی اجتماعی، تضاد بوده و هست. باز می رسیم به اصالت فرد؟ یا اصالت جامعه؟ که لیبرالیسم به اولی، و مارکسیسم به دومی معتقد است. و اسلام می گوید: نه آن و نه این بل امر بین امرین؛ هم فرد حقوقی دارد و هم جامعه. و در این حدیث چه زیبا می فرماید:

وَ مَنِ اسْتَسْلَمَ لِهَلَكَهِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَهِ: هر کس برای پرهیز از هلاکت دنیا، و برای پرهیز از هلاکت آخرت، عافیت طلبی کند؛ هَلَکَ فِيمَا بَيْنَهُمَا: در میان دنیا و آخرت دچار هلاکت می شود.

یعنی کسی که هم از هلاکت دنیوی می ترسد و هم از هلاکت اخروی، او به هیچکدام نمی رسد و میان دنیا و آخرت هلاک می گردد.

شرح: در مباحث گذشته نیز بیان شد که: دنیا گرائی یعنی خود محوری و فرد گرائی و فدا کردن منافع جامعه بر منافع شخصی خود. و آخرت گرائی یعنی محدود کردن منافع فردی به نفع منافع جامعه. و این معنی دینداری و بی دینی است و لذا در آیه های متعدد به دنبال ایمان به خدا و ایمان به آخرت بلافاصله توجه به منافع جامعه، آمده است: «فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ».(1) و: «وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ».(2) و:

1- آیۀ 7 سورۀ حدید.
2- آیۀ 99 سورۀ توبه.

«آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ أَنْفِقُوا...».(1) و آیه های دیگر. و آنهمه آیات که دربارۀ انفاق- شامل زکات واجب و انفاق های مستحب- که حدود 73 مورد از مشتقات واژۀ نفقه آمده است.

کسی که هم از هلاکت دنیوی دغدغه دارد و هم از هلاکت اخروی، او بلا تکلیف و بیمار است. باید حد و مرز «خود گرائی» و «جامعه گرائی» را تعیین کند. والاّ در حالت بلاتکلیفی میان خود و جامعه، هلاک می شود.

چرا این جمله از حدیث را به «منافع» و امور مادی تفسیر می کنم، نه به امور معنوی؟ برای اینکه بحث در هلاکت است، نه در محروم ماندن از عیاشی ها و لذت ها. که مسئله را به میان معنویات مثبت و معنویات منفی بکشانیم. خودداری از لذایذ باصطلاح عیاشی، هلاکت نیست. گذشتن از مال و جان، هلاکت است.

و اینکه در برخی از تعبیرات به «انحراف از حق» نیز هلاکت گفته شده، جریان سخن این حدیث در آن بستر نیست. در این حدیث ترس از هلاکت دنیا همان ترس از مال و جان است، و ترس از هلاکت اخروی به محور رفاه بهشت و سقوط به دوزخ است. و البته مراد در «هَلَکَ فِیمَا بَیْنَهُمَا» بیماری روانی و شخصیتی است که فرد را دچار «تضاد درونی» میان دنیا و آخرت می کند که چیزی نیست غیر از درد و رنج درونی، نه بهرۀ دنیوی دارد و نه بهرۀ اخروی.

وَ مَنْ نَجَا مِنْ ذَلِکَ فَمِنْ فَضْلِ الْیَقِینِ: و هر کس از این (بیماری تضاد درونی) نجات یابد پس در نتیجۀ یقین است.

وَ لَمْ یَخْلُقِ اللَّهُ خَلْقاً أَقَلَّ مِنَ الْیَقِین: و خداوند چیزی کمتر از یقین نیافریده.

پس باید با بهداشت شخصیت درون از چهار بیماری؛ مریه، هول، تردّد و استسلام، و یا با درمان آنها، از بیماری شک برآسود و به یقین رسید. اما رسیدن به یقین دشوار است. زیرا انگیزش های غریزی پیوسته و هر لحظه و هر آن، به چهار بیماری مذکور می کشانند، و پیوسته غرایز در صدد سرکوبی روح فطرت هستند.

1- آیهٔ 7 سورهٔ حدید.

اما اگر خداوند انسان را طوری آفریده که رسیدن به یقین و حفظ سلامت شخصیت، دشوار است (شیطان نیز حامی غرایز و تحریک کنندهٔ آنها به عصیان بر علیه فطرت، است) در مقابل، ارسال رسل کرده و نبوت ها را پی در پی[(1)]

فرستاده تا روح فطرت را و عقل را که راهکار فطرت است، تقویت کند.

درست است؛ (همانطور که در این حدیث فرموده) در عرصهٔ خلقت و آفرینش، یقین اندک و قلیل است. اما عرصهٔ تشریع به کمک تکوین آمده و انسان را به راه یقین هدایت می کند.

نکته: رابطهٔ انسان با استسلام و عافیت طلبی را به سه صورت می توان تصور کرد:

1- دغدغه از هلاکت دنیوی.

2- دغدغه هم از هلاکت دنیوی و هم از هلاکت اخروی.- این همان است که در متن حدیث منشأ بلاتکلیفی تلقی شده و محکوم شده است.

3- دغدغهٔ هلاکت اخروی.- این ستوده شده و انسان برای همین آفریده شده. و چون آخرت گرائی سلامت دنیوی و نیازهای دنیوی را نیز دربر دارد (نه دنیا فدای آخرت می شود و نه آخرت فدای دنیا، و رهبانیت در اسلام نیست) پس سالمترین راه همین است.

اما در این بیان امیرالمؤمنین علیه السلام، ردیف اول مسکوت مانده و کسی که دغدغه اش فقط محفوظ ماندن از هلاکت دنیوی باشد را مسکوت گذاشته است. و دربارهٔ کسی که هیچ باوری به آخرت ندارد، سخن نگفته است؛ نه او را بیمار دانسته و نه سالم، گوئی چنین کسی در جهان وجود نداشته و ندارد. چرا؟

برای اینکه واقعاً چنین کسی در تاریخ بشر نبوده و نیست، حتی فرعون نیز در دغدغهٔ پس از مرگ بوده که فرعون ها اهرام را ساختند و اسباب و آلات برای زندگی پس از مرگ شان را در کنار بدن شان گذاشتند. هر انسانی فطرتاً توحید گرا و معاد گرا است، و گفته شد که فطرت تحت سیطرهٔ غریزه قرار می گیرد، سرکوب می شود اما از بین نمی رود. و هیچ بشری

1- «أَرْسَلْنا رُسُلَنا تَتْراً»: پیامبران مان را پی در پی فرستادیم- آیهٔ 44 سورهٔ مؤمنون.

نمی تواند خدا و معاد را انکار کند که «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ».(1) اساس آفرینش انسان تغییر نمی پذیرد.

شدیدترین کفر نیز با هر دو دغدغه همراه است؛ هم عافیت طلبی دنیوی و هم عافیت طلبی اخروی. و همین خصلت است که دنیا داران دنیا را از آسایش درونی محروم و زندگی را برای شان تلخ می کند: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْكا»:(2) و هر کس از یاد من رویگردان شود، زندگی برایش تنگ می شود. (گرچه کل دنیا ملک او باشد).

و چون کسی یافت نمی شود که از دغدغهٔ پس از مرگ فارغ باشد، دربارهٔ چنین کسی سخن نگفته است. کافران بت پرست که در برابر قرآن، معاد را به زیر سؤال می بردند، انتقادشان دربارهٔ چگونگی معاد بود. آنان نیز مرگ را پایان وجود انسان، و عدم شدنش، نمی دانستند؛ معاد مورد نظر قرآن را نمی پذیرفتند.

فصل چهارم: چیستی شبهه

زیبا شناسی و زیبا خواهی

وَ الشُّبْهَةُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابٍ بِالزِّینَهِ وَ تَسْوِیلِ النَّفْسِ وَ تَأَوُّلِ الْعِوَجِ وَ لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ: شبهه (كه ركن چهارم كفر است) بر چهار ریشه و خیزشگاه مبتنی است:

1- إِعْجَابٍ بِالزِّینَهِ: شیفته شدن به آرایش- غلبهٔ «ظاهر بینی» بر «تعقل».

در مباحث گذشته بطور مکرر بیان شد که انسان «موجود زیبا شناس» و «زیبا خواه» است، و منشأ آن روح فطرت است. و نیز به شرح رفت که افرادی مانند ویل دورانت سعی کرده اند که نشانه هائی از زیبا شناسی و زیبا خواهی را در حیوان نیز ثابت کنند لیکن نمونه هائی که آورده اند انگیزش های دیگر دارد که غریزی هستند.

1- آیهٔ 30 سورهٔ روم.
2- آیهٔ 124 سورهٔ طه.

زیبا شناسی و زیبا خواهی از برترین امتیازات انسان است و قرآن علاوه بر اهمیت زیبائی در زیست دنیوی، آنهمه از زیبائی های دیداری و شنیداری، جسمی و روانی، طبیعی و محیطی بهشت سخن گفته است بحدی که گوئی بهشت غیر از زیباها و زیبائی ها چیزی نیست، و گوئی انسان فقط برای رسیدن به زیبائی ها آفریده شده است و فلسفۀ وجودیش فقط همین است.

اما اگر روح غریزه مسلط شود این حس را از دست فطرت مصادره می کند و به خدمت خود می گیرد و اولین اثر این مصادره، تضعیف عقل است. و در اینصورت زیبا خواهی به «شیفتگی» مبدل می شود.

شیفتگی: شیفتگی یک بیماری ای است که حیوان از آن منزّه و مصون است؛ ممکن است یک حیوان دیوانه شود اما هرگز دچار شیفتگی نمی شود. زیرا نه عقل دارد و نه زیبا شناسی تا غریزه اش حس زیبا شناسی اش را مصادره کرده و عقلش را بایگانی کند.

عشق: شیفتگی عشق است و بقول صوفیان: «عشق که آمد عقل دود می شود». و از نظر اسلام چیزی که عقل را دود کند بیماری است و لذا نه آیه ای در تأیید عشق داریم و نه حدیثی.(1) و اینکه برخی ها عشق را تنها راه عرفان و رسیدن به حق می دانند، سخت در اشتباه اند. گرچه این راه جذّاب و شیرین است چنانکه همۀ انحراف ها جذاب و شیرین هستند، و اساساً مشکل انسان مقاومت در برابر همین جذابیت ها و شیرینی ها است.

منحرفان گمان می کنند که متدیّنان هیچ بهره ای از لذایذ ندارند همیشه در اندوه، ترس و حزن به سر می برند. کسی که لذت و زیبائی را فقط در بستر غرایز تجربه کرده و هیچ آگاهی از لذت و زیبائی ها در بستر فطرت ندارد، حق دارد که چنین داوری بکند.

سراب زیبائی: صوفیان نیز مدعی هستند که به حد اعلای زیبا شناسی رسیده اند. اما معکوس عمل کرده اند؛ به جای اینکه لذت خواهی غریزه را تحت مدیریت زیبا خواهی فطرت قرار دهند، زیبا خواهی فطرت را تحت مدیریت غریزه قرار داده اند. و این مسئله

1- پیشتر به شرح رفت که یکی دو حدیث در این باره آمده که اصالت ندارند.

ای است بس مهم و قابل دقت. ادبیات شان، ادبیات غریزی (می، مطرب، ساغر، شاهد و...) است. به گمان شان مسیر غریزه را در خدمت عرفان گرفته اند. گوئی اسلام از وجود چنین راهی غافل بوده که نه فقط چنین راهی را پیشنهاد نکرده بل غیر از نکوهش این راه کاری ندارد.

فرق میان اینان و آنان که به لذایذ صرفاً غریزی می پردازند و ادعای عرفان ندارند، این است که آنان دستکم به واقعیت لذّت می رسند و با استخدام حس زیبا خواهی در خدمت غریزه به لذّت می رسند لیکن لذتی سیری ناپذیر که «سراب لذت» است. اما اینان نه به سراب لذت بل به «سراب زیبائی» می رسند.

البته این در صورتی است که جناب صوفی در ادعای خود صادق باشد، نه اینکه عرفان سرابی خود را ابزار سراب لذت و ریاست بکند.

مدرنیته و شیفتگی: امروز فهمیدن و درک معنای این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام که می فرماید «إِعْجَابٍ بِالزِّينَهِ»، آسان است. زیرا نظام سرمایه داری به همگان فهمانیده است که برای بشر مدرن، آرایش و زینت کالا مقدم بر چگونگی ماهیت کالا است. هم آرایش بسته بندی ها که زینت دیداری است، و هم آرایش تبلیغاتی که آرایش شنیداری است، نقش اول را در تحصیل سود دارند. باید به حدی تبلیغ کرد که ته ماندۀ عقل مشتری و مصرف کننده نیز کور شود. و اساساً نظام مدرنیته در این مسیر همۀ بشر را فاقد عقل و تعقل می داند.

و در عرصۀ مدیریت، سیاست و سلطه بر جامعه ها، نه فقط انسان را فاقد عقل بل احمق بتمام معنی می داند که مقاصد سلطه گری را با آرایش گفتاری و تصویری در رسانه ها بحدی رسانیده است که با بمباران تبلیغاتی آرایشی، همۀ جهانیان را دربارۀ همه چیز دچار شبهه و انحراف از راه عقل کرده است.

و این است که امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: رکن چهارم کفر، شبهه است و منشأ و خیزشگاه شبهه نیز شیفتگی به آرایش است: «إِعْجَابٍ بِالزِّينَه».

سه موضوع شگفت: 1- شگفتا؟ مدرنیته در عمل، انسان را بدینگونه احمق کرده و

احمق می داند. اما در ادعا عصر خود و نظام خود را عقلانی ترین جامعه و خردورزترین عصر می داند!... !...

2- و شگفتتر اینکه: روند کلی که مدرنیته در پیش گرفته در عمل همهٔ بشرها را به احمق کردن همدیگر دعوت می کند و عملا در شخصیت و باور همگان سخت کاشته است که: غیر از تحمیق همدیگر راهی در زندگی ندارید و باید همین راه را بروید.

3- و شگفتتر از همه اینکه: اگر کسی از مدرنیته انتقاد کند، فوراً به ارتجاع متهم می شود که قرون وسطائی فکر می کند. شبیه آن است که اگر به یک جلاد گفته شود جلادی نکن، جواب بشنود: تو می خواهی من مانند یک کودک ناتوان باشم و جلادی نکنم و به دورهٔ کودکی خودم ارتجاع کنم.

نظام کابالیسم انسان را طوری تربیت کرده که فرهنگ و بینش دجّالی داشته باشد؛ دجال یک چشم که تنها یک چشم دارد و در مقابل مدرنیته فقط قرون وسطی را می بیند، گوئی هیچ راه دیگری امکان ندارد. نگاه مدرنیته به انسان چقدر تحقیر آمیز است که او را در تنگنای خفه کنندهٔ یک «دو آلیسم» مسموم قرار داده است: یا مدرنیته و یا قرون وسطا. و دیگر هیچ.

اکنون به ارتباط ریشه ای سخن امیرالمؤمنین علیه السلام با آیهٔ قرآن توجه کنید: این «الزِّینَه» که در کلام آنحضرت آمده همان است که ابلیس در قالب «لَأُزَیِّنَنَّ» آورده است: «قالَ رَبِّ بِما أَغْوَیْتَنی لَأُزَیِّنَنَّ لَهُمْ فِی الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعینَ- إِلاَّ عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصینَ»:(1) پروردگار من! چون مرا گمراه کردی آنان (نسل آدم) را در روی زمین دچار زینت گرائی خواهم کرد و (بدین وسیله) همهٔ شان را گمراه خواهم کرد- مگر بندگان «خالص گرای» تو.

ابلیس بصراحت می گوید که حس زیبا شناسی و زیبا خواهی بشر را در خدمت اغواء و انحراف بشر خواهم گرفت. و این سخن او بسی قابل دقت است؛ او از میان همهٔ ترفندهای خود، اصل را به آرایش و زینت می گذارد. چرا؟ چرا بهره جوئی و سوء استفاده از حس زیبا

1- آیه های 39 و 40 سورۀ حجر.

شناسی و زیبا خواهی بشر اولین برنامۀ راهبردی اوست؟ برای اینکه استخدام زیبا خواهی فطری در خدمت غریزه، در سرکوبی روح فطرت و کور کردن عقل، قوی ترین عامل است.

اگر به جای پرداختن به متون تفسیری (که سرچشمۀ شان به تمیم داری کابالیست و امثالش از قبیل کعب الاحبار یهودی، وهب بن منبّه یهودی، و عکرمۀ ناصبی، و دکاندارانی که در پیش اهل بیت (علیهم السلام) دکان باز کرده بودند) قرآن و تک تک آیه های قرآن را با این قبیل حدیث ها که «الشُّبْهَةُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ إِعْجَابٍ بِالزِّينَةِ..» تفسیر می کردیم، امروز جهانیان را با علوم انسانی صحیح سیراب کرده و هدایت می کردیم.

وه! این چه مکتب عظیم، عمیق، شکافندۀ علوم، و شارح خم و پیچ این موجود بس پیچیده که انسان نامیده می شود، است که اینهمه اعماق جان فرد و جان جامعه را می شکافد. و اگر در تفسیر قرآن فقط از راه این مکتب می رفتیم معنی «باقر العلوم» را می فهمیدیم و تنها به یک هاله ای تار از معنی آن بسنده نمی کردیم. بگذریم سرایش این درد بزرگ پایانی ندارد، بویژه که صخره سنگی بزرگتر از کرۀ زمین بنام ارسطوئیات و بودائیات، بر سر ما کوبیده شده که رهائی از آن سخت دشوار است. اللَّهُمَّ عَجِّلْ لِوَلِيِّکَ الفَرَج. و شیعۀ علی و فاطمه (سلام الله علیهما) را از این گرفتاری جانکاه نجات بده.

و در اینجا می رسیم به جملۀ دیگر در این حدیث: «وَ ذَلِکَ بِأَنَّ الزِّينَةَ تَصْدِفُ عَنِ الْبَيِّنَةِ»: و این به آن جهت است که آرایش گرائی از دلیل گرائی و عقل گرائی باز می دارد.

تسویل النّفس - برخورد تساهل آمیز با گناه

2: تسویل النّفس: دومین منشأ شبهه، تسویل نفس است.

لغت: سَوَّلَتْ لَهُ نَفْسُهُ كَذَا: سهّلته له و هوّنته: نفسش آن کار را برایش سهل و آسان جلوه داد.

قبلاً دربارۀ معانی و کاربردهای مختلف کلمۀ «نفس» بطور مشروح بحث شد. آیا مراد از نفس در اینجا روح غریزه و نفس امّاره است؟ یا مراد از نفس «شخصیت» است.

نظر به اینکه سخن از «سهل جلوه دادن» است، پس مراد نفس امّاره نیست، زیرا غریزه و نفس امّاره فقط «خواهنده» است و از انسان می خواهد که خواستهٔ او را بدهد. و کاری با سهل بودن یا دشوار بودن ندارد. پس مراد شخصیت انسان است که فکر و سنجش و برآورد می کند آنگاه به داوری می رسد که این کار سخت است یا سهل.

در تعریف شخصیت گفته شد که: شخصیت نه روح غریزه است و نه روح فطرت، بل عبارت است از: حاصل چگونگی تعامل و تعاطی هر دو روح. شخصیت است که سنجش و گزینش می کند؛ شخصیت سالم گزینش سالم، و شخصیت بیمار گزینش نادرست می کند.

شخصیت تسویل گر آن است که ارتکاب عمل بد را آسان جلوه می دهد. سامری وقتی که به ساختن بت گوساله تصمیم می گرفت نفسش اولاً این گناه عظیم را در نظرش کوچک جلوه داد، و ثانیاً: اجرای این برنامه را نیز در نظرش سهل و آسان جلوه داد. او با خود می گفت: اکنون که از اسارت مصریان خارج شده و مستقل شده ایم باید در فکر تأسیس یک تمدن بزرگ باشیم و برای این پیشرفت باید راهی را برویم که مصریان متمدن رفته اند.(1)

یکبار عده ای را تحریک کرد که از حضرت موسی خواستند برای شان بت بسازد، البته تنها یک بت می خواستند تا به توحید شان لطمه نخورد(!): «قالُوا یا مُوسَی اجْعَلْ لَنا إِلهاً کَما لَهُمْ آلِهَهٌ قالَ إِنَّکُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»:(2) گفتند: ای موسی برای ما (فقط) یک بت قرار بده همانطور که آنان بت هائی دارند. موسی گفت: شما گروهی نادان هستید. که گمان می کنید عامل پیشرفت آنان بت پرستی است. بار دیگر هنگامی که موسی علیه السلام به بالای کوه طور رفته بود، برای ایدهٔ خود دوباره فکر کرد. خودش در جلسهٔ محاکمه وقتی که موسی از او پرسید: «قالَ فَما خَطْبُکَ یا سامِرِیُّ»:(3) ای سامری این چه کاری بود کردی-؟ گفت: «قالَ بَصُرْتُ بِما لَمْ یَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَهً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُها وَ کَذلِکَ سَوَّلَتْ لی نَفْسی»: به چیزی پی بردم که این مردم به

1- دقیقاً مانند غربزده های ما در این انقلاب.
2- آیهٔ 138 سورهٔ اعراف.

3- آیهٔ 95 سورهٔ طه.

آن دانا نبودند؛ بخشی از راه و روش رسول را برگرفتم و آن را جا انداختم، و اینچنین آسان جلوه داد برایم نفسم.

یعنی بخشی از اصول خود تو را برگرفتم و آن را با باطل در آمیختم- مشتی از تعلیمات تو را برداشتم و خمیرمایهٔ کارم کردم- حق را با باطل درهم آمیختم تا برنامه ام را بپذیرند.

خصلت سهل انگاری و کوچک شمردن گناه، و نیز آسان دانستن راه رسیدن به خواستهٔ نامشروع، موجب می شود که انسان در هر چیزی دچار شبهه شود. زیرا ارتکاب گناهان به دنبال هم، دیوار میان درست و نادرست، مشروع و نامشروع را بتدریج کوتاه و کوتاهتر می کند تا جائی که دیگر قلمرو درستی و نادرستی با هم مخلوط می گردد و همه چیز در نظر شخص مشتبه می شود؛ رابطهٔ شخص با هر چیزی و هر رفتاری بر شبهه مبتنی می گردد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) دربارهٔ اهل ضلال می فرماید: «يَعْمَلُونَ فِی الشُّبُهَاتِ وَ يَسِيرُونَ فِی الشَّهَوَاتِ»:(1) عمل می کنند- زندگی می کنند- در شبهات و سیر می کنند در شهوات.

توضیح: به حرف «فی» در «يَعْمَلُونَ فِی الشُّبُهَاتِ» توجه کنید؛ نمی گوید «یعملون بالشبهات»: به شبهه ها عمل می کنند. بل می گوید: در شبهات عمل می کنند. یعنی همهٔ اعمال و کردارشان در شبهات است. و اساساً دنیای شان دنیای شبهه است و در عالم شبهات زندگی می کنند. زندگی شان بر اساس یقین نیست، همه چیزشان بر اساس ظن و حدس است.

پوپریسم: در زمان ما این مسئله خیلی لخت و عریان و نیز خیلی فراز شده است. هستی شناسی و انسان شناسی پوپریسم دقیقاً مصداق عینی این سخن امیرالمؤمنین است. پوپریسم رسماً اعلام می کند که رابطهٔ فکری انسان با هستی و همه چیز بر اساس شبهه است و باید بر اساس شبهه هم زندگی کرد.

علوم انسانی غربی از تعریف «انسان حیوان است» شروع شد تا به ماکس وبر رسید و بوسیلهٔ او «علم» از «عمل» جدا شد،(2)

و این بعنوان یک ابتکار و تحول علمی پذیرفته شد،

1- نهج البلاغه، خ 87.
2- در کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش» دربارهٔ آیا علم ایدئولوژی را می دهد یا نه، بحث مشروحی آورده ام.

سپس توسط پوپر «علم» از «علمیت» جدا شد و به گمان و حدس مبدل گشت.

و این حدس گرائی و شبهه پرستی پوپریسم منشأ کفرترین کفرهاست، زیرا انبیاء براساس و محور «یقین» مبعوث شده اند. که باز امیرالمؤمنین در خطبۀ دیگر می فرماید: «وَ حَمَّلَهُمْ إِلَى الْمُرْسَلِينَ وَدَائِعَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ عَصَمَهُمْ مِنْ رَيْبِ الشُّبُهَاتِ»:(1) و بار امر و نهی (دین) را بر فرشتگان حمل کرد و آنان را از گمانه ها و حدس های شبهات معصوم کرد.

یعنی وحی، دین و امر و نهی الهی منزّه از گمانه و حدس است، زیرا فرشتگان که حاملان وحی هستند از آوردن حدس و گمان منزه هستند.

شخصیت شبهه گرا: قرآن در آیۀ 118 سورۀ بقره می فرماید: «وَ قالَ الَّذينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْ لا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتينا آيَةٌ كَذلِكَ قالَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآياتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»: آنان که اهل علم و دانش نیستند می گویند: چرا خداوند با ما سخن نمی گوید؟! یا معجزه ای برای ما نمی دهد؟! آنان که پیش از اینان بودند نیز این سخن را می گفتند. قلب های شان شبهه گرا شده است؛ ما آیه ها را تبیین کردیم برای مردمان یقین گرا.

توضیح: 1- در این آیه «شخصیت شبهه گرا» در برابر «شخصیت یقین گرا» قرار گرفته و اوّلی مردود و دومی تأیید شده است.

2- متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین (بل اکثرشان که به بستر جریان تمیم داری کابالیست و امثالش می رسند) این آیه را بطور صحیح معنی نکرده اند و گفته اند مراد از «تشابه قلوبهم» یعنی قلب اینان شبیه قلب گذشتگان است. این تفسیر با اشکال های زیر مواجه است:

الف: نمی گوید «تشابهت قلوبُهم قلوبَهم» تا شباهت قلب دو گروه به همدیگر را برساند. می گوید «تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ» یعنی خود قلب ها دچار شبهه شدند.

لغت: واژۀ «تشابه» دو کاربرد دارد:

اول: تشابه الرّجلان: اَشبهه کل واحد منهما الاخر: هر کدام شبیه دیگری شد.

1- نهج البلاغه، خ 90.

دوم: تَشابه الاَمر: کان متشابهاً ای غیر محکم: امر متشابه شد یعنی غیر محکم شد.- همانطور که در آیهٔ «مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ»(1) به همین معنی آمده است.

در آیهٔ مورد بحث نیز به همین معنی است؛ «تشابه قلوبهم» یعنی قلب های شان غیر محکم شد. نه اینکه قلب های اینان شبیه قلب پیشینیان شد. بل شخصیت شان شبهه گرا شد. «قلب محکم» و «قلب متشابه» در تقابل با هم قرار دارند که معنی آن «شخصیت محکم» و «شخصیت متشابه» است.

ب: ضمیر «هم» در «قلوبهم» یا به کافرانی بر می گردد که مورد بحث آیه هستند، و یا به پیشینیان، یعنی مرجع این ضمیر یا «الّذین لا یعلمون» است و یا «الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ» است. و نمی شود که مرجع یک ضمیر مجموعه ای از هر دو لفظ مستقل، باشد.

مثال و نمونهٔ قلب متشابه و شبهه گرا (در قرن چهارم و پنجم هجری، که از دین و اسلام انتقاد می کرد و باصطلاح روشنفکر عصر خود بود) ابو العلای معرّی است که می گوید:

امّا

الیقین فلا یقین اِنّما

اَقصی

اجتهادی اَن اَظنَّ و اَحدسا

اما

یقین، پس یقینی وجود ندارد

نهایت

سعی من (انسان) این است که به ظن برسم و یا به حدس

و در عصر ما پوپر و پوپریسم است.(2)

و این هر دو نمونه مصداق بارز «تسویل النّفس» است که انسان را از «مسئولیت یقین» و «یقین جوئی» معاف می کند و «جهانبینی حدسی» را پیشنهاد می دهد و آن را سهل و آسان جلوه می دهد. در حالی که حیوان نیز همیشه سعی می کند بر مبنای یقین عمل کند تا چه

1- آیهٔ 7 سورهٔ آل عمران.
2- در مباحث گذشته دربارهٔ ظن گرائی و حدس گرائی بحث مشروحی داشتیم که آیه ها و حدیث های مربوطه نیز بررسی شدند.- و تکرار مکرر شعر ابوالعلا را لازم دانستم.

رسد به انسان.

در اینجا می رسیم به جملهٔ دیگری در این حدیث: «أَنَّ تَسْوِيلَ النَّفْسِ تُقْحِمُ عَلَى الشَّهْوَةِ»: که تسویل النفس بر گرایش به شهوات وادار می کند. وقتی که دربارهٔ هیچ چیزی و هیچ رفتاری نمی توان به یقین رسید، مرز میان درست و نادرست از بین می رود و عرصه عرصهٔ شهوات می گردد.

توجیه گرائی

3- وَ تَأَوُّلِ الْعِوَجِ: سومین منشأ و خیزشگاه شبهه، «تَأَوُّلِ الْعِوَجِ» است.

لغت: عِوَج: کجی، انحناء، ناراستی و نادرستی.

تأوّل: (از باب تفعّل همراه با مطاوعه است) تاویل گرا بودن- توجیه گرا بودن.

تَأَوُّلِ الْعِوَجِ: تاویل گرائی و توجیه گرائی دربارهٔ کجی ها و بدی ها.

امروز معنی این سخن کاملاً روشن است حتی برای عوام. زیرا بینش ماکیاولیسم معروف است. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید توجیه گرائی یکی از منشأهای شبهه است و شبهه یکی از ارکان کفر است.

ماکیاولیسم معتقد است که: خوب آن است که شخص را به هدفش برساند، و بد آن است که از رسیدن شخص به هدفش، مانع باشد. هدف وسیله را توجیه می کند.- توجیه، یعنی زیبا کردن.

ماکیاولیسم یعنی «تَأَوُّلِ الْعِوَجِ». البته این فرازترین و عریان ترین مصداق آن است، تاویل گرائی مدرّج است به درجات مختلف؛ ممکن است کسی کاملاً با ماکیاولیسم مخالف باشد در عین حال در مواردی به توجیه بدی ها اقدام کند. حتی ممکن است یک فرد زاهد و عابد نیز تحت تأثیر عواملی به توجیه بدی ها بپردازد، گرچه این کارش در شخصیتش به «خصلت» مبدل نگردد.

می فرماید: «وَ أَنَّ الْعِوَجَ يَمِيلُ بِصَاحِبِهِ مَيْلًا عَظِيماً»: خصلت توجیه گرائی، صاحبش را کج

(اندیش) می کند؛ کج اندیشی عظیم.

شخصیت معکوس: انسان موجودی سازنده است، قرار است کجی ها و انحناء های رفتاری را به راستی ها و درستی ها مبدل کند. اما کسانی که دچار خصلت «تَأَوُّلِ الْعِوَجِ» و بیماری «توجیه گرائی» می شوند، برعکس عمل می کنند؛ بدی ها و کجی ها را توجیه می کنند و عنوان «خوب» به آنها می دهند.

و اگر این بیماری شدیدتر شود در این حد نیز توقف نمی کند، بل به خصلت «کجدوستی» مبتلا می گردد و در اینصورت از راستی ها و درستی ها متنفر می گردد:

قرآن: «لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً»:(1) چرا کسانی را که ایمان آورده اند از راه خدا منحرف می کنید و دوست دارید راه خدا کج باشد؟

«الَّذینَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ وَ یَبْغُونَها عِوَجاً وَ هُمْ بِالْآخِرَهِ کافِرُونَ»:(2) آنان که از راه خدا منحرف می کنند و دوست دارند که راه خدا کج باشد.

و همچنین در آیهٔ 86 سورهٔ اعراف و آیهٔ 19 سورهٔ هود.

فردی که این بیماری در شخصیتش ریشه دارگردد، از افراد خوب و سالم متنفر می شود بحدی که از مشاهدهٔ اشخاص خوب مشمئز می شود. و اگر جامعه ای دچار بیماری توجیه گری گردد، در طی چند نسل به جائی می ر سد که در بینش شخصیت آن جامعه، خوب و بد جای شان را عوض می کنند؛ هنجار ناهنجار می شود و ناهنجار هنجار می گردد: جامعهٔ شهر لوط «پاکیزگی گرائی» را ناهنجار، بل جرم می دانستند: قرآن می فرماید: «قالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْیَتِکُمْ إِنَّهُمْ أُناسٌ یَتَطَهَّرُونَ»:(3) به همدیگر گفتند: خانواده لوط را از شهرتان بیرون کنید چون آنان پاکیزه گرا هستند.

همانطور که امروز فرهنگ کابالیسم جامعه هائی را که همجنس بازی را ممنوع کرده

1- آیهٔ 99 سورهٔ آل عمران.

2- آیۀ 45 سورۀ اعراف.
3- آیۀ 56 سورۀ نمل.

اند، به نقض حقوق بشر متهم کرده و آنان را مجرم می داند. و می بینیم که امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث می گوید «وَ أَنَّ الْعِوَجَ یَمِیلُ بِصَاحِبِهِ مَیْلًا عَظِیماً»: عوج گرائی و کج خواهی صاحبش را منحرف می کند؛ انحراف عظیم. چه انحرافی عظیم تر از «حق دانستن همجنس گرائی» و «جرم دانستن پرهیز از آن»!؟!

باطل را لباس حق پوشانیدن

4- وَ لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ: چهارمین منشأ شبهه، پوشانیدن لباس حق بر باطل است.

فرق این با توجیهگری عبارت است از:

1- توجیهگری معمولاً یک رفتار یا برنامهٔ نظری، فکری و فرهنگی است، و نتیجهٔ آن عوض شدن بینش و فرهنگ فرد یا جامعه است که در آغاز ناهنجارها را به هنجار مبدل می کند و در مرحلهٔ شدیدتر هنجارگرائی را به جرم تبدیل می کند.

اما پوشانیدن پوشش حق بر باطل معمولاً یک رفتار یا برنامهٔ عملی است، ناهنجار را در لباس هنجار ارائه می دهد. جایگاه خوب و بد را عوض نمی کند، بد را در لباس حق ارائه می دهد.

2- باطل را در پوشش حق قرار دادن، معمولاً یک کار و رفتار «موردی» است و کمتر به فرهنگ عمومی مبدل می گردد و می رسد (مثلاً) به باورهائی از قبیل «سلطنت موهبتی است الهی». اما توجیهگری چون ذاتاً یک رفتار نظری و فکری است بسرعت به فرهنگ عامّه مبدل می شود.

3- بدیهی است بیماری توجیهگری در فرد و یا در شخصیت جامعه، خطرناکتر از بیماری لَبْسِ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ است.

گاهی هر دو باهم جمع می شوند همانطور که امروز رسانه ها و وسایل ارتباط جمعی دیداری و شنیداری اینگونه عمل می کنند:

قرآن: «وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»:(1) و حق را پوشش باطل نکنید و حق را کتمان نکنید در حالی که می دانید.

و «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ»:(2) چرا حق را پوشش باطل می کنید و حق را کتمان می کنید.

توجه: برخی ها گفته اند: نظر به «تَكْتُمُونَ الْحَقَّ» باید معنی این دو آیه چنین باشد: چرا حق را در پوشش باطل قرار می دهید که حق را باطل جلوه دهید.

باید گفت هر دو معنی درست است؛ هر کدام از آنها روی یک سکّهٔ واحد است. یک روی آن پوشانیدن لباس حق بر باطل است. روی دیگرش دقیقاً پوشانیدن لباس باطل بر پیکر حق است. و سخن علی علیه السلام نیز هر دو را شامل است.

و در پایان می فرماید: وَ أَنَّ اللَّبْسَ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ: و لبس ظلمات (و منشأ ظلمات) است که لایه به لایه (در شخصیت فرد و جامعه) قرار می گیرد.

و با جملهٔ «فَذَلِكَ الْكُفْرُ وَ دَعَائِمُهُ وَ شُعَبُهُ: و این است کفر و ارکانش و شعبه هایش»،(3)

این شرح انسان شناسی و جامعه شناسی را ختم می کند.

آنگاه به شرح و تبیین نفاق و منافق می پردازد که کلینی(ره) در اینجای این حدیث عنوان «بَابُ صِفَةِ النِّفَاقِ وَ الْمُنَافِق» را گذاشته است:

ارکان و منشأهای نفاق

اشاره

قَالَ: وَ النِّفَاقُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ: عَلَى الْهَوَى، وَ الْهُوَيْنَا، وَ الْحَفِيظَةِ، وَ الطَّمَعِ: و (امیرالمؤمنین علیه السلام در ادامهٔ سخن بالا فرمود: نفاق (دو روئی) بر چهار رکن مبتنی است: هوی، هوینا،

1- آیهٔ 42 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 71 سورهٔ آل عمران.
3- در اوایل شرح این حدیث بیان شد که مراد از «شعب»، شاخه ها نیست بل سرشاخه ها است و موضوع به رودخانه و سرشاخه هایش تشبیه شد که سرشاخه ها و خیزشگاه رودخانه هستند.

حفیظه، و طمع.

اگر فراموش نکرده باشیم بحث ما در شرح دعای مکارم الاخلاق بود و رسیدیم به «عزّت نفس و ذلت نفس» و هدف اصلی از آوردن این حدیث علی علیه السلام، همین بخش بود، اما نظر به اینکه هم کل این حدیث با محتوای دعای مکارم الاخلاق رابطۀ اساسی داشت و هم بنده نتوانستم از این حدیث که می توان گفت همۀ ابعاد دانش «شخصیت شناسی» را دربرداشت، بگذرم، لذا حدیث را از ابتدا تا انتها آوردم.

اینک هر کدام از چهار رکن و منشأهای بیماری نفاق را از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام بررسی کنیم:

نفاق و منافق: نفاق یعنی «دوگانگی شخصیت». و منافق یعنی کسی که آنچه در ظاهر نشان می دهد با آنچه در باطن دارد متفاوت باشد.

بدیهی است کسی که چنین باشد همیشه ماهیت شخصیت باطنی را با شخصیت کاذب بیرونی استتار خواهد کرد. و این استتار، گونه ها و شیوه های متعدد دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام گونه های مختلف این استتار را در شانزده خصلت رفتاری جمع می کند سپس آنها را در چهار گروه دسته بندی می کند: هوی= هوس، هُوینا، حفیظه، طمع.

اما این بدان معنی نیست که این خصلت های رفتاری از خصلت نفاق ناشی می شوند، بل برعکس: نفاق از این خصلت های رفتاری ناشی می گردد که در ابتدای حدیث فرمود: بُنِیَ الْکُفْرُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِم: کفر بر چهار رکن مبتنی است. و در اینجا نیز می فرماید: وَ النِّفَاقُ عَلَی أَرْبَعِ دَعَائِم. یعنی نفاق از این چهار منشأ ناشی می شود.

و این نکته بس مهم است. زیرا توجّه می دهد که این رفتارها از آن «دوگانگی شخصیت درونی» ناشی نمی شوند؛ یعنی شخصیت قبلاً دچار زمینه های این رفتارها است که به این صورت ها بروز می دهد. و نفاق محصول آن زمینه ها است، نه محصول این رفتارها.

درست است؛ میان دوگانگی شخصیت و این خصلت های رفتاری، تعامل نیز هست و هر چه این رفتارها ادامه داشته باشند، شکاف در شخصیت شدیدتر می گردد. و این همان قاعده

است که مکرر گفته شد: در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند را تغذیه می کند. اما در پدیده های انسانی و اجتماعی فرزند به محض تولد بر می گردد مادر خود را تغذیه و فربه می کند.

معنی لغوی نفاق: گفته شد که نفاق نیازمند استتار است. و هر کار و رفتار انسان هزینه می برد؛ هزینهٔ مالی، هزینهٔ فکری، هزینهٔ وقت، هزینهٔ روحی و اهتمامی. استتار هزینه بر است. لذا در لغت، نفاق با «نفقه و انفاق» همخانواده است. فرد منافق آسایش ندارد.

رکن اول: هویا

الهویا

اولین منشأ بیماری دوروئی «هوی= هوس» است. پیشتر به شرح رفت(1)

که ابزار و راهکار روح غریزه هوی است و راهکار و ابزار روح فطرت عقل است.

پیروی از هوی و هوس، عقل را تعطیل می کند و انسانی که عقلش تعطیل شود بیمار است؛ یکی از آثار این بیماری، بیماری دوروئی است.

چرا انسان عقل فطرت را رها کرده و از هوس غریزه پیروی می کند؟ برای چهار عامل به شرح زیر:

الْهَوَی عَلَی أَرْبَعِ شُعَب: و هویا چهار سرشاخه دارد:

1- البغی: اولین زمینه و عامل هوی عبارت است از «بغی» که عبارت است از «روحیّهٔ سهم خواهی». افرادی هستند که منطق زندگی شان بر سهم خواهی مبتنی است؛ از هر چیز باید سهمی هم به من برسد و آنچه چیزی از آن به من نمی رسد از بین برود. و مطابق مثل اینگونه افراد «دیگی که آشش برای من نمی جوشد کلّهٔ سگ در آن بجوشد» است. مطابق اصطلاح روان شناسی باید بغی را «خود محوری» نامید.

در تاریخ اسلام مصداق بارز باغی معاویه است؛ گاهی افرادی او را پند می دادند که بر

1- از آن جمله در بخش پنجم دعای هفتم، در شرح حدیث جنود عقل و جنود جهل.

خلافت علی (علیه السلام) تمرّد نکن اسلام متلاشی می شود. اما برای او اسلام هیچ اهمیتی نداشت او آن اسلام را می خواست که ابزار خلافت خودش باشد والاّ مهم نبود که متلاشی شود.

بغی و خود محوری هیچ سازگاری ای با عقل ندارد خواه در امور بزرگ و خواه در امور ریز و کوچک، و جز راه هوای نفس راهی ندارد. و پیروی از هوی و تعطیل کردن عقل، زمینه و عامل نفاق و دوروئی است. زیرا «فَمَنْ بَغَی کَثُرَتْ غَوَائِلُه»: کسی که بغی ورزد شرهایش بیشتر می گردد. «وَ تُخُلِّیَ مِنْهُ وَ قُصِرَ عَلَیْهِ»: و با شر همدم شده و بر شر اکتفاء می کند.(1)

2- العدوان: دومین زمینه و منشأ هوی، عدوان است؛ اگر این کلمه را با فتحۀ «ع» و «د» بخوانیم- «عَدَوان»- دو کاربرد دارد:

الف: مصدر از «عدا»؛ به معنی راه رفتن. بدیهی است که این معنی مراد نیست.

ب: اسم مصدر: به معنی افراط و تندروی، که یکی از مصادیق آن «تجاوز» می شود مانند تصرف در مال دیگران بدون اذن.

و اگر آن را با ضمّۀ «ع» و سکون «د» بخوانیم باز دو کاربرد دارد:

الف: مصدر از همان «عدا» لیکن همیشه با «عن» یا با «من» به کار می رود مانند «فَمَا عَدَا مِمَّا بَدَا؟» در اینصورت به معنی «منصرف کردن» یا «منصرف شدن» است. روشن است که این نیز مراد نیست.

ب: اسم مصدر از همین کاربرد به معنی منصرف شدن و صرفنظر کردن از حق. که آن را به «ستم» ترجمه کرده اند.

این کاربرد اخیر هم می تواند در عمل و رفتار باشد و هم در قلب. و اگر در قلب باشد به

1- یعنی همه کارها و رفتارش بر شر مبتنی می گردد- گفته اند در اینجای حدیث تصحیف هست؛ در بعضی نسخه ها به جای «قصرّ علیه»، عبارت «نصر علیه» آمده است. عرض می کنم اگر احتمال تصحیف باشد در این

عبارت نیست، بل در «منه» است که باید بصورت «به» می آمد. زیرا «تخلّی» یعنی خلوت کردن، «تخلّی به» یعنی با آن چیز خلوت کرده و همدم شد. گرچه «منه» نیز می تواند به این معنی باشد. زیرا حرف «من» به جای حرف «ب» نیز می آید. و «قصّر» گاهی به معنی «کوتاهی کردن» و گاهی به معنی «اکتفاء کردن» است که همان معنی «اقتصار» می باشد.

معنی «کینه توزی» می شود. و اگر در عمل باشد شامل ردیف ب قبلی نیز می گردد زیرا تجاوز به حقوق دیگران یکی از مصادیق این معنی است.

پس مراد همین ردیف ب دوم است. و چون موضوع سخن امیرالمؤمنین علیه السلام شخصیت شناسی است پس مرادش فقط کاربرد اخیر است آنهم تنها در قلب. کسی که به عدوان قلبی دچار است و این بیماری او را به ترک عقل و پیروی از هوی مبتلا می کند و هوی نیز او را دچار نفاق می کند. که می فرماید: وَ مَنِ اعْتَدَی لَمْ یُؤْمَنْ بَوَائِقُهُ وَ لَمْ یَسْلَمْ قَلْبُهُ وَ لَمْ یَمْلِکْ نَفْسَهُ عَنِ الشَّهَوَاتِ: و کسی که دچار عدوان شود، نمی توان از شرش ایمن بود، و قلبش سالم نمی شود، و نمی تواند نفسش را از شهوات و امیال غریزی باز دارد.

توضیح: معمولاً «اعتدی» را به معنی «تجاوز کرد» معنی می کنند. اما این معنی در اینجا درست نیست. زیرا در اینجا اعتداء علت شر شمرده شده در حالی که اعتداء به آن معنی خودش شر است. پس مراد از «اعتدی» که از باب افتعال و دارای عنصر مطاوعه است، گرایش روحی و قلبی است که نتیجه اش شر است. و کلمهٔ «عُدوان» نیز شاهد این معنی است. پس «وَ مَنِ اعْتَدَی» یعنی هر کس عدوان گرائی کند- عدوان گرا باشد؛ خصلت عدوان داشته باشد.

3- الشّهوت: سومین زمینه و عامل ترک عقل فطرت و پیروی از هوای غریزه، شهوت است. آیا شهوت را باید سرکوب و تعطیل کرد تا عقل کار کند و تعطیل نگردد-؟ می فرماید: نه، نباید شهوت (و یا هر غریزهٔ دیگر) را سرکوب کرد، زیرا همهٔ غرایز برای انسان لازم هستند، می فرماید باید شهوت مدیریت شود تا در اعتدال خود کار کند: وَ مَنْ لَمْ یَعْذِلْ نَفْسَهُ فِی الشَّهَوَاتِ خَاضَ فِی الْخَبِیثَاتِ: هر کس شهوت خود را در اعتدال نگه ندارد در رفتارهای خبیثانه فرو می رود.

این بخش از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام برای بنده مهمتر از دیگران است. زیرا از آغاز مجلد اول این کتاب تا اینجا همیشه تکرار کرده ام که: در انسان شناسی و علوم انسانی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آنچه نیست و نباید باشد «سرکوب کردن» است. در اسلام هیچ شهوتی «تابو» نیست. آنچه هست مدیریت شهوات و غرایز بر طبق اقتضاهای روح فطرت است.

4- الطّغیان: زمینهٔ چهارم هوی گرائی و تعطیل عقل، روحیهٔ طغیان است. و این شدت بیماری است، زیرا مراد «طغیان بر علیه عقل» است که می فرماید: وَ مَنْ طَغَی ضَلَّ عَلَی عَمْدٍ بِلَا حُجَّهٍ: هر کس طغیان کند بطور دانسته گمراه می گردد، بی دلیل و بدون حجت.

ضلالت و گمراهی (همانطور که از عنوانش پیدا است) بطور دانسته نمی شود، همیشه در اثر جهل و نادانی رخ می دهد. اما وقتی که بیماری شخصیت به شدیدترین حالت خود برسد، فرد بطور دانسته گمراهی و بی راهه را بر می گزیند و عمداً به بی راهه می رود که مصداق بارزش ضلالت ابلیس است که با وجود آنهمه علم و دانش که داشت ضلالت را برگزید.

ابلیس برای تمرّد و طغیان خود حجت نیز آورده: «أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ»:(1) من از او (آدم) برتر هستم من را از آتش و او را از گل آفریدی. در حالی که خودش می دانست که این نه دلیل تمرّد از فرمان خدا می شود و نه حجّت.

رکن دوم: الْهُوَیْنَا

الْهُوَیْنَا: رکن (پایه و منشأ) دوم نفاق، هُوینا است. این واژه دو کاربرد دارد:

1- الْهُوَیْنَا: سنگینی و وقار.

بدیهی است که این کاربرد با این زیبائی که دارد مورد نظر علی علیه السلام نیست. زیرا او در مقام بیان نازیباترین خصلت بشر یعنی «نفاق» است.

ب: نظر به اینکه این واژه صیغهٔ مؤنث «اَهون» است و آن در معانی متعدد به کار می رود از قبیل: نرم تر، آسان تر، حقیرتر، پست تر، و ذلیل تر، باید گفت در این حدیث به همهٔ این معانی یکجا، به کار رفته است. زیرا دوروئی با این خصیصه ها ملازمه دارد.

پس یکی از زمینه های دوروئی، ذلت نفس است و فرد دورو دچار بیماری ذلّت شخصیت است.

1- آیهٔ 12 سورهٔ اعراف- و آیهٔ 76 سورهٔ ص.

وَ الْهُوَیْنَا عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ: هوینا و ذلت شخصیت چهار سرشاخه و منشأ دارد:

1- الْغِرَّهِ: لغت: الغارّ: الغافل- الْغِرَّهِ: الغفله.

و چون موضوع کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، شخصیت شناسی است، پس مراد از غفلت، غفلت شخص از ارزش و اهمیت شخصیت و وجود خود است، که می فرماید: وَ الْغِرَّهَ تَقْصُرُ بِالْمَرْءِ عَنِ الْعَمَلِ: و غرّت شخص را از عمل باز می دارد.

و باصطلاح، فردی که از ارزش وجود و شخصیت آفرینشی خود غافل باشد، دچار بیماری «خود کم بینی» می شود و این یعنی هُوینا و ذلّت نفس. پس یکی از زمینه های روانی هُوینا غفلت از اهمیت و ارزش نفس خود است. و اگر شخصیت خودش برایش اهمیت داشت دوروئی نمی کرد.

اما کسی که از اهمیت وجودی خود غافل نباشد، هم «عمل گرا» می شود و هم دارای «اعتماد به نفس» و خود را نیازمند نفاق و دوروئی نمی داند، بل از این رفتار و خصلت متنفّر می گردد. که فرمود: وَ الْغِرَّهَ تَقْصُرُ بِالْمَرْءِ عَنِ الْعَمَلِ، غرّه شخص را از عمل گرائی باز می دارد.

2- الاَمل: دومین منشأ هُوینا، خصلت «آرزو گرائی» است. اَمَل یعنی آرزو، لفظ «گرائی» را بنده بر آن افزودم، زیرا اصل آرزو داشتن و آرزو کردن نه عیب است و نه حرام، بل یکی از امتیازات انسان است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «الْأَمَلُ رَحْمَهٌ لِأُمَّتِی وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَهٌ وَلَدَهَا وَ لَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَراً»:(1) آرزو رحمت الهی است بر امّت من، اگر آرزو نبود نه کارنده ای درختی را می کاشت و نه مادری کودک خویش را شیر می داد.

بنابراین، روشن است که مراد امیرالمؤمنین علیه السلام نکوهش آرزو و آرزو داشتن نیست، بل او خصلت «آرزو گرائی» را نکوهش می کند که محور سخنش نیز خصلت شناسی و شخصیت شناسی است. همانطور که در حدیث دیگر آن را «طول الامل» نامیده است: إِنَّمَا أَخَافُ عَلَیْکُمُ اثْنَتَیْنِ اتِّبَاعَ الْهَوَی وَ طُولَ الْأَمَلِ:(2) از دو چیز بر شما می ترسم: پیروی از هوای

1- بحار، ج 74 ص 173.
2- بحار، ج 67 ص 88.

نفس، و دچار شدن به آرزوی دراز و طولانی.

اگر انسان به جای آرزو داشتن، آرزوگرا باشد، آرزویش هدف می گردد که برای نیل به آن هر وسیله را توجیه می کند که یکی از آن وسایل دوروئی و نفاق است. آرزو داشتن، لازم و ضروری و حیاتی است. اما آرزوگرا بودن بیماری است. که می فرماید: لَوْ لَا الْأَمَلُ عَلِمَ الْإِنْسَانُ حَسَبَ مَا هُوَ فِيهِ: اگر آرزوگرائی نباشد، انسان قدر جایگاهی را که دارد، درک می کند. و شخصیت خود را با دوروئی فدای نیل به آرزو نمی کند.

3- الْهَيْبَهِ: سومین منشأ هُویناء ترس و «خود باختگی» است.

لغت: الْهَيْبَهِ: المخافه: هیبت یعنی ترس.

در محاورات فارسی معمولاً هیبت را در طرف ترساننده و ترسناک به کار می برند، اما در عربی در طرف ترسنده و شخصی که ترسیده است، به کار می رود.

هیبت، ترس محض نیست بل آن ترسی است که همراه با عنصری از واماندگی و خود باختگی باشد، که می فرماید: وَ ذَلِکَ بِأَنَّ الْهَيْبَةَ تَرُدُّ عَنِ الْحَقِّ: زیرا که هیبت انسان را از حق گرائی- و جانبداری از حق- باز می دارد.

مثلاً کسی که تحت تأثیر قدرت کسی، شهادت دروغ می دهد (که بزرگترین نفاق و دوروئی است) از قدرت او می ترسد؛ وامانده می گردد و شخصیت خود را باخته و به این رفتار ننگین تن می دهد.

دقت و ظرافت علمی: در اینجا می رسیم به نمونهٔ شگفت از دقت و ظرافت علمی که مکتب ما دارای آن است؛ در مبحث «شک» که یکی از خیزشگاه های کفر بود، فرمود: یکی از منشأهای شک «هول» است. در اینجا که سخن در منشأهای «نفاق» است، می فرماید یکی از منشأهای نفاق «هُوینا» است و یکی از منشأهای هوینا «هیبت» است. در مبحث کفر هول را آورده و در مبحث نفاق هیبت را. فرق میان این دو در چیست؟

نفاق و دوروئی یک چیز اجتماعی است و دستکم باید دو کس باشند که یکی در برابر دیگری دوروئی کند، یکی از عوامل دوروئی هیبت از طرف مقابل است. اما کفر می تواند در

فردیت فرد، نیز باشد و نیازمند طرف مقابل نیست. لذا در موضوع اجتماعی هیبت را آورده و در موضوع غیر اجتماعی هول را.

وه چه دقیق است این مکتب درعلوم انسانی!!! و آه چه عظیم است غفلت ما دربارۀ علوم انسانی این مکتب!!!

4- الْمُمَاطَلَه: چهارمین ریشه و منشأ هوینا، خصلت «مماطله» است که به معنی «امروز فردا کردن» است.

لغت: مطّل الدّینَ: سَوَّفَه بِوَعْدِ الْوَفَاءِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَی: قرض را معطل کرد، یعنی پس دادن وام را بارها به تأخیر انداخت.

بدیهی است که ممکن است هر انسانی در موردی مماطله کند، مراد این نوع مماطله نیست گرچه این نیز نکوهیده است، بل مراد خصلت مماطله گرائی است که از خصوصیات شخص باشد. زیرا محور بحث، شخصیت شناسی است نه «مماطلۀ موردی». که می فرماید: وَ الْمُمَاطَلَةَ تُفَرِّطُ فِی الْعَمَلِ حَتَّی یَقْدَمَ عَلَیْهِ الْأَجَلُ: مماطله موجب «تفریط در عمل» می گردد تا اجل شخص بر عمل مقدم شود.

یعنی اجلش فرا رسد در حالی که آنچه باید عمل می کرد عمل نکرده است؛ خواه در اعمال عبادتی و حقوق الله، و خواه در اعمال خانوادگی و اجتماعی و حقوق الناس.

خصلت مماطله، ذلّت نفس و هُوینا را لازم گرفته است. زیرا چنین شخصی نه می تواند نسبت به دین و مذهبش صادق باشد، و نه می تواند نسبت به دیگران با صداقت رفتار کند، و چاره ای ندارد که به نفاق و دوروئی پناه ببرد.

رکن سوم: الْحَفِیظَهِ

اشاره

الْحَفِیظَه: رکن (پایه و منشأ) سوم نفاق خصلت «حفیظه» است.

لغت: الْحَفِیظَهِ: اسم من المحافظه: اسم مصدر محافظت است.- همان معنی که در اصطلاح امروزی می گویند «محافظه کاری».

می فرماید: وَ الْحَفِیظَهُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَی الْکِبْرِ وَ الْفَخْرِ وَ الْحَمِیَّهِ وَ الْعَصَبِیَّهِ: محافظه کاری بر چهار شعبه است. یعنی چهار ریشه و منشأ دارد:

1- الکبر: شخص متکبر همیشه می ترسد که مبادا کسی رفتاری بکند که بر شخصیت او لطمه زند، و لذا همواره در حالت محافظه کاری است. چنین شخصی یا بوسیلهٔ قدرت و خشونت از تکبر خودش حفاظت می کند، و یا با ریاء و دوروئی. و با بیان دیگر: فرد متکبر برای حفاظت از تکبر خود یکی از دو راه را دارد: یا جباریّت و یا دو روئی.

و این نکته ای است بس ظریف: اوّلاً هر متکبر همواره در «ترس» است. ثانیاً اگر در برابر کسی قدرت نداشته باشد چاره ایی ندارد جز اینکه به نفاق و دوروئی پناه برد.

کسی که دربارهٔ دین و «حق» دوروئی کرده و نفاق می ورزد، گاهی ممکن است واقعاً به آن ایمان نداشته باشد، و گاهی ممکن است آن را حق بداند و تکبرش مانع از پذیرش آن شود. گونهٔ دوم خصلت ابلیس است اما ابلیس دوروئی نکرد بل صریحاً تمرد کرد و باصطلاح پیهٔ تمردش را نیز به تن مالید. لیکن فرد متکبری که بدلیل تکبرش دوروئی می کند پست تر از ابلیس است.

فرق میان منافق و متملّق: در نگاه سطحی گمان می کنیم که افراد دورو بیشتر متملّق هستند تا متکبر. اما انسان شناسی و روان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، تملق را یک بیماری و تکبر را بیماری دیگر می داند؛ فرد متملّق اصلاً «رو» ندارد تا یکرو باشد یا دورو، و در مقام محافظه کاری نیست بل در مقام جلب منافع و به دست آوردن دل دیگران است. لیکن فرد منافق در مقام حفاظت از داشته هایش است نه در مقام جلب منافع، و لذا همیشه در ترس و نگرانی به سر می برد، بر خلاف متملق که هیچ ترس و نگرانی ندارد.

قرآن دربارهٔ منافقان می گوید: «یَحْسَبُونَ کُلَّ صَیْحَهٍ عَلَیْهِمْ»:(1) هر صدای بم را بر ضد خود می پندارند. یعنی فرد منافق بحدی در نگرانی و ترس است و در محافظه کاری به سر می برد که هر صدای نسبتاً بلندی را بشنود گمان می کند که یا بر علیه شخصیت ظاهری که بر خود

1- آیهٔ 4 سورهٔ منافقین.

گرفته است می باشد و یا برای افشای نفاق اوست که البته هر دو، دوروی یک سکّه اند.

نفاق خطرناکتر از تملّق است، قرآن اینهمه دربارۀ نفاق و منافق سخن گفته است حتی علاوه بر آیه های متعدد در سوره های متعدد، یک سوره بنام سورۀ منافقون آورده است.

تملق یک گناه است و اگر به خصلت مبدل شود یک بیماری است و فرد متملّق نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر کند. و اگر شخصیت یک جامعه دچار بیماری تملق شود، معیار و مرز میان هنجار و ناهنجار از بین می رود. و این جریان طبیعی تملق است مانند سرایت و شیوع یک بیماری جسمی.

اما نفاق هم در فردیت فرد و هم در عرصۀ جامعه، همیشه هدفمند عمل می کند و جریانش یک جریان طبیعی نیست و صد در صد یک جریان هدفدار اجتماعی است که تا رسیدن به هدف، نسبت به هنجار و ناهنجار، قیافۀ وفاداری دارد؛ وقتی که به هدف نزدیک می شود هر اصل اجتماعی را بر علیه خود آن اصل به کار می گیرد: ارزش بر علیه ارزش، انسانیت بر علیه انسانیت، دین بر علیه دین و...

نفاق و سیاست: گاهی تملق و نفاق با هم جمع می شوند این زمانی است که شخص منافق هدفی را در چشم انداز داشته باشد تا روزی تکبر خود را عملاً به اجراء بگذارد. در اینصورت تملق را نیز ابزار کار خود قرار می دهد. معمولاً منافقان سیاسی اینگونه اند که هم متکبر و هم متملق هستند. شخص سیاسی اگر سیاسی حرفه ای باشد (نه سیاسی مکتبی دینی) همیشه در نگرانی به سر می برد که اگر تکبر و برتری جوئی نداشت سیاسی حرفه ای نمی شد.

افراد سیاسی حرفه ای دو گروه اند:

1- افرادی که هدف شان نه سیاست است و نه مقام سیاسی. بل سیاست را ابزار جمع مال و ثروت می کنند.

2- افرادی که خود سیاست و مقام سیاسی هدف شان است و واقعاً سیاسی هستند.

هر دو گروه برتری جو، متکبر، خود خواه و در عین حال متملق هستند. و هر دو گروه عقده ای هستند لیکن گروه اول عقدۀ مال و ثروت دارد، و گروه دوم عقدۀ صرفاً شخصیتی دارد.

ص: 374

حدیث امام صادق علیه السلام را که در شرح همین دعای بیستم خواندیم دوباره بخوانیم: مَا مِنْ أَحَدٍ یَتِیهُ إِلَّا مِنْ ذِلَّهٍ یَجِدُهَا فِی نَفْسِهِ:(1) کسی نیست که تکبر بورزد مگر بخاطر ذلّتی که در نفس خود می یابد.

و در حدیث دیگر: مَا مِنْ رَجُلٍ تَکَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِذِلَّهٍ وَجَدَهَا فِی نَفْسِهِ:(2) هیچ کسی نیست که تکبّر و تجبّر بورزد مگر بخاطر ذلتی که در نفس خود می یابد.

شخص سیاسی سالم و غیر بیمار آن است که درد دین داشته باشد و سیاستش عین دینش باشد. و فرد سیاسی حرفه ای آن است که دچار عقدهٔ ذلت نفس بوده و عقده اش را با محافظه کاری و تکبر پوشش می داده و همیشه در ترس به سر می برده، اینک که عملاً سیاسی شده، در عرصهٔ زندگی غیر از ترس چیزی ندارد؛ ترس از سقوط سیاسی، ترس از اینکه مقام را از دست بدهد، ذلّت شخصیتی اش سخت تر و گسترده تر می گردد.

آن چوپان بالای کوه که گوسفندانش به چرا مشغول اند، خودش در سایه درختی نی می نوازد، بهره اش از زندگی صد برابر بهرهٔ فرد سیاسی حرفه ای است.

سیاسی محافظه کار و سیاسی اصلاح طلب: در اصطلاح سیاسی امروز محافظه کار به کسی می گویند که طرفدار دوام و بقای وضعیت موجود باشد، و اصلاح طلب به کسی می گویند که طرفدار تغییرات باشد. اما در واقع هر دو محافظه کار و اهل «حفیظه» هستند؛ در نظر آنان حفاظت خود و منافع خود در دوام و بقای وضعیت موجود است، و از نظر اینان در تغییر برخی از امور. و لذا مشاهده می کنید که پس از مدتی تغییر طلبان محافظه کار بل مرتجع می شوند، و محافظه کاران تغییر طلب می گردند با اینکه هر دو گروه عنوان اولیهٔ خود را همچنان دارند.

و در هر حال سیاسی حرفه ای (و غیر دینی) نمی تواند منافق نباشد.

2- الفخر: دومین منشأ حفیظه و محافظه کاری، فخر است: فخر جوئی یکی دیگر از

1- کافی (اصول) ج 2 ص 312 ط دار الاضواء.
2- همان.

سرشاخه های حفیظه است؛ ممکن است فرد محافظه کار غیر از فخر جوئی انگیزه ای برای محافظه کاری خود نداشته باشد. فخر طلبی نیز غیر از آن «ذلت نفس» که شخص در خود احساس می کند، منشائی ندارد، شخصی که عقده ای نیست چه نیازی به تفاخر دارد. انسانی که واقعیت خود را دوست دارد و نقصی در خود نمی بیند چرا باید به دنبال فخر جوئی باشد.

قرآن: در منطق قرآن فخر در هر قالب و در هر معنی، نکوهیده شده بویژه اگر با «اختیال= ژست کاذب» بخاطر پوشش دادن ذلّت درونی خود باشد: «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ»: خداوند هر فرد فخر فروش پوشش گرا را دوست ندارد. این موضوع در سه سوره تکرار شده: آیۀ 18 سورۀ لقمان، و آیۀ 23 سورۀ حدید، و آیۀ 36 سورۀ نساء.

لغت: اختیال: مصدر باب تفعّل از مادۀ خیال، و عنصری از «مطاوعه» دارد.

مختال: کسی که روحیۀ «خیال پذیری» دارد: کسی که دربارۀ شخصیت خودش دچار توهم شده و خود را برتر می بیند. و چون دچار این بینش کاذب شده تکبر می ورزد. لذا مختال را به متکبر معنی کرده اند.

فخور: صیغۀ صفت مشبهه از ماده فخر، به معنی «فخرگرا»: «فخر طلب».

فخرگرائی بیماری است لیکن اگر با اختیال همراه باشد، بیماری اندر بیماری می گردد.

در حدیث مورد بحث ما، اختیال که تکبر است یک منشأ حفیظه شمرده شده که بحثش گذشت. و فخرگرا بودن منشأ دیگر. اما در آیه ها هر دو بیماری درکنار هم آمده اند.

و اینکه در آیه ها «مختال فخور» نکوهیده شده دلیل نمی شود که اگر فرد تنها مختال باشد و یا تنها فخور باشد نکوهیده نیست. زیرا مختال بودن امکان ندارد مگر به همراه فخور بودن و بالعکس: فخور بودن امکان ندارد مگر با مختال بودن. هر دو، دو روی یک سکّه اند؛ کسی که مختال باشد حتماً فخور هم خواهد بود و کسی که فخور باشد حتماً مختال خواهد بود.

و باصطلاح علم «اصول فقه» ترکیب «مختال فخور» ترکیب وصفی است و «مفهوم وصف» حجت نیست.

ص: 376

توجه

موضوع بحث «فخور» است که صفت مشبهه و به معنی «خصلت» است و مسئله یک مسئلۀ روان شناسی است. آنچه نکوهیده شده آن فخر است که خصلت درونی شخص باشد. و می دانیم که موضوع علم روان شناسی ضمیر ناخودآگاه است.

بنابراین آنچه قرآن نکوهش کرده فخور بودن است که یک بیماری است، نه فخر. فخر یک رفتار است؛ یک عمل است که بر اراده و آگاهی مبتنی است. فخر مانند هر عمل و رفتار دیگر، موضوع احکام خمسه می شود (فخر حرام، فخر مکروه، فخر مباح، فخر مستحب، فخر واجب). و می بینیم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: الْفَقْرُ فَخْرِی:(1) فقر افتخار من است. و نیز اینهمه افتخارات که ائمّۀ طاهرین ابراز می کنند و نیز رجز امام حسین علیه السلام در میدان کربلا، و یا افتخار امام سجاد علیه السلام در بالای منبر مسجد اموی. و سید رضی(ره) در مقدّمۀ نهج البلاغه بر اینکه علی علیه السلام جد اوست، چه زیبا افتخار می کند.

وقتی که کسی را به کفر یا انحراف متّهم می کنند بر او واجب می شود که مفاخر دینی و اعتقادی و علمی خود را بشمارد و از خودش دفاع کند. و در مواردی نیز مستحب می شود و گاهی نیز مباح می گردد.

شیعه به پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) افتخار می کند، این افتخار در مواردی واجب و در مواردی نیز مستحب است.

افتخار بمعنی «فخور بودن» حتی بصورت فخر بر پیروی از اهل بیت، نیز نکوهیده است، زیرا شخص فخور ظاهراً افتخار به پیروی می کند لیکن در واقع پیروی را ابزار ترمیم عقدۀ روانی خود کرده است که بدترین شیوه است.

فخر حرام

هر فخری که ارزشی در برابر ارزش های مکتب باشد، حرام است؛ بارزترین مصداق آن فخر بر حسب و نسب است که شخصی در میان

جامعهٔ اسلامی به جای فخر بر ارزش های اسلامی که ارزش های مکتبی و اجتماعی هستند، به چیز طبیعی و عنصری

ص: 377

1- بحار، ج 69 ص 49.

از طبیعت افتخار کند.

قرار است در زندگی انسان اصول انسانیت بر اصول طبیعت حاکم باشد، یعنی اقتضاهای روح فطرت اقتضاهای روح غریزه را مدیریت کند، نه برعکس. افتخار به آباء و اجداد؛ فخر بر نیاکان در تقابل با ارزش های مکتبی، مصداق سرکوبی مکتب است که راه و مسلک محمد علی فروغی و پیروانش بود. شیوه ای که در همیشهٔ تاریخ برای درهم شکستن ادیان و نبوت ها به کار رفته است.

عقبه بن بشیر از سرشناسان بنی اسد می گوید: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ (عَلَیْهِ السَّلَامُ) أَنَا عُقْبَهُ بْنُ بَشِیرٍ الْأَسَدِیُّ وَ أَنَا فِی الْحَسَبِ الضَّخْمِ مِنْ قَوْمِی قَالَ فَقَالَ مَا تَمُنُّ عَلَیْنَا بِحَسَبِکَ إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ بِالْإِیمَانِ مَنْ کَانَ النَّاسُ یُسَمُّونَهُ وَضِیعاً إِذَا کَانَ مُؤْمِناً وَ وَضَعَ بِالْکُفْرِ مَنْ کَانَ النَّاسُ یُسَمُّونَهُ شَرِیفاً إِذَا کَانَ کَافِراً فَلَیْسَ لِأَحَدٍ فَضْلٌ عَلَی أَحَدٍ إِلَّا بِالتَّقْوَی:(1) به امام باقر علیه السلام گفتم: من عقبه بن بشیر اسدی هستم، و من در حَسَب در میان قوم خود دارای ریشهٔ ضخیم هستم. فرمود: چه منّتی با حسب و نسبت به ما می گذاری؟! خداوند بوسیله ایمان بالا برد کسی را که مردم او را پست می شمردند اگر مؤمن باشد. و پست کرد کسی را بخاطر کفر که مردم او را شریف می نامیدند اگر کافر بود. هیچ برتری ای برای کسی نیست مگر بخاطر تقوایش.

و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: آفَهُ الْحَسَبِ الِافْتِخَارُ وَ الْعُجْب:(2) آفت حَسَب، فخر فروشی و خود برتر بینی است.

توضیح: فخر بر دین، ایمان و تشیع پدران- اگر ناشی از خصلت فخوری نباشد- هیچ اشکالی ندارد و گفته شد حتی گاهی واجب نیز می شود. زیرا هیچ عنصری از تقابل با ارزش های مکتبی ندارد. بشرط عدم ابزار قرار دادن دین پدران برای «خود برتر بینی».

چکیدهٔ مطلب: 1- فخور بودن، بیماری است.

2- اگر منشأ فخر، خصلت فخور بودن باشد، به هر صورت و با هر نیت و قصدی که

1- کافی (اصول) ج 2 ص 328 ط دار الاضواء.
2- همان.

باشد، نکوهیده است.

3- اگر فخر به نیاکان در تقابل با ارزش های مدنی و اجتماعی مکتبی باشد، مصداق سرکوبی مکتب و یک رفتار غریزی بر علیه فطرت انسانی است.

4- اگر فخر بر دین و مذهب (یا فخر به دین و مذهب نیاکان) ابزار خود برتر بینی باشد، مصداق دین بر علیه دین و مذهب بر علیه مذهب می شود.

این چهار ردیف همان است که امیرالمؤمنین علیه السلام آن را رکن دوم حفیظه، و حفیظه را رکن سوم نفاق و دوروئی می نامد و می گوید: وَ مَنْ فَخَرَ فَجَرَ: و هر کس فخر کند (فخور باشد یا فخر غریزی بکند) قهراً و جبراً فاجر می شود.

5- اگر فخر از عناصر چهارگانهٔ مذکور فارغ باشد، تحت یکی از احکام چهارگانه- یعنی: مکروه، مباح، مستحب، و واجب، قرار می گیرد.

در مباحث گذشته نیز بحثی دربارهٔ فخر آمده بود، این مبحث در تکمیل آن تقدیم شد.

3- الْحَمِیَّةَ: سومین منشأ محافظه کاری «حمیّه» است؛ حمیّت شخص را به محافظه کاری، و محافظه کاری، او را به دو روئی وادار می کند.

حمیّت: (از خانوادهٔ واژهٔ حمایت): طرفداری، که اصطلاحاً «جانبداری» نیز نامیده می شود. اما هر طرفداری حمیّت نیست؛ در زبان عرب بویژه در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام معمولاً به «طرفداری» ای که غیر انسانی و منفی باشد، حمیّت گفته می شود. والاّ طرفداری از حق و حقیقت وظیفهٔ انسان است.

پس معیار چیست؟ کدام طرفداری حمیّت است و کدام حمیّت نیست؟ پاسخ این پرسش دست یافتنی نیست مگر با آن کلید طلائی که هر مشکل علمی در انسان شناسی و علوم انسانی بوسیلهٔ آن گشوده می گردد:

معیار: هر طرفداری که انگیزه در آن، انگیزش غریزی باشد، حمیّت است. و هر طرفداری که انگیزهٔ آن انگیزش فطری باشد، حمیّت نیست.

هر کس که نسبت به اولاد، فامیل، مال، ثروت و مقام، حمیّت داشته باشد، یا به زور و جباریت متوسل خواهد شد و یا (اگر فاقد زور باشد) به دوروئی و منافق بودن متوسل خواهد

شد و در هر دو صورت دین و ارزش های دینی را فدای حمیّت خواهد کرد. یعنی خواه حمیّت خود را با جباریت اِعمال کند و خواه با دوروئی، نسبت به دین خود نیز منافق و دورو خواهد بود.

ابلیس اولین حمیّت گرا است: نهج البلاغه خطبهٔ قاصعه: اعْتَرَضَتْهُ الْحَمِیَّةُ فَافْتَخَرَ عَلَی آدَمَ بِخَلْقِهِ وَ تَعَصَّبَ عَلَیْهِ لِأَصْلِهِ فَعَدُوُّ اللَّهِ إِمَامُ الْمُتَعَصِّبِینَ وَ سَلَفُ الْمُسْتَکْبِرِینَ الَّذِی وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصَبِیَّهِ:(1) پس جانبداری در او تحرک یافت و بر چگونگی خلقت خود بر آدم افتخار کرد، و با تکیه بر اصل خود بر علیه آدم تعصّب ورزید. پس این دشمن خدا امام متعصبین و پیشکسوت متکبرین است که اساس عصبیّت را بنا نهاد.

توضیح: 1- این حمیّت و جانبداری ابلیس، جانبداری از خودش بود.

2- آیا حمیّت علت تکبر می شود؟ یا تکبر علت حمیّت می گردد؟ افراد فرق می کنند؛ گاهی حمیّت موجب می شود که فرد دچار تکبر شود و گاهی برعکس. مانند نسبت فقر و جهل با همدیگر که بطور مکرر درباره اش بحث کردیم.

اگر در این سخن علی علیه السلام، سیاق و ترتیب کلمات را اصل قرار دهیم، باید گفت: ابلیس ابتدا دچار حمیّت شده و حمیّتش منشأ تکبر و عصبیتش گشته است. و می توان گفت کلمهٔ «اعترضته» و نیز حرف «ف-» خصلت فخر، عصبیت، و تکبر را فرع بر حمیّت می کند. پس دربارهٔ ابلیس حمیّت اولین زمینه و علت بر صفات مذکور بوده است.

همانطور که در خطبهٔ اول فرموده است: «اعْتَرَتْهُ الْحَمِیَّةُ: حمیّت بر او اصابت کرد» بدون اینکه نامی از فخر و تعصب بیاورد.

در همان خطبهٔ قاصعه می فرماید: فَصَدَّقَهُ بِهِ أَبْنَاءُ الْحَمِیَّهِ وَ إِخْوَانُ الْعَصَبِیَّهِ: او (ابلیس) را تصدیق کرده اند حمیّت ورزان و دوستداران عصبیت.

و نیز می فرماید: فَإِنَّمَا تِلْکَ الْحَمِیَّةُ تَکُونُ فِی الْمُسْلِمِ مِنْ خَطَرَاتِ الشَّیْطَانِ.

1- نهج البلاغه، خ 238، ابن ابی الحدید- 234 فیض.

و امام صادق علیه السلام در حدیث جنود عقل و جنود جهل- که شرحش در بخش پنجم از دعای هفتم گذشت- حمیّت را از جنود جهل شمرده است.[(1)]

گاهی حمیّت به معنی مثبت به کار می رود که معنایش غیرت است: نهج البلاغه: أَ مَا دِینٌ یَجْمَعُکُمْ وَ لَا حَمِیَّةٌ تَشْحَذُکُمْ:[(2)] (در سرزنش مردم کوفه می فرماید) آیا دینی نیست که شما را جمع کند (تا در برابر دشمنتان مقاومت کنید)؟ و آیا غیرتی نیست که شما را تیز و برنده کند-؟

4- الْعَصَبِیَّهِ: چهارمین منشأ محافظه کاری، عصبیت است.

فرق میان «حمیّه»- که بحثش در بالا گذشت- با «عصبیت» چیست؟ می بینیم که این دو در این حدیث بعنوان دو چیز جدا از همدیگر آمده اند و باصطلاح «قسیم همدیگر» شمرده شده اند نه مترادف. پس هر کدام معنی خاص دارند.

حمیّت «دفاع» است. اما عصبیت هم دفع است و هم رفع.

لغت: حِمَی الشَّیْ ءُ مِنَ النَّاس: منعه عنهم: مردم را از آن منع کرد.

حامَی عنه: منع و دافع عنه: از آن منع و دفاع کرد.

و به «قروق»- منطقه ای که ورود به آن، یا چرای حیوان در آن ممنوع است- «حمیا» می گویند.

لغت: الْعَصَبِیَّهِ: شدّه ارتباط المرء بعصبته او جماعته و الجدّ فی نصرتها و التعصب لمبادئها: شدت رابطۀ شخص با فامیلش یا با گروهش، و کوشش بر یاری آنها و تعصب ورزی به مبادی آنها.

پس عصبیت تنها دفع نیست، رفع هم هست؛ فرد می کوشد که هر ضرری که بر فامیل یا گروهش وارد شده را برطرف کند، خواه آن ضرر وارده بر حق باشد و خواه بناحق.

فرق دیگر این دو واژه این است که فرد حمیّت گرا، با انگیزه های مختلف به حمیّت می پردازد، از قبیل: فامیلی، گروهی، حزبی، همنژادی، و دوستی و رفاقت. اما فرد عصبیت گرا یا

1- کافی (اصول) ج 1 ص 20.

2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 181- فیض، 179.

به محور فامیلی و نژادی تعصب می ورزد، یا به محور گروهی و حزبی.

جانبداری ای که به محور دوستی و رفاقت است عصبیّت نامیده نمی شود.

پس: هر عصبیّت، حمایت است اما هر حمایت عصبیت نیست.

فرق سوم: ممکن است حمایت در مواردی یک عمل ستوده باشد، مانند حمایت از مظلومان و ضعیفان. اما عصبیت در هر مورد و در هر صورت نکوهیده است.

می فرماید: وَ مَنْ أَخَذَتْهُ الْعَصَبِیَّهُ، جَارَ: هر کس دچار عصبیت باشد، ستمگر می شود.

رکن چهارم: الطَّمَع

الطَّمَع: رکن چهارم نفاق، خصلت «طمع» است.

الطَّمَعُ عَلَی أَرْبَعِ شُعَبٍ الْفَرَحِ وَ الْمَرَحِ وَ اللَّجَاجَهِ وَ التَّکَاثُرِ: و طمع بر چهار سرشاخه و منشأ مبتنی است: فرح، مرح، لجاجت، و تکاثر.

1- الْفَرَح: این واژه دو کاربرد دارد:

الف: فَرَح یعنی شادی و سرور.

ب: فَرَح یعنی خصلت «از خود راضی بودن» که خصلت «خود خواه بودن» را بهمراه دارد.

لغت: فَرِحَ: بَطَرَ: از خود راضی و خود خواه گشت.

پس فرح دو نوع است: شادی و سرور صادقانه و بحق، شادی و سرور کاذب و ناحق.

قرآن: «ذلِکُمْ بِما کُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ بِما کُنْتُمْ تَمْرَحُونَ»: (1) این (عذاب) بخاطر آن است که در زمین به ناحق مسرور بودید و بخاطر آن که خودپسندانه رفتار می کردید.(2)

خصلت فرح(3)

با «به رخ کشیدن» همراه می شود که فرد شخصیت، وجود و دارائی و

ص: 382

1- آیهٔ 75 سورهٔ غافر.
2- در برگ های بعدی دربارهٔ «مّرَح- تمرحون» بحث خواهد شد.
3- در مباحث گذشته نیز دربارهٔ فرح مذموم بحث شده است.

قدرت خود را به رخ دیگران بکشد. و بدیهی است که خصلت «به رخ کشیدن» ملازمهٔ تنگاتنگی با ریاء و دوروئی دارد:

قرآن دربارهٔ سران قریش که با جاه و جلال و قدرت نمائی به جنگ بدر آمده بودند، خطاب به مؤمنان می گوید: «وَ لا تَکُونُوا کَالَّذینَ خَرَجُوا مِنْ دِیارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ»:(1) و مانند کسانی نباشید که «خود خواهانه» و «خود بینانه» و برای «به رخ مردم کشیدن قدرت خود» از سرزمین خود (به سوی میدان بدر) بیرون آمدند.

بیماری فرح موجب بیماری طمع می گردد، طمع نیز موجب بیماری نفاق می شود.

قارون نمونهٔ بارز در این خصلت بود که کسانی به او گفتند: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْفَرِحینَ»:(2) خودخواهی نکن و از خود راضی نباش که خداوند افراد فَرِح را دوست ندارد. و سخن امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث که می فرماید: فَالْفَرَحُ مَکْرُوهٌ عِنْدَ اللّه. اشاره به این آیه است.

افرادی که دچار بیماری فرح هستند مال و ثروت را برای مصرف در نیازهای واقعی نمی خواهند، بل برای به رخ کشیدن و به خود بالیدن می خواهند و لذا می بینیم منابع لغت فَرَح را به بطر معنی کرده اند و یکی از معانی بطر را نیز چنین آورده اند: بَطَرَ: صَرَفَ النّعمه الی غیر وجهها: نعمت را در غیر جهتش مصرف کرد.

وقتی که رابطهٔ انسان با نعمت ها اینگونه شود، دچار بیماری آز و طمع می گردد، و هر چه ثروت جمع کند تشنه تر می شود، به جای خدا پرستی، ثروت پرست می گردد. او بردهٔ ثروت است نه فرد آزاد. و انسان برای رهائی از انواع مختلف بردگی راهی ندارد مگر اینکه بنده و بردهٔ خدا باشد؛ «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعین». بنده و بردهٔ خدا بودن یعنی آزاد بودن از هر نوع بردگی.

1- آیهٔ 47 سورهٔ انفال.
2- آیهٔ 76 سورهٔ قصص.

حدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ طَمَعٌ یَقُودُهُ وَ بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ لَهُ رَغْبَهٌ تُذِلُّهُ:(1) چه بد بنده ای است بنده ای که طمع (افسار او را گرفته) او را می کشد، و چه بد بنده ای است کسی که گرایشی دارد که او را به ذلّت می کشاند.

امام صادق علیه السلام: سعدان می گوید از او پرسیدم: مَا الَّذِی یُثْبِتُ الْإِیمَانَ فِی الْعَبْدِ؟ قَالَ الْوَرَعُ: چه چیز ایمان را در قلب بنده تثبیت می کند؟ فرمود: ورع. گفتم: وَ الَّذِی یُخْرِجُهُ مِنْهُ؟: چه چیزی بنده را از ایمان خارج می کند؟ فرمود: الطَّمَع.(2)

به همان میزان که طمع به مال و ثروت نکوهیده است، به همان میزان طمع به رحمت و نعمت خداوند ستوده است. معیار میان این دو طمع چیست؟ در حالی که هر دو می تواند به محور مال و ثروت باشد.

فرق میان این دو، در دو جهت است:

1- طمع در رحمت خدا موجب می شود که شخص به دنبال تحصیل مال از طریق نامشروع نباشد.

2- و نیز موجب می شود که مال در نیاز واقعی مصرف شود، نه در خودخواهی و به رخ کشیدن و تحقیر دیگران.

قبلاً نیز دربارهٔ طمع مثبت و طمع منفی بحث کردیم و آیات و احادیث مربوطه را نیز دیدیم، که نیاز به تکرار نیست. و همچنین دربارهٔ فرح.

2- الْمَرَح: دومین منشأ و خیزشگاه طمع، مَرَح است که طمع نیز خیزشگاه نفاق است.

لغت: مَرَحَ الرّجل: اشتدّ نشاطه حتی جاوز الحدّ: نشاطش شدید گشت بطوری که از حد گذشت.

خود آنحضرت مرح را معنی می کند: المرح خیلاء: مرح خیلاء است.

لغت: الْخُیَلَاء- الْخِیلاء: العجب: خود پسندی.

1- كافى (اصول) ج 2 ص 320.
2- همان.

بنابراین، مرح آن شادی و نشاط افراطی است که انگیزانندۀ آن خود پسندی است.

رابطۀ مرح با طمع چیست؟ این دو آفت شخصیتی چه رابطه ای با هم دارند که مرح منشأ طمع می شود-؟

اولاً: مرح مصداق بارز «دوگانگی شخصیت» است و این یعنی نفاق.

ثانیاً: به گمانم تا اینجا که از اول این حدیث آمدیم یک قاعدۀ کلّی به دست آمد و آن این است: همانطور که دوام آتش نیازمند هیزم است، هر بیماری شخصیتی نیز قهراً مقتضی حفاظت و دوام است و دوامش نیز مقتضی ناهنجاری متناسب با خود است. این قاعده را در همۀ آسیب ها، آفت ها و بیماری ها که در این حدیث آمده اند، می بینید.

فردی که دچار مرح (خود پسندی نشاط آور) است از این خصلت خود لذت می برد و هرگز نمی تواند از آن دست بردارد، دقیقاً مانند فردی که به مواد مخدّر معتاد است، بل شدیدتر از آن. برای دوام این حالت به هر وسیله ای متوسل می شود حتی به نفاق و دوروئی. همیشه مواظب است که به قیافۀ مرحی اش لطمه ای نخورد گرچه بوسیلۀ دوروئی باشد.

اما بیماری شخصیتی مانند آتش است هر چه برایش هیزم داده شود، شدیدتر می گردد، و در هر مرحله بیش از مرحلۀ قبلی هیزم می خواهد و «هل من مزید» می گوید. هر وسیله ای را به خدمت می گیرد از آنجمله نفاق و دوروئی را. پس چنین کسی در هر چیزی طمع دارد، و این طماعی بی حد و مرز قهراً شخص را منافق می کند.

شخص سالم دربارۀ هر چیز قاعده و قانونی، حد و مرزی قائل است. اما شخصیت بیمار نمی تواند چهارچوبه ای را رعایت کند، والاّ بیمار نمی بود. در اینجا می رسیم به قاعدۀ دوم: هر شخصیت بیمار دارای عنصر کاذب است، و هر چیز کاذب نیازمند استتار است، و استتار یعنی نفاق و دوروئی. در این میان، بیماری طمع بیشتر به استتار نیازمند است که با مرح استتار می گردد.

قرآن: «وَ لا تَمْشِ فِی الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّکَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبالَ طُولاً- کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ

عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً»:(1) با حالت مرح در روی زمین راه مرو؛ تو نمی توانی (با این روش) زمین را بشکافی و هرگز نمی توانی به بلندای کوه ها باشی- همهٔ ناهنجاری از این قبیل، در نظر پروردگارت بد و نکوهیده است.

در این آیه انسان را به شناخت جایگاه واقعی خود دعوت می کند که هم بهداشت است و هم درمان. هر کس جایگاه خود را در این طبیعت بشناسد دچار مرح نمی گردد، زیرا درک می کند که با قیافه گرفتن و با ژست کاذب نمی تواند به عظمت برسد. و اگر دچار مرح شده با به دست آودن این شناخت درمان می شود. این بیماری غیر از «شناختن شأن و جایگاه خود» نه راه بهداشت دارد و نه راه درمان.

در برگ های پیش در مبحث «فرح» آیه را مشاهده کردیم که می فرماید: «ذلِکُمْ بِما کُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ بِما کُنْتُمْ تَمْرَحُونَ»:(2) این (عذاب) بخاطر آن است که در زمین به ناحق مسرور بودید و بخاطر آن که خود پسندانه (با حالت مرح) رفتار می کردید.

در آنجا گفته شد که فرح بر دو نوع است: فرح مثبت. و فرح مذموم. اما مرح تنها یک نوع است یعنی مرح در هیچ صورتی و در هیچ قالبی مثبت نمی شود.

3- اللَّجَاجَه: سومین منشأ طمع، لجاجت است.

لغت: لجاجت: ستیزه جوئی، عناد ورزیدن، خیره سری کردن، اصرار نابجا دربارهٔ چیزی.

هر کسی ممکن است در عمرش لجاجتی یا لجاجت هائی کرده باشد. لیکن آنچه در این حدیث مراد است (خصلت لجاجت) است.

لجاجت، خواه در امور نظری و علمی باشد و خواه دربارهٔ مادیات و یا هر چیز دیگر حاکی از روحیّهٔ طمع است. زیرا اگر شخص لجوج خواسته ای نداشته باشد هرگز لجاجت نمی کند. لجاجت «اصرار بیهوده» است فرد لجوج بحدی طمّاع است که به اصرار بیهوده نیز می پردازد بامید اینکه به خواسته اش برسد.

1- آیه های 37 و 38 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 75 سورهٔ غافر.

لجاجت یک امر غریزی است که مانند هر غریزهٔ دیگر، باید تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد والاّ به بیماری مبدل می شود، و همهٔ غرایز اینگونه هستند، حیوان چون فاقد روح فطرت است لجاجتش بیماری نیست بل طبیعت واقعی او است. و این انسان است که هر کدام از غرایزش بدون مدیریت روح فطرت سر از بیماری در می آورد که نمونهٔ بارزش غریزه شهوت است.

قرآن: در آیه 21 سورهٔ ملک خطاب به کافران می فرماید: «أَمَّنْ هذَا الَّذی یَرْزُقُکُمْ إِنْ أَمْسَکَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فی عُتُوٍّ وَ نُفُورٍ»: یا این کیست که شما را روزی می دهد اگر روزیش را باز دارد (چه خواهید کرد) بل اینان در تمرّد و رمیدن (از حقیقت) لجاجت و خیره سری می کنند.

نفور یعنی رمش، رمیدن. واژه ای که از ناخودآگاهترین زمینهٔ شخصیتی تعبیر می کند، که رمیدن ناخودآگاه ترین رفتار بشر است.

و در آیهٔ 75 سورهٔ مؤمنون دربارهٔ کافران می فرماید: «وَ لَوْ رَحِمْناهُمْ وَ کَشَفْنا ما بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهُونَ»: و اگر به آنان رحم کنیم و گرفتاری شان را برطرف کنیم (به جای آنکه به خود آیند) در طغیان شان لجاجت و خیره سری می کنند.

این آیه نیز شدت خطرناکی بیماری لجاجت را بیان می کند.

حدیث: امیرالمؤمنین علیه السلام: اللَّجَاجَهُ تَسُلُّ الرَّأْیَ:(1) لجاجت اختیار بینش را از دست انسان می گیرد.

و نیز فرمود: وَ إِیَّاکَ أَنْ تَجْمَعَ بِکَ مَطِیَّهُ اللَّجَاجِ:(2) بر حذر باش که مرکب لجاجت اختیار را از دستت بگیرد.

توضیح: لجاجت را به اسبی تشبیه کرده است که اختیار را از دست سوار گرفته و او را می برد و او توان تسلط بر آن را ندارد.

و در این حدیث که موضوع بحث ما است می فرماید: وَ اللَّجَاجَهُ بَلَاءٌ لِمَنِ اضْطَرَّتْهُ إِلَی حَمْلِ

1- بحار، ج 68 ص 341- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 2 ص 186.
2- همان.- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 2 ص 51.

الْآثَامِ: لجاجت برای کسی که دچار آن شود بلائی است که او را به بار گناهان مبتلا می کند.

توضیح: ممکن است در این جمله کلمهٔ «ابتلاه» مقدر باشد بدین صورت: وَ اللَّجَاجَهُ بَلَاءٌ لِمَنِ [ابْتَلَاه] اضْطَرَّتْهُ إِلَى حَمْلِ الْآثَامِ: و لجاجت بلاء- درد، گرفتاری، بیماری ای- است برای کسی که به آن مبتلا شود که او را وادار می کند به حمل بار گناهان.

4- وَ التَّكَاثُر: چهارمین منشأ و ریشهٔ طمع «تکاثر» است، که به معانی زیر آمده است:

1- تکاثر: مال اندوزی.- معمولاً وقتی که کلمهٔ طمع را می شنویم همین معنی به ذهن ما تبادر می کند.

2- تکاثر: مسابقه و رقابت در مال اندوزی.- آیه های «أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ- حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ»(1) را به این معنی تفسیر کرده اند.

3- تکاثر: مسابقه و رقابت در هر چیز، شامل مال، اولاد، علم، ایل و تبار، جمعیت و نفوس و... که آیهٔ مزبور را به تکاثر در جمعیت نیز تفسیر کرده اند.

که می فرماید: وَ التَّكَاثُرُ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ شُغُلٌ وَ اسْتِبْدَالُ الَّذِی هُوَ أَدْنَى بِالَّذِی هُوَ خَيْرٌ: و تکاثر بیهوده گرائی، بازیچه، سرگرم شدن به امور بیهوده، و جایگزین کردن بی ارزش به جای ارزش است.

اشاره است به آیه های «وَ مَا الْحَیاةُ الدُّنْیا إِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ»(2) و امثالش، و «أَ تَسْتَبْدِلُونَ الَّذی هُوَ أَدْنی بِالَّذی هُوَ خَيْرٌ».(3)

رابطهٔ تکاثر با نفاق و دوروئی

برای این موضوع نیازمندیم ابتدا منشأ «فزون طلبی» در ذات انسان را بررسی کنیم و سپس رابطهٔ «مالکیت» با ذات انسان بیان شود. آنگاه به سراغ تکاثر در غیر مال، برسیم، تا به «رابطهٔ تکاثر با نفاق» بپردازیم. پس بحث نسبتاً مشروحی را خواهیم داشت:

1- آیه های اول و دوم سورهٔ تکاثر.
2- آیهٔ 32 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 61 سورهٔ بقره.

فزون طلبی: یکی از انگیزش های غریزی در حیوان و انسان، فزون طلبی است. قبلاً نیز به شرح رفت که غریزه کمیّت گرا است؛ شیر جنگل می کوشد بر قلمرو خود بیفزاید گرچه بیش از حد نیازش باشد. یک گوزن نر قوی سعی می کند همهٔ گوزن های ماده را در انحصار خود داشته باشد گرچه تعداد آنها بحدی باشد که تا پایان موسم جفتگیری به همهٔ آنها نوبت نرسد، و یا اساساً نیازی به آنهمه جفت نداشته باشد.

حیوان گاهی به کیفیت می پردازد مثلاً خوراکی را بر خوراک دیگر ترجیح می دهد. لیکن همین ترجیح نیز بر اساس «ذائقهٔ غریزی» است نه بر اساس درک زیبائی و زیبا خواهی.(1)

و نه براساس «به کارگیری هنر در تغذیه». حیوان به دلیل فقدان درک زیبائی و فقدان زیبا شناسی هنری، از کیفیت گرائی که انسان دارد، محروم است.

مالکیت: مالکیت نیز یک حس غریزی است که هم در حیوان و هم در انسان وجود دارد. اما تعیین کنندهٔ این مالکیت در حیوان «زور» است و در انسان با معیار امور انسانی و اجتماعی- قانون و مقررات- تعیین می شود. منشأ جامعه روح فطرت است که حیوان فاقد این روح است. و همچنین منشأ «باید و نباید»- هنجار و ناهنجار- نیز روح فطرت است.

بنابراین، حس غریزی تملک و مالکیت، در انسان باید تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرد.

هدف از مالکیت: هم در حیوان و هم در انسان، هدف از مالکیت بر چیزی، «نیاز مصرفی» آن است. و این هدف را آفرینش در ذات هر جاندار قرار داده است.

فزون طلبی در نگاه دوم: اگر حیوان فزون طلبی کند- کمیت گرائی کند- و چیزی را بیش از حد لزوم بخواهد، باز برای همان هدف آفرینشی می خواهد، نه با انگیزهٔ دیگر. پس فزون طلبی در حیوان، مصداق «بیماری» نیست بل بر اساس انگیزش طبیعی است.

اما نظر به اینکه انسان دارای روح فطرت نیز هست و در اثر آن کیفیت گرا و زیبا خواه، و هنر شناس هم هست، اگر روح غریزه اش بر روح فطرتش مسلط شود، زیباخواهی و هنر را

1- این موضوع در مباحث گذشته به شرح رفته است.

نیز در خدمت انگیزش غریزی خواهد گرفت، در اینصورت است که در برابر هدف آفرینشی یک هدف دیگر نیز پیدا خواهد شد و «شخصیت» دچار «دوگانگی» خواهد گشت. و نفاق یعنی همین دوگانگی شخصیت.

در کنار هدف آفرینشی که «نیاز آفرینشی مصرف» است، یک هدف دیگر برای مالکیت پدید میگردد بنام «تکاثر» که هدفی می شود فراتر از مصرف لازم و مصرف طبیعی و آفرینشی.

و لذا این هدف دوم مصداق «لهو= بیهوده گرائی» و «لعب= بازیچه گرائی» می گردد که هیچ عنصر طبیعی و خلقتی در آن نیست. حتی اگر این تکاثر در زیبائی کاخ و مرکب و هر چیز دیگر باشد. زیرا در اثر انحراف شخصیت، زیبائی در خدمت غریزه گرفته شده و در نتیجه هم از راه غریزه خارج شده و هم از راه فطرت. و این یعنی «بیماری» که حیوان از این انحراف شخصیت و بیماری مصون و منزّه است. و لذا انسان موجود مشروط است که یا در اعلاعليين قرار می گیرد و یا در اسفل سافلین.

حیوان هرگز کار بیهوده و رفتار بیهوده ندارد. اما انسان متکاثر کارها و رفتارهای بیهوده می کند که هیچ هدف آفرینشی در آنها وجود ندارد.

بیماری تکاثر، سیری ناپذیر است، و این یعنی طمع. و طمّاعی انسان را از رعایت «باید و نباید» و از مراعات «هنجار و ناهنجار» باز می دارد. و انسان متکاثر به نفاق و دوروئی پناه می برد. زیرا انسان ها مسلماتی دارند:

مسلمات: چون انسان، انسان است و دارای روح فطرت، نکوهیدگی همۀ بیماری های نفاقی شخصیتی، برای همگان مسلم است؛ یعنی هم در نظر افراد سالم و هم در نظر خود آنها که به این بیماری ها مبتلا هستند. انسان هرگز و در هیچ شرائطی نمی تواند روح فطرت را از بین ببرد. شخص بیمار که غریزه اش بر فطرتش مسلط شده به این معنی نیست که فطرتش از اصل و اساس از بین رفته است. فطرت نه از بین می رود و نه به غریزه مبدل می شود: «فِطْرَتَ

اللَّهِ الَّتى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»:(1) آن فطرت الهی که انسان ها را بر اساس آن تفطیر کرده، در آفرینش الهی هیچ تبدیلی رخ نمی دهد.

فطرت سرکوب می شود، تحت سلطهٔ غریزه قرار می گیرد، لیکن همیشه اصول اصلی و اقتضاهای اصلی و نداها و فریادهای اصلی خود را دارد و لذا خود افراد بیمار نیز نکوهیدگی بیماری خود را درک می کنند. فرد متکاثر طمّاع نیز نکوهیدگی این خصلت خود را می داند و در صدد استتار آن است، و این یعنی نفاق.

سخن پایانی: امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث، همهٔ آسیب ها و آفت های شخصیتی را در دو گروه جمع کرده، گروه اول را تحت عنوان «کفر» و گروه دوم را تحت عنوان «نفاق» قرار داده است. فرق ماهوی میان این دو گروه چیست؟

گروه اول که مبادی و سرچشمه های کفر هستند، نیازمند استتار و دوروئی نیستند. زیرا بیماری های کفری شخصیتی، از آن نکوهیدگی ها نیست که نکوهیدگی شان برای همگان مسلم باشد. و بهمین جهت دربارهٔ گروه دوم گفته شد که نکوهیدگی «بیماری های نفاق شخصیتی» برای همگان مسلم است.

آسیب های کفری در نظر آسیبمندان، نه تنها نکوهیده نیست بل مقدس هم هست. و لذا کفر «جهل مرکّب» است اما نفاق منافق برایش یک «معلوم بسیط» است و بهمین جهت نفاق از کفر خطرناکتر است هم برای خود فرد و هم برای افراد دیگر و جامعه، که می فرماید: «إِنَّ الْمُنافِقينَ فِی الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»:(2) منافقان در ژرفترین جایگاه دوزخ خواهند بود. یعنی مجازات شان از مجازات کافران شدیدتر خواهد بود. و در چندین آیه که غیر مؤمنین را نکوهش می کند، منافقان را پیش از مشرکان آورده است.

حدیث: امام صادق علیه السلام: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: مَا زَادَ خُشُوعُ

1- آیهٔ 30 سورهٔ روم.
2- آیهٔ 145 سورهٔ نساء.

الْجَسَدِ عَلَى مَا فِی الْقَلْبِ فَهُوَ عِنْدَنَا نِفَاق:(1) آنچه از خشوع در پیکر (و سیمای ظاهری) شخص، مشاهده شود که بیش از خشوع قلبش باشد، در نظر ما نفاق است.

پس، نفاق در عمل و در درون، مدرّج است تا برسد به درجه ای که شخصیت را کاملاً دوگانه کند.

امام صادق علیه السلام: أَرْبَعٌ مِنْ عَلَامَاتِ النِّفَاقِ قَسَاوَةُ الْقَلْبِ وَ جُمُودُ الْعَيْنِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الذَّنْبِ وَ الْحِرْصُ عَلَى الدُّنْيَا:(2) چهار چیز از نشانه های نفاق است: قساوت قلب، و خشکی چشم (عدم توان گریستن)، و اصرار ورزیدن به گناه، و حرص بر دنیا.

توضیح: در مباحث گذشته به شرح رفت که منشأ گریه و خنده روح فطرت است. و هر کس در فطریات ضعیف باشد همان قدر انسانیتش ضعیف است.

قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): خَلَّتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِی مُنَافِقٍ فِقْهٌ فِی الْإِسْلَامِ وَ حُسْنُ سَمْتٍ فِی الْوَجْهِ:(3) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: دو ویژگی در منافق جمع نمی شوند: اسلام شناسی، و زیبائی هیئت.

توضیح: یعنی اگر کسی اسلام شناس باشد و در عین حال منافق باشد، سیما و هیئت او مشؤه شده و نا زیبا می گردد. و این اثر شخصیت درونی بر هیئت و سیمای ظاهری است.

اینک تصویری از سرمنشأهای کفر شخصیتی و نیز تصویری از سرمنشأهای نفاق:

در دو برگ ویژه:

1- کافی (اصول) ج 2 ص 396.
2- بحار، ج 69 ص 176.
3- همان.

منشأ و ریشه های کفر شخصیتی

ص: 393

اخلاق؟ یا علم اخلاق؟

گفته شد: خَلق و خُلق بشرح زیر معنی می شوند:

خَلْق: یعنی چگونگی نظام و ساختمان جسمی انسان.

خُلق: یعنی چگونگی نظام و سازمان روحی و شخصیتی انسان.

کار، بحث و بررسی دربارهٔ اخلاق، دو نوع است:

1- اندرز و پند دادن: این کار با هر صورت و ماهیت، و نیز با هر لفاظّی و طمطراق، ارائه شود، کار علمی نیست، بیش از پند و اندرز مادر بزرگ به نوه هایش ارزش ندارد. و گاهی بیهوده آن را علم اخلاق می نامند که با هیچ عنصری از علم همراه نیست.

2- علم اخلاق: این کاری است مبتنی بر «انسان شناسی» و «شخصیت شناسی» با همان دقت که در این حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

متأسفانه بزرگ مصیبت ما این است که همهٔ آیه های انسان شناسی و شخصیت شناسی و نیز احادیث این باب را به «اخلاق اندرزی» تفسیر کرده اند که نتیجه اش بستن درِ همهٔ علوم انسانی به روی مسلمانان شده است.

ویژگی این حدیث این است که اگر هر آیه و حدیث را بتوانند به اخلاق اندرزی تفسیر کنند، این حدیث را نمی توانند بدان گونه تفسیر کنند؛ حدیثی است که همهٔ ابعاد و مسائل دانش «شخصیت شناسی» را بر اساس علم «انسان شناسی»، تبیین می کند.

برگردیم به دعای مکارم الاخلاق

سخن در معنی این جملهٔ امام سجاد علیه السلام بود که خطاب به خداوند می گوید: وَ لَا تُحْدِثْ لِی عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِی ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِی

بِقَدَرِهَا: برای من هیچ عزت ظاهری ایجاد نکن مگر آنکه به همان قدر در پیش نفس خودم ذلّت ایجاد کنی.

امام «ذلّت نفس» نمی خواهد، بل «ذلّت عند النفس» می خواهد که دقیقاً خصلت مقابل

ص: 395

کبر، طغیان، مَرَح و...، و در یک کلام این «ذلّت عند النفس» زمینهٔ همهٔ سرمنشأهای کفر و نفاق را که در حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) دیدیم، از بین می برد. و اساساً امکان فراهم شدن زمینه برای آن خصلت ها را باقی نمی گذارد و مجال برای پیدایش آنها نمی دهد.

پس، این ذلت عند النفس، اوّلین عامل بهداشت شخصیت، بل تنها عامل بهداشت شخصیت است. و گوهر انسانیت انسان حفظ نمی شود مگر با آن. پس «ذلت نفس» با «ذلت عند النفس» باصطلاح 180 درجه با هم در تقابل هستند، یکی سرمنشأ بیماری شخصیت است و دیگری عامل حفاظت سلامت شخصیت.

بخش ششم

اشاره

هدایت

هدایت صالح و هدایت ناصالح

ملکهٔ نیت، و نیت های موردی

بخشش الهی

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ مَتِّعْنِی بِهُدًى صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَ طَرِیقَهِ حَقٍّ لَا أَزِیغُ عَنْهَا، وَ نِیَّهِ رُشْدٍ لَا أَشُکُّ فِیهَا، وَ عَمِّرْنِی مَا کَانَ عُمُرِی بِذْلَهً فِی طَاعَتِکَ، فَإِذَا کَانَ عُمُرِی مَرْتَعاً لِلشَّیْطَانِ فَاقْبِضْنِی إِلَیْکَ قَبْلَ أَنْ یَسْبِقَ مَقْتُکَ إِلَیَّ، أَوْ یَسْتَحْکِمَ غَضَبُکَ عَلَیَّ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از «هدایت صالح» برخوردار کن که آن را عوض نکنم، و از روش حقّی که از آن منحرف نشوم، و از «نیّت رشد»ی که در آن شک نکنم. و طول عمر بده مادامی که عمرم در طاعت تو صرف شود، و اگر زمانی فرا رسد که عمرم چراگاه شیطان شود پس مرا بمیران پیش از آنکه خشم تو بر (مرگ) من سبقت گیرد، یا غضبت بر من مستحکم شود.

شرح

هدایت صالح

همه چیز در این جهان، متغیر و متحرک است؛ آنچه در این جهان وجود ندارد «سکون» است؛ حرکت و تغییر ویژگی ذاتی این جهان است بطوری که می توانید یک فرمول بنویسید:

جهان- حرکت= جهان- جهان.

این موضوع در مباحث گذشته نیز به شرح رفت.

و هر حرکت و تغییر یا در جهت کمال و رشد است و یا در جهت افول و سقوط است؛ حرکت به سوی کمال در بستر «هدایت» است و حرکت به سوی افول در بستر «ضلالت».

هدایت: چرا نام بستر کمال را هدایت گذاشته اند؟ زیرا خداوند انسان را با دو وسیله به این راه راهنمائی و هدایت کرده است:

1- با اعطای روح فطرت که راهکارش «عقل» است؛ این هدایت تکوینی است.

2- نبوت ها: با ارسال پیامبران؛ و این هدایت تشریعی است.

هدایت صالح و هدایت ناصالح: بدیهی است که خداوند هیچ کار ناصالحی ندارد، پس مراد از «هدایت صالح» که مقابل آن می شود «هدایت ناصالح» چیست؟

همانطور که گفته شد هیچ چیز و هیچ شیئ و هیچ کسی در این جهان، ساکن و بدون تغییر و حرکت نیست. پس هدایتی که خداوند کرده در وجود انسان، یک چیز «حرکتمند» است و بدون تغییر نمی تواند باشد. یا در جهت کمال حرکت خواهد کرد و یا در جهت افول و سقوط. هر چیزی که خداوند به انسان داده، چنین است حتی اصل وجودش.

تکامل: تکامل یعنی چیزی در مسیر حرکت به کمال و بالندگی باشد.

صالح: صالح یعنی چیزی که دارای نیرو و استعداد برای تکامل است؛ دارای زایش و زایندگی و فزایندگی کمال است.

ناصالح: چیزی که دچار آسیب و آفت شده و از بالندگی بازمانده، یا در شرف بازماندن

ص: 397

است. یعنی چیزی که یا بالفعل فاسد شده یا بالقوه فاسد است.

مقابل صالح، «فاسد» است. و هدایتی که به هر کس اعطا شده یا سالم و صالح و بالنده و متکامل است، و یا دچار آفت و آسیب شده و رو به فساد است.

در محاورات و تعبیرات ما واژهٔ «صالح» به «نیک» معنی شده و می شود که چنین معنائی نه با قواعد ادبی سازگار است و نه با ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام. صالح اسم فاعل است و عنصری از «فاعلیت» در آن نهفته است؛ صالح یعنی آن نیک که زایندهٔ نیکی دیگر نیز باشد. شیئ صالح، شخص صالح و عمل صالح آن نیست که فقط بد نباشد، بل آن است که هم خوب باشد و هم زایندهٔ خوبی ها.

در آیاتی از قرآن تعبیرات «خیر»، «فعل الخیرات» آمده. و در آیاتی دیگر «عمل صالح»، «عملوا الصالحات» آمده، آیا معنی و کاربرد هر دو تعبیر مساوی است؟ یعنی خیر و صالح دو لفظ مترادف هستند؟ درست است هر خیر نیز ماهیتاً زاینده است و منشأ خیر دیگر می شود. اما وقتی که واژهٔ خیر به کار می رود توجه به «شر نبودن» آن چیز است با صرفنظر از زایندگی و بالندگی آن. و وقتی که واژهٔ صالح به کار می رود توجه اصلی به زاینده و بالنده بودن آن است.

حتی در فارسی هم می گویند: این شیئ صلاحیت فلان امر را ندارد. یعنی نسبت به این امر فاقد استعداد است. و نمی گویند این شیئ خیریت این امر را ندارد. و اگر بگویند این شیئ برای این امر نیکی ندارد، مرادشان حسن و قبح است نه استعداد و عدم استعداد.

پس هدایت صالح آن است که نسبت به درجات بالاتر هدایت، مستعد و زاینده باشد. و اگر چنین نباشد، ساکن و بی حرکت نخواهد بود بل رو به افول و سقوط خواهد رفت.

امام علیه السلام در جملهٔ «وَ مَتِّعْنِی بِهُدًى صَالِحٍ» به ما یاد می دهد که تنها از خداوند هدایت نخواهیم بل هدایت صالح بخواهیم. و اگر هدایت، صالح نباشد- یعنی دچار آفت و آسیب باشد- فاقد بالندگی می شود و فقدان بالندگی موجب مبدل شدن هدایت به ضلالت می گردد که می گوید: «لا استبدل به»: خدایا، هدایت زاینده و بالنده بده تا آن را به ضلالت مبدل نکنم.

هدایت نظری و هدایت عملی

آنچه گفته شد، دربارهٔ هدایت نظری، فکری و شناختی بود. اما مشکل انسان به اینجا ختم نمی شود؛ ممکن است کسی در نظر و علم دارای هدایت باشد و حتی هدایتش بالنده هم باشد اما به مرحلهٔ عمل نرسد؛ گویند ابن سینا که عالم و نیز سرآمد طب و پزشکی بود اولاً ازدواج رسمی نکرد که این حاکی از عدول از فطرت است. و ثانیاً چون دخترکان و کنیزکان زرخرید بسیاری داشت، در اثر افراط در عمل جنسی دچار بیماری قلنج گشت و در 57 سالگی درگذشت.

بودند و هستند افراد فراوانی که به همهٔ دانسته های خود عمل نکرده اند. و این رفتاری است مدرج به درجات؛ غیر از معصومین هیچ کسی نیست که گاهگاهی بر خلاف دانسته های خود عمل نکرده باشد و اساساً گناه یعنی همین. اما انسان باید بکوشد حتی الامکان برخلاف دانش و نظر خود عمل نکند، که امام علیه السلام به ما یاد می دهد که این مرحله را نیز از خدا بخواهیم: «وَ طَرِیقَهِ حَقٍّ لَا أَزِیغُ عَنْهَا»: و مرا از گزینش و انتخاب طریق (= راه عملی) حق برخوردار کن که از آن منحرف نشوم.(1)

لغت: فرق میان صراط، سبیل و طریق: با مراجعه به آیات قرآن استنتاج می شود که معمولاً صراط در جائی به کار می رود که توجه اصلی به طرز تفکر و «راه نظری» باشد. و سبیل معمولاً در مواردی به کار می رود که توجه به پایان و نتیجهٔ راه است. و طریق معمولاً در جائی به کار می رود که توجه به «کوبیده شدن راه در اثر رفت و آمد» باشد، همانطور که راه های قدیمی در اثر کوبیده شدن زیر پای انسان ها و کاروان ها، به وجود آمده و مشخص می شدند.

منابع لغت 7 کاربرد برای واژهٔ «طَرَقَ» و مشتقاتش شمرده اند که در همهٔ آنها عنصری از «کوبش» هست. که این عنصر در کاربرد صراط و سبیل لحاظ نمی شود.

مَلکهٔ نیت، و نیّت های موردی

در جملهٔ «وَ نِیَّهِ رُشْدٍ لَا أَشُکُّ فِیهَا»، دو واژهٔ «نیت»

1- در برگ های پیش، که به محور حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام بحث می کردیم، معنی مشروح «زیغ» به شرح رفت.

و «رشد» بصورت مضاف و مضاف الیه آمده اند، نه بصورت صفت و موصوف. بر خلاف «بهدیً صالحٍ» که صفت موصوف هستند. پس معنی چنین می شود: و مرا برخوردار کن که رشد را قصد و نیت کرده باشم. یعنی توفیق بده که همیشه قصد رشد داشته باشم؛ همواره و پیوسته در صدد رشد و کمال باشم؛ شخصیّتم کمالجو و رو به کمال باشد. که خواسته اش یک خصلت و چگونگی شخصیتی، است. و نیت رشد یک ملکۀ قلبی و شخصیتی می شود.

اگر می گفت «وَ نِیَّهٍ رُشْدٍ» معنی چنین می شد: مرا از نیتی که خودش رشد است برخوردار کن. یعنی توفیق بده در هر موردی که می خواهم قصد و نیت کنم قصد رشد کنم. و در اینصورت خواسته اش چگونگی قصدها و رفتارها می گردد و موضوع سخن چگونگی شخصیت نمی شود، بل تک تک قصدها و نیت ها را در نظر دارد. زیرا تنوین به هر صورت و در هر حال، خالی از عنصر «وحدت، مرّه، و تعدد» نیست.

و بعبارت دیگر: چرا به صورت «وَ نِیَّهِ رُشْدٍ» آمده نه بصورت «نِیَّهٍ رُشْد»؟ در حالی که سیاق کلام اقتضا می کرد که مانند «بهدیً صالح» در قالب صفت و موصوف بیاید. این عدول از صفت به اضافه برای چیست؟

درست است عدول جایز است و در مواردی لازم و گاهی موجب فصیحتر شدن کلام می گردد؛ مانند عدول از «غیاب» به «خطاب» در سورۀ حمد که می فرماید «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمینَ- الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ»، سپس از غیاب به خطاب عدول کرده و می فرماید «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعینُ». در اینجا عدول برای این است که اول با حمد و ستایش و یادآوری عظمت خداوند با اندیشه در ربوبیت، رحم و رحمانیت خدا، زمینه برای مخاطبه فراهم می گردد، و بهتر از آن است که انسان بدون مقدمه با خداوند مخاطبه کند.

اما این عدول از وصف به اضافه در کلام امام علیه السلام برای چیست؟ بی تردید این نیز یک حکمتی دارد که به ما یاد می دهد: اصل و اساس نیت رشد را از خداوند بخواهید (گرچه مورد به مورد خواستن نیز لازم است) تا نیت رشد، ویژگی اساسی شخصیت تان باشد و از اساسی ترین ملکات وجودی تان باشد. و عبارت «لَا أَشُکَّ فِیهَا»، این معنی را تأیید بل تعیین می کند. زیرا نیت رشد اگر ملکه شود، شک بردار نمی شود و آنچه شک بردار می

شود نیت های مورد به موردی هستند.

این نکتهٔ ادبی دقیق و از نظر علم «معانی و بیان» بس ظریف است که باید مورد توجه قرار گیرد. تا روشن شود که مراد امام علیه السلام «شخصیت شناسی» است نه «رفتار شناسی» خواه رفتار قلبی و درونی باشد مانند نیّت، و خواه رفتار بیرونی مانند عملی که از نیت ناشی می گردد.

خواستن عمر طولانی بشرط سلامت شخصیت

از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، مرگخواهی نکوهیده و حرام است. زیرا بالاترین مصداق «کفران» است. و خواستن عمر طولانی جایز، روا و ستوده است لیکن بطور مشروط نه بطور مطلق. انسان در این خواسته باید بگوید: خدایا به من عمر طولانی بده بشرط سلامت دینم. و دین سالم در شخصیت سالم است.

امام می گوید: «وَ عَمِّرْنِی مَا کَانَ عُمُرِی بِذْلَةً فِی طَاعَتِک»: و به من فزونی عمر بده مادامی که عمرم در طاعت تو صرف شود.

لغت: عَمِّرْ: (صیغهٔ امر حاضر از عمّر یُعمّرُ تعمیراً): طول عمر بده.

در محاورات فارسی که می گویند: فلانی ساختمان را تعمیر کرد، یعنی عمر ساختمان را طولانی کرد که اگر آن کار را نمی کرد عمر ساختمان تمام می شد. و همچنین در تعمیر هر چیز.

به جای «مادام»، «ماکان» آمده برای اینکه عمر و زندگی از رفتارهای فردی و اجتماعی، طبعی، شغلی و... تشکیل می شود و در واقع عمر یک جریان «شدن» است و این شدن است که «بودن انسان» است در دنیا. و لذا با کلمهٔ «کان» آورده است.

اما: «فَإِذَا کَانَ عُمُرِی مَرْتَعاً لِلشَّیْطَانِ فَاقْبِضْنِی إِلَیْکَ قَبْلَ أَنْ یَسْبِقَ مَقْتُکَ إِلَی»: و اگر عمرم چراگاه شیطان باشد، پس مرا برگیر (قبض روح کن) به سوی خودت، پیش از آنکه خشم تو به من؛ بر مرگم پیشی گیرد.

پس معلوم می شود که مرگخواهی مشروط نیز جایز بل در صورت «چراگاه شیطان

ص: 401

بودن» لازم است.

بنابراین هر دو طرف مسئله، مشروط است؛ عمر طولانی (و اساساً عمر) یا با فطرت سالم انسانی است، و یا با بیماری غریزه گرائی محض، و یا با نسبتی میان این دو. در صورت اول، خواستن عمر طولانی، ستوده و حتی لازم و خیر محض است. و در صورت دوم غیر از خیره سری و شقاوت، چیزی نیست. و در صورت سوم نسبی است که اگر خیرش به شرش غالب آید، باز عمر خواهی خوب است و در صورت عکس، عکس است، که می گوید: «أَوْ یَسْتَحْکِمَ غَضَبُکَ عَلَی»: (روح مرا بگیر پیش از آنکه خشم تو بر من وارد شود) یا غضب تو را بر من اقتضا کند.

این جملهٔ اخیر همان نسبیت را در نظر دارد؛ یعنی اگر نیکی و نیکی های من کمتر از بدی و بدی های من باشد، زمینه را برای غضب تو آماده می کند، پس پیش از آن جان مرا بگیر.

دربارهٔ صورت دوم کلمهٔ «مقتک» را آورده است که به معنی «اَشدّ بغض» است، بغض یعنی تنفّر و بیزاری. اما در صورت سوم که بدی های انسان بیش از خوبی هایش باشد، کلمه «غضبک» را آورده است، چون غضب ممکن است فروکش کند و به بخشودگی برسد، لیکن کسی که کارش به جائی رسد که مورد مقت خداوند شود، خالد در دوزخ می گردد.

از نظر رابطهٔ عِلّی میان مقت و غضب، نسبت شان «عموم و خصوص من وجه» است؛ ممکن است مقت منشأ غضب باشد، و نیز ممکن است غضب منشأ مقت باشد. مثلاً ممکن است کسی بر فرزندش غضبناک باشد و حتی در صدد مجازات او باشد، اما نسبت به او ماقت، متنفّر و بیزار نباشد. و ممکن است کسی نسبت به کسی ماقت و بیزار باشد اما نسبت به او غضبی نداشته باشد.

گاهی هم ممکن است هر دو با هم جمع شوند. در اینصورت بی تردید مقت مقدم بر غضب می شود یا بصورت علّت تامّه و یا بصورت جزء العلّه.

مقت در قرآن: «إِنَّ الَّذینَ کَفَرُوا یُنادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَکْبَرُ مِنْ مَقْتِکُمْ أَنْفُسَکُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَی الْإِیمانِ

فَتَكْفُرُون»:(1) آنان كه كافر شدند براى شان نداء مى شود كه مقت خداوند بر شما بيشتر است از مقت خودتان بر خودتان، زيرا كه به سوى ايمان دعوت مى شديد اما كفر مى ورزيديد.

و: «وَ لا يَزيدُ الْكافِرينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلاَّ مَقْتاً وَ لا يَزيدُ الْكافِرينَ كُفْرُهُمْ إِلاَّ خَساراً»:(2) و كفر كافران نمى افزايد براى شان در نزد پروردگارشان مگر مقت، و نمى افزايد كفرشان مگر خسران.

و: «الَّذينَ يُجادِلُونَ فى آياتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطانٍ أَتاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ...»:(3) آنان كه در آيات خداوند بى آنكه دليل براى شان آمده باشد به مجادله مى پردازند، اين رفتارشان مقت بزرگى است در نزد خدا...

بخشش الهى

از سخن امام عليه السلام كه مى گويد «قبل اَن... أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَى» مى فهميم كه غضب اگر به شدت و استحكام نرسيده باشد ممكن است بخشوده شود. و اين نيز دلالت دارد كه مقت هم اگر موجب غضب شديد نباشد ممكن است بخشوده شود. و امام با اين سخن به ما ياد مى دهد كه راه توبه هميشه باز است و نبايد از بخشش الهى مأيوس شد. و نبايد از ترميم شخصيت مأيوس گشت.

بخش هفتم

اشاره

انسان شناسى و جامعه شناسى

دغدغۀ حيثيت در ميان مردم

مردم دربارۀ افراد حق داورى دارند

آن كدام مردم است كه دربارۀ افراد حق داورى دارد

ص: 403

1- آيۀ 10 سورۀ غافر.
2- آيۀ 39 سورۀ فاطر.
3- آيۀ 35 سورۀ غافر.

انسان و حیاء

اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّی إِلَّا أَصْلَحْتَهَا، وَ لَا عَائِبَةً أُوَنَّبُ بِهَا إِلَّا حَسَّنْتَهَا، وَ لَا أُکْرُومَةً فِیَّ نَاقِصَةً إِلَّا أَتْمَمْتَهَا: خدایا، وامگذار خصلتی را که بر من عیب گرفته شود مگر آنکه آن را اصلاح کرده باشی (هیچ عیبی از من را بدون اصلاح وامگذار) و هیچ معیوب کننده ای در من باقی نگذار که به آن توبیخ شوم مگر آنکه آن را به زیبائی مبدل کرده باشی. و هیچ فضیلت ناقصی که در من باشد وامگذار مگر که آن را کامل کرده باشی.

شرح

دغدغهٔ حیثیت در میان مردم

می گوید: خدایا، هیچ خصلتی که بر من عیب گرفته شود وامگذار و آن را اصلاح کن. و به ما یاد می دهد که اندیشه و دغدغهٔ حیثیت در نظر مردم را داشته باشیم، از شلخته گرائی شخصیتی و بی اعتنائی به نظر مردم بپرهیزیم. این موضوع وقتی بهتر روشن می شود که اعتقادات فرقهٔ ملامتیه را به نظر بیاوریم که معتقد بودند که انسان هر چه در نظر مردم مطرود تر و منفورتر بهمان میزان به خداوند نزدیکتر می شود.(1)

1- ملامتیّه فرقه ای از صوفیان است که پیروان حمدون بن احمد بن عماره اند. او می گفت نیکو بودن در نظر مردم «حجاب اعظم و موجب شغل دل به خلق است». یکی از سران این فرقه به حمام رفت بوقت بیرون آمدن لباس شخص دیگر را پوشید و بیرون آمد، مردم بر سرش ریختند تحقیر و شماتتش کردند و آب دهن به رویش انداختند که چرا سرقت کرده است. او از این رسوائی که عمداً آن را فراهم کرده بود لذت می برد و می گفت ای نفس دیدی که چگونه خوارت کردم. این بینش و روش به بهانهٔ «جهاد با نفس» عملی می گشت و هنوز هم کاملاً از بین نرفته است، که مصداق جهاد با نفس بر علیه جهاد با نفس است. شیخ عطار در «تذکره الاولیاء» از این قبیل داستان های ضد دین و ضد انسانیت بعنوان عرفان بسیار آورده و این قبیل افراد را «اولیاء الله» و بزرگان دین اسلام نامیده است. غربیان

نیز این قبیل کتاب ها را ترویج کرده و ما را به پیروی از آنها تشویق می کند.

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام به نظر و داوری مردم دربارۀ شخصیت انسان بهای ارجمندی قائل است بحدی که فرموده اند: اگر چهل نفر دربارۀ کسی شهادت دهند که شخص نیکوکاری بوده است، خداوند نیز او را در زمرۀ نیکوکاران قرار خواهد داد.(1) مراد از «شهادت دادن» در این موضوع «ابراز نظر» است نه شهادت دادگاهی.

این مکتب بشدت توصیه می کند که حتی انسان از «مواضع تهمت» نیز دوری کند؛ از محافل، مکان ها و اشخاص بد دوری کند تا متهم به عیب نگردد. و به مردم حق می دهد که دربارۀ کسانی که از مواضع تهمت دوری نمی کنند، سوء ظن داشته باشند: امیرالمؤمنین علیه السلام: مَنْ وَقَفَ نَفْسَهُ مَوْقِفَ التُّهَمَهِ فَلَا یَلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِ الظَّنَّ:(2) کسی که خودش را در معرض تهمت قرار دهد، کسی را که به او سوء ظن پیدا کند، سرزنش نکند.

یعنی مردم حق دارند دربارۀ او ظنّ سوء داشته باشند.

و نیز فرمود: إِیَّاکَ وَ مَوَاطِنَ التُّهَمَهِ وَ الْمَجْلِسَ الْمَظْنُونَ بِهِ السُّوءُ فَإِنَّ قَرِینَ السَّوْءِ یَغُرُّ جَلِیسَهُ:(3) دور باش از جایگاه های تهمت و مجلسی که مردم به آن سوء ظن دارند، چرا که رفیق بد همنشینش را به بدی می کشاند.

و نیز امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین نقل می کند که فرمود: مَنْ عَرَّضَ نَفْسَهُ لِلتُّهَمَهِ فَلَا یَلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ الظَّنَّ بِه:(4) کسی که خودش را در معرض تهمت قرار دهد، پس ملامت نکند مگر خودش را.

و حدیث های دیگر.

مردم دربارۀ افراد حق داوری دارند

همانطور که در حدیث های بالا دیدیم، مردم حق داوری دارند، و این یک اصل است در انسان شناسی و جامعه شناسی مکتب، و اگر

1- وسائل الشيعه، ج 3 ص 285 باب 77 «باب استحباب شهاده اربعين...».

2- بحار، ج 72 ص 90.

3- همان.

4- همان.

این حق از مردم سلب شود باب امر به معروف و نهی از منکر بسته می شود؛ مکتب از بین می رود و لیبرالیسم جای آن را می گیرد.

اما اصل دیگری در مکتب داریم با عنوان «حمل فعل و قول مؤمن به صحت»، نسبت میان این دو اصل چیست؟ این اصل در موارد «احتمال= شک» است نه در موارد یقین و نه در موارد ظن. و معنی آن چنین نیست که اگر دیدی کسی به میخانه می رود حمل کنی بر اینکه: ان شاء الله می رود در میخانه نماز بخواند. این «تحمیق نفس= احمق کردن خود» است که حرام است. همانطور که سرپیچی از نبوت، کفر است همچنین تعطیل کردن عقل نیز کفر است. زیرا از نظر این مکتب، خداوند بوسیله دو رسول انسان را هدایت کرده است؛ رسول باطنی که عقل است و رسول ظاهری که نبوت است و تعطیل کردن هر دو به یک اندازه حرام است. وقتی که عقل تعطیل شود، دیگر کاری از نبوت ساخته نیست و لذا آنان که عقل ندارند در برابر احکام نبوت نیز مکلّف نیستند.

آن کدام مردم است که دربارهٔ افراد حق داوری دارد؟

می دانیم که جامعهٔ مکتبی و مردمش، بر اساس فرهنگ و مبانی مکتب داوری خواهند کرد. و جامعه و مردم لیبرال مطابق فرهنگ و مبانی لیبرالیسم داوری خواهند کرد.

و هر کدام از بینش و نگاه خود خواهند گفت که فلانی شخص خوب و سالمی است یا شخصی بد و بیمار است. اما سخن امام علیه السلام مطلق است و هیچ توضیحی، قیدی، شرطی نگذاشته است می گوید «اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّی إِلَّا أَصْلَحْتَهَا»: خدایا هیچ خصلتی که در من باشد و مردم آن را برایم عیب دانند وامگذار. و فرق میان عیب گیرندگان مکتبی و لیبرال نگذاشته است. و اگر به اطلاق این سخن بسنده شود مرز میان خوبی ها و بدی ها از بین می رود. زیرا بایدها و نباید های مکتب با لیبرالیسم فرق بل تضاد و بل در موارد بسیاری تناقض دارد. و هیچ معیاری برای عیب و فضیلت نمی ماند. پس مراد امام چیست؟ بدیهی است این پرسش به عرصهٔ انسان شناسی و جامعه شناسی برمی گردد و باید آن را از منظر عناصر انسان شناختی و جامعه شناختی بررسی کرد. پس باید سخن از آن پدیده های اخلاقی گفت که

بمحض پدید شدن شان در افراد بلافاصله و بی درنگ به «خصلت جامعه» مبدل می شوند، و بهترین مثال در این باره مسئلهٔ «حیاء» است:

انسان و حیاء

امام علیه السلام موضوع سخن خود را تعیین کرده است: «خصله». و هر خصلت، عنصری از عناصر تشکیل دهندهٔ شخصیت و شاکلهٔ درونی انسان است. و هر فضیلت شخصیتی و هر عیب شخصیتی، یک عامل از عوامل نظام «خُلق»ی انسان است که نام و عنوان این دعا نیز «دعای مکارم الاخلاق» است. پس کدام کسی و کدام افرادی و کدام جامعه ای می تواند دربارهٔ خُلق و اخلاق داوری کند؟

امام علیه السلام انسان را حیوان نمی داند و اخلاق را ناشی از روح فطرت و انگیزش آفرینشی می داند. اما لیبرالیسم انسان را حیوان و اخلاق را ناشی از قراردادها می داند. پس روشن است که مراد امام داوری آن مردم است که مردم فطری باشند و داوری های شان بر اساس اقتضاهای روح فطرت باشد، نه داوری مردمان لیبرال. لیبرالیسم «بی اخلاقی» را اخلاق می نامد. یعنی اخلاق مکتبی را ضد اخلاق می داند.

برای بهتر روشن شدن این مسئله لازم است دوباره بحثی به محور «حیاء» داشته باشیم زیرا بهترین معیار است:

اولین مبانی لیبرالیسم «حذف حیاء» است، بل حیاء را ضعف و نوعی بیماری شخصیتی می داند.(1)

در مکتب امام سجاد فقدان حیاء عیب است که منشأ عیب های دیگر می شود، و در بینش لیبرالیسم داشتن حیاء عیب است. و امام علیه السلام بر اساس مبانی و معیارهای مکتب خودش سخن می گوید. پس در نظر او عیبگیری آن مردم و جامعه معیار است که سنجش های شان بر اساس اقتضاهای روح فطرت بویژه حیاء باشد والاّ شعار «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو» خطرناکترین چاشنی لیبرالیسم است.

حذف حیاء و نامگذاری آن با «ضعف شخصیت» دقیقاً با «حذف انسانیت انسان» مساوی است؛ انسان فاقد حیاء هرکاری را می کند و هر عیب را حسن می داند. همانطور که ایمان از

1- و البته گاهی ضعف شخصیت با حیاء مشتبه می گردد و به حساب حیاء گذاشته می شود.

ویژگی های انسان است و حیوان هیچ رابطه ای با ایمان ندارد، حیاء نیز دقیقاً به همان میزان بل ریشه دارتر از آن، ویژهٔ انسان است که فرمود: لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا حَیَاءَ لَهُ.(1) و فرمود: الْحَیَاءُ وَ الْإِیمَانُ مَقْرُونَانِ فِی قَرَنٍ فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ صَاحِبُهُ:(2) حیاء و ایمان در کنار هم در یک بند هستند وقتی که یکی شان برود آن دیگری نیز با آن می رود.

بی دلیل نیست که حیاء با واژهٔ «حیات» همخانواده است؛ انسان مرده نمی تواند حیاء کند و همچنین حیوان چیزی از حیاء درک نمی کند؛ حیاء مساوی است با «حیات انسانی» و لذا انسان ها بحکم روح فطرت حیاء را از ماده حیات آورده اند و فرد فاقد حیاء را مرده دانسته اند، قرآن نیز این کار آنان را تأیید کرده است:

یکی از دختران حضرت شعیب به سوی موسی برگشت تا او را به پیش پدرش ببرد: «فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشی عَلَی اسْتِحْیاءٍ قالَتْ إِنَّ أَبی یَدْعُوکَ لِیَجْزِیَکَ أَجْرَ ما سَقَیْتَ لَنا»:(3) یکی از آن دو دختر در حالی که با حیاء راه می رفت، به پیش موسی آمد و گفت: پدرم تو را دعوت می کند تا اجر کارت را که گوسفندان ما را سیراب کردی بدهد.

و حیاء را یکی از ویژگی های اشرف المرسلین می داند که از روی حیاء اذیت ها را تحمل میکرد و به روی خود نمی آورد: «إِنَّ ذلِکُمْ کانَ یُؤْذِی النَّبِیَّ فَیَسْتَحْیی مِنْکُمْ»:(4) این رفتار شما (که سرزده وارد محیط زندگی او می شوید، یا وقت او را بیهوده تلف می کنید) او را اذیت می کند و او از روی حیاء چیزی نمی گوید.

امام صادق علیه السلام از حضرت عیسی علیه السلام نقل می کند که به گروهی گفت: مَثَلُکُمْ فِی الدُّنْیَا مَثَلُ الْبَهَائِمِ أَهَمَّتْکُمْ بُطُونُکُمْ وَ فُرُوجُکُمْ أَ مَا تَسْتَحْیُونَ؟:(5) مَثَل شما مَثَل حیوانات است؛ همّت تان شکم های تان و عضو جنسی تان است آیا حیاء نمی کنید؟

1- کافی ج 2 ص 106.
2- همان.
3- آیهٔ 25 سورهٔ قصص.
4- آیهٔ 53 سورهٔ احزاب.

5- امالی صدوق، ص 556- 555.- بحار، ج 70 ص 121.

اکنون به جامعه ای که خود را امّت عیسی می داند بنگرید که بی حیائی را از حدّ قوم لوط نیز گذرانده اند؛ بی حیائی را بعنوان یک ضرورت در کلاس های درس دورهٔ ابتدائی تعلیم می دهند و به ذهن کودک القاء می کنند که حیاء ضعف شخصیت است توجه ندارند که حیاء دو نوع است: الْحَیَاءُ حَیَاءَانِ حَیَاءُ عَقْلٍ وَ حَیَاءُ حُمْقٍ فَحَیَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ وَ حَیَاءُ الْحُمْقِ هُوَ الْجَهْل:(1) حیاء دو نوع است؛ حیاء عقل و حیاء حماقت؛ حیاء عقل، علم است. و حیاء حماقت، جهل است.(2)

پس معیار برای «عیب» و داوری مردم دربارهٔ آن، وقتی درست می شود که مردم سالم باشند نه مردمان بیمار که سلامت شخصیت را با بیماری شخصیت عوض کرده اند.

آیا خذف حیاء مبنای علمی دارد؟

هر خصلت اجتماعی (صحیح یا ناصحیح) می تواند از یکی از دو طریق پدید آید و بر جامعه مسلّط شود:

1- از طریق طبیعی: مراد از طبیعی آن است که یک پدیده یا خصلت اجتماعی، بدون «پشتوانهٔ ارادی» پدید آید؛ از چگونگی ها و کیفیت های ناخودآگاه شخصیت جامعه بر خیزد؛ نه کسی بر پدید شدن آن تصمیم گرفته باشد و نه نهادی (مانند دولت) در پشت آن باشد. و باصطلاح امروزی پیدایش آن محصول یک «پروسه» باشد، نه «پروژه».

2- از طریق مصنوعی: هر پدیده و یا خصلت اجتماعی که عامل پدید آورندهٔ آن، اراده و آگاهی کسی یا نهادی باشد که آن را پشتیبانی کند، مصنوعی و غیر طبیعی است که یک پروژه است نه پروسه.

از باب مثال؛ انقلاب سفید شاه در ایران ماهیت مصنوعی داشت زیرا منشأ آن ارادهٔ دولت آمریکا و ارادهٔ شاه بود. انقلاب آن است که ماهیت طبیعی داشته باشد شبیه یک آتشفشان طبیعی، بطوری که اقتضاهای شخصیت جامعه، بر اقتضاهای فردی افراد غالب آید و خواسته های فردی فدای خواسته های جامعه گردد؛ هر فرد (یا اکثریت افراد) در فردیت خود انقلاب

1- کافی، ج 2 ص 106.

2- در بخش پنجم از دعای هفدهم معنی عقل و جهل به شرح رفت. در همانجا نیز دربارهٔ حیاء بحث شده است.

را به صلاح نداند و شخصیت فردی اش موافق انقلاب نباشد، اما شخصیت اجتماعی اش آن را تأیید کند.

آیا حذف حیاء و محکوم کردن آن، یک پدیده اجتماعی طبیعی بود یا مصنوعی؟-؟ این موضوعی است که تاکنون کسی دربارۀ آن کار علمی نکرده است، آنچه امروز در پیش روی اهل دانش هست و باصطلاح روی میز مطالعۀ شان قرار دارد، آثار کسانی مانند زیگموند فروید و ویل دورانت است که حذف حیاء را در قالب یک جریان «پروسۀ علمی» و طبیعی نشان می دهد.

غافل از اینکه این نوع مطالعه و تحقیق بهیچوجه نمی تواند یک «تحقیق جامعه شناختی» باشد؛ این فقط یک «بررسی تاریخ علم» است دربارۀ حیاء و روابط جنسی افراد جامعه. از نظر جامعه شناسی هنوز این اول مسئله است که آیا کسانی مانند فروید و دورانت و نحوۀ اندیشۀ شان معلول است یا علّت؟-؟ آیا بینش علمی اینگونه علما است که حیاء را محکوم و حذف کرده است، یا بینش اینان معلول یک جریان است که در جامعه پیش آمده بود؟-؟

تاریخ زندگی اینگونه کسان بخوبی نشان میدهد که ماجرای حذف حیاء خیلی پیش از تولد اینان به راه افتاده و در جامعه رواج یافته بود. و اینان وقتی قلم به دست گرفتند که محکومیت حیاء (در اثر سلطۀ غریزه گرائی بر فطرت گرائی)، به یک امر مسلّم مبدل شده بود و این قبیل اشخاص می کوشیدند که این «موضوع محکوم شده» را که قبلاً در جامعۀ شان یک «موضوع محبوب» بود پدیده ای قراردادی و مصنوعی جلوه دهند.

مثال: امروز نظام اقتصادی و اجتماعی فئودالیته در همه جای دنیا محکوم است (و بحق هم محکوم است)، اینک کسانی بیایند دربارۀ منشأ فئودالیته تحقیق کنند. این تحقیقی است پس از مرگ موضوع؛ تحقیقی است تاریخی گرچه یک کار جامعه شناختی باشد. کار اینان معلول است، نه علت، اگر نه فئودالیته ای بود و نه از بین می رفت، کسی دنبال این تحقیق نمی رفت.

اینک پرسش دیگر این است: آیا محکومیت حیاء که مسلّم تلقی می شد، مانند محکومیت نظام فئودالیته، بحق بود؟ درست و عقلانی بود؟ علمی بود؟ یا کار کسانی مانند فروید و دورانت صرفاً یک «انفعال» بود؟ هیچ کار انفعالی نمی تواند علمی باشد زیرا به «پیش

زمینهٔ ذهنی» مبتلا است؛ یک غیر مسلّم را مسلّم فرض کرده و در همان خط به تحقیق خواهد پرداخت.

بدیهی است کسی که دربارهٔ چیزی که منفی بودن آن مسلّم تلقی شده کار میکند و به محکومیت آن معتقد باشد، در منشأ آن چیز غیر از منفیات چیزی نخواهد دید. در واقع اینگونه کسان، توجیه گرند نه محقق. کارشان ردیف کردن توجیهاتی است برای «مسلّمیت آنچه مسلّم تلقی می کنند».

اینان اول یقیق دارند، ایمان دارند که حیاء یک ضعف شخصیت است، بیماری است، یک خصلت فردی و اجتماعی منفی و نکوهیده است، سپس به شناسائی منشأ این بیماری مسلّم فرضی می پردازند؛ فروید منشأ آن را «رقابت در امور جنسی» می داند، و دورانت منشأ آن را امور اقتصادی می داند. و همینطور دیگر کسانی که در این باره محقق نامیده می شوند.

یکی از گرفتاری های علوم انسانی امروز، همین مشکل است که «اندیشه های معلول» به جای «اندیشه های علّت یاب» گذاشته می شود که نه شاگرد به این اصل بس مهم توجه می کند و نه استاد علوم انسانی. که صد البته تعریف «انسان حیوان است» این توان توجه را از همه گرفته و بینش ها را کور کرده است.

دلیل و شاهد غلط بودن این «مسلّم انگاری» دربارهٔ حیاء، در خود ماجرا است؛ بطور عملی و تجربی، جریان «حیاء ستیزی» در عینیت جامعه شکست خورده است. وقتی این موضوع بیشتر و بهتر روشن می شود که دوباره حیاء ستیزی و فئودالیته ستیزی را با هم مقایسه کنیم؛ فئودالیته از بین رفت و فئودالیته ستیزی پیروز شد. زیرا روح فطرت انسانی آن را پشتیبانی می کرد. اما حیاء از بین نرفت، زیرا فطرت انسان بر علیه حیاء ستیزی بود و هست. اینهمه کوشش های نظری، فکری، عملی و اجرائی، و حتی سرنیزه ای مارکسیست ها، و نیز کوشش های تبلیغی و هزینه های مالی و رسانه ای لیبرال ها، نتوانست چیزی بنام «خانواده» را از بین ببرد. تنها توانستند با پشتیبانی از غرایز و سرکوبی فطرت، حیاء را تضعیف و خانواده را تا حدودی فرسوده کنند. هنوز هم چیزی بنام حیاء و واحدی بنام خانواده در فرهنگ عمومی جهان از امتیازات و محسنات انسان- اعم از فرد و جامعه

است.

مقایسه میان فئودالیته و حیاء و نتیجه گیری از آن مسئله ای نیست که یک جامعه شناس از آن غافل باشد، لیکن متأسفانه این غفلت همهٔ محافل علمی را فرا گرفته و مجال اندیشه را از اهل دانش گرفته است، و همچنین دیگر مقایسه ها از این قبیل.

حیاء ستیزی یک پروژه بود، نه پروسه

حیاء ستیزی یک جریان طبیعی نبود که از حرکت طبیعی تحول جامعه حاصل شود، بل یک پروژه بود؛ بی حیائی وقتی صورت قانونی و رسمیت یافت که در متن اعلامیهٔ حقوق بشر قرار گرفت. متن حقوق بشر نیز برگرفته از قانون اساسی فرانسه است که در پی پیروزی انقلاب تدوین شد.

هر محقق می داند- و مسئله بحدی روشن است که حتی خیلی از غیر محققین نیز می دانند- که حذف حیاء یا محکومیت حیاء، نه در ماهیت انقلاب فرانسه بود و نه عنصری از عناصر انگیزانندهٔ آن. غیر از «مساوات در حقوق اجتماعی» هیچ چیزی نه در ماهیت آن بود و نه در ردیف انگیزه های آن. انقلاب فرانسه بهیچوجه چنین جنینی در شکم نداشته؛ انتساب مولودی بنام حذف حیاء به آن، یک موضوع جعلی است.

جریان کابالیسم (قابیلیسم) از دمکراتیزه شدن حقوق اجتماعی سوء استفاده کرد و آن را شامل دمکراتیزه شدن امور جنسی نیز کرد. دولت ها که همگی کابالیست بودند، می دانستند که فرهنگ دمکراسی حقوق اجتماعی، نه قابل کنترل است و نه مدیریت پذیر، مگر با ایجاد مشغله های دیگر برای مردم که باید افراد جامعه بطوری مشغول و گرفتار غرایز باشند تا بتوان جامعه را کنترل کرد؛ دمکراتیزه کردن امور جنسی را بعنوان پروژه در پروسه ای که بنام انقلاب رخ داده بود، جای دادند و بعنوان یکی از ره آوردهای انقلاب معرّفی کردند. در واقع دمکراسی جنسی که در اصل یک امر فردی است، بر علیه دمکراسی حقوق اجتماعی به کار گرفته شد. سپس کسانی مانند فروید و دورانت آمده و به توجیهگری پرداختند.(1)

ص: 412

1- نطفهٔ دمکراسی جنسی را در قانون اساسی فرانسه در سال 1789 کاشتند، سپس در سال 1948، آن را در اعلامیه جهانی حقوق بشر آوردند، فروید متولد 1856 و دورانت متولد 1885، است. اعلامیهٔ جهانی در این موضوع محصول کار توجیهی اینگونه افراد است.

آخرین نکته در این بخش: مراد امام علیه السلام از «داوری مردم دربارهٔ عیب» آن روی سکهٔ امر به معروف و نهی از منکر است؛ یک روی این سکه «امر کننده و نهی کننده» است و روی دیگر آن «امر شونده و نهی شونده» است. امام می گوید: خدایا من را از کسانی قرار ده که فرد سالم باشم و دیگران را به معروف دعوت کنم و از منکر (عیب) نهی کنم، و از کسانی نباشم که دیگران من را از منکر (عیوب) نهی کنند و عیوب من را به من تذکر دهند. پیش از آنکه دیگران بر من عیب بگیرند تو خودت عیب من را اصلاح کن.

بخش هشتم

اشاره

محبت و انسان

انسان شناسی: خصلت شناسی؟ یا رفتار شناسی؟

نسبت میان بخشش و کینه

نسبت میان بغی و حسد

نسبت میان حسد و کینه

نفرت ظالم از مظلوم

کینه و جامعه

ادیان دیگر در جامعه مهدوی خواهند بود؟

مسیحیت و محبت بر علیه محبت

محبت و امامت

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ أَبْدِلْنِی مِنْ بِغْضَهِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّهَ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْیِ الْمَوَدَّه: خدایا، بر محمد و آل محمد درود فرست، و به من عوض بده از بغض اهل کینه

محبت (شان) را، و از حسد اهل بغی دوستی (شان) را.

شرح

اشاره

لغت: بغض: مرحله ای از کینه که به مرحلهٔ ابراز و اقدام نزدیک شده است- شرح بیشتر در همین بخش خواهد آمد.

شَنَآن: (از ریشهٔ شنأ یشنأ) کینه؛ دشمنی- کینه و دشمنی بر دو نوع است:

1- کینه و دشمنی قلبی که به مرحلهٔ عملی (اعم از شفاهی و اِقدامی) نرسد.

2- کینه و دشمنی که به مرحلهٔ عملی شفاهی برسد که «شنآن» می شود.

حب نیز بر دو قسم است: حبّ صرفاً قلبی، و حبّی که ابراز شود و به نوعی به مرحله عمل برسد. این نوع دوم «محبّت» است.

شنآن و محبت در واقع کاربرد «اسم فعل» را دارند.

اهل شنآن: آنان که کینه ورزی برای شان خصلت روانی شده است.

بغی: خواستن نامشروع؛ «فزون طلبی»، «زیاده خواهی»، «بیش از حدّ خود خواستن» که معاویه مصداق سیاسی آن است.

لازم است اندکی دربارهٔ کاربرد و معانی متفاوت، و تشابهات این لفظ درنگ کنیم، زیرا کمتر واژه ای یافت می شود که مانند بغی دارای معانی مختلف و متشابه باشد. پس توجه به نکات زیر لازم است:

1- بغی از «بَغیَ»- ناقص یائی- است و یکی از معانی آن ظلم و تعدی است، و این دقیقاً معنای «بَغوَ»- ناقص واوی- نیز هست که گاهی برخی ذهن ها از جهت این تشابه دچار اشتباه می شوند.

فرق اساسی میان این دو در این است که محور «بغو» حقوق فردی و بیشتر دربارهٔ امور مالی است. اما «بغی» به محور امور غیر مالی (مانند

شأن و جایگاه) و بیشتر دربارۀ حقوق اجتماعی غیر مالی است، که بارزترین نقش آن در امور سیاسی است. و در آیۀ «وَ إِنْ طائِفَتانِ

مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتى تَبْغى حَتَّى تَفى ءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ»(1) به همین معنی است.(2)

اسم فاعل از «بغو» با صیغۀ «بغوّ» و از بَغیَ با صیغۀ «باغی» می آید.

2- بغی در چند معنی دیگر نیز به کار می رود؛ گاهی فقط به معنی «خواستن» بدون لحاظ مثبت یا منفی بودن آن «خواسته» به کار می رود. و گاهی به معنی «زنا» می آید که در اینصورت تنها دربارۀ زن به کار می رود و به جای اسم فاعل صفت مشبهۀ «بغیّ» را دارد. و گاهی نیز به باران شدید و گاهی نیز به فاسد شدن زخم و عفونی شدنش بغی گفته می شود.

بدیهی است که در این کلام امام علیه السلام به همان معنی است که محور حقوق، جایگاه و شأن اجتماعی می باشد.

و اگر مادّه بغی به «باب افتعال» برود عنصر نامشروعیت از آن سلب می شود و به هر «خواستن» اطلاق می شود؛ خواستن مثبت مانند: «وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ».(3) و خواستن منفی و نامشروع مانند: «لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَهَ». (4)

و اگر به «باب انفعال» برود، به معنی «سزاواری» می شود.

اهل البغی: آنان که فزون خواهی و زیاده طلبی، برای شان خصلت روانی شده است.

ممکن است «اهل شنآن و اهل بغی» به هر کسی که شنآن و بغی کند، گفته شود و شامل هر شانئ و باغی گردد خواه دچار این خصلت روانی دائمی باشند و خواه این عمل شان موردی باشد. اما با توجه به کلمۀ «اهل» که در این جمله آمده، اصالت با معنی اول است و معنی دوم نیازمند قرینه است.

1- آیۀ 9 سورۀ حجرات.

2- نه فقط همین آیه بل سورۀ حجرات از آغاز تا پایان دربارۀ امور سیاسی است که متأسفانه آن را به «اخلاقیات» تفسیر کرده اند. امان از دست

اینگونه اخلاق گرائی که همۀ آیات علوم انسانی را بلعیده است. سورۀ حجرات سیاسی ترین سورۀ قرآن است و جریان های متعدد سیاسی در میان اصحاب را شرح می دهد.
3- آیۀ 10 سورۀ جمعه.
4- آیۀ 48 سورۀ توبه.

می توان گفت: نظر به اینکه امام علیه السلام در این سخن از چند گروه (مانند کینه ورزان، رشک ورزان و نیکان) نام می برد، پس مراد از «اهل»، «اهالی» است، نه «اهلیت». و این قرینه می شود به معنی دوم.

اما با اینهمه؛ باید گفت: در مقام دعا، اصالت با موارد درماندگی و ناتوانی است، و اصل این است که امام علیه السلام به ما یاد می دهد در مواقعی که هیچ کاری از دست خودمان بر نمی آید، دعا کنیم و از این قبیل است زیاده خواهی کسی که فزون طلبی خصلت او شده است، و حسادت کسی که حسادت خصلت او شده، که در قبال چنین کسانی هیچ کاری نمی توان کرد. پس مراد از «اهل» و «اهلیت» همان خصلت است.

پرسش: این معنی با وجود جملهٔ «وَ مِنْ ظِنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ» سازگار نیست، زیرا اهل الصّلاح دچار خصلت «ظنّه و بد گمانی» نمی شوند و اگر دچار چنین خصلتی شوند، اهل صلاح نمی شوند.

پاسخ: ظِنّه و بد گمانی موردی و بطور گاهگاهی، از خصایص ذاتی انسان است، انسان «اهل ظنه» است ذاتاً و این یک چیز منفی (مانند بغی و شنآن) نیست که دارای معنی خصلت با بار منفی بشود، حتی خصلت با بار معنای مثبت هم به آن نمی توان اطلاق کرد. زیرا ذاتیات مشروط هستند، بسته به چگونگی جهت گیری و روندشان است، ذاتیات می توانند بطور مثبت به کار گرفته شوند و نیز بطور منفی.

اهل صلاح و نیکان نیز گهگاهی بدگمان می شوند و باید بشوند والاّ مرز میان هنجار و ناهنجار در عرصهٔ جامعه از بین می رود، آنچه محکوم است خصلت بدگمانی است و آنچه به پرهیز از آن مأمور شده ایم خصلت ظنّه است نه هر ظنّه ای. اگر هر ظنّه ای از انسان حذف شود، هالو و اَبله می گردد.

پس اگر ظنّه را در این کلام امام به معنی «خصلت» هم بگیریم خصلت انسانی انسان است، نه بیماری شخصیتی.

و با بیان دیگر: مراد امام علیه السلام در هر سه جمله، خصلت است اما در جمله اول و

دوم خصلت بیماری و در جمله سوم خصلت ذاتی است.

درست است؛ جملهٔ سوم برای کسی که معنی دوم را ترجیح می دهد، می تواند قرینهٔ خوبی باشد، و لذا میان دو معنی با احتیاط رفتار می شود. و قرینه دوم این است که معنی دوم اعم و شاملتر است و امام علیه السلام بر طرف شدن هر بغض و هر حسدی را از خداوند می خواهد خواه به خصلت مبدل شده باشند و خواه به حد خصلت نرسند.

اما به هر صورت، معنی اول در مقام انسان شناسی و روان است، نه در مقام «رفتار شناسی». و در سرتاسر صحیفه می بینیم که امام علیه السلام انسان شناسی را بر روان شناسی و شخصیت شناسی مقدم داشته و روان شناسی و شخصیت شناسی را نیز بر رفتار شناسی مقدم داشته است، زیرا همیشه «منشأ» ها را بر «ناشی شده ها» مقدم داشته است و چگونگی رفتار از چگونگی روان و شخصیت ناشی می شود. و این دلیل قوت معنی اول است. چون معنی دوم به محور رفتار شناسی است.

و فقراتی که در بخش بعدی می آید باز به هر دو معنی قابل حمل هستند.

نسبت میان بغض و کینه

بغض از کینه ناشی می شود. کینه یک حالت درونی است، کینه تا به مرحلهٔ عملی برسد یک مرحلهٔ دیگر را نیز باید طی کند که آن مرحلهٔ بغض است و بغض منشأ عمل کینه ای است. و اگر کینه به مرحلهٔ بغض نرسد (خواه در اثر اراده خود شخص و خواه در اثر ناتوانی شخص) در همان حالت بالقوّگی می ماند.

نسبت میان بغی و حسد

کینه و بغض وقتی در درون کسی پدید می شوند که ضرری از فرد مقابل به او برسد. اما بغی و حسد چنین نیست، (مثلاً) هیچ ضرری از امیرالمؤمنین علیه السلام به معاویه نرسیده بود، بغی او از حسد ناشی می شد. منشأ بغی بمعنی امور اجتماعی، حسد است. فرد زیاده طلب هرگز به جایگاه اجتماعی و حق خود قانع نمی شود، چرا که او به برتری ها و داشته های دیگران حسد می ورزد.

و این یک مسئلۀ بزرگ در علوم انسانی است که: آیا زیاده طلبی در شأن و امور اجتماعی، از حسد بر می خیزد یا این نوع حسد از(1) زیاده طلبی بر می خیزد؟-؟ اشتباه نشود؛ مراد از «زیاده طلبی» در این پرسش خصلت زیاده طلبی است نه رفتار زیاده طلبانه که از شخص صادر می گردد. و سؤال این است: آیا خصلت حسد منشأ زیاده طلبی می گردد یا خصلت زیاده طلبی منشأ حسد می شود؟-؟

از بیان امام علیه السلام معلوم می شود که بغی و زیاده طلبی از حسد بر می خیزد آنگاه به عمل زیاده طلبانه منجر می شود. انسان تا حسود نشود در امور اجتماعی، زیاده طلب نمی گردد.

یک روان شناس که می خواهد یک فرد مبتلا به زیاده طلبی را معالجه و درمان کند باید به سراغ خصلت حسادت او برود، والاّ کوشش برای معالجه زیاده طلبی بی فایده است.

این موضوع در روابط اعضای یک خانواده، بهتر روشن می گردد؛ والدین (یا هر مربّی) که بخواهد خصلت زیاده طلبی یکی از کودکان در برابر خواهران و برادران دیگر را درمان کند، باید به درمان حسادت او بپردازد، نه به زیاده خواهی او زیرا زیاده خواهی علت نیست معلول است.

و در همین مثال روشن می شود که منشأ بغی، ضرر نیست، بر خلاف منشأ کینه و بغض که از ضرر ناشی می شوند، بل کودک باغی اساساً وجود خواهر یا برادر را تحمل نمی کند.

نسبت حسد و کینه: گاهی کینه نیز از حسد ناشی می شود، چنانکه گاهی حسد نیز از کینه ناشی می شود. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که: خطرناکترین بغی آن است که از حسد ناشی شود، و خطرناکترین بغض آن است که از کینه ناشی شود. و مسئله می رود به اعماق دقیق و ظریف انسان شناسی، بطرح زیر:

1- دقت: نه هر نوع زیاده طلبی مانند زیاده طلبی در امور مادی و مالی که از طمع و آزمندی نیز ناشی می شود.

(1)

هر چهار صورت، بیماری خطرناکی هستند، لیکن ردیف اول و سوم خطرناکتراند، چرا؟ برای اینکه در این دو صورت رسیدن انگیزش درونی به مرحلهٔ عمل، قوی تر است. زیرا انگیزش بطور بدون واسطه و مستقیم به عمل می رسد و راه عملی شدن انگیزش، کوتاهتر است.

قرآن: در پنج آیه از قرآن سخن از «بغضاء» آمده بتناسب و ارتباط موضوع، دربارهٔ سه آیه بحثی داشته باشیم:

1- آیهٔ 91 سورهٔ مائده: این آیه دو موضوع را بیان می کند:

الف: یک عامل از عواملی را که بغض را به مرحلهٔ عمل می رسانند، معرفی کرده است و آن مشروبات الکلی است؛ انسان موجودی است که در اکثر موارد، کینه و را می تواند کنترل کند و از رسیدن آن به مرحلهٔ عمل جلوگیری کند، اما انسان مست این کنترل را از دست می دهد و شراب عامل به مرحلهٔ عمل رسیدن کینه و بغض می گردد، و چه بارهای سنگینی که از این بابت بر گردهٔ تاریخ تلنبار شده و فرمان پادشاهان در حال مستی روی تاریخ را تیره کرده است.

ب: پس از معرفی عامل مذکور، یک منشأ از منشأهای کینه و بغض را معرفی می کند و

1- مفهوم «اجتماعی» در این مقال، شامل «خانوادگی» هم هست که شامل اعضای خانواده (همسران، فرزندان، هووها) نیز می شود.

آن قمار است؛ بازندهٔ قمار همیشه خاطرهٔ بدی از جلسهٔ قمار، و نیز همیشه یک کینه و بغض نسبت به برندهٔ قمار دارد. و برندهٔ قمار- گرچه نسبت به جلسهٔ قمار خاطرهٔ بدی نداشته باشد(1)

اما هنگام روبه رو شدن با فرد بازنده، احساس «تنفّر از خود» می کند که چرا مال این شخص را از دستش گرفته است.(2)

در اینجا می رسیم به یک اصل مهم در انسان شناسی و روان شناسی: فردی که خود را در برابر حقوق فرد دیگر، مجرم بداند، فقط یکی از دو راه را دارد؛ یا باید حق ضایع شده را جبران کند، و یا قهراً و جبراً نسبت به صاحب حق، کینه و بغض پیدا خواهد کرد و در اینصورت است که هم برنده و هم بازنده (از هر دو طرف) کینه و بغض خواهند داشت.

نفرت ظالم از مظلوم

نفرت مظلوم از ظالم بدیهی است. اما نفرت ظالم از مظلوم، از شگفتی های انسان است که هیچ موجود دیگری چنین ویژگی را ندارد. ظالم بطور ناخودآگاه به خودش القاء می کند که اگر این شخص وجود نداشت من از تضییع حق او، محفوظ می ماندم و مرتکب جرم نمی شدم. یا اگر فرد مظلوم حماقت نمی کرد من ستمی بر او نمی کردم. پس وجود یا حماقت او موجب شده که من به او ستم کنم.

و بقول قرآن انسان گناهکار که نمی خواهد یا نمی تواند توبه و جبران کند، از اینگونه توجیهات و القائات در درون خود دارد که: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَهٌ- وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ».(3) و در نتیجه فرد برنده نیز نسبت به فرد بازنده کینه و بغض پیدا می کند.

اینک خود آیه: «إِنَّما یُریدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَهَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ

1- این در صورتی است که روح فطرتش بوسیله روح غریزه اش، سرکوب شده باشد، والاّ او نیز نسبت به جلسهٔ قمار همیشه خاطرهٔ بدی خواهد

داشت.
2- زیرا ته مانده روح فطرت (نفس لوّامه) او را سرزنش خواهد کرد.
3- آیهٔ 14 و 15 سورهٔ قیامت.

ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاهِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»:(1) شیطان می کوشد که بوسیلهٔ شراب و قمار، در میان شما کینه و بغض ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد. آیا (از این عامل فساد، و از این منشأ فساد) خودداری خواهید کرد؟!

کینه و جامعه

در آیه 64 همان سورهٔ مائده، دربارهٔ مردم یهود سخن می گوید مردمی که باید محکمترین جامعه و مقاومترین جامعه در برابر عوامل از هم پاشندهٔ جامعه می بودند (زیرا که هم وحدت نژاد و هم وحدت زبان و هم وحدت دین و فرهنگ را داشتند) متلاشی ترین و از هم پاشیده ترین جامعه شدند؛ دچار یک نیروی شدید «گریز از مرکز» گشتند و در سرتاسر کرهٔ زمین پخش شدند.

این نیروی داغان کننده و متلاشی کننده، نبود مگر کینه و بغض که نسبت به همدیگر داشتند، آنهم با آنهمه عوامل که زمینه را برای محبت فراهم می کرد. و لذا امام علیه السلام به ما یاد می دهد که به آثار مخرّب کینه و بغض توجّه کنیم و در صدد حذف کینه ها و بغض ها باشیم و آنها را به محبت تبدیل کنیم و این تبدیل را از خداوند بخواهیم: وَ أَبْدِلْنِی مِنْ بِغْضَهِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّه.

پس از این مقدمه آیه را بخوانیم: «..وَ أَلْقَیْنا بَیْنَهُمُ الْعَداوَهَ وَ الْبَغْضاءَ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ» در اثر کفر و طغیان شان، در میان شان (یهودیان) کینه و بغض را تا روز قیامت افکندیم.

توضیح سه نکته: نکتهٔ اول: اینکه می فرماید «ما در میان شان کینه و بغض را افکندیم» در مقام بیان ماهیت کینه و بغض است که اولاً کینه و بغض از کفر و طغیان بر می خیزد و منشأ دیگری ندارد. انسان شکور دچار بیماری کینه و بغض نمی شود گرچه این حالت ها گاهی در او پدید می شوند لیکن به حد بیماری شخصیتی نمی رسند.(2)

ثانیاً: خداوند انسان را طوری خلق کرده است که اگر افراد یک جامعه دچار کفر نعمت

1- آیهٔ 91 سورهٔ مائده.
2- از آن جمله قمار که کار انسان شکور نیست و فرد شکور طمع در مال دیگران ندارد. و شراب خطری که فرد غیر کفور مرتکب آن نمی شود.

و طغیان شوند، محبت از میان شان رفته و جای خود را به کینه و بغض می دهد و این خصلت اجتماعی، جامعهٔ شان را متلاشی می کند.

نکتهٔ دوم به محور عبارت «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» است؛ آیا ادیان دیگر در جامعه مهدوی خواهند بود؟ استاد تفسیر قرآن در حوزه مقدسه- که در اثر تبلیغات نام و آوازه هم یافته و فکر طلاب جوان را تخریب می کند- می گوید از این عبارت می فهمیم که یهودیان و مسیحیان پس از ظهور قائم (عجّل الله تعالی فرجه) نیز در دین و آئین خودشان باقی خواهند ماند، زیرا تا روز قیامت خواهند بود.

اگر فکر و اندیشه این استاد بوسیلهٔ ارسطوئیات آلوده نمی شد می فهمید که فلسفهٔ وجودی «مهدویت» و «ظهور» و قیام آنحضرت، رفع ظلم از عرصهٔ جامعهٔ انسانی است که: «یَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطاً کَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً».(1) آیا او هر ظلم و ستم را از بین خواهد برد مگر ظلم و ستم بر رسول خدا را!؟! آیا همگان از ستم ستمگران آسوده خواهند بود غیر از پیامبر اسلام!؟!؟ که یهودیان تا قیامت باقی بمانند و به فحش شان و نیز به اینکه آنحضرت را دروغگو که به دروغ مدعی نبوت شد و قرآن را به خداوند افترا بست، ادامه دهند!؟! آفرین به چنین استاد تفسیر!!!

اگر ذهن و اندیشه اش در اثر میکروب های ارسطوئی و بودائی بیمار نمی شد، توجه می کرد که منطق و شیوهٔ قرآن منطق و شیوهٔ امّی و مردمی است؛(2)

همانطور که کسی به کسی می گوید: تا روز قیامت با تو آشتی نمی کنم، آیا مرادش این است که هر دو تا قیامت زنده خواهند ماند؟! بلی:

هرکه

گریزد زِ در اهل بیت

بارکش

غول بیابان شود

1- کافی، ج 1 ص 338- و متون دیگر، حتی متون حدیثی اهل سنت. این حدیث یکی از عقاید اجماعی همهٔ فرق مسلمین است.
2- در مباحث گذشته به شرح رفت.

نکتۀ سوم: (بل اصل سوم) ادامۀ آیۀ مذکور است که دربارۀ یهود می فرماید: «کُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً وَ اللَّهُ لا یُحِبُّ الْمُفْسِدینَ»: هر زمان آتش جنگی بیفروزند، خداوند آن را خاموش می کند، و برای فساد در زمین تلاش می کنند و خداوند مفسدان را دوست نمی دارد.

ویژگی دیگر یهودان این است که با وجود فقدان جامعه و پراکنده شدن شان در جهان، باز به جنگ افروزی در جهان ادامه خواهند داد (که می دهند) اما جنگ افروزی های شان به هدف شان که تأسیس یک جامعۀ مستقل یهود است نخواهد رسید؛ حدود 70 سال است که می کوشند یک جامعۀ مستقل در فلسطین تأسیس کنند اما هنوز به جائی نرسیده است. در طول همین 70 سال چندین جامعه به استقلال رسیده است لیکن هنوز تکلیف اسرائیل بعنوان یک دولت، معین نشده است و همیشه علامت سوال در بالای سرش هست. با آنهمه کرنش، تعظیم و استمداد از مستکبران، و نیز نوکری و خدمت به مستکبران، هنوز یک جامعۀ مستقل مطمئن ندارند، هر فساد را مرتکب شده و هر حیله و نیرنگ را به کار گرفتند، باز در طول 2600 سال آوارگان جهان هستند. «ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّهُ وَ الْمَسْکَنَهُ».(1) خواری و چشم به دیگران دوختن، برای شان حتم شده است، حتی در دربارها و حتی در درون کاخ سفید، گرچه برخی از آنان به مال و ثروت نیز رسیده باشند. در نظر جامعۀ جهانی منفور و پست هستند.

طغیان و کفر: آیه می گوید: یهودان در میان خودشان دچار کینه و بغض شدند زیرا که به خصلت طغیان و کفر مبتلا بودند، یعنی منشأ کینه و بغض شان، طغیان بود. اینک با یک نگاه جامعه شناختی در ماهیت و تاریخ یهود ببینیم که ماهیت این طغیان و منشأ آن چه بوده است؟

جامعۀ یهود اولاد حضرت یعقوب بودند؛ در آغاز 12 برادر بودند که دچار حسادت خانوادگی شدند و یوسف را به چاه انداختند. قرآن یک سوره تنها دربارۀ آن خانواده و

1- آیۀ 61 سورۀ بقره.

حسادت شان آورده است. پس از آن نیز رقابت میان نسل های این 12 برادر با عنصری شدید از حسادت جریان داشت، حتی بشهادت تورات و نیز بنصّ قرآن، موسی علیه السلام نیز نتوانست تعصبات قبیله ای را از میان آنان بردارد. پس از موسی نیز هر پیامبری که از میان یکی از آنها مبعوث می شد، قبیلهٔ دیگر بشدّت به او حسادت می ورزید. ابلیس نیز از این خصلت آنان بهره برداری می کرد؛ بر سر سلیمان (مقتدر ترین پیامبرشان) آن بلاها را آوردند(1).

و پس از او حکومت را از نبوت و امامت جدا کردند؛ انبیاء پشت سرهم می آمدند اما به عزلت و انزوا رانده می شدند که نتیجه اش جدائی دین از سیاست و حاکمیت بود؛ اشتغال به درگیری های درونی به حدی ضعیف شان کرد که بخت النصر (بنو آکْد ناصْر) پادشاه آکْدیان به سرزمین شان هجوم برد و همهٔ جامعه را یکجا به اسارت گرفت و به بین النّهرین آورد.

طغیان یهود، طغیان بر علیه مردمان دیگر نبود، بل «طغیان درون جامعه ای» بود که منشأش «حسادت درون جامعه ای» بود. کمیت و کیفیت این حسادت به حدّی بود که حتی برای خودشان نیز مسلّم شد که هرگز نخواهند توانست یک جامعه متمرکز داشته باشند. و این از عجایب تاریخ و یک استثناء در تاریخ است که هیچ مردمی به این حد به یأس از استقلال و تمرکز قدرت، نرسیده است. زمانی که کورش بابل را فتح کرد و یهودان را از اسارت نجات داد، کمتر کسی از آنان به سرزمین خود بازگشتند، اکثرشان در سرتاسر جهان پخش شده و ذلّت غربت را بر ایدهٔ جامعهٔ متمرکز، ترجیح دادند.

و چون خود را یک نژاد و نسل برتر می دانستند، در همان غربت شان نیز با هیچ مردمی آمیخته نشدند. این برتری در اصل یک واقعیت بود که قرآن به آن اشاره دارد «وَ لَقَدْ آتَیْنا بَنی إِسْرائیلَ الْکِتابَ وَ الْحُکْمَ وَ النُّبُوَّةَ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلَی الْعالَمینَ».(2) اما همین حس برتری که عامل عدم آمیزش با مردمان جهان می شد، در اصل به عامل از هم پاشیدگی شان

1- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش».

2- آیهٔ 16 سورهٔ جاثیه.

مبدّل شد. در اینجا به یک نکته بل اصل مهم در انسان شناسی می رسیم به شرح زیر:

عدالتخواهی غریزی

عدالتخواهی دو نوع است: عدالتخواهی غریزی و عدالتخواهی فطری. اما باید توجه داشت: حیوان که یک موجود صرفاً غریزی است هیچ ارتباط و درکی از عدالت ندارد، عدالتخواهی از اقتضاهای روح فطرت است که حیوان فاقد این روح است، لیکن غریزهٔ انسان که در اثر مجاورت با روح فطرت با چیزی بنام عدالت آشنا است می کوشد فطریات را نیز در خدمت خود بگیرد و لذا عدالتخواهی در انسان به دو صورت متجلّی می گردد.

بارزترین نمونه عدالتخواهی غریزی در درون خانواده رخ می دهد، یعنی این حس منفی اگر در موارد دیگر با ابهاماتی همراه باشد و کار را برای فرد محقق در علوم انسانی دشوار کند، دربارهٔ خانواده این ابهامات وجود ندارد؛ خواهران و برادران بشدت عدالتخواه می شوند: ما که فرزندان یک پدر هستیم چرا باید فرقی میان ما باشد؟ این عدالتخواهی است لیکن با تکیه به نطفه. همان که قابیل خواستار آن بود و عامل انگیزش حسادت او گشت و حسادتش منشأ کینه و بغض نسبت به هابیل شد.

قرآن علاوه بر ماجرای هابیل و قابیل، یک سورهٔ کامل دربارهٔ این عدالتخواهی غریزی و حسادت ناشی از آن، آورده است که سورهٔ یوسف است. و این یکی از ابتلاها و گرفتاری های بزرگ انسان است که اقتضای فطری را در خدمت غریزه می گیرد. گرفتاری و مشکلی که حیوان از آن آسوده است.

و همیشه چنین نیست که وحدت نسل یا وحدت نژاد عامل مثبت و مفید باشد، بل در موارد زیادی عامل از هم پاشنده و داغان کننده می گردد. و لذا نسل پرستی، قبیله گرائی و نژاد پرستی در اسلام بشدت نکوهش شده است. انسان یا باید در جامعه ای که به محور انسانیت است زندگی کند، یا به تشتت و جنگ دچار خواهد شد جنگی که هر دو طرف آن مدعی عدالتخواهی است.

حس برتری یهودان در درون جامعه شان، سر از عدالتخواهی غریزی در آورد، بعثت یک

پیامبر در میان یکی از قبایل دوازده گانه شان، عدالتخواهی غریزی قبایل دیگر را بر می انگیخت. و همچنین عدالتخواهی غریزی درون خود همان قبیله را بر می انگیخت: چرا باید از میان ما فلان کس بر نبوت انتخاب شود؟

وقتی که عدالتخواهی غریزی فعال شود، به «رابطۀ انسان با خدا» نیز سرایت می کند که محققین گفته اند: رابطۀ انسان با خدا در آئین یهود یک «رابطه رقابتی» است. و در رابطۀ انسان با خدا در مسیحیت یک «رابطۀ محبتی» است. و در اسلام «رابطۀ عبد و معبود» است.

تورات می گوید: اسحاق نابینا شده بود و می خواست دربارۀ پسرش عیسو دعائی بکند، یعقوب پوست بزغاله ای را به بازوانش بست و به حضور اسحاق آمد، اسحاق پُر موئی دست او را لمس کرد و گمان کرد که عیسو است- زیرا دست و بازوان عیسو بشدت پر مو بود- بر او دعا کرد و لذا نسل یعقوب که همان یهودان باشند از نسل عیسو برتر شدند.(1)

البته این سخن که مصداق فریب دادن یک پیامبر و رقابت با خداوند است، یک افسانۀ ساختگی است اما هر چه هست نشان دهندۀ شدت حس رقابت ضد انسانی یهود است. و از این قبیل است کشتی گرفتن یعقوب با خداوند و دیگر رقابت های انسان با خدا که در تورات تحریف شده آمده است.

آیۀ سوم که در آن سخن از کینه و بغض آمده: آیۀ 14 سورۀ مائده می فرماید: «وَ مِنَ الَّذینَ قالُوا إِنَّا نَصاری أَخَذْنا میثاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُکِّرُوا بِهِ فَأَغْرَیْنا بَیْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلی یَوْمِ الْقِیامَةِ وَ سَوْفَ یُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ»: و از آنان که می گویند ما نصاریا (= پیروان و یاران مسیح) هستیم پیمان گرفتیم، اما آنان بخش مهمی از آنچه برای شان تذکر داده شده بود را فراموش کردند، از این رو در میان شان تا روز قیامت، کینه و بغض افکندیم، و خداوند بعداً (در قیامت) آنان را به آنچه که عمل می کردند آگاه خواهد کرد.

این آیه که دربارۀ مسیحیان سخن می گوید، آنان را نیز مانند یهودان، بعنوان جامعه ای که دچار کینه و بغض شده اند معرّفی می کند؛ کینه ای که موجب جنگ های پردامنه در

1- تورات، سفر تکوین، باب بیست و هفتم.

میان امت عیسی شد و دو فراز آن، دو جنگ جهانی است که آمار کشته ها به میلیون ها نفر رسید. اما منشأ این کینه و بغض شان با منشأی که در میان یهود بوده فرق دارد؛ در میان یهود- همانطور که به شرح رفت- منشأ آن طغیان و منشأ طغیان نیز عدالتخواهی غریزی بود که منشأ حسادت گشت؛ یهودان یک اقتضای فطری را در خدمت اقتضاهای غریزی گرفتند. اما مسیحیان یک اصل فطری را اساساً به فراموشی بردند: «فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُکِّرُوا بِهِ» و آن «محبت» بود، اصلی که هم در خلقت بطور فطری به انسان داده شده و هم توسط عیسی علیه السلام با تأکید تمام سفارش شده و تذکر داده شده بود: «ذُکِّرُوا بِهِ».

فرق دیگر این است که دربارهٔ مسیحیان نفرموده است که «ضربت علیهم الذلّه و المسکنته». و این فرق از تفاوت میان دو منشأ مذکور ناشی شده است.

شعار و نقش محبت در مسیحیت توانست منظره های دلخراش گلادیاتور بازی ثروتمندان و پادشاهان را از بین ببرد اما نتوانست چیزی و نهادی بنام «مجلس سنا» را متزلزل کند؛ اشرافیت گرائی و تعیین جایگاه افراد بر اساس مال و ثروت مادی همچنان ماند و هنوز هم هست؛ اصالت ثروت جای اصالت محبت را گرفت. و هر جامعه ای که بر اصالت ثروت مبتنی باشد قهراً و جبراً دچار کینه و بغض خواهد شد ممکن است کسی نسبت به کس دیگر نه محبت داشته باشد و نه کینه. اما جامعه ای که در تاروپود آن محبت نباشد جای خالی آن را ثروتمندی خواهد گرفت و رقابت در ثروت منشأ کینه می گردد.

کینه و بغض در جامعه مسلمین: نباید توهم کنیم که جامعهٔ مسلمانان از این آفت فردی و اجتماعی، مصون مانده است؛ تاریخ و سرگذشت مسلمانان و احوال امروز شان، بخوبی نشان می دهد که دچار بغض و کینه بوده اند و هستند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «یَکُونُ فِی هَذِهِ الْأُمَّهِ کُلُّ مَا کَانَ فِی الْأُمَمِ السَّالِفَهِ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ الْقُذَّهِ بِالْقُذَّهِ»: (1) هر آنچه در امت های پیشین رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد مانند مطابقت نعل به نعل و تیر به تیر.

1- بحار، ج 25 ص 135 و متون دیگر- این حدیث مورد اجماع سنی و شیعه است.

توضیح: اسب در حرکت و سرعت چهار نعلی، پاهای جلو را که از زمین بر می دارد پاهای عقب در جای پاهای جلو قرار می گیرد، و تیرانداز ماهر تیرها را به نقطهٔ تیر اول می زند. و در ضبط دیگر این حدیث آمده است: «لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ»:(1) اگر امّت های پیشین به لانهٔ آفتاب پرست داخل شده باشند شما هم داخل خواهید شد.

جامعه شناسی: محبت و امامت

در این سخن امام علیه السلام که می گوید: «وَ أَبْدِلْنِی مِنْ بِغْضَهِ أَهْلِ الشَّنَآنِ الْمَحَبَّهَ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْیِ الْمَوَدَّهَ» سه نکتهٔ دیگر هست که باید به آنها توجه شود:

1- بغض در تقابل با محبت، و حسد در تقابل با مودّت، قرار گرفته اند. یعنی هم بهداشت و هم درمان بغض، محبت است و نیز بهداشت از حسد و درمان آن، مودّت است.

فرق میان محبت و مودّت این است که هر مودّت، محبت است اما هر محبت مودّت نیست؛ مودّت آن محبتی است که با عنصری از «امید بهرمندی از فرد محبوب» همراه باشد. یعنی او را دوست دارد زیرا که امیدوار است خیری از او برایش برسد. مودّت از مادّه «ودّ» است که در اصل به معنی آرزو داشتن، امید داشتن و چشمداشت است.

کارآئی مودت در از بین بردن حسد، بسته به عنصر محبت است که در آن هست، مراد امام آن مودت است که بر محبت نیرومند استوار باشد. آن مودت که عنصر ضعیف از محبت داشته باشد در از بین بردن حسد، آن توان را که محبت ناب و بدون چشمدات دارد، ندارد؛ ممکن است یک فرد نسبت به فرد دیگر هم مودّت و هم حسد داشته باشد. اما محال است کسی نسبت به کسی محبت ناب داشته باشد و در عین حال نسبت به او حسد هم داشت باشد.

خالصترین و نابترین محبت، محبت مادرانه است. جامعهٔ مورد نظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه ای است که تاروپود آن- رابطهٔ فرد با فرد، رابطهٔ فرد با جامعه و بالعکس- امّی و مادرانه و مصداق «امّت» باشد، چنین جامعه ای از عامل از هم پاشنده و

1- بحار، ج 21 ص 257- و متون دیگر با عبارت های شبیه همدیگر.

داغان کنندهٔ بغض و حسد، در اَمان می ماند. و آن که در رأس چنین جامعه قرار دارد امام نامیده می شود. حضرت فاطمه (سلام الله علیها) در خطبه ای که در مسجد مدینه بر علیه ابوبکر ایراد فرمود، امامت را اینگونه تعریف می کند: «وَ طَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّهِ، وَ إِمَامَتَنَا أَمَاناً مِنَ الْفُرْقَه»:(1) خداوند اطاعت از ما را عامل نظام اندیشه و نظام فرهنگ جامعه قرار داده، و امامت ما را عامل ایمنی از تفرقه و مانع ازهم پاشیدگی امّت قرار داده است.

و وقتی که زنانی از مهاجر و انصار به عیادتش آمدند و حالش را پرسیدند، دربارهٔ حذف امامت و حاکمیت ابوبکر و خانه نشین کردن امام، می گوید: «أَمَا لَعَمْرُ إِلَهِکَ لَقَدْ لَقِحَتْ فَنَظِرَهٌ رَیْثَمَا تُنْتَجُ ثُمَّ احْتَلَبُوا طِلَاعَ الْقَعْبِ دَماً عَبِیطاً وَ ذُعَافاً مُمْقِراً هُنَالِکَ یَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ وَ یُعْرَفُ التَّالُونَ غِبَّ مَا سَنَّ الْأَوَّلُونَ ثُمَّ طِیبُوا عَنْ أَنْفُسِکُمْ أَنْفُساً وَ طَأْمِنُوا لِلْفِتْنَهِ جَأْشاً وَ أَبْشِرُوا بِسَیْفٍ صَارِمٍ وَ هَرْجٍ شَامِلٍ وَ اسْتِبْدَادٍ مِنَ الظَّالِمِینَ یَدَعُ فَیْئَکُمْ زَهِیداً وَ زَرْعَکُمْ حَصِیداً فَیَا حَسْرَتَی لَکُمْ وَ أَنَّی بِکُمْ وَ قَدْ عَمِیَتْ قُلُوبُکُمْ عَلَیْکُمْ أَ نُلْزِمُکُمُوها وَ أَنْتُمْ لَها کارِهُونَ-؟»:(2) آگاه باشید؛ بیعت سقیفه نطفه ای بود که کاشته شد، پس منتظر باشید آن گاه را که بزاید تا از پستان آن به ظرفیت بادیهٔتان(3)

لبالب بدوشید خونابهٔ تلخ و مسموم آن را. آن وقت است که باطل گرایان خسارت خود را در می یابند. و آیندگان در می یابند عاقبت آنچه را که گذشتگان برای شان بنیان نهاده اند. و آماده کنید خودتان را برای شرایط دیگر از خودتان.(4) و آماده کنید برای استقبال فتنه ها سینه های تان را. و بشارت باد بر شما شمشیر برنده و هرج همه گیر، و استبداد ستمگران که بیت المال تان را از دسترس تان دور کند، و زراعت تان را درو کند.(5)

چه حسرتی برای تان خواهد بود!؟! و کجا خواهید بود آنوقت!؟! در حالی که (امروز) مسئله برای شما کور است.(6)

آیا ما- که

1- بحار، ج 29 ص 108- احتجاج طبرسی، باب احتجاجات آنحضرت.
2- بحار، ج 43 ص 159 بنقل از معانی الاخبار.

3- قعب= بادیه= ظرف بزرگ شیر دوشی.
4- شرایط شخصیتی تان عوض خواهد شد.
5- استبداد نهادینه می شود و آنچه امروز شما کاشتید آن را درو کرده بهره برداری می کند.
6- یعنی امروز این کار که کردید برای شما ناشناخته است و آثار عمل تان را نمی دانید.

آثار شُوم این کار شما را می دانیم- شما را بزور به امامت وادار کنیم در حالی که شما آن را نمی خواهید-؟

دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با علم و دانش استثنائی و شگفت خود دقیقاً فرق میان نظام اجتماعی امامت، با نظام اجتماعی غیر امامتی (از آنجمله نظام اریستوکراسی که در بیعت سقیفه بنا نهاده شد) را توضیح می دهد و بیان می کند که نظام غیر امامتی (به هر شکل و ماهیتی که باشد) هرگز فارغ از استبداد نخواهد بود و نمی تواند بدون حاکمیت شمشیر و جنگ و شکنجه باشد. و نیز نمی تواند بدون فتنه باشد، و چه فتنه و بلائی بزرگتر از اینکه امت بزرگ اسلام در برابر اندک یهودیان صهیونیست ذلیل، ذلیل گردد؛ یهودیانی که «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ» که شرحش گذشت. که درباره آن فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بشنویم: لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ.

امامت محور «امّت» است و امت جامعه ای است که به محور محبت باشد، نه به محور امور مادّی و نیازهای غریزی. محبت یک انگیزش فطری است نه غریزی.

امام علیه السلام در این دعا به ما می آموزد که اهمیت، نقش و کاربرد محبت را بشناسیم و ارج نهیم. و اصل مهم این است که بدانیم همگان- اعم از افراد خوب و بد- دوست دارند که در نظر مردم محبوب باشند؛ افراد بد محبوبیت را می خواهند تا بوسیلۀ آن به اهداف بد خود برسند، بدیهی است که امام این نوع محبوبیت را برای ما پیشنهاد نمی کند، زیرا این مصداق استخدام فطریات در خدمت غریزه می گردد. پس امام آن محبوبیت را در نظر دارد که ذاتاً از اقتضاهای فطری است و اگر به مرحلۀ عمل برسد هم انسانیت فرد را به فعلیت می رساند و هم انسانیت جامعه را. و انسان بدون این نوع محبت، نه به سلامت فردی می رسد و نه به سلامت جامعه نایل می شود. و این است نقش عظیم محبت در ماهیت جامعه. که فرمود: «هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟»:[1] مگر دین غیر از محبت چیزی است؟ دین از اصلی ترین اصل تا فرعی ترین فرعش برای ساختن فرد و جامعه است. دین در پیکر جامعه مانند شبکۀ

1- مستدرک الوسائل، ج 12 ص 219و 226.

اعصاب و عروق در بدن است؛ خون حیات جامعه وقتی بطور سالم در این شبکه جاری می شود که با عنصر محبت، یعنی امیّت و امامت باشد. این حدیث را صوفیان به «عشق الله» معنی کرده اند در حالی که اگر به متن حدیث مراجعه کنید (مستدرک الوسائل، ج 12 ص 219 و 226، و: ج 15 ص 127- بحار، ج 65 ص 63- و به همین محور است کافی ج 9 ص 79 ط دار الکتب الاسلامیه) می بینید که هیچ ربطی به عشق و عاشقی میان انسان و خدا ندارد. بل دربارهٔ انسان سازی و جامعه سازی به محور محبت به امامت و تولّی و تبرّی است، همانطور که در همهٔ متون حدیثی در باب تولّی و تبرّی آمده است.

قرآن: در حدود 83 مورد در قرآن سخن از حب و محبت آمده که محبت غریزی محض را نکوهش و محبت تحت مدیریت فطرت را ستوده است.

آن محبتی که لیبرالیسم آن را پیشنهاد می کند، محبت غریزی محض است که از نظر اخلاقی نیز به تملق و چرب زبانی منجر می شود و از نظر آثار اجتماعی عین «خودخواهی» است نه «دگر دوستی». و لذا هرگز نمی تواند مانع از حسد، کینه و بغض گردد و هیچ اثری در از بین بردن استثمار و استعمار و تجاوز ندارد. و عجز و نارسائی اُمانیسم در مدیریت جامعهٔ جهانی، دعوت به محبت به محور «اصالت انسان» یعنی دعوت به محبت غریزی است که این خود یک بیماری و سلطهٔ غریزه بر فطرت است؛ محبت به بدکاران، محبت بر علیه محبت است. اما محبت فطری محبت به محور «اصالت انسانیت» است و عامل پرورش انسانیت است. محبت غریزی در برابر منافع فردی فوراً درهم می شکند و جای خود را به بغض و جنگ می دهد. و در چند جملهٔ بعدی خواهیم دید که امام علیه السلام حبّ غریزی را «حُبِّ الْمُدَارِينَ» می نامد و آن را نکوهش می کند. پس حب دو نوع است.

حب و بغض در قرآن و حدیث: بغض نیز بر دو نوع است: بغض غریزی و بغض فطری. اما منشأ بغض روح غریزه است. روح فطرت بهیچوجه منشأ بغض نیست. به شرح زیر:

همانطور که در مباحث گذشته به شرح رفت، جنگ منشأ غریزی دارد و روح فطرت از جنگ بیزار است، اما وقتی غریزه گرایان بر علیه خوبان فطرت گرا، جنگ به راه

می اندازند، فطرت نیز فرمان دفاع می دهد و جنگ دفاعی و اصلاحی خوبان «جهاد» نامیده می شود. بغض نیز همچنین است؛ غریزه گرایان که پیرو غریزهٔ محض می شوند و فطرت را سرکوب می کنند، فطرت خوبان از آنان متنفّر می شود زیرا که آنان را فسادگر و براندازندهٔ انسانیت می داند و فرمان تنفر از آنان را می دهد که می شود «الْبُغْضِ فِی اللَّه» و بدین سان «الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّه» حدّ مرز انسان گرایان و انسانیت گرایان می شود. انسان گرائی فقط یک خیال است و هرگز تحقق نمی یابد و آنچه قابل تحقق است انسانیت گرائی است. این موضوع یک موضوع تجربی عینی است که تجربه شده است؛ مگر لیبرال های اُمانیست نیستند که هر روز در بخشی از جهان به قتل عام مردم مشغول اند و غیر از تجاوز و جنگ محبتی به دیگران ندارند.

بحث دربارهٔ حب و بغض (تولّی و تبرّی) در مباحث قبل گذشت و در اینجا از تکرار آن خودداری می شود.

بخش نهم

اشاره

انسان و بدگمانی

عداوت آشنایان

شخصیت تاریخی و نامجوئی تاریخی

حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام

یک موضوع مثلّث: آزادی و حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی

وَ مِنْ ظِنَّهِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَهَ، وَ مِنْ عَدَاوَهِ الْأَدْنَيْنَ الْوَلَايَهَ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِی الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّهَ، وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَهَ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَهِ: و (خدایا، و به من عوض بده) از

ص: 432

بدگمانی نیکان اطمینان (شان) را، و از عداوت آشنایان دوستی (شان) را، و از بدرفتاری خویشان خوشرفتاری (شان) را، و از خوار کردن نزدیکان یاری (شان) را، و از «حُبِّ الْمُدَارِینَ تَصْحِیحَ الْمِقَه».

شرح

اشاره

عبارت «حُبِّ الْمُدَارِینَ» و «تَصْحِیحَ الْمِقَه» را ترجمه نکردم و عین آن را آوردم زیرا دربارهٔ آن بحث خواهیم داشت.

لغت: الظِّنَّه: تُّهَمَه: بدگمانی.

تهمت: در محاورات مردمی فارسی گاهی تهمت به معنی «بهتان» نیز به کار می رود، اما در عربی فقط به معنی «بد گمانی» است.

انسان و بدگمانی

اشاره

ظِنَّهِ أَهْلِ الصَّلَاحِ: امام علیه السلام می گوید: خدایا دربارهٔ من بدگمانی نیکوکاران و اهل صلاح را به وثوق و اطمینان عوض کن.

پرسش: آیا نیکوکاران نیز دربارهٔ دیگران بدگمان می شوند؟ آیا بدگمانی با اهل صلاح بودن، جمع می شود که انسان هم اهل صلاح و نیکوکار و نیکو خصایل باشد و هم دچار بد گمانی به دیگران باشد؟

پاسخ: در پاسخ به این پرسش ابتدا باید «چیستی بدگمانی» روشن شود؛ آیا منشأ آن روح غریزه است یا روح فطرت؟-؟ اگر منشأ بدگمانی روح غریزه باشد باید حیوان نیز هرازگاهی بدگمان شود. و این مسئله ای بس مهم است که دست اندرکاران علوم انسانی غربی در تشخیص و تحلیل آن ناتوان هستند، و چون انسان را حیوان می دانند و از روح فطرت در انسان غافل هستند میان «احتیاط» و «بدگمانی» خلط می کنند و این دو را از همدیگر

تفکیک نمی کنند.

آنان که سگ دوست و باصطلاح «سگ باز» هستند گاهی می بینند وقتی که سگ شان خطائی می کند از تنبیه و کیفر صاحبش نگران می شود، می گویند: بدگمان شده می ترسد مجازات شود.

در حالی که این نگرانی، بدگمانی نیست، احتیاط است؛ البته نه به معنی هر احتیاط، بل احتیاط غریزی است که منشأش «غریزه حفاظت از خود» است.

و بعبارت دیگر: احتیاط دو نوع است: غریزی و فطری. احتیاط غریزی فقط به محور «خود» عمل می کند حتی حفاظت از فرزند نیز در جهت خودیت خود است. اما احتیاط فطری محورهای متعدد دارد علاوه بر حفاظت از خود به محورهای حفاظت از دیگران، حفاظت از ناتوانان، حفاظت از عقاید و باورهای فرهنگی، حفاظت از عدل و داد، حفاظت از آبرو و حیثیت و... است.

نگرانی حیوان از حملهٔ حیوان دیگر، یا از شکار شدن توسط انسان، و یا مجازات شدن توسط صاحبش، تنها یک «احتیاط غریزی» است و این بدگمانی نیست. انسان و حیوان در «احتیاط غریزی» مشترک هستند زیرا هر دو دارای روح غریزه هستند و منشأ این احتیاط «ترس»(1)

است که در ذات غریزی موجود جاندار هست تا در حفظ خود بکوشد.

اما منشأ بدگمانی روح فطرت است که در ذات فطری انسان هست(2) تا در آنهمه محورهای متعدد در صدد حفاظت باشد حتی گاهی حفاظت از خود را فدای حفاظت از امور دیگر بکند که می شود مصداق «قهرمان» در همهٔ فرهنگ ها و مصداق «شهید» در فرهنگ اسلام.

پس، بدگمانی از ذاتیات انسان است و انسان های نیک سیرت (اهل الصلاح) نیز بدگمان

1- دربارهٔ ترس در مباحث گذشته بحث هائی گذشت.

2- هر دو ذاتی هستند اما یکی ذاتی غریزی و دیگری ذاتی فطری. هر دو لازم هستند لیکن باید اقتضاهای غریزی توسط اقتضاهای فطری مدیریت شود.

می شوند و باید بشوند. و اگر این حس فطری را از وجود خودشان حذف کنند اولاً به افراد ساده لوح، فریب پذیر، و بی احتیاط مبدل می شوند. ثانیاً از ایفای نقش و وظیفۀ خانوادگی و اجتماعی خود در عرصۀ تربیت و اصلاح جامعه، باز می مانند. پس لازمۀ «اهل صلاح» و اهل اصلاح بودن، بدگمانی است که البته در موارد و شرایط معین و مشخص که شرحش خواهد آمد.

در عرف مردم می گویند: فلانی آدم خوبی است؛ کار به کار کسی ندارد. اما باید گفت: چنین فردی اساساً آدم نیست تا چه رسد به خوب بودن، او بیمار است؛ از همه چیز جامعه استفاده می کند اما در اندیشه صلاح و اصلاح جامعه نیست، چنین کسی کاری با تشخیص «معروف» از منکر ندارد تا چه رسد اهل امر به معروف و نهی از منکر باشد. اگر همۀ افراد یک جامعه اینگونه باشند هم درون جامعه عرصۀ فساد می شود و هم جامعه در زیر پای مردمان دیگر کوبیده می شود.

مراد امام علیه السلام از «وَ مِنْ ظِنَّهِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَه»، این نیست که خدایا کاری بکن اهل صلاح نسبت به من هرگز بدگمان نشوند، تا معنی سخنش نکوهیدن اصل و اساس بدگمانی باشد. مقصودش این است که خدایا مرا یاری کن، توفیق بده و هدایت کن تا به حدّی سالم اندیش و درست کار باشم که اهل صلاح دربارۀ من بدگمان نشوند؛ بدگمانی ای که در جای خود حق شان و وظیفۀ شان است.

یعنی امام به ما یاد می دهد: از خدا بخواهید که کمک تان بکند، توفیق بدهد تا نیک اندیش و نیکوکار باشید، در نتیجه اهل صلاح بر شما بدگمان نباشند. والاّ در عین بد اندیشی و بدکاری از خداوند بخواهید که اهل صلاح نسبت به شما بدگمان نباشند، این بدان معنی است که- نعوذ بالله- خداوند بر سر اهل صلاح کلاه بگذارد و بدکاری های شما از نظر اهل صلاح که حافظان دین و آئین و اصول انسانیت هستند، مخفی بماند.

درست است خداوند ستار العیوب است و باید از او بخواهیم که عیب های مان را از نظر دیگران مستور بدارد. لیکن این موضوع دیگر و بحث دیگری است.

باز هم با بیان دیگر: این کلام امام در مرحلۀ خودسازی است که تا بتوانیم خودمان را به

آن کمال برسانیم که اهل صلاح وثوق و اطمینان داشته باشند که ما بد اندیشی و بدکاری نخواهیم کرد. اما تمسک و توسل به ستاریت خدا، در مرحلۀ پس از ارتکاب عمل نکوهیده است. بلی انسان موجودی جایز الخطاء است اگر به هر صورت مرتکب رفتار بدی شدیم باز باید از رحمت خدا مأیوس نشویم هم آمرزش بطلبیم و هم مستور ماندن عیوب مان را.

این سخن امام علیه السلام در راستای سخن امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود: تَرْکَ الْخَطِیئَهِ أَیْسَرُ مِنْ طَلَبِ التَّوْبَه:(1) خودداری از خطاها آسانتر از توبه کردن است. امام سجاد علیه السلام نیز به ما یاد می دهد که با کمک خواهی از خدا و توفیق خواهی از او در مسیری از زندگی قرار بگیرید که اهل صلاح (که دیدبانان و نگهبانان خوبی ها هستند) نسبت به شما بدگمان نباشند و بر شما وثوق و اطمینان داشته باشند.

بدگمانی بر دو نوع است: سخن امام علیه السلام در «بدگمانی اهل صلاح» است، نه در بدگمانی هر کس. کسانی که اهل صلاح نیستند بدگمانی شان نیز فساد است نه صلاح. در یک باند قاچاق مواد مخدر به یکی از اعضا بدگمان می شوند و همچنین در باند سارقان و تبه کاران، که مبادا برود و باند را (باصطلاح) لو دهد.

نوع سوم از بدگمانی هست که بیماری روانی است که فرد مصداق «فرد بدبین» در قبال «فرد خوشبین»، می گردد. اهل صلاح از این نوع بدگمانی نیز منزّه هستند والاّ اهل صلاح نمی شدند. و صد البته خوشبین بودن نیز نباید در حدی باشد که حاکی از ساده لوحی و هالوئی باشد.

نکته: بل یک اصل مهم در عرصۀ علوم انسانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، هست و آن خودداری از تجسس است؛ دیدبانان و نگهبانان خوبی ها، نباید در احوال دیگران دیدبانی تجسسی کنند و یا ظنّه و بدگمانی های شان دربارۀ افراد را با دیگران در میان بگذارند و نقل محافل کنند که فرمود: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا

1- کافی، ج 2 ص 451 دار الاضواء.

يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً...»:(1) ای آنان که ایمان آورده اید از بسیاری از بدگمانی ها بپرهیزید، چرا که برخی از بدگمانی ها گناه است؛ و از رفتار دیگران تجسس نکنید، و هیچکدام از شما غیبت دیگری را نکند...(2)

کسی که اهل تجسس باشد و بدگمانی ها را محور غیبت قرار دهد. او اساساً اهل صلاح نیست و از این سخن امام علیه السلام خارج است.

عداوت آشنایان

«وَ مِنْ عَدَاوَهِ الْأَدْنَیْنَ الْوَلَایَه»؛ خدایا، عداوت آشنایان به من را به دوستی مبدل کن.

تعریف: عداوت آن تنفر و بغض است که مستمر باشد. تنفر و بغض موقت و آنی، عداوت نیست.

عداوت دو نوع است: «عداوت بین الافراد» و «عداوت بین الجوامع». هر دو نوع «آشنا بودن» را لازم گرفته اند؛ کسی که کسی را نمی شناسد، چه عداوتی می تواند با او داشته باشد. و یا کسی در قطار مسافرتی از کسی می رنجد که نه قبلاً همدیگر را دیده اند و نه در آینده همدیگر را خواهند دید، تنها دچار بغض موقت می شود نه عداوت. لیکن هر کدام از این دو نوع، آشنا بودن ویژهٔ خود را دارد؛ در عداوت بین الافراد آشنائی نزدیک و اشتراک در امور اجتماعی، و در برخوردهای اقتصادی، و تصادمات اخلاقی، هست، و عداوت بین الافرادی در این بسترها جاری می شود.

و در عداوت بین الجوامع، تنها آشنائی کلّی لازم است نه آشنائی از نزدیک و نه اشتراک

1- آیهٔ 12 سورهٔ حجرات.
2- پیشتر گفته شد که سورهٔ حجرات سیاسی ترین سورهٔ قرآن است و دربارهٔ جریان های سیاسی که در میان اصحاب بودند، بحث می کند، متأسفانه مفسرین آن را به اخلاقیات تفسیر کرده اند. اما خود بنده در اینجا این آیه را دربارهٔ اخلاق علمی آوردم. مراد این نیست که سورهٔ حجرات هیچ ربطی به اخلاق ندارد، از یک دیدگاه سرتاسر قرآن اخلاق است، بحث

در «اصالت» است، اصل این سوره در امور سیاسی است و قاعده این است که «مورد مخصّص نیست».

در امور مذکور.

این کلام امام علیه السلام به محور عداوت بین الافراد است و لذا کلمۀ «الادنین» را آورده است. یعنی آنان که آشنائی نزدیک دارند.

عداوت تاریخی

هر دو نوع از عداوت می توانند به «عداوت تاریخی» مبدل شوند هم در رابطۀ فرد با افراد، و هم در رابطۀ جامعه با جامعه. از باب مثال؛ هر فرد شیعه با فردی بنام شمر عداوت تاریخی دارد. و جامعۀ یهود با جامعه اسلام عداوت تاریخی دارد. و هر کدام از این دو نیز آشنائی ویژۀ خود را که مذکور شد، دارند.

ممکن است برخی از عداوت های تاریخی فردی، از بین برود؛ مثلاً یک شخص ایرانی نام فرزند خود را اسکندر یا چنگیز بگذارد و نیز ممکن است جامعه ای در یک دورۀ تاریخی نسبت به جامعۀ دیگر عداوت داشته باشد، اما در دورۀ دیگر این عداوت از میان شان برچیده شود. اما برخی از عداوت ها تا زمانی که یکی از دو جامعه از بین برود، ماندگار می شود از این جمله است عداوت های دینی میان دو جامعه که قرآن می فرماید: «وَ لَنْ تَرْضی عَنْکَ الْیَهُودُ وَ لاَ النَّصاری حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم»:(1) و هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد تا کاملاً از آئین آنان پیروی کنی.

دوستی نیز (که امام با لفظ ولایت آورده) چنین است که گاهی به دوست داشتن تاریخی بین الافراد و بین الجوامع مبدل می شود. اما نکتۀ ظریف این است که دوستی میان دو جامعه هرگز به معنی اتمّ محقق نمی شود، زیرا اگر بمعنی تام دوستی می رسیدند دو جامعه نمی شدند. دوگانگی دو جامعه با دوگانگی دو فرد فرق اساسی دارد؛ دوگانگی دو فرد یک امر آفرینشی و طبیعی است. اما دوگانگی دو جامعه از باورها و ارزش ها ناشی می شود. دوگانگی آفرینشی انسان به سازگاری و دوستی می تواند برسد. اما دوگانگی بر اساس باورها و عقاید و اصول فرهنگ هرگز نمی تواند به سازگاری و دوستی برسد. و یکی از سدها و موانع واقعی اُمانیسم و لیبرالیسم همین مسئله است. شعار انترناسیونالیسم در برابر ناسیونالیسم

1- آیهٔ 120 سورهٔ بقره.

نژادی می تواند کارآمد باشد، اما در برابر ناسیونالیسم دینی هیچ کاربردی ندارد. پس دوستی میان دو جامعه یک دوستی نسبی است که مثلاً در حالت جنگ نیستند.

انسان تاریخی و نامجوئی تاریخی

انسان موجودی جامعه گرا و جامعه ساز است و جریان جامعه، تاریخ است، شخصیت برخی افراد، تاریخی و ماندگار می شوند. و این ماندگاری بسته به نقش تاریخی آنان است که نه فقط در میان مردم عصر خودشان، بل در طول تاریخ مورد حب و یا بغض دیگران قرار می گیرند. دوستی تاریخی آرزوی هر شخص بزرگ است؛ مردان بزرگ همیشه آرزو داشته اند که در آینده و تاریخ جامعهٔ شان، نام نیک داشته باشند. و بالاتر از آن آرزوئی است که یک فرد بخواهد در آینده در میان افراد هر جامعه (یا چند جامعه) نام نیک داشته باشد که قرآن از قول حضرت ابراهیم نقل می کند که گفت: «وَ اجْعَلْ لی لِسانَ صِدْقٍ فِی الْآخِرینَ»:(1) و (خدایا) برای من در میان امتهای آینده زبان صدق- ذکر خیر- قرار ده. و در آیهٔ دیگر می فرماید: «وَ تَرَکْنا عَلَیْهِ فِی الْآخِرینَ»:(2) و نام نیک او (ابراهیم) را در امت های بعدی باقی گذاشتیم.

دوستی تاریخی نیز وقتی ممکن است که آیندگان با جایگاه و نقش شخصیت یک شخص در تاریخ، آشنا باشند و بدون آشنائی ممکن نیست، همانطور که جایگاه و نقش تاریخی حضرت ابراهیم برای مردمان جامعه های امروزی شناخته شده است.(3)

قرآن نیز آرزوی تاریخی بودن را و دعا برای شخصیت تاریخی بودن را نه فقط مجاز می داند بل انسان را به چنین آرزوئی تشویق می کند: «وَ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیّاتِنا قُرَّةَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقینَ إِماماً- أُوْلئِکَ یُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِما صَبَرُوا وَ یُلَقَّوْنَ فیها تَحِیَّةً وَ سَلاماً»:(4) و آنان که می گویند: پروردگارا، برای ما از همسران و فرزندانمان مایهٔ روشنی چشم ما قرار

1- آیهٔ 84 سورهٔ شعرا.
2- آیهٔ 108 سورهٔ صافات.

3- برای شرح بیشتر دربارهٔ جایگاه تاریخی حضرت ابراهیم، رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی کعبه» سایت بینش نو www.binesheno.com
4- آیه های 74 و 75 سورهٔ فرقان.

ده، و ما را برای نیکوکاران امام گردان.

آیه می گوید: بکوشید که نه فقط متّقی باشید، بل برای متقیان امام و پیشوا باشید. و این پیشوائی مدرّج است از پیشوا بودن برای یک خاندان، و پیشوا بودن برای گروهی از متقیان، تا برسد به امامت معصوم. پس در اینجا می رسیم به یک اصل مهم در «خود سازی» و «جامعه سازی» اسلام؛ که «شهرت طلبی» در اسلام مذموم و بشدّت نکوهیده است اما «امامت خواهی» ستوده و مورد تشویق است. زیرا شهرت طلبی منشأ غریزی دارد لیکن امامت طلبی- آنهم امامت بر متقیان- منشأ فطری دارد و هر انگیزش فطری، خواستهٔ فطری «خیر» است و باید خیرها را از خداوند خواست: «فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ»:(1) پس در خیرها مسابقه دهید؛ از همدیگر سبقت بگیرید.

شخصیت های تاریخی دو گروه هستند: شخصیت های غریزی مانند نمرود، فرعون، نرون، چنگیز، معاویه، یزید و...، و شخصیت های فطری مانند ابراهیم، موسی، انبیائی که نام شان مانده، علی، حسین، امام سجاد و...

شخصیت های تاریخی همانطور که در دورهٔ حیات شان از بدنامی می ترسند و نگران هستند، از بدنامی تاریخی و از اینکه مورد بدگمانی تاریخی باشند، نگران هستند و لذا حضرت ابراهیم آن دعا را می کند و حضرت سجاد این دعا را: «وَ مِنْ عَدَاوَهِ الْأَدْنَیْنَ الْوَلَایَه». و به ما نیز یاد می دهد که بکوشیم به جای شهرت طلبی در صدد پیشوائی افراد متّقی باشیم و در صدد باقی گذاشتن نام نیک از خود باشیم.

و این یک معیار است: شخصیت های تاریخی مذموم شهرت طلب بوده اند، و شخصیت های تاریخی ممدوح، پیشوائی طلب در خط تقوی بوده اند.

انسان یک موجود «نامجو» است ذاتاً و خلقتاً، آنچه تعیین کننده است فرق میان نامجوئی غریزی و نامجوئی فطری است. نامجوئی فطری انسان ها را در مسیر مسابقه در خیرات قرار می دهد و اگر چنین روحیه ای در عرصهٔ روان فردی و روان اجتماعی رواج یابد، جامعه به

1- آیهٔ 148 سورهٔ بقره.

حدّ انسانیِ انسانیت می رسد. و انسان برای همین آفریده شده است: «وَ لِذلِکَ خَلَقَهُمْ».(1) یعنی خداوند برای این چنین نظام اجتماعی که نظام امامتی است و در رأس آن امام معصوم تا برسد به پائین ترین سمت پیشوائی، انسان ها را آفریده است.(2)

نتیجه

با این مقدمه (که نسبتاً طولانی هم شد) به این نتیجه می رسیم: وقتی این جمله از دعای امام علیه السلام را می خوانیم بسادگی از آن عبور نکنیم و گمان نکنیم که دوستی آشنایان را تنها در مدت عمر و زندگی مان بخواهیم، بل در اندیشهٔ پس از مرگ نیز باشیم؛ هر کس بمیزان شخصیت و جایگاه اجتماعی خود، و بمیزانی که آشنایانی در آینده خواهد داشت. یعنی هم نام نیک دوره زندگی را فدای بوالهوسی ها نکنیم و هم نام نیک پس از مرگ را. بدیهی است اگر همگان بدینگونه در صدد نام نیک باشند، باصطلاح دنیا گلستان می شود.

تکمله: در پایان این مبحث باید به یک موضوع پرداخته شود و آن این است: کلمهٔ «الادنین» را که در این سخن امام هست به «آشنایان» ترجمه کردیم همانطور که برخی از شارحان و مترجمان صحیفه اینگونه ترجمه کرده اند، در حالی که معنی این لفظ «نزدیکان» است.

لغت: دنا: قَرُبَ: نزدیک شد.- اَلاَدنون: العشیره نسباً: خویشاوندان نزدیک نسبی.

اما نظر به اینکه بلافاصله در جملهٔ بعدی می گوید «وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِی الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّه»، معلوم می شود که مراد از جملهٔ قبلی نزدیکان نسبی نیست. بل مراد آن اصطلاح است که می گویند: فلانی به فلانی نزدیک است یعنی با او آشنائی دارد. و این اصطلاح رایج هم دربارهٔ افرادی که معاصر همدیگرند به کار می رود مانند: اصبغ بن نباته از نزدیکان امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. و هم دربارهٔ افرادی که فاصلهٔ تاریخی با همدیگر دارند مانند: فلان استاد ما به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نزدیک است. و حتی دربارهٔ خداوند که مشمول زمان نیست به کار می رود که می گویند: فلانی به خداوند نزدیک است. یعنی «خدا شناس» است.

1- آیۀ 119 سورۀ هود.
2- رجوع کنید؛ کافی، ج 1 ص 429- بحار، ج 5 ص 195.

و این نزدیکی همانطور که نزدیکی نسبی نیست، نزدیکی مکانی هم نیست، زیرا بلافاصله می گوید «وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِینَ النُّصْرَه»: و از خوار کردن نزدیکان، یاری کردن شان را. پس حق با آن شارحان و مترجمان است که «الادنین» را به آشنایان معنی کرده اند.

و عینیت تاریخی و اجتماعی شخصیت امام سجاد علیه السلام نیز این معنی را تأیید می کند؛ پس از قرن ها در همین امروز هم کسانی که با شخصیت آنحضرت آشنا هستند- اعم از پیروان مذاهب اسلامی و ملل دیگر- هیچ عداوتی نسبت به او ندارند، این ویژگی مشترک میان حضرت ابراهیم و امام سجاد است که دعای هر دو مستجاب شده است.(1)

حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام

اشاره

وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِی الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّه: و (خدایا، عوض کن برای من) جدائی افکندن خویشان را به همنوائی و نیکی گرائی.(2)

لغت: عقوق یعنی شکستن و منشق کردن.

اگر بخواهیم ویژگی های کاربرد این واژه را بیشتر بشناسیم باید به نکات زیر توجه کنیم:

1- عقوق به معنی هر شکستن و منشق کردن، نیست بل دربارهٔ شکستن روابط انسانی به کار می رود.

2- دربارهٔ روابط انسانی نیز شامل شکستن هر رابطه نمی شود، بل تنها دربارهٔ روابط آفرینشی و طبیعی (انساب) به کار می رود؛ مانند عقوق فرزند نسبت به والدین، و یا نسبت به دیگر افراد فامیل. و گاهی به شکستن دوستی میان دو فرد، تا شکستن صمیمیت میان دو همسر و امثالش نیز عقوق گفته می شود (مثلاً: فلانی بر دوست خود عاق شد) اما این کاربرد اصیل نیست.

1- صرفنظر از اشخاص بیمار و معدود افرادی که نسبت به این دو شخصیت و حتی نسبت به خداوند نیز عداوت و بغض دارند.
2- در آغاز هر بخش از دعاها، ترجمهٔ تحت اللّفظی می آید و در متن شرح ها تا حدودی ترجمهٔ آزاد می آید.

3- در انساب و فامیل نیز به هر نوع شکستن رابطه، عقوق نمی گویند. بل تنها به آن رابطه شکنی می گویند که از طرف فردی شکسته شود که نسبت به طرف دیگر، جایگاه پائین دارد؛ مانند فرزند در برابر والدین، برادرزاده در برابر عمو، و...

و با بیان خلاصه: عقوق در عرصهٔ پیوند های آفرینشی و خلقتی مصداق پیدا می کند، نه در عرصهٔ پیوند های اجتماعی. و باز بعبارت دیگر: عقوق دربارهٔ پیمان هائی مصداق پیدا می کند که خارج از اختیار بشر باشد؛ پیوند و پیمانی باشد که خلقت دربارهٔ افراد ایجاد کرده است.

تعارض پیوندهای آفرینشی با پیوندهای اجتماعی

در اینجا به یک مسئلهٔ پیچیده می رسیم، زیرا در موارد زیادی این دو نوع پیوندها در تعارض با همدیگر قرار می گیرند؛ فامیل دوستی- حبّ اَرحام، صلهٔ اَرحام، ولایت اَرحام- اگر با برخی از پیوندهای اجتماعی مانند دوستی میان دو نفر، پیوند همسری، شرکت اقتصادی، روابط همسایگی و... معارض گردد، چه باید کرد؟ تا کجا باید روابط فامیلی را بر روابط اجتماعی مقدم داشت؟ مرز میان «ارحام گرائی» درست و نادرست چیست؟ و کجاست؟ پاسخ این پرسش و تعیین این خط مرز نیازمند مطلب زیر است:

یک موضوع مثلّث: آزادی و حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی

در زندگی حیوان چیزی بنام «حقوق اجتماعی» وجود ندارد، اگر چیزی شبیه حقوق در زندگی (مثلاً) زنبور عسل مشاهده می شود «نظم غریزی» است نه «نظام حقوقی». درناها در موسم مهاجرت شان بشکل عدد 7 در هوا پرواز می کنند که یک نظم غریزی و مفید هم هست اما مصداق «حقوق» نیست.

جامعه فقط مخصوص انسان است. زیرا منشأ جامعه روح فطرت است و حیوان فاقد این روح است، و حقوق بدون جامعه معنی ندارد. بنابراین همهٔ روابط و پیوندها و سنّت های اجتماعی، محدود کنندهٔ اقتضاهای غریزی هستند، فطریات عرصه را بر غریزیات تنگ می کنند.

علوم انسانی غربی از فهم مسئلهٔ بس بزرگ و مهم عاجز است؛ آنان از وجود روح فطرت غافل هستند و لذا غرایز را ذاتی و اصیل می دانند و امور فطری و اقتضاهای فطری را ناشی از «قراردادها» می دانند. در نتیجه از نظر علمی در تعریف و معنی آزادی بشدت در بن بست و تناقض گرفتار می شوند تا حدّی که در مغاک «آزادی بر علیه آزادی» سقوط می کنند.

در مجلدات قبلی دربارهٔ یکی از تناقضات آنان دربارهٔ آزادی بحث شد که می گویند: «آزادی هر فرد به آزادی افراد دیگر محدود است». این اولاً یک تناقض آشکار است زیرا این آزادی نیست، بل شدیدترین محدودیت است که آزادی یک فرد به آزادی میلیون ها فرد دیگر محدود باشد. ثانیاً این تعریف آزادی نیست تعیین حدودِ محدودیت آزادی است، اول باید خود آزادی تعریف شود، سپس اگر آزادی حدودی داشته باشد- و ندارد، و شرحش در آن مباحث گذشت- در اینصورت نوبت به حدود آن می رسد. نمی توان در تعریف آزادی صرفاً به «شرح الاسم» اکتفا کرد، زیرا این کار عوام است نه کار یک دانشمند محقق، باید ماهیت آزادی با روش علمی بیان شود.

در اینجا به یک تناقض دیگر در این باره می رسیم و آن اینکه: امور اجتماعی، روابط و پیوندها و پیمان های اجتماعی، اگر هیچ ارتباطی با کانون ذاتی درونی انسان ندارند و صرفاً مولود آگاهی ها و قراردادها هستند، و غرایز ریشه در کانون ذاتی انسان دارند از آنجمله غریزه آزادی، پس چگونه یک غریزه ای بنام «آزادی» هر فرد، به آزادی افراد دیگر محدود می شود که مصداق «غریزه بر علیه غریزه» می شود؟ چرا این ویژگی فقط منحصر به آزادی شده است؟ چرا غریزهٔ شهوت یک فرد، محدود به غریزهٔ شهوت دیگران نیست؟

لطفاً دقت فرمائید: مطابق نظر آنان آزادی یک غریزه ای است در خدمت همه غرایز دیگر بدون استثناء. و این، این روی سکه است. و روی دیگر این سکه، این است: هیچ غریزه ای آزاد نیست و باید محدود شود تا هر فردی بتواند به همان آزادی غرایز خود برسد.

پس آزادی خواهی هم یک حس غریزی و ذاتی است و هم یک حس ضد غریزی است. و آن کدام محقق علوم انسانی است که بتواند بگوید: آزادی

یک حس ذاتی نیست؟ همگان اجماع دارند که آزادی یک «پدیدۀ قراردادی» نیست، یک حس ذاتی است. پس چرا باید

ص: 444

آزادی همهٔ غرایزِ همهٔ افراد محدود شود تا سهمی از آزادی نیز به هر فرد برسد-؟! این «سهم» یعنی «محدودیت».

اگر آقایان آزادی را یک امر ناشی از قراردادها می دانستند می شد یکی از قراردادها که محدود کنندهٔ غرایز است نه یک امر غریزی ذاتی. که صد البته چنین باوری را ندارند بل اینهمه هیاهوی شان به محور آزادی ذاتی و غریزی است. زیرا اگر چنین باوری داشتند و آزادی را ناشی از قرارداد می دانستند دچار تناقض دیگر می شدند که «قراداد بر علیه قرارداد» می شود؛ آزادی که خود یک قرارداد است بر علیه همهٔ آزادی ها و این قرارداد را به دیگر قراردادها محدود کند، که باز می رسد به اینکه «آزادی عامل محدود کننده است»، و این فراتر از تناقض است مصداق «نقض یک شیئ خودش را می شود»، یعنی آزادی می گوید که نباید آزادی باشد.

پس علوم انسانی غربی خواه حس آزادی خواهی را یک حس ذاتی بداند و خواه آن را یک امر قراردادی، در هر دو صورت در بن بست تناقض گرفتار است.

اما در انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) حس آزادی خواهی یک حس ذاتی است اما نه ذاتی غریزی بل ذاتی فطری. و فطرت باید اقتضاهای غریزی را مدیریت کند. و پیشتر به شرح رفت که آزادی فطری ماهیتاً به هیچ چیزی محدود نیست.(1) درست است آزادی فطری امکان ندارد مگر با مدیریت فطرت که غرایز را مدیریت کند و در حد مدیریت غرایز را محدود می کند، نظاممند می کند.

اکنون برگردیم به مسئلهٔ خودمان که عنوانش «تعارض پیوند های آفرینشی و پیوندهای اجتماعی» بود. پیش از هر چیز باید به این نکته توجه شود که پیوندهای اجتماعی بر دو نوع هستند: پیوندهائی که مصداق «حق» هستند، و پیوندهائی که به محور «ناحق» بسته شده اند. ناحق ها از بحث ما خارج هستند، زیرا چیزی که بر محور حق نیست عنوانی از «حقوق» را ندارد.

1- زیرا فعالیت های فطری همگی «خیر» است و عمل خیر کسی مزاحم عمل خیر افراد دیگر نیست.

اگر حقی از حقوق اجتماعی، با حقی از حقوق آفرینشی معارض باشد مثلاً اگر آقای الف با آقای ب برادر است و باید حقوق برادری (حبّ رحم، صلهٔ رحم، ولایت رحم) را رعایت کند. وقتی آقای ب با آقای ج دربارهٔ یک مالی- یا هر چیز دیگری- دعوا و مرافعه دارند. آقای الف چه کند از برادرش حمایت کند یا از حق آقای ج؟-؟ هر فرد عامی نیز می گوید که باید از حق اجتماعی آقای ج حمایت کند. اما سخن در این نیست که هر غیر متخصص نیز آن را می داند. سخن در تکیه گاه علمی این قضیه و داوری است، چرا باید او حقوق اجتماعی را بر حقوق آفرینشی ترجیح دهد؟

علوم انسانی غربی هیچ پاسخ علمی به این پرسش ندارد و به همان گزارهٔ عوامانه بسنده میکند و هیچ تکیه گاهی در عرصهٔ انسان شناسی برای این گزاره تعیین نمی کند.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: چون انسان حیوان نیست و یک روح دیگر نیز دارد بنام روح فطرت، و فلسفه وجودی این روح این است که غرایز را مدیریت کند تا انسان چیزی بنام «جامعه» و «تاریخ» داشته باشد. پس هنگام تعارض میان حقوق آفرینشی و حقوق اجتماعی، همیشه باید حقوق اجتماعی بر حقوق آفرینشی مقدم باشد. و اساساً انسان برای این آفریده شده و فرقش نیز با حیوان همین است که انسان بر طبیعت مسلط باشد نه مغلوب طبیعت؛ غرایز خود را مدیریت کند،(1) نه اینکه غرایزش او را مدیریت کند.

قرآن: «وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»:(2) و کسانی که از زیاده خواهی نفس (غریزهٔ) خود محفوظ باشند پس آنان هستند رستگاران.- اینان از تحرکات پخش و پلا و بدون مدیریت غرایز، رسته و رهیده اند و از یک زندگی انسانی نظاممند برخوردار می شوند.

نتیجه: از این مقدمه می رسیم به اینکه: حبّ اَرحام، صلهٔ رحم، ولایت اَرحام، نباید مزاحم حقوق اجتماعی شوند.

ص: 446

1- تکرار: مدیریت، نه سرکوب. زیرا همهٔ غرایز برای انسان لازم هستند.
2- آیهٔ 9 سورهٔ حشر.

و اما حقوق آفرینشی در انسان شناسی و جامعه شناسی اسلام

تعریف: حقوق آفرینشی حقوقی هستند که به محور نطفه و نسب تشریع شده اند. این حقوق غیر از حقوقی هستند که در اصطلاح «حقوق طبیعی انسان» نامیده می شوند، در این اصطلاح آن حقوق عمومی در نظر هست که به محور نطفه و نسب نیستند.

حقوق آفرینشی به دو دسته تقسیم می شوند: حقوق واجب الاجراء مدنی مانند ارث، و «واجب النفقه» که برخی از مربوطین نسبی نفقه شان بر برخی دیگر واجب می شود. و حقوقی که مستحب هستند یعنی واجب الاجرای مدنی نیستند گرچه از دیدگاه اخروی واجب باشند، مانند حبّ ارحام، صلهٔ ارحام، و ولایت ارحام. و همین ها نیز تنها در درجاتی واجب اخروی هستند، در درجات بالاتر از نظر اخروی نیز مستحب می شوند.

موضوع مهم در اینجا این است که حقوق آفرینشی از نوع اول، همدوش حقوق اجتماعی هستند و در عین آفرینشی بودن دقیقاً در ردیف حقوق اجتماعی قرار می گیرند، و بر نوع دوم مقدم هستند.

اما نوع دوم: یعنی: حبّ ارحام، صلهٔ ارحام، ولایت ارحام، که در این بخش از دعا محور کلام امام علیه السلام هستند: برای شرح این موضوع لازم است ابتدا معنی، ماهیت و «چیستی حب» بیان شود:

چیستی حب

نظر به قاعدهٔ «تعرف الاشیاء باضدادها»، لازم است حب را در کنار دو حس دیگر یعنی «عشق» و «عصبیت» بررسی کنیم:

عشق- با هر تأویل و توجیه- اصل و اساسش به محور جاذبهٔ جنسی است، حتی در کاربردهای مجازی نیز خالی از عنصر جنسی نیست؛ یعنی منشأ آن روح غریزه است و لذا در قرآن هیچ لفظی از عشق و مشتقاتش نیامده است. در عرصهٔ حدیث نیز در یکی دو حدیث آمده که سندشان بشدت ضعیف است. و دلیل دیگر بر ضعف آنها این است که ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) در اصول و اصطلاحات اساسی، از ادبیات قرآن پیروی کرده و از آن خارج نمی شود؛ چیزی بنام عشق یک مقوله فرعی، ساده، و یا اصطلاح پیش پا افتاده نیست،

می بینید که اینهمه عرصه فرهنگ همهٔ مردمان جهان را فرا گرفته است. یعنی به همان میزان که جامعهٔ بشری ماهیت غریزی و کابالیستی دارد به همان میزان نیز کاربرد لفظ عشق در آن جای دارد.(1)

رواج واژهٔ عشق در ادبیات مردمان، دقیقاً نشان دهندهٔ غریزه محوری آنان است که بر «ضعف روح فطرت» استوار است. متأسفانه امروز در فرهنگ ما این واژه دربارهٔ اهل بیت (علیهم السلام) نیز به کار می رود. گوئی هیچ فرقی میان علاقهٔ جنسی با علاقه های فطری وجود ندارد؛ گوئی هیچ دوگانگی میان جاذبه ها و علاقه ها وجود ندارد. اگر بگوئید: چرا یک واژهٔ جنسی را دربارهٔ امور مقدّس به کار می برید؟ یا بگوئید: چرا فلان شاعر و صوفی رابطه خود با خدا را بر محور عشق قرار می دهد؟ جواب می شنوید که: مراد ما معنی جنسی نیست.

این جواب گزافه ترین گفتار تاریخ است؛ ادبیات ناز و نوازش میان دو همسر، با ادبیات میان فرزند و مادر می تواند یکی باشد!؟! وقتی که عادت آمد قباحت هر چیز از بین می رود، اما هزینهٔ آن سقوط اصول فطری و تقویت امور غریزی می گردد که مرز میان اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری از بین می رود و جامعه غیر دینی می شود.

عصبیت: عصبیت- که در قالب نطفه پرستی و نسب دوستی، و قبیله گرائی و نژاد پرستی بروز می یابد- نیز منشأ صرفاً غریزی دارد و بر علیه روح فطرت انسانی است. به هر میزان که فرد یا جامعه دچار عصبیت باشد به همان میزان از فطرت انسانی دور است و دچار بیماری است.

حب: حب نه عشق است و نه عصبیت، حب از روح فطرت ناشی می شود، یعنی روح انسان گرای فطرت، حس غریزی عشق و عصبیت را مدیریت می کند و آنها را از ماهیت صرفاً غریزی خارج کرده و ماهیت انسانی به آنها می دهد. اگر رابطه دو همسر تنها به حس غریزی عشق مبتنی باشد بی تردید متزلزل و آسیب پذیر و آفتمند خواهد بود. آمار طلاق ها با آمار رابطه های همسری صرفاً غریزی، نسبت مساوی دارد. و همچنین آمار خانواده های با

1- قبلاً نیز بحثی در این باره گذشت.

ثبات، با آمار «خانواده هائی که عشق در آنها به مرحلهٔ حب رسیده است» برابر است. برای هر طلاقی ممکن است ده ها علت و عامل شمرد لیکن همه آنها یا به عدم حب و یا به ضعف حب برمی گردد.

معیار: کدام رابطهٔ همسری به مرحلهٔ حب رسیده است؟ با چه معیاری می توان این واقعیت را تشخیص داد؟ قرآن معیار می دهد: «وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْواجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ»:(1) و از نشانه های قدرت او این است که برای شما همسرانی از جنس خودتان قرار داد تا در کنار آنان آرامش یابید و در میان تان مودت و رحمت قرار داد. در این، نشانه هائی است برای اهل اندیشه.

مودّت: از مادّه «ودّ» بمعنی «دوست داشتن به امید رفع نیاز».(2)

رحمت: دلسوزی.

در میان دو همسر سه رابطه روحی و احساسی لازم است تا خانواده مستحکم شود:

1- نیاز جنسی.

2- امید بهرمندی جنسی و غیر جنسی که مودّت و دوستی به محور نیازها باشد.

3- دلسوزی- دلسوزی همسرانه با دلسوزی های دیگر فرق دارد؛ ممکن است کسی به یک فرد اجنبی دلسوزی کند، اما دلسوزی میان دو همسر مرحله ای است که نیاز جنسی به مودّت رسیده و آنگاه مودّت به مرحله حب رسیده و هر دو طرف موفقیت ها و مشکلات همدیگر را موفقیت ها و مشکلات خود بدانند، آنهم نه دانستن صرفاً عقلانی و حسابگرانه، بل دو وجود به یک وجود مبدل شوند، و در واقع این نوع دلسوزی به همسر،دلسوزی به خود هم هست که گفته اند: یک جان در دو بدن.

اگر رابطه دو همسر به این مرحله برسد، آن خانواده در کمال استحکام خود خواهد بود. والاّ نه عشق جنسی کافی است و نه حتی مودّت. امروز در اروپا معمولاً محکم ترین خانواده

1- آیهٔ 21 سورهٔ روم.

2- پیشتر نیز بحثی در این باره گذشت.

ها در حد مودّت هستند و خانواده ای که به درجه حب برسد خیلی نادر و کمیاب است، و این از محصولات اشتباهی است که علوم انسانی روز به آن دچار است و از روح فطرت انسان غافل است.

این دربارۀ «حبّ همسران» که خشت اول آن، دو خشت است: نیاز جنسی غریزی، و نیاز فطری آرامش روحی «لِتَسْکُنُو». در اینجا باید به یک نکته (بل به یک اصل) توجه شود؛ حیوان نیز نیازمند فرد دیگر است که در کنار آن آرامش یابد، این نیاز مشترک حیوان و انسان است، لیکن انسان یک نیاز ویژه به یک آرامش ویژه دارد که فطری است و در وجود حیوان نیست. آنچه حیوان دارد فقط «انس» است وقتی که از انیس خود دور می شود مضطرب می گردد خواه آن انیس مونّث باشد یا مذکر. گوزن های نر پس از موسم جفتگیری همانقدر با نرها انس دارند همانقدر هم با مونّث ها. و در موسم جفتگیری نیز غیر از هیجانات شهوی، چیزی بر انس آنها نسبت به مونّث ها افزوده نمی شود.

شخصی یک اردک در محوطه حیاط داشت و یک بلدرچین در قفس، به حدی نسبت به همدیگر انس گرفته بودند که اگر قفس بلدرچین را به درون خانه می برد، هر دو بشدت مضطرب می شدند در حالی که حتی همجنس هم نبودند. پس نباید میان انس و مودّت و نیز میان مودّت و رحمت اشتباه کرد اما آنچه میان دو همسر از انسان هست صرفاً انس نیست، بل مانند دو لپه لوبیا که در یک پیراهن قرار دارند و یک دانه را تشکیل می دهند که فقدان هر کدام و بی حاصل و لغو بودنش بمنزله فقدان و لغو بودن آن دیگری است. و لذا اگر یکی از دو همسر اینچنینی بمیرد و دیگری ازدواج مجدد بکند باز اصل و اساس زیستی او به محور خاطرۀ همسر قبلی است؛ مانند حبّ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نسبت به حضرت خدیجه (سلام الله علیها) پس از وفاتش.

منشأ این نیاز ویژه به آرامش ویژه، روح فطرت است و مراد آیه از «لِتَسْکُنُوا» این آرامش ویژه است نه صرفاً انس.

حبّ الله و حبّ اهل بیت: این حب با حبّ همسران تفاوت اساسی و ماهوی دارد. زیرا خشت اول آن فقط یک خشت است و آن آرامش روحی است که فقط از روح فطرت ناشی

می شود و هیچ منشأ غریزی ندارد: «أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»،(1) این آرامش خواهی انسان با هیچ چیزی بر آورده نمی شود مگر با «ذکر الله»؛ ذکر شفاهی و ذکر قلبی. و حبّ انبیاء و حبّ دین، بویژه حبّ پیامبر اسلام و اهل بیت (علیهم السلام) از همین ماهیت که برخاسته از روح فطرت است، می باشد.

این نوع ویژهٔ حب که مخصوص انسان است هیچ ربطی به غریزه ندارد، عنصر «مودّت» بطور قوی در آن حضور دارد: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی».(2) و: «قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحیمٌ».(3) در حبّ الله و حبّ پیامبر و آل همیشه یک امید به رحمت خدا و امید به هدایت و رسیدن به زیبائی های مکتب هست.

خداوند نیز «ودود» است؛ توقع دارد که بندگانش نیک اندیشی و نیکوکاری پیشه کنند: «وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ إِنَّ رَبِّی رَحیمٌ وَدُودٌ».(4) و: «وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ».(5) معمولاً «ودّ» و «مودّت» را به دوست داشتن محض، معنی می کنیم و آن را با واژهٔ «رحیم» یا «حبیب» مترادف می کنیم در حالی که در «ودّ» عنصر «توقّع» همیشه هست.

اهل بیت را دوست می داریم، نه دوست داشتن محض، بل خیر و صلاح دینی (دنیائی و آخرتی) خودمان را در آنان می دانیم. پس مودّت نیز دو نوع است: مودتی که از تکامل عشق جنسی و نیاز غریزی به جنس مخالف حاصل می شود، و مودّتی که از نیاز فطری بر می خیزد و در تکاملش به «حبّ» فطری محض، می رسد.

اما حب فقط یک نوع است که فطری است و هیچ ارتباطی با غریزه ندارد مگر اینکه غریزه بر روح فطرت مسلط و «حسّ حب» را از دست فطرت مصادره کند که در این باره جملهٔ

1- آیهٔ 28 سورهٔ رعد.
2- آیهٔ 23 سورهٔ شوری.
3- آیهٔ 31 سورهٔ آل عمران.
4- آیهٔ 90 سورهٔ هود.

5- آیۀ 14 سورۀ بروج.

شگفت امام علیه السلام(1) را که می گوید «وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِینَ تَصْحِیحَ الْمِقَه»، خواهیم دید.

ولایت

امام می گوید: «وَ مِنْ عَدَاوَهِ الْأَدْنَیْنَ الْوَلَایَه»: خدایا، بد رفتاری و عداوت نزدیکان را برای من به ولایت مبدل کن. این ولایت به معنی حاکمیت، و امامت نیست، حتی به معنی قیمومت هم نیست زیرا در قیمومت کسی که شأن بالائی دارد به کسی که شأن پائینی دارد، ولایت و قیمومت می کند مانند ولایت پدر بر فرزند یا ولایت عدول مؤمنین بر ایتام.

این ولایت شامل افراد همسطح و غیر همسطح می شود؛ هر فردی از نزدیکان به فر د دیگرشان ولایت داشته باشند؛ یعنی حافظ منافع مادّی و معنوی او باشند که در اصطلاح به این ولایت «خیرخواهی» می گوئیم.

گاهی برخی ها در این باره داد سخن داده و می کوشند این ولایت را به «دوستی محض» معنی کنند، در حالی که عنصر «حفاظت» و خیرخواهی در آن نیز هست همان طور که در ولایت به معنی حاکمیت و امامت هست و با «دوست داشتن محض» فرق دارد.

وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِی الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّه: لغت: عقوق یعنی قطع رابطه ویژه. و این رابطه دو نوع است: رابطه نسبی (ذَوِی الْأَرْحَامِ)، و رابطهٔ امت با امام.

تعریف: عُقُوقِ ذَوِی الْأَرْحَام این است که: شخص با فامیل نسبی خود همان رابطه را داشته باشد که با دیگران دارد، و هیچ فرقی میان بستگان نسبی با دیگران قائل نباشد. در برابر ذَوِی الْأَرْحَامِ همانقدر احساس مسئولیت کند که در برابر دیگران می کند.

گاهی گمان می کنیم که عقوق عبارت است از «بدی کردن»، در حالی تنها نادیده گرفتن فرق میان نزدیکان نسبی با دیگران، عقوق است حتی اگر هیچ رفتار بدی نسبت به ذوالّرحم نکرده باشد. زیرا خود همین «نادیده گرفتن» بدترین بدها است؛ نوعی اعتراض به گزینش خدا است که در آفرینش فلان کس را با فلان کس ذوالّرحم کرده است؛ مثلاً پدر و مادر همهٔ انسان ها را خداوند انتخاب می کند و نباید انتخاب خدا را نادیده گرفت و در جهتی غیر از

1- شگفت از نظر علمی.

جهت آن رفتار کرد.

خود عقوق یک «بدی» است نه رفتارهای بدی که از آن ناشی شود. مقابل عقوق، «مبرّه» است. باید دربارۀ ذوالّرحم نیکی کرد و در برابر رَحِم احساس مسئولیت داشت.

مبرّت و عصبیت

امام علیه السلام با آوردن کلمۀ «مبرّت» مرز میان فامیل گرائی فطری و فامیل گرائی عصبیتی را برای ما مشخص می کند. و به ما یاد می دهد: احساس مسئولیت دربارۀ رَحِم تنها در حدود «مبرّت» است و تعصب فامیلی نباید ما را دچار بخشیدن حق دیگران به فامیل مان کند. منشأ مبرّت روح فطرت است، و منشأ عصبیت روح غریزه است. و فطرت باید غریزه را مدیریت کند.

عقوق نسبت به امامت

تعریف: عقوق بر امام و امامت، یعنی نسبت به امام حالت بی تفاوت داشتن. نه شوریدن بر علیه امام یا کوشیدن در تضعیف امام. همانطور که در تعریف عقوق بر ذوی الارحام بیان شد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم نبی است و هم امام: يَا عَلِيُّ أَنَا وَ أَنْتَ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّه:(1) ای علی من و تو پدر این امت هستیم. پس امام در شأن عظمای پدریت است و میان عقوق به والدین و عقوق بر امام نکتۀ مشترکی هست و محض نادیده گرفتن و بی تفاوت شدن و احساس مسئولیت نکردن در برابر امام، مصداق «عقوق بر امام» است گرچه هیچ دشمنی با امام نداشته باشد و یا رفتار و گفتاری بر علیه امام نداشته باشد. همچنین است دربارۀ کسی که واقعاً در مقام ولی فقیه باشد.

و مقابل عقوق به امام، «حبّ الامام» است؛ حبّی که «نصحیه الامام» را ثمر بدهد؛ نصیحت در زبان عرب یعنی «خیرخواهی دلسوزانه».(2)بی

طرفی و بی تفاوتی نسبت به امام؛ عدم حب و خیرخواهی دلسوزانه نسبت به امام، عقوق است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

1- بحار، ج 23 ص 128.
2- برخلاف کاربرد فارسی و ترکی آن که به معنی پند و اندرز است.- در این اواخر برخی ها کتاب یا پایان نامه نوشتند و اصطلاح «نصیحه الائمّه» را به معنی اندرز دادن به امام و انتقاد از امام، دانستند(!؟!).

آلِهِ الدِّینُ نَصِیحَهٌ قِیلَ لِمَنْ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِکِتَابِهِ وَ لِلْأَئِمَّهِ فِی الدِّینِ وَ لِجَمَاعَهِ الْمُسْلِمِینَ»:(1) رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: دین نصحیت است (دین یعنی نصیحت= خیرخواهی دلسوزانه). گفتند: خیرخواهی دلسوزانه برای چه کسی؟ فرمود: به خاطر خدا و بر پیامبر خدا، و بر کتاب خدا، و بر ائمّۀ دین، و بر جامعۀ مسلمین.

و نیز فرمود: «ثَلَاثٌ لَا یُغِلُّ عَلَیْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَ النَّصِیحَهُ لِأَئِمَّهِ الْمُسْلِمِینَ وَ اللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِیطَهٌ مِنْ وَرَائِهِمْ»:(2) سه چیز است که قلب شخص مؤمن بر آنها خیانت نمی کند: اخلاص عمل برای خدا، و خیرخواهی دلسوزانه نسبت به امامان مسلمین، و خود را جزء لاینفکّ جامعه مسلمین دانستن. چون خواسته های افراد مسلمین آنان را جمع می کند.

توضیح: 1- لایغلّ: خیانت نمی کند- یعنی قلب شخص مؤمن از این سه چیز خالی نمی شود. اما چرا با واژۀ «لایغلّ= خیانت نمی کند»؟ برای اینکه این سه عنصر، از اقتضاهای روح فطرت است و پایمال کردن فطریات خیانتی است که شخص به انسانیت خود می کند.

2- «اللُّزُومِ لِجَمَاعَتِهِم»: یعنی ملازمت با جامعۀ مسلمین که خیر و ضرر جامعه را، خیر و ضرر خود بداند.

3- «دَعْوَتَهُمْ مُحِیطَهٌ مِنْ وَرَائِهِم»: دعوت در این حدیث نه به معنی «فراخواندن» است و نه به معنی «دعا در حضور خداوند»، بل به معنی «خواسته»، «آرزو» و «گرایش» است؛ خواسته ها و انگیزه ها و گرایش های افراد است که با همدیگر همگون و هماهنگ و همجهت می شوند و یک جامعه را تشکیل می دهند. اگر این همگونی و همجهتی از بین برود و هیچکس دغدغۀ جامعه نداشته باشد و هر کس تنها به امور فردی خود (و بریده از جامعه) بپردازد، جامعه متلاشی می شود.

3- در این حدیث، سه عنصر اصیل و اساسی که وجود و ماهیت جامعه مسلمین را می

1- بحار، ج 27 ص 67.

2- کافی، ج 1 ص 403- بحار، ج 27، ص 68 و 69.

سازند، معین شده است: اخلاص عمل برای خدا، خیرخواهی دلسوزانه برای امام، و خود را جزء لاینفک امّت دانستن. این سه عامل در تعاطی و تعامل با همدیگر هم «جامعه ویژهٔ مسلمین» را می سازد و هم از آن حفاظت می کند. بی تفاوتی نسبت به امام، این تعامل و تعاطی را بر هم می زند و انسجام امّت از بین می رود که متأسفانه چنین نیز شد.

وقتی جایگاه و افق علمی این حدیث روشن می شود که از دیدگاه جامعه شناسی به آن نگریسته شود، نه فقط بعنوان اندرزی از اندرزهای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله). و با بیان دیگر: این حدیث یک حدیث صرفاً اندرزی نیست- گرچه نتیجهٔ داشتن این سه خصلت، داشتن اخلاق ستوده است- یک حدیث جامعه شناختی است.

4- فرآیند این حدیث این است که: هر فردی که فاقد یکی از این خصلت ها باشد، فردی مؤمن نیست. و هر جامعه ای که فاقد این خصایل باشد، جامعهٔ مورد نظر آن حضرت نیست.

و حدیث های دیگر دربارهٔ «نصیحه الأئمه» هست که در متون حدیثی عنوان یک «باب» را به خود اختصاص داده است.

بدیهی است خیرخواهی دلسوزانه نسبت به امام، نمی شود مگر با «حبّ امام». و احادیث در این باره فراوان است.

برگردیم به ادامهٔ کلام امام علیه السلام در این دعا: می گوید: وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِینَ النُّصْرَةَ: و (خدایا) به جای خذلان نزدیکان (اعم از نزدیکان نسبی و اجتماعی) نصرت شان را به من بده.

در همهٔ این گزاره ها یک نکتهٔ مهم نهفته است: اول از خداوند صلاحیت خودش را می خواهد که دارای خصایل نیکو باشد که سزاوار ولایت، مبرّت و نصرت باشد، سپس ولایت و مبرّت و نصرت اطرافیان را می خواهد. و به ما اینچنین یاد می دهد، نه اینکه ما هر گناهی مرتکب شویم در عین حال از خداوند این خواسته ها را داشته باشیم.

بحث ویژه دربارهٔ حب

اشاره

ٍ

حبّ لیبرالانه و اَمانیسم گرایانه

ص: 455

لیبرالیسم

اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی

اشتباه در دعا

حبّ لیبرالانه و حبّ محافظه کارانه

وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِینَ تَصْحِیحَ الْمِقَه: و (خدایا) دربارهٔ من، حبّ مداراکنندگان را به حبّ صحیح مبدل کن.

لغت: وَمِقَ مِقةً و وقماً: اَحَبّه: دوست داشت.

در این بیان امام علیه السلام حب نیز به دو نوع تقسیم می شود: حبّی که از آن بیزار است و حبی که آن را از خداوند می خواهد. حبّ اعم است و شامل «حبّ مدارین» و «حبّی که صحیح است». حبّ صحیح آرزو و خواستهٔ امام است.

دقت: هر دو واقعاً حب هستند، هیچکدام حبّ کاذب نیستند. اما امام علیه السلام یکی را منفی و دیگری را مثبت می داند. و این نکته ای است بس مهم.

با بیان دیگر: نه حب چیز بدی است و نه مدارا، پس چرا امام از «حبّ مدارین» بیزار است؟ چرا وقتی که این دو واژه با هم ترکیب می شوند ماهیت بد و منفی به خود می گیرند؟ مقصود امام چیست؟

لیبرالیسم

پاسخ پرسش فوق در کلمهٔ «مدارین= مدارا کنندگان» نهفته است؛ مدارا یک خصلت خوب و پسندیده است اما نه بطور مطلق، بل مشروط است بر اینکه مکتب فدای مدارا نگردد. اگر مدارا کردن به محور حقوق فردی و شخصی باشد مصداق «حلم» و بردباری است که پسندیده و از خصایل انسانی و از زمینه های انسانیت است. منشأ حلم روح فطرت است. و اگر مدارا به محور حقوق اجتماعی و یا اخلاق باشد، نکوهیده و منفی است که فرد مکتب را فدای راحت طلبی خود می کند؛ این نه حلم است و نه بردباری بل «فسق» است و لازمهٔ آن ترک اصل مهم و جامعه سازِ «نهی از منکر» است. چنین شخصی «شخصیت پذیرا»

دارد و فاقد هر نوع دافعه است، و فرد بدون دافعه انسان نیست. لیبرالیسم یعنی پذیرا بودن و هر نوع دافعه را حذف کردن.

انسان باید جاذبه داشته باشد و می بینیم که این فراز از سخن امام علیه السلام جمله به جمله خواستن جاذبه است که مردم را گروه، گروه نام می برد و از خداوند می خواهد که همگان به سویش جذب شوند؛ دوستش بدارند. اما همهٔ این دوستی و حب ها را به «حفظ دافعهٔ انسانی» مقید می کند. زیرا کسی که همگان- اعم از خوبان و بدان- او را دوست داشته باشند، لابد با افراد بد سنخیت دارد. انسان با انسانیت، کسی است که جاذبه و دافعه اش هم متعادل باشد و هم نظاممند. معیار این تعادل و نظاممندی چیست؟

معیار: اگر تحمل و بردباری شخص در عرصهٔ حقوق خویشتن خویش باشد، مصداق حلم است و بس ستوده است. و اگر در عرصه مکتب و حقوق اجتماعی و اخلاق باشد مصداق فسوق و هزینه کردن مکتب برای خوشایند دیگران است.

اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی

اخلاق علمی و اخلاق فرهنگی(1) اخلاق صیغهٔ جمع «خُلق» است؛ خلق یعنی چگونگی سازمان روانی و شخصیتیِ انسان. چنانکه «خَلق» یعنی چگونگی ساختمان جسمی انسان. کسی که کارش تحقیق در اخلاق علمی است به «شخصیت شناسی» می پردازد که به اعماق جان شخص و چگونگی نظام خصایل درونی او می پردازد تا تعاطی و تعامل میان خصلت های او را مشخص کند و مشخص کند این فرد دارای شخصیت سالم است یا بیمار؛ فرد مصلح است یا مفسد.

فرق علم و فرهنگ در این است که فرهنگ به ظواهر و علم به اعماق می نگرد. فرهنگ به ظاهر «رفتارها» می نگرد، و علم به «منشأ و چرائی رفتارها». و لذا بینش فرهنگی در اکثر موارد دچار اشتباه می شود و فرازترین و بارزترین اشتباه فرهنگی- که بزرگتر از آن اشتباهی نیست- اشتباه در اخلاق است؛ در بینش فرهنگی به هر فرد متملّق و چاپلوس، «خوش اخلاق» می گویند در حالی که چاپلوسی و تملق گوئی از بدترین بیماری های

1- فراموش نکنیم که دعای مورد بحث ما دعای «مکارم الاخلاق» است.

شخصیتی است؛ اگر کار جلّادان انسان کشی است، کار متملقان انسانیت کشی است. پس فرق میان اخلاق علمی با اخلاق فرهنگی که در عرف رایج شده، از زمین تا آسمان است.

پذیرا بودن، خوش برخورد بودن دربارهٔ امور اجتماعی و در عرصهٔ حقوق مکتب و حقوق جامعه، بزرگترین جنایت است نه خوش اخلاقی.

و از اینجا معلوم می شود که لیبرالیسم یک ره آورد علمی نیست؛ نه به «انسان شناسی» مبتنی است و نه به «شخصیت شناسی» و نه به «روان شناسی»، یک بینش عوامانه و نگاه سطحی فرهنگی است آنهم سطحی نگرترین نگاه فرهنگی.

لیبرالیسم یعنی سرکوبی روح فطرت و مسلط کردن غریزه بر فطرت. شعار اُمانیسم و «اصالت انسان» و «حبّ انسان» که از بطن لیبرالیسم بر می خیزد، «حبّ المدارین» است که امام علیه السلام از آن متنفّر و بیزار است. برای فرد مکتبی انسان هیچ ارزشی ندارد آنچه مهم است «انسانیت» است، انسان بدون انسانیت از دیو و دد خطرناکتر است چنانکه مشاهده می کنید لیبرال های اُمانیست هر روز، هر ساعت و هر لحظه به انسان کشی مشغول هستند، هر روز در گوشه ای از جهان به قتل عام مردم می پردازند.

لیبرال ها و اُمانیست ها در نهایت خوش برخوردی و با لبخند در پشت میز دیپلماسی قرار می گیرند، اما در همان لحظه غرش توپ و تانک شان در گوشه، گوشه های جهان به گوش می رسد.

حبّ المدارین، گاهی می تواند واقعاً حب باشد، امام نیز همین حبّ واقعی مدارین را در نظر دارد و از این حبّ واقعی متنفر است. حبّ المدارین حتی اگر در همان ماهیت واقعی باشد، مصادرهٔ «حبّ واقعی فطری» است که غریزه آن را از دست فطرت گرفته و بوسیلهٔ آن به اقناء کاذب انگیزه درونی بشر می پردازد. حبّ اُمانیستی می تواند واقعی باشد، اما هرگز نمی تواند حقیقی باشد.

اینجاست که به یکی از زوایائی که میان «واقعیت» و «حقیقت» باز می شود، می رسیم؛ چنین نیست که هر واقعیتی حقیقت هم باشد، شعار واقعیتگرائی احمقانه ترین شعار است. اگر کسی به شخصی که شعار واقعیتگرائی می دهد بگوید: واقعیت این است که من دلم می

خواهد مال و ثروت و... تو را از دستت بگیرم، پس می توانم به این واقعیت درونی خودم عمل کنم؟ آقای واقعیتگرا چه جوابی دارد؟ از این مثال تعجب نکنید؛ فرهنگ غربی در واقعیتگرائی تا حدّی پیش رفته که زن به همسرش می گوید دوست دارم با فلان مرد آمیزش جنسی داشته باشم. همسرش به این واقعیتگرائی زنش احترام می گذارد و به خواستهٔ زنش رضایت می دهد. سستی و تزلزل نهاد خانواده که امروز بلای بزرگ جامعه بشری است نتیجهٔ اولیه لیبرالیسم و اُمانیسم است. اگر لیبرالیسم و اُمانیسم پایگاه علمی داشت چنین نتایج ضد بشری را نداشت. پس نه تنها پایگاه علمی ندارد بل ضد علم و دانش است.

حبّ المدارین: آن شوهر که در مثال بالا ذکر شد، اهل مدارا است که با خواستهٔ زنش مدارا می کند. در متون تاریخی آمده است که روزی معاویه از طبقه فوقانی کاخ سبز نگاه کرد مرد گردن کلفتی را در محوطه حرمسرای خود دید فرمان داد او را به حضورش آوردند گفت: با چه جسارتی وارد حرمسرای من شدی؟ گفت: حلم تو این جسارت را به من داد. معاویه از سخن او خوشش آمد و آزادش کرد. این است معنی حلم و مدارای کابالیسم(!!!) که مدارای ابلیسانه معنی و مفهوم حلم را نیز در خدمت غرایز مصادره می کند. اگر این حلم است پس ابلیس حلیم ترین موجود است؛ مطابق حدیث ها، خودش را به صورت جوان زیباروی در آورد و در اختیار مردان قوم لوط قرار داد تا آنان را دچار خصلت لواط گرائی کند.(1)

و لذا یکی دیگر از نتایج لیبرالیسم و اُمانیسم همجنس گرائی و همجنس بازی است که در متن حقوق بشر به مشروعیت رسیده و از حقوق مسلّم بشر شناخته شده است.

بحث در خوبی و بدی نیست و بقول دست اندرکاران علوم انسانی غربی، در اینجا کاری با تعصبات ارزشی و سنتی نداریم. بحث در این است که آیا لیبرالیسم و اُمانیسم منشأ علمی دارد یا نه؟-؟ که غربیان در این باره دقیقاً دچار «خود فریبی» شده و این فرهنگ ضد علمی را در قالب علمیت به حساب جهانیان می گذارند. و فرهنگ مدرنیته را بر این دو مقولهٔ نادرست فرهنگی مبتنی کرده اند.

1- بحار، ج 12- باب قصص لوط.

حبّ المدارین و انسان دوستی لیبرالیسم در درون جامعه این بلاهای ضد علمی را با خود آورده است، و در عرصهٔ میان جامعه ها نه تنها هیچ کاربردی ندارد بل نتیجهٔ «ضدّالجوامع» داده و پشتوانهٔ قتل عام ها شده است. و صد البته منطق ابلیسی نیز این قتل عام ها را توجیه می کند: ما امانیست و انسان دوست هستیم، مردم آفریقا یا فلان جامعهٔ دیگر انسان نیستند بل مزاحم انسان های لیبرال هستند پس باید کشته شوند. و شعار دو قرنی شان این است: شپش را باید کشت.

وَه چه معنای عظیمی در یک جملهٔ امام سجاد علیه السلام نهفته است: خدایا من حبّ المدارین نمی خواهم.

اشتباه در دعا

گاهی زمانی که گرفتار یک بلا می شویم می گوئیم: خدایا مرگ برای من بهتر از این گرفتاری است. یا می گوئیم: خدایا فلان بلا برای من بهتر از این بلا است. اما امام به ما یاد می دهد که نگوئید: خدایا این بلا را با فلان بلا عوض کن. و نمی گوید: خدایا حبّ المدارین را به دشمنی با من مبدل کن. بل می گوید: وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَه؛ خدایا کاری کن که دربارهٔ من حبّ المدارین به حبّ صحیح مبدل شود؛ یعنی خدایا کاری کن که لیبرال مزاج ها مکتبی شوند و محبت شان به من محبت مکتبی باشد. و نمی گوید: اگر آنان من را دشمن بدارند بهتر از آن است که دوست بدارند. و این نکته بس مهم است.

و این در مقام دعا است، اما در مقام رفتار باید لیبرالیسم را دفع کرد.

دعا بصورت اشتباه و غلط که در بالا بیان شد، نشان می دهد که دعا کننده چندان باوری به لطف و کرم خدا ندارد و در خدا شناسیش اشکال بزرگی هست.

در پایان این بخش ناچارم تصریح کنم: شرح ها و ترجمه هائی که برای صحیفه سجادیه نوشته اند و من به آنها دسترسی داشته ام، هیچکدام کلمهٔ «المدارین» را درست معنی نکرده اند؛ برخی ها آن را به «دوستان ظاهری» و برخی به «دوستان دروغین» معنی کرده اند. در حالی که نه با قواعد ادبی سازگار است و نه با لغت حتی در کاربردهای مجازی این کلمه؛ در کجای این واژه عنصری از «دروغ» یا «ظاهر بازی» نهفته است!؟! امام از «حبّ» سخن می

گوید نه از «حبّ کاذب» یا «حبّ دروغین ظاهری» همانطور که به شرح رفت. امام از «حبّ واقعی» سخن می گوید لیکن آن را در ردیف واقعیاتی قرار می دهد که باید از آن بیزاری جست. زیرا در زمرهٔ واقعیات صرفاً غریزی است؛ همانطور که زنا واقعاً یک خواهش غریزی است، تصرف در مال دیگران و حتی سرقت واقعاً یک انگیزش غریزی است. و همچنین دیگر خواسته های نفسانی صرفاً غریزی.

هر بی سواد یا کم سواد و یا با سواد و عالمی که آشنائی با علوم انسانی ندارد، قلم برداشته به شرح صحیفه می پردازد.

و شگفت این که یکی از مترجمین جملهٔ «وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمِقَه» را بدینصورت ترجمه کرده است: «و از دوستی و مدارای مردم پند گیرم»(!!!) و عجیبتر اینکه این نوشتهٔ پر از غلط در سال 1363 به چاپ چهارم هم رسیده است.

و باید صریحاً گفت: هیچکدام از شرح های مفصل و یا مختصر، و نیز ترجمه ها (از آنجمله نوشته من)(1)

نه به ژرفای علمی صحیفه رسیده اند و نه به ابعاد پردامنهٔ آن. مقصودم ژرفا و ابعاد صحیفه در نظر امام سجاد علیه السلام نیست، بل در آن حدی که مخاطبان می توانند استخراج کرده و دریابند، است یعنی در حدّ لزوم معمولی علمی هم این متن عظیم را نشناخته ایم. وقتی که صحیفهٔ سجادیه در هیچ حوزهٔ علمیه ای و در هیچ دانشگاهی، متن درسی و علمی نباشد اینچنین می شود. مگر یونانیات و بودائیات مجالی به صحیفه می دهند!؟!. در نتیجه میان ما و صحیفه فاصله می افتد و گدای درِ علوم انسانی غربی می شویم که حتی در اولین مسئله که «تعریف انسان» است دچار غلط بزرگ (غلطی بزرگتر از همهٔ غلط های بشری) هستند. بشرحی که در موارد متعدد از این نوشته بیان شد.

حبّ لیبرالانه، و حبّ محافظه کارانه

نوع دیگر از حب، حبّ محافظه کارانه است که باید با حبّ المدارین اشتباه نشود. اگر یک کارفرما که صد کارگر دارد یکی از آنها

1- همانطور که در مقدمه مجلد اول گفته ام من تنها این درب بسته را باز کرده ام و خطای نگاهمان به صحیفه را نشان داده ام، و برای تکمیل این راه چشم امید به طلاب جوان حوزۀ علمیه دارم.

را واقعاً دوست داشته باشد- و این محبّت او بخاطر ایمان و پاکی آن کارگر نباشد- یا «حبّ ابزاری» است که چون سود بیشتری از آن کارگر به او می رسد و یا حبّ محافظه کارانه است که رفتارها و موضعگیری های او در میان کارگران به نفع کارفرما است؛ در تعارض میان حقوق کارگران و کارفرما به نفع کارفرما موضع می گیرد و حقوق کارفرما را بر حقوق همقطاران خود ترجیح می دهد.

حبّ ابزاری، از سنخ حبّ دامدار است نسبت به گاو شیرده و از سنخ حبّ میان دو انسان نیست و از این بحث خارج است.

و فرق میان حبّ لیبرالانه و حبّ محافظه کارانه این است که حبّ لیبرالانه اقتضای چگونگی شخصیت درونی و شاکلهٔ روانی شخص لیبرال است و بر اساس محاسبات سود و ضرر نیست و با بیان دیگر: حبّ محافظه کارانه در مقایسه با حبّ لیبرالانه، بیشتر به «مرحلهٔ آگاهی» نزدیکتر است.

و از جانب دیگر؛ در حبّ محافظه کارانه، فرد محبوب نیز آگاه است که چرا کارفرما او را دوست دارد و دستکم نسبت به محبوب لیبرالی، به علّت محبوب بودن خود از آگاهی نسبی برخوردار است. و لذا محبوب لیبرالی با مشکل روبه رو است. گویند یک فرد لاابالی به یک شخص دانشمند گفت: من شما را دوست دارم. دانشمند احساس کرد که او در این سخنش راست می گوید و واقعاً او را دوست دارد، با خود اندیشید: لابد من عیب و نقصی دارم که این شخص من را دوست دارد، باید در خودم عیب شناسی کنم و خودم را اصلاح کنم.

دو گروه در برابر حبّ لیبرال ها منفعل می شوند: 1- سیاستمداران حرفه ای.(1)

اینان همیشه در اندیشهٔ کمیت طرفداران هستند و برای شان فرق نمی کند که فرد طرفدار، چه شخصی و چه شاکلهٔ روانی داشته باشد.

2- مرید بازان؛ اینان نیز به همان شرح.

1- نه سیاستمداران مکتبی.

اما در اینجا یک نکته هست؛ این هر دو گروه که محبوب افراد لیبرال می شوند، خود در عمل لیبرال می شوند؛ اصول مکتب و یا اصول مرامنامۀ حزبی را به طرفداران یا مریدان لیبرال فدا می کنند. زیرا نمی توانند شیوه ای در پیش بگیرند که بر خلاف خوشایند طرفداران و مریدان باشد. در نتیجه، این هر دو گروه هم لیبرال می شوند و هم محافظه کار. و نیز لیبرال شدن شان و محافظه کار شدن شان کاملاً آگاهانه است با اینکه حبّ طرفداران و مریدان، ناآگاهانه است.

قرآن: دربارۀ این آگاهان، یک شخص دانشمند را مثال آورده است: «وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذی آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوِينَ- وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ- ساءَ مَثَلاً الْقَوْمُ الَّذينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَ أَنْفُسَهُمْ كانُوا يَظْلِمُونَ»:(1) و بر آنان بازگو کن ماجرای آن کس را که آیات خودمان (دانش و علوم) را به او داده بودیم لیکن او خود را از آن علوم منسلخ کرد و شیطان در پی او افتاد، و از گمراهان ناکام، گشت- و اگر می خواستیم (افق شخصیت درونی) او را (با این علوم و دانش ها) بالا می بردیم. اما او به زمین چسبید و از هوای نفس خود پیروی کرد، مَثل او مَثل سگ است که اگر او را دک کنی له له می کند، و اگر او را به حال خود واگذاری باز له له می کند. این است مَثل گروهی که آیات ما را تکذیب می کنند. اینگونه ماجراها را برای آنان بازگو کن شاید اندیشه کنند- چه بد مَثلی دارند گروهی که آیات ما را تکذیب کردند؛ به خودشان ستم می کنند.

توضیح: 1- مراد از این دانشمند چه کسی است، قرآن در این باره توضیحی نداده است، زیرا نام و نشان این شخص هیچ اهمیّتی ندارد آنچه مهم است «انسان شناسی» و شناخت آسیب ها و آفت هائی است که انسان خود را در معرض آنها قرار می دهد.

در متون تفسیری- که متأسفانه اصل و اساس آنها به افراد کابالیست مانند تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبّه، و عکرمۀ ناصبی (شاگرد ابن عباس)، و یا افراد غیر مسئول که

1- آیه های 175 و 176 و 177 سورۀ اعراف.

در برابر اهل بیت (علیهم السلام) دکان باز کرده بودند و قرآن را با رأی شخصی تفسیر می کردند مانند: مجاهد، سدّی، شعبی، قتاده، حسن بصری و...- نام و نشانی برای این فرد دانشمند، آمده است و مرحوم طبرسی بدون سند از ابو حمزهٔ ثمالی نیز نقل کرده است و نیز بدون سند از امام باقر علیه السلام آورده است: «الْأَصْلُ فِی ذَلِکَ بَلْعَمُ ثُمَّ ضَرَبَهُ اللَّهُ مَثَلًا لِکُلِّ مُؤْثِرٍ هَوَاهُ عَلَی هُدَی اللَّهِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَه»:(1) اصل این داستان ماجرای بلعم (ابن باعور) است، سپس خداوند آن را مثال آورده برای هر کسی از مسلمانان که هوای نفس خود را بر هدایت خدا ترجیح دهد.

در این حدیث فاقد سند نیز غیر از اسم بلعم توضیح دیگری نیامده است.

2- «فَانْسَلَخَ مِنْها»: از آن علوم منسلخ شد- انسلاخ یعنی «پوست انداختن» مانند مار که پوست می اندازد و از پوست خود خارج می شود. یعنی آن فرد دانشمند از دانشی که داشت منسلخ شد و آن را کنار گذاشت.

3- «وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها»: اگر می خواستیم او را بوسیله آن علوم بالا می بردیم. اما چون سنّت ما اجبار نیست و انسان را مختار آفریدیم، او گمراهی را اختیار کرد و به زمین چسبید؛ به پستی گرایش کرد.

4- «فَکانَ مِنَ الْغاوِینَ»: از گمراهان ناکام، گشت. لغت: غَویا: ضلّ و خابَ: گمراه شد و ناکام ماند.

سیاسیون حرفه ای و نیز مرید بازان، افرادی هوشمند و اهل دانش هستند، اگر بر طبق دانش خود زندگی می کردند کامیاب می شدند و چون چنین نمی روند، ناکام می شوند، راه شان سراب است هر چه موفقتر می شوند تشنه تر می گردند، و کسی از آنان نیست که با حسرت از دنیا نرود.(2) این دو گروه مصداق اتمّ این مثل قرآنی هستند.

5- «فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الْکَلْبِ»، در این مَثل، نه قرآن در مقام توهین است و نه بنده که این سطرها

1- مجمع البیان ذیل همین آیه.

2- در مباحث گذشته بطور مشروح دربارهٔ حسد بحث شده است.

را می نویسم، سگ نیز مخلوق خدا است و در ماجرای اصحاب کهف در کنار آن مردان بزرگ نامش آمده است. در این مَثل برای اینکه در طبیعت چیز دیگری نیست که بهتر از آن مسئله را روشن کند، لذا سگ برگزیده شده برای اینکه:

الف: هر حیوانی و از آنجمله سگ را می توان از خیلی از رفتارها منع کرد و منع پذیر هم هستند بویژه سگ که بیش از هر حیوانی از اوامر صاحبش اطاعت می کند، اما دربارۀ له له زدن هیچ توان و اراده ای برای اطاعت ندارد.

ب: در مباحث گذشته مکرّر یادآوری شده که همۀ غرایز برای حیوان و نیز برای انسان لازم و ضروری هستند حتی روح فطرت نیز نباید غرایز را سرکوب کند، بل باید آنها را مدیریت کند. اما در این میان له له زدن سگ یک رفتار غریزی است که تا حدودی از این قاعدۀ کلّی خارج می شود، زیرا غریزه ای است که تا حدودی معکوس عمل می کند؛ سگ در گرمای تابستان له له می زند برای دفع حرارت که به درونش نفوذ کرده است، اما در عین حال عمل له له زدن از رطوبت درونش می کاهد و به حرارت درون می افزاید.

له له زدن دو نوع است: گاهی به خاطر خستگی از یک کار سنگین است و این به دلیل نیاز بدن به اکسیژن بیشتر است. و گاهی به خاطر دفع گرمای درون است، نوع اول دقیقاً و کاملاً مشمول قاعدۀ مذکور است، اما نوع دوم ضرر هم دارد.

نوع دوم در هرجانداری نیز مشاهده می شود، لیکن در حالت نهایت استئصال و درماندگی. اما در سگ یک رفتار عادی است.

لذا قرآن این مَثل را دربارۀ کسانی به کار می برد که هوشمند و دانشمند هستند لیکن دانش شان را رها کرده و هوشمندی شان را در مسیر خلاف دانش به کار می گیرند، نمی دانند که این کارشان له له زدن است از آن نوع که حتی در حدّ سرکوبی فطرت و پیروی از غریزۀ محض نیز نمی ایستد بل گرایش به آن نوع غریزه است که نفع غریزی هم ندارد و نیاز

غریزی را شدیدتر می کند.

دو نتیجه

1- بنابراین، غریزه گرائی دانشمندان بدترین غریزه گرائی است.

2- دانشمندی که از دانش خود پیروی نکند، جبراً و قهراً دچار لیبرالیسم آنهم نه لیبرالیسم محض، بل «لیبرالیسم محافظه کارانه» که گوژ بالا گوژ است، می شود.

بخش دهم

اشاره

انسان شناسی(1)

انسان شناسی؟ یا رفتارشناسی؟

فرق میان جبن و خوف

فرق میان ترس و بیم

انسان و خوف

نسبت میان ستم ستیزی و بردباری

وَ مِنْ رَدِّ الْمُلَابِسِینَ كَرَمَ الْعِشْرَهِ، وَ مِنْ مَرَارَهِ خَوْفِ الظَّالِمِینَ حَلَاوَهَ الْأَمَنَهِ: و (خدایا برای من مبدل کن) دافعهٔ اشتباهکاران را به «کرامت همزیستی». و تلخی بیم از ستمگران را به شیرینی ایمنی.

ص: 466

1- در مقدمهٔ مجلد اول گفته شد که سرتاسر صحیفهٔ سجادیه انسان شناسی و... است.

شرح

اشاره

لغت: لبس علیه الامر: خلطه و جعله مشتبهاً بغیره: چیزی را برای خود مختلط و مشتبه کرد: دربارهٔ چیزی دچار اشتباه شد.

لا بَسَهُ: خالَطَهُ: آن را مخلوط کرد؛ مشتبه کرد.

الملابس: مخلوط کننده: مشتبه کننده.

در بخش قبلی نوعی از «محبت دیگران نسبت به خود» را منفی و منفور دانست و آن «حبّ المدارین» بود. و در اینجا نوعی از «دافعه و دوری جوئی دیگران از خودش» را منفی دانسته و از خداوند می خواهد که آن را به همزیستی کریمانه مبدل کند.

دافعهٔ دیگران نسبت به ما چهار نوع است:

1- شخص مؤمن و سالم عیوبی در ما مشاهده می کند و رفتار دافعه آمیز با ما می کند. این دافعه حق اوست اگر با نیت تربیت ما باشد، و یا بدلیل حفاظت خود از سرایت بدی های ما باشد.

2- شخص فاسد که خود دچار بیماری شخصیتی است بدلیل خوبی های ما، ما را دفع می کند. این نوع دافعه از بیماری او ناشی می شود و دلیل خوبی ما است. این نوع دافعه نشان دهندهٔ خوبی ما است.

3- شخص مؤمن و سالم با ما رفتار دافعه آمیز دارد زیرا که بطور اشتباه عیوبی در ما مشاهده می کند.

4- شخص فاسد که خود دچار بیماری شخصیتی است ما را دفع می کند نه بدلیل خوبی های ما، بل بدلایل دیگر که بطور اشتباه در ما مشاهده می کند.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که دربارهٔ ردیف سوم و چهارم از خدا بخواهیم که شناخت آنان را نسبت به ما تصحیح کند و اشتباه شان را برطرف کند.

دربارۀ ردیف چهارم اگر دعای مان مستجاب شود یکی از دو نتیجه را می دهد: یا او را نسبت به ما کاملاً هدایت می کند که نه بخاطر خوبی ما، ما را دفع کند، و نه بخاطر اشتباه خودش. و یا با برطرف کردن اشتباه او ما را از دافعۀ اشتباهی او حفظ می کند. بسته به میزان استجابت دعای ما است که در صورت اول هم خودمان را از دافعۀ او آسوده کرده ایم و هم دعای مان موجب شده که او به یک فرد سالم مبدل شود. البته که مراد امام (علیه السلام) هم دربارۀ ردیف سوم همین است و هم دربارۀ ردیف چهارم.

متأسفانه برخی از شارحان و مترجمان، این سخن امام را درست معنی نکرده اند؛ کلمۀ «الْمُلَابِسِینَ» را به «معاشران» و «آمیزش کنندگان» معنی کرده اند(1)

که هیچ ربطی با سخن امام علیه السلام، ندارد. اینان با توجه به لفظ «الْعِشْرَه»، این معنی مجازی را برگزیده اند و مسئله را به یک مسئلۀ اخلاقی صرفاً اندرزی- که ما را خواستار رفتار لیبرالانه دیگران با خودمان، می کند- مبدل کرده اند. در حالی که امام به ما فرموده که خواستار «حُبِّ الْمُدَارِین» نباشیم.

بنابراین در اینجای سخن، صرفاً «چگونگی رفتار» را نمی خواهد، بل آن «کَرَمَ الْعِشْرَه» را می خواهد که بر اساس اصلاح اشتباه باشد. و اساساً در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آنچه «کَرَمَ الْعِشْرَه» نامیده می شود، از شخص فاسد اصلاح نشده، یا از شخصی که دچار اشتباه است و اشتباهش از میان نرفته، امکان ندارد.

و نیز: کسی که با ما همزیستی دارد، حتماً علّتی برای دافعه اش هست؛ اگر آن علت بر حق است پس باید اصلاح خودمان را از خدا بخواهیم نه اصلاح رفتار او را. و اگر آن علت، اشتباه و ناحق است باید اصلاح او را بخواهیم و بدون اصلاح، امکان مبدل شدن رفتار نیست؛ باید آن علت از بین برود و اگر آن علت از بین نرود و در عین حال دافعۀ آن شخص به «کَرَمَ الْعِشْرَه» مبدل شود پس کرم العشرۀ او مصداق «حُبِّ الْمُدَارِین» می شود که خود امام از آن بیزاری جست.

1- و نیز، «ردّ» را به معنی «قهر» و یا «اهانت» معنی کرده اند، در حالی که معنی درست آن «دافعه» است.

و بعبارت مختصر: امام علیه السلام در مقام «انسان شناسی» است نه در مقام «صرفاً رفتار شناسی».

انسان و خوف

وَ مِنْ مَرَارَهِ خَوْفِ الظَّالِمِینَ حَلَاوَهَ الْأَمَنَه؛ آیا خوف داشتن و خائف بودن برای انسان لازم است؟ یا خوف یک چیز منفی است؟ شرح این مسئله در مبحث زیر:

فرق میان جبن و خوف: خوف از مکارم خُلق و از لوازم شخصیت سالم است؛ انسان باید خوف داشته باشد؛ خوف از عیوب و بیماری های شخصیتی، خوف از گناه، خوف از بد سرانجامی، و...، منشأ خوف در وجود انسان روح فطرت است، انسان بدون خوف به حدی دچار بیماری شخصیتی است که انسانیت خودش برایش ارزش ندارد. خوف اقتضای عقلی است، بل اگر انسان خوف نداشت نیازمند عقل هم نبود؛ خوف است که انسان را به تعقل و گزینش میان دو چیز، دو رفتار، و در هر دو راهه، وادار می کند.

انسان موجودی است «همیشه بر سر دوراهی» است و اگر خوف نبود، انسان مانند یک قلوه سنگ یک موجود تک راهه و بی اختیار می گشت.

مقابل خوف «تهوّر» و «بی پروائی» است که انسان بی پروا خودش را تا سرحدّ یک قلوه سنگ تنزل می دهد، بل بدتر از آن انسانیت خود را منهدم می کند. گاهی در مقام مبالغه تهور را به معنی نهایت شجاعت به کار می برند که از بحث ما خارج است.

آنچه مذموم است «جبن» است جبن یعنی «ترس» و بزدلی. ترس منشأ غریزی دارد اما منشأ خوف فطرت است. در شخصیت انسان سالم ترس غریزی نیز زیر نظر فطرت مدیریت شده و در مسیر خوف قرار می گیرد. برای اینکه فرق میان کاربرد واژه های عربی و فارسی در این باره بیشتر واضح شوند، بهتر است نگاهی به آنها داشته باشیم:

جبن= ترس= معنی مقابل شجاعت- منشأ جبن غریزه است.

خوف= بیم= عامل درونی سنجش خوب از بد= عامل حفاظت خود از بدی ها- منشأ خوف روح فطرت است.

بأس= باک (لابأس= باکی نیست)= رعایت عیب و ضرر احتمالی با احتمال ضعیف، خواه احتمال ضعیف جبنی باشد و خواه احتمال ضعیف خوفی باشد- بأس و باک هم می تواند

ص: 469

منشأ غریزی داشته باشد و هم می تواند منشأ فطری داشته باشد.

اصطلاح «بی باکی» اگر به معنی شجاعت به کار رود حُسن است و اگر به معنی عدم خوف باشد تهوّر و حماقت است.

خشوع= تواضع و فروتنی= رفتار غیر متکبرانه= خصلت ظاهری و رفتاری.

خشیه= خودپائی= شناخت جایگاه خود در میان پدیده های جهان= خصلت و عامل حفاظت خود از افراط و «خود بیش بینی». معنی مقابل خشیت، بغی و عصیان و تکبر است؛ یعنی این سه از عدم خشیت بر می خیزد.(1)

اَمن= ایمنی= آسودگی درون از خطر و ضرر- و این بر دو نوع است:

1- ایمن بودن به معنی «ترس نداشتن»، این طبیعت مطلوب انسان است؛ انسان باید شجاع باشد زیرا قرار است بر طبیعت و نیز بر اهل باطل غالب آید. ترس باید از نهاد انسان رخت ببندد نه به معنی ریشه کن شدن، بل به معنی مبدل شدن به خوف تحت مدیریت روح فطرت، که مکرر گفته شد همهٔ غرایز برای انسان لازم است لیکن تحت مدیریت روح فطرت.

2- ایمن بودن به معنی «خوف نداشتن»؛ اصل خوف همیشه باید در نهاد انسان باشد والاّ دچار تهور و حماقت می گردد. ایمن بودن نسبی است؛ یعنی یک چیزی، یک امری، یا یک کاری برایش شناخته شود که خطر و ضرری برایش ندارد. و با بیان دیگر: ایمن بودن به معنی «خوف نداشتن» نباید به خصلت مبدل شود و شخص از هیچ چیزی خوف نداشته باشد. بل یک «حالت موردی» است که انسان سالم می تواند نسبت به مورد و مواردی، یا چیز و چیزهائی با تشخیص عقلانی، احساس امنیت کند.

اکنون برمیگردیم به کلام امام علیه السلام: وَ مِنْ مَرَارَهِ خَوْفِ الظَّالِمِینَ حَلَاوَهَ الْأَمَنَه: و (خدایا) به جای خوف از ظالمین، احساس امنیت به من بده (خوف از ظالمین را به احساس امنیت مبدل کن).

1- در مباحث گذشته نیز دربارهٔ این واژه ها بحثی داشتیم، اگر با لطف نگریسته شود؛ این بحث در تکمیل آن است، نه تکرار و نه تناقضی در میان است.

پرسش: چرا امام (علیه السلام) از میان موارد خوف که به تعداد اشیاء جهان است، تنها «خوف از ستمگران» را به زبان آورده و فراز کرده است؟ برای اینکه اولاً: انسان می تواند در برابر خطرها و ضررهای اشیاء جهان، تکلیف خود را مشخص کند؛ مثلاً می داند که در برابر خطرهای ابر و باد و برف و باران و صخره سنگ و درخت و گرگ و... چه باید بکند. زیرا می تواند دربارهٔ آنها پیش بینی های لازم و پیشگیری های ضروری را داشته باشد. اما در این میان آنچه پیش بینی و پیشگیری آن برای انسان سالم بشدت سخت است، ستم ستمگران است. زیرا این موجود دو پا اگر دچار خصلت ستمگری باشد، راه های فراوانی برای اِعمال ستم خود دارد که هیچ موجودی (اعم از جاندار و غیر جاندار) این توان را ندارد. و لذا انسان سالم در برابر ستم ستمگران، بلاتکلیف می ماند.

انسان می تواند برای ایمن بودن از ستم ستمگران راه و راه هائی پیدا کرده و تکلیف خود را با آنان معین کرده و از بلاتکلیفی رها شود، لیکن همهٔ این راه ها به بیماری شخصیتی منجر می شود. زیرا باید به ریا کاری، یا تسلیم شدن و تعظیم ستمکاران و گذشتن از حیثیت و انسانیت خود، متوسل شود که در اینصورت او «انسان سالم» نمی شود.

و ثانیاً: انسان بدلیل خوف فطری خود، از اول عمر تا آخرش می کوشد خوف از اینهمه اشیاء جهان را به ایمنی مبدل کند، و زندگی یعنی همین. لیکن ستم ستمگران همهٔ این زحمات را از بین می برد و همهٔ ایمنی های به دست آمده را در یک لحظه تباه می کند. بطوری که فرد ستمدیده احساس می کند که همهٔ عمرش به هدر رفته است. پس عدم ایمنی از ستم ستمگران تلخترین حالت است که هیچ نگرانی و هیچ عدم آرامش و هیچ عدم آسودگی به تلخی آن نمی رسد. برای انسان سالم از دست دادن هر نعمت، حتی مرگ خودش، و عدم احساس امنیت دربارهٔ هر چیزی، به تلخی خوف از ستم ستمگران نیست که امام می گوید «وَ مِنْ مَرَارَهِ خَوْفِ الظّالِمِین»: از تلخی خوف ستمگران.

دقّت: نمی گوید «و من مراره ظلم الظالمین». زیرا که مرارت و تلخی این خوف، از خود ستم تلختر است. تلخی این «خوف= بلاتکلیفی» که نه قابل پیش بینی و نه چگونگی آن قابل

پیشگیری است، علاوه بر تلخی خود عمل ستم، همه چیز را برای انسان تلخ می کند. و بقول عوام؛ تلخی این بلاتکلیفی همه چیز و همۀ نعمت ها را برای انسان زهر می کند. و لذا امام این خوف خاص را فراز کرده است.

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ الْأَمْنُ وَ الْعَافِيَةُ:(1) دو نعمت است که قدرشان شناخته نمی شود: ایمنی و عافیت. و: نعمتان مجهولتان الصحه و الامان.(2)

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) برای هر خطر و ضرری راه ایمنی از آن را مشخص کرده است- که در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» کلّیاتی از آن را آورده ام- لیکن برای ایمنی از خوف ستم ستمگران راهی نیست مگر دعا.

نکته ای بس مهم در سخن امام - روابط و ریشه های حقوق در انسان شناسی و جامعه شناسی

نکته ای بس مهم در کلام امام علیه السلام هست که تا حدودی در مباحث بالا روشن شد. اما نظر به اینکه این نکته بحث پردامنه ای را ایجاب می کند،(3) از خواننده محترم توقع دارم که از نو به آن توجه کند. و آن عبارت است از اینکه:

امام از «خوف ستم ستمگران» سخن می گوید، نه از «ستم ستمگران». ستم ستمگران یک چیز است، و خوف از ستم ستمگران، چیز دیگر. هر دو تلخ هستند اما هر کدام از این دو، راه علاج خود را دارد؛ گفته شد که خوف از ستم هیچ رهچاره ای ندارد مگر دعا؛ «وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَه». اما رهچارۀ خود ستم، مقاومت و دفاع

1- بحار، ج 78 ص 170- خصال صدوق، ج 1 ص 34.
2- روضه الواعظین، ج 2 ص 381، تألیف محمدبن حسن فتّال نیشابوری، رجوع کنید: معجم رجال الحدیث، ج 16 ص 280.
3- یکی از عواملی که نویسنده را بر این بحث پردامنه وادار کرده، برخی شرح های سخیف است که بر این دعا نوشته اند، که خواهد آمد.

است تا چیزی بنام ستم از عرصۀ حقوق فردی و از عرصۀ شخصیت جامعه برچیده شود.

و دفاع، ماهیت ها و صورت های گوناگون و نیز نتایج و سرانجام های گوناگون دارد و در مواردی به کشته شدن دفاع کننده منجر می شود. پس این تک نکتۀ بظاهر بس کوچک که در سخن امام هست، بحث پردامنه ای را لازم گرفته به وسعت «عرصۀ حقوق». لیکن چون بحث ما در جهت جریان محتوای صحیفه است، تنها به روابط و ریشه های حقوق در انسان شناسی و جامعه شناسی می پردازیم و نه تنها از مباحث حقوقی صرفنظر می کنیم بل همین بحث «ریشه شناسی» را نیز با اختصار برگزار می کنیم، و هدف از این بحث این است که روشن شود: حقوق در غرب و نیز کیفر و جزاء، بر یک بینش سطحی و فرهنگی مبتنی است و از علم و دانش ناشی نمی شود. منشأ حقوق و جزاء در غرب «احساسات» است نه علم.

و یک تناقض فاحش میان دمکراسی غربی و علم هست. زیرا در آن دمکراسی علم و جهل با هم مساوی و عالم و جاهل یکسان می شوند، و پارلمان یعنی مجمع عینی این تناقض؛ رأی یک سناتور دانشمند و متخصص در علوم انسانی با رأی یک سناتور پولدار جاهل مساوی است و همچنین در مجلس نمایندگان. این دمکراسی یعنی قربانگاه علم و دانش در برابر جهل. و آنچه این جهل را توجیه می کند و پوشش می دهد «احساسات» است نه علم. افسار و سرنوشت علوم و تخصص های تجربی در دست مالکان جاهل بنگاه ها و صنایع است، افسار و سرنوشت تخصص های علوم انسانی در دست سناتورهای جاهل و نمایندگان فاقد علم است.

پرسش: تناقض در هر جامعه ای باشد آن را فرسوده و متلاشی می کند، در حالی که در عینیت مشاهده می کنیم جامعه غربی اینهمه پیشرفت کرده است؟

پاسخ: علت این پیشرفت، استعمار است که منشأش همان «اسارت علم در دست مالکان بنگاه ها» است که زندگی انسان را بر «تنازع بقاء» بنا نهاده است. نتیجۀ استعمار دوام جامعۀ استعمار کننده است که آن تناقض را تا مدتی خنثی می کند و از متلاشی شدن جامعه جلوگیری می کند؛ مرگ انسانیت است برای بقای استعمارکنندگان که خود را انسان می

نامند؛ شعار حمایت از حیوان می دهند و هر روز و ساعت به کشتن انسان ها مشغول اند؛ یعنی پس از آنکه علم را به اسارت می گیرند، جهت جریان رودخانهٔ احساسات انسان را- که از ذاتیات انسان است و هرگز نمی توان آن را از بین برد- به سوی «حیوان دوستی» جاری می کنند. و این کلاه بزرگی است که بر سر احساسات انسانی می رود. و لذا مدرنیته دربارهٔ حفظ محیط زیست نیز در یک تناقض کشنده قرار گرفته است؛ از جانبی هیاهوی گسترده و غوغای حمایت از محیط زیست سر می دهد و از جانبی هر روز بیش از پیش به تخریب محیط زیست می پردازد.

طبیعت از خود دفاع خواهد کرد

گفته شد «استعمار، آن تناقض را تا مدتی خنثی می کند». به این «تا مدتی» توجه فرمائید که دو موضوع مهم را دربر دارد: اولاً: طبع جهان و طبع بشر اجازه نمی دهد که استعمار تا ابد دوام بیاورد و آن تناقض را پوشش داده و خنثی کند؛ دنیا محدود است و چپاول دارائی های دیگران به پایان می رسد و دیگر چندان چیزی برای تغذیهٔ غول استعمار- که دوزخ است و مانند جهنم نعرهٔ «هل من مزید» می کشد و هر چه هیزمش بیشتر شود، هیزم چند برابر می خواهد- نمی ماند و آن تناقض بزرگ خودش را نشان می دهد. که اکنون طلیعه های آن مشاهده می شود و اینهمه گرفتاری های اقتصادی و تظاهرات مردمی در غرب شروع شده است.

ثانیاً: این «تا مدتی» را باید با توجه به تحولات جامعه، در نظر گرفت که بس زمانبر است و از پدیده های کوتاه مدت نیست.

ثالثاً: در محور «رابطهٔ طبیعت با انسان»، طبیعت از خودش دفاع می کند. زمین شناسی و زیست شناسی بخوبی نشان می دهد که دورانی حشرات همه جا را فرا گرفتند و از حد و حدود گذشتند که خزندگان بر آنان مسلط شده و بر سلطهٔ آنان پایان دادند، دوران دیگر خزندگان به مرحلهٔ طغیان رسیدند دایناسورها بر جهان مسلط شدند تا وقتی که از حد لیسانس خود گذشتند، فوّارهٔ رشدشان سرنگون شد.

اینکه می گویند: در اثر سقوط سنگ آسمانی دایناسورها از بین رفتند یک نظریهٔ بی پایه

است؛ آیا سنگ های آسمانی مانند لشکر امپراتوران در آسمان صف کشیدند و هر سربازی یکی از دایناسورها را هدف گرفت و آن را از بین برد!؟! و حتی به حدی دقت کردند که موجودات همجنس آنها که کوچکتر بودند (مانند آفتاب پرست) از بین نرود!؟!

البته برخی ها گفته اند برخورد سنگ های یخی به زمین باعث عصر یخبندان و نابودی دایناسورها شده است.

طبیعت برای هر چیز، هر موجود، هر پدیده و حتی برای هر حرکت؛ اندازه و مقداری تعیین کرده است و اجازه نمی دهد از آن پیشتر برود و متجاوز از آن را سرکوب و در مواردی از ریشه بر می اندازد؛ ارتفاع درخت صنوبر حدی دارد و افراء نیز حدی و اگر به آن حد برسد از درون فاسد شده و از بین می رود: «قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَیْ ءٍ قَدْراً»:(1) خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است.

و: «تَبارَکَ الَّذی نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلی عَبْدِهِ لِیَكُونَ لِلْعالَمینَ نَذیراً- الَّذی لَهُ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ یَكُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَیْ ءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدیراً»:(2) مبارک و همایون است خداوند که قرآن را بر بنده اش نازل کرد تا به جهانیان هشدار دهد- خدائی که ملک آسمان ها و زمین از آن اوست، نه فرزندی برای خود انتخاب کرده و نه شریکی دارد، و هر چیز را آفرید و برایش اندازه ای قرار داد یک اندازه گیری ویژه ای.

و تناقض سوم که در نظام مدرنیته میان «اصالت فرد» و «حفظ محیط زیست» است و غلبه با اصالت فرد است و حمایت از محیط صرفاً یک شعار غیر قابل عمل شده است، قهر طبیعت را در پی دارد و طبیعت در مقام دفاع خواهد آمد و از تخریب خود که فرازترین نمونهٔ آن پارگی لایه اوزون است دفاع خواهد کرد اما این بار که با انسان طرف است، آیا قهر صرفاً طبیعی خواهد کرد؟ یا بر اساس رحمت الهی، جامعه بشری و نظام مدرنیته (که انبان تناقضات است) را با همان تناقضاتش متلاشی خواهد کرد؟ آنچه مکتب قرآن و اهل

1- آیهٔ 3 سورهٔ طلاق.

2- آیه های 1 و 2 سورهٔ فرقان.

بیت (علیهم السلام) بیان می کند صورت دوم است؛ جامعه فرسودۀ جهانی مدرنیته دچار تشتت و آشوب های عظیم شده و متلاشی خواهد شد به حدی که دو سوم مردم جهان از بین خواهند رفت(1)

و نظام نوین با محور انسانیت (نه انسان) مستقر خواهد شد که یک نظام واحد جهانی و یک «جامعۀ واحده» خواهد بود. و مانند سرانجام دایناسورها نخواهد بود و این است معنی و مصداق «وَ لَقَدْ سَبَقَتْ کَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلینَ- إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ- وَ إِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ- فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حینٍ- وَ أَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ یُبْصِرُونَ- أَ فَبِعَذابِنا یَسْتَعْجِلُونَ- فَإِذا نَزَلَ بِساحَتِهِمْ فَساءَ صَباحُ الْمُنْذَرینَ- وَ تَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حینٍ- وَ أَبْصِرْ فَسَوْفَ یُبْصِرُونَ»:(2) وعدۀ قطعی ما برای پیامبران ما از پیش مسلّم شده- که آنان مورد یاری و کمک خداوند خواهند بود (راه شان پیروز خواهد شد)- و لشکر ما پیروز خواهند شد- از آنان (که از راه انبیاء پیروی نمی کنند) روی بگردان

1- فرا رسیدن پایان جامعۀ کاپالیسم و تاریخش و تحقق جامعۀ جدید (که مکتب ما آن را جامعۀ واحد جهانی مهدوی» می نامد، یک «زایمان» است که شرایط درونی جامعۀ کاپالیسم و تناقضاتش، آن را به وجود خواهد آورد. و همۀ جوامع در طول تاریخ اینچنین زاده شده اند. اما این بار بصورت زایمان طبیعی نخواهد بود؛ مادر بر «سر زا» متلاشی خواهد شد. در (باصطلاح) حملۀ عرب به ایران، جامعۀ ایران به زائیدن جامعۀ دیگر حامله بوده که عرب ها فقط نقش مامائی آن را ایفاء کردند. اما جامعۀ مادر کاملاً نمرد بل به حضور خود در کنار فرزند ادامه داد (و مانند پیرزنی که نق نق کنان برخی از خواسته هایش را به فرزند تحمیل می کند و به دست و پای او می پیچد و همواره مزاحم او می شود) آن را از خلوصی و ناب بودن، بازداشت؛ همین امروز هم آداب، سنن و حتی طرز تفکر جامعۀ پیشین در متن جامعه حضور دارد و مزاحم اسلام است؛ بویژه آفت تصوف و مرتاضی گری که ایرانیان آن را از معبدهای بودائی بهارستان و نو بهار گرفتند و به سرتاسر سرزمین های اسلامی سرایت دادند و نامش را «عرفان» گذاشتند و مسلمانان را از جان اسلام دور کردند. و همین طور است جامعه های پیش از اسلامِ لبنان، عراق، سوریه، مصر و... که همگی مادران مزاحم برای اسلام بودند و هستند. این بار جامعۀ جهانی که به حد «دهکدۀ جهانی» نزدیک شده است، مادری است که به «جامعه واحد جهانی» آبستن است؛ جنین آن بس سترگ و بزرگ است و مادر بر «سر

زا» کاملاً منفجر و متلاشی شده و خواهد مرد تا بهیچوجه مزاحمتی برای فرزند نداشته باشد. دو سوم مردم جهان از بین خواهند رفت تا میکروب و ویروس های کابالیسم کاملاً از بین رفته باشد. رجوع کنید به متون حدیثی که دربارۂ این موضوع تدوین شده اند.
2- آیه های 171 الی 179 سورۂ صافات.

تا آن زمان معین- و (حتی الامکان) به آنان بصیرت بده که در آینده مشاهده خواهند کرد- آیا به سوی عذاب ما پر شتاب می روند!؟!- آنگاه که عذاب ما به عرصهٔ شان نازل شود، سرانجام این هشدار داده شدگان (که به هشدارها توجه نمی کنند) سرانجام بدی خواهد بود.- و از آنان روی بگردان تا آن زمان معین.

توضیح: 1- بسیاری از خطابات قرآن به پیامبر (صلی الله علیه و آله) خطاب به «انسان» است؛ می گوید: ای انسان منتظر باش که سرانجامِ بدکاران و ستمگران فرا خواهد رسید.

2- می گوید: جامعهٔ بشری چه پرشتاب به سوی آن سرانجام می رود!؟

3- و از «جند= لشکر» نشان می دهد که آن آشوب جامعهٔ جهانی به محور درگیری های نظامی خواهد بود، و از میان جندها فقط یک جند پیروز خواهد گشت. و این وقتی است که مدرنیته و کابالیسم هیچ راهی غیر از راه نظامی نخواهد داشت.

4- سورهٔ مکّی است و در زمانی نازل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حتی یک سرباز هم نداشت.

5- راه پیامبران، مورد نظر این آیه ها است راهی که از آغاز زندگی بشر، دچار استضعاف شده، نه فقط بعثت پیامبر اکرم. این راه همیشه مظلوم، سرانجام پیروز خواهد شد.

این موضوع را بیش از این ادامه نمی دهم و علاقمندان را به کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش» دعوت می کنم.

بحث در این بود که «طبیعت از خود دفاع می کند» و این دفاع این بار بصورت و ماهیت «دفاع طبیعت در قالب دفاع جامعه از خودش» خواهد بود.

پس، طبیعت از خود دفاع می کند، ماهیت جامعه نیز از خودش دفاع خواهد کرد، پس چرا باید انسان (فرد انسان در برابر افراد، و جامعهٔ انسان در برابر جامعه ها) دفاع نکند.

و اینجاست که می رسیم به «منشأ حقوق» و می بینیم که منشأ حقوق نه فقط ریشه در «انسان شناسی» دارد بل پیش از آن ریشه در طبیعت شناسی و هستی شناسی دارد. و موضوعی

ص: 477

با این اهمیت نباید فدای احساسات (آنهم فدای احساسات منحرف شده بدست اسیرکنندگان علم) گردد و حیثیت شخصیت جامعه فدای لیبرالیسم دمکراتیزهٔ ضد علم و دانش، شود.

امام علیه السلام در این کلام: «وَ مِنْ مَرَارَهِ خَوْفِ الظَّالِمِینَ حَلَاوَهَ الْأَمَنَه» دربارهٔ «خوف» دعا می کند نه دربارهٔ عمل ستم و ظلم. امام به ما نمی گوید که در مقابل ستم ستمگران بنشینید و فقط به دعا بپردازید.

چرا برخی ها این دعای بیستم را که عنوانش «دعای مکارم اخلاق» است، به اخلاق لیبرالیسم و در تضعیف روحیه دفاع، تفسیر می کنند؟! اینان همان تعریف را از اخلاق دارند که عوام دارد؛ عوام تملق، ریا، مماشات تسامحی، بی غیرتی و فاقد دفاع بودن را خوش اخلاقی می نامد، در حالی که هر کدام از اینها بیماری اخلاقی است نه اخلاق. برخی که حتی معنی و تعریف اخلاق را نمی دانند بر «دعای مکارم اخلاق» شرح می نویسند!!!

امام علیه السلام، نه متملّق پرور است و نه ذلیل پرور. نه فرد متملق و ذلیل را دوست دارد و نه جامعهٔ متملق و ذلیل را. انسان خواه به عنوان فرد و خواه بعنوان جامعه، حق و حقوقی دارد و باید از آن دفاع کند.

درست است که «عفو» از کرامت های بزرگ انسان است بشرط اینکه کریمانه باشد، نه از دنائت و پستی ناشی شود. که شرحش خواهد آمد و روشن خواهد شد که این دفاع من از «دفاع» به معنی ترویج خشونت نیست. «چیستی دفاع»، «چیستی عفو»، «چیستی خشونت» هر کدام ماهیت خود را دارد و هر کدام مورد و موضع خود را.

راه مقابلهٔ یک جامعه در برابر ستم جامعهٔ ستمگر، معلوم است که جهاد و شهادت است. و راه مقابله با ستم در درون یک جامعه بحث زیر را ایجاب می کند:

راه مقابله با ستم ستمگران

گفته شد «برای ایمنی از خوف ستم ستمگران راهی نیست مگر دعا» که امام علیه السلام در این بخش از سخنش به ما یاد می دهد. اما باید توجه کرد که دعا برای رفع «خوف» است، یعنی پیش از آنکه ستمگر ستمش را

عملی کند، اما وقتی که او اقدام به ستم بکند راه مقابله با آن چیست؟ راه آن مقاومت است، نه توسّل به ریاء یا

تسلیم شدن در برابر ظلم. مقاومت تا حد کشته شدن و شهادت. به حدیث های زیر توجه کنید:

1- کافی، ج 5 ص 52 ط دار الاضواء: قالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلِمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ: هر کس در ستمی که متوجه او است (دفاع کند و) کشته شود، او شهید است.(1)

و: عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِی السَّفَرِ وَ مَعَهُ جَارِيَةٌ لَهُ فَيَجِی ءُ قَوْمٌ يُرِيدُونَ أَخْذَ جَارِيَتِهِ أَ يَمْنَعُ جَارِيَتَهُ مِنْ أَنْ تُؤْخَذَ وَ إِنْ خَافَ عَلَی نَفْسِهِ الْقَتْلَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ كَذَلِکَ إِنْ كَانَتْ مَعَهُ امْرَأَةٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَ كَذَلِکَ الْأُمُّ وَ الْبِنْتُ وَ ابْنَةُ الْعَمِّ وَ الْقَرَابَةُ يَمْنَعُهُنَّ وَ إِنْ خَافَ عَلَی نَفْسِهِ الْقَتْلَ قَالَ نَعَمْ [قُلْتُ] وَ كَذَلِکَ الْمَالُ يُرِيدُونَ أَخْذَهُ فِی سَفَرٍ فَيَمْنَعُهُ وَ إِنْ خَافَ الْقَتْلَ قَالَ نَعَمْ: به امام رضا (علیه السلام) گفتم: مردی کنیزش را در مسافرت به همراه داشته باشد و گروهی قصد کنند که کنیزش را از او بگیرند، آیا در برابر آنها مقاومت کند حتی اگر خوف کشته شدن داشته باشد؟ فرمود: بلی. گفتم: و همچنین است اگر زنش همراهش باشد؟ فرمود: بلی. گفتم: و همچنین است اگر مادر یا دخترش و یا دختر عمویش و فامیلش به همراهش باشد، باید دفاع کند گرچه احتمال کشته شدنش هست؟ فرمود: بلی. گفتم: و همچنین است مالی که در سفر به همراه دارد، از مالش دفاع کند گرچه احتمال کشته شدنش باشد؟ فرمود: بلی.

من لایحضره الفقیه، ج 6 ص 157 ط دار الاضواء: قالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَنْ قُتِلَ دُونَ عِيَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ: کسی که در دفاع از عیالش کشته شود، او شهید است.

حدیث اول مطلق است و با اطلاق خود شامل هر مظلمه و هر ستم در هر مورد است. حدیث دوم دربارهٔ مال، مطلق است و دربارهٔ عرض تا شعاع قرابت و فامیلی، شامل می شود و خارج از دایرهٔ فامیلی را شامل نمی شود.

در اینجا دو مسئله هست: 1- دربارهٔ عِرض اگر از غیر فامیل دفاع کند و کشته شود، و

1- صدوق نیز در «من لایحضره الفقیه» ج 6 ص 167 ط دار الاضواء، این حدیث را آورده است.

همچنین اگر از مال دیگران دفاع کند و کشته شود شهید محسوب نمی شود. لیکن آیا در اینصورت که دفاع او به کشته شدنش منجر شده، یک عمل نیک و ممدوح است؟ یا مذموم است و گناه محسوب می شود که خود را به کشتن داده است-؟

این رفتار او مصداق «نهی از منکر» است پس ممدوح است، بل با شرایطی انجام یک تکلیف مهمّ واجب است گرچه شهادت محسوب نگردد. و ترک دفاع ترک یک واجب بزرگ است. و این در صورتی است که شخص مظلوم از او کمک نطلبد والاّ ترک دفاع موجب خروج از اسلام می گردد که فرمود: مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ:(1) کسی که ندای «ای مسلمانان به کمکم برسید» را بشنود و به یاری ندا کننده نرسد، مسلمان نیست. بطوری که «إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ»(2) یک اصل مسلّم و شناخته شده از اصول اجتماعی و جامعه سازی است که مستقل از نهی از منکر است. یعنی باصطلاح در عرض نهی از منکر است، نه در طول آن.

2- ترک دفاع از عِرض به هر صورت، مذموم و نکوهیده است؛ منشأ آن ترس است که پیروی از غریزۀ ترس و پایمال کردن روح فطرت است. اما ترک دفاع از مال نه بدلیل ترس

1- کافی، ج 2 ص 164.
2- اغاثه از مادۀ «غوث» و مصدر از باب افعال: یاری کردن. و معنی فارسی آن «فریادرسی» است. الملهوف: ستمدیده- لَهِفَ لهفاً: ظُلِمَ: مورد ستم واقع شد.- ملهوف: ستمدیده. إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ، یعنی به فریاد ستمدیده رسیدن. نهج البلاغه قصار، 24: مِنْ كَفَّارَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ: اغاثۀ ملهوف از کفاره های گناهان بزرگ است. مستدرک الوسائل، ج 12 ص 416، از امیرالمؤمنین علیه السلام: مَا حَصَلَ الْأَجْرُ بِمِثْلِ إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ: هیچ چیزی مانند اغاثۀ ملهوف اجر آور نیست.- لطفاً به معنی این حدیث دقت کنید که اغاثه را به بالاتر از هر عملی ارتقاء می دهد. و نیز در ص 416 همان مجلد از آنحضرت آورده است: أَفْضَلُ الْمَعْرُوفِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ. و نیز در مجلد 16 ص 242 حدیث دیگر آورده است. اهمیت و جایگاه عظیم این اصل در همۀ متون حدیثی آمده است از آنجمله رجوع

كنيد؛ وسائل الشيعه، ج 16 ص 281 و 373- بحار، ج 40 ص 97 و ص 112. و مجلد 53 ص 300 و مجلد 68 ص 198. و مجلد 70 ص 375.

بل بدلیل ترجیح حفظ جان بر حفظ مال، جایز است و در شرایطی لازم است. و این ترجیح یک تحلیل عقلی و فطری است؛ می گوید: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُقَاتِلُ دُونَ مَالِهِ فَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ بِمَنْزِلَهِ الشَّهِيدِ قُلْتُ أَ يُقَاتِلُ أَفْضَلُ أَوْ لَمْ يُقَاتِلْ قَالَ أَمَّا أَنَا لَوْ كُنْتُ لَمْ أُقَاتِلْ وَ تَرَكْتُهُ:(1) از امام صادق علیه السلام دربارهٔ کسی که برای دفاع از مالش بجنگد. فرمود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: هر کس در دفاع از مالش کشته شود بمنزلهٔ شهید است. گفتم: آیا این مقاتله افضل است یا ترک آن؟-؟ فرمود: اگر من باشم مقاتله نمی کنم و از مال می گذرم. و در حدیث دیگر چنین آمده است: «لَوْ كُنْتُ أَنَا لَتَرَكْتُ الْمَالَ وَ لَمْ أُقَاتِلْ»:(2) اگر من باشم مال را ترک می کنم و مقاتله نمی کنم.

یک اصل تربیتی

آنچه در بالا مذکور شد بیشتر جنبهٔ فقهی داشت که دربارهٔ احکام و تکالیف بود. اما از دیدگاه «انسان شناسی» و در امتداد آن «شخصیت شناسی» و پرورانیدن شخصیت افراد جامعه و با چشم انداز جامعه سازی، یک اصل بزرگ و مهم دیگر هست و آن عبارت است از اینکه: شخصیت سالم آن است که ستم ستیز باشد؛ امیرالمؤمنین علیه السلام در آخرین وصیتش خطاب به امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) می گوید: «كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْماً وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْناً»:(3) دشمن ظالم باشید و یار مظلوم.

واژهٔ «عون= کمک) دلالت دارد که باید خصومت قلبی نسبت به ستمگر، به مرحلهٔ عمل نیز برسد و صرفاً یک بیزاری قلبی نباشد، زیرا عون و کمک، یک عمل است و در رفتار محقق می گردد.

قرآن: همچنانکه ظلم کردن و ستمگری در قرآن محکوم شده، ستمپذیری نیز نکوهیده شده است: «لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ»:(4) نه ستم کننده باشید و نه ستمپذیر.

1- کافی، همان، ح 3.

2- من لا یحضره الفقیه، ج 4 ص 68 ط دار الاضواء.

3- نهج البلاغه، کتب 47.
4- آیۀ 279 سورۀ بقره.

و از چگونگی شخصیت درونی عدّه ای انتقاد کرده و می گوید: «وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ..»: (1) چه شده بر شما (چه عیب و نقصی در شخصیت درونی تان هست) که در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده اند، پیکار نمی کنید؟!

در جامعه ای که روحیه بیزاری از ستم و ستم ستیزی در آن بالا باشد، به همان نسبت جور و ستم از عرصهٔ آن برچیده می شود. اساساً جامعهٔ هدف و مطلوب قرآن آن است که بر چهار عنصر اساسی مبتنی باشد: 1- افراد آن ایمان داشته باشند. 2- «عمل صالح» را دوست داشته باشند. 3- حق و رعایت حقوق را بر همدیگر سفارش و توصیه کنند، یعنی دشمن ناحق و ستمگری باشند. 4- اهل صبر، و بردباری باشند. و این چهار خصلت را در یک بیان «انسان شناسی» بطور نص آورده و گوئی کل قرآن را در چهار جمله خلاصه کرده است:

جملهٔ اوّل: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیم.

جملهٔ دوم: «وَ الْعَصْر»: سوگند به زمان.(2)

جلمهٔ سوم: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ»: که انسان در خسران و زیان است- یکی از پرسش های بزرگ و اساسی درعلوم انسانی این است: آیا بودن انسان، به وجود آمدن انسان، خیر است یا شر؟-؟ آیا از اینکه به وجود آمده ایم باید متشکر باشیم، یا بگوئیم ای کاش به وجود نمی آمدیم؟-؟(3) قرآن می گوید: اصل در انسان خسارت و زیان است مگر:

جمله چهارم: «إِلاَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ»: مگر آنان که ایمان داشته باشند و به اعمال صالح بپردازند و حق را به همدیگر سفارش کنند، و

1- آیهٔ 75 سورهٔ نساء.
2- برای شرح محتوای این آیه رجوع کنید به مباحث «زمان» در این مجلدات که ماهیت و چیستی زمان به شرح رفته است.

3- که خوشبین ترین انسان شناسان غربی می گویند: زندگی دردسر است. اما اسلام می گوید: انسان موجود مشروط است با چهار شرط سعادتمندترین موجود است و بدون آنها «اسفل سافلین» است.

همدیگر را به صبر و بردباری توصیه کنند.

یعنی از ناحق بیزار و ظلم ستیز باشند.

نسبت میان ستم ستیزی و بردباری

چگونه خصلت «ستیزه» با خصلت «بردباری» جمع می شود؟ شخص مطلوب قرآن چگونه می تواند هم ستیزه گر باشد و هم بردبار؟ اگر بناست که کسی با هر ناحقی ستیزه کند چه جائی برای بردباری می ماند؟

هر بینش ناحق، و هر گرایش ناحق، و هر رفتار ناحقی، یکی از سه ماهیت را دارد:

1- ناحق عمدی؛ که کسی بطور دانسته و عمداً ناحق گرائی کند.

2- ناحق اشتباهی و غیر عمدی.

3- ناحقگرائی خصلتی، که ناحقگرائی خصلت روانی شخص گردد.

ردیف اول از هر جهت بر علیه انسانیت است و باید با آن ستیز کرد. ردیف دوم از اشتباه و نادانی ناشی می شود و باید با آن بردبارانه رفتار شود حتی «بردبارانۀ دلسوزانه» تا هدایت شود. ردیف سوم مشروط است؛ اگر خصلت بیماری او با بردباری و تحمل و هدایت قابل اصلاح است، پس باید با او بردبارانه و دلسوزانه رفتار کرد. و اگر قابل درمان و هدایت نیست، مشمول ردیف اول می شود.

حقوق و کیفر: برخی از دانشمندان علوم انسانی غربی می گویند: کیفر و مجازات مجرمین و جنایتکاران، رفتار چندان خوبی نیست باید با آنان با تسامح رفتار کرد؛ باید به حال مجرم گریست زیرا که بیمار است.

اما اولاً: این بینش وقتی در عرصۀ عقل و تعقل جایگاهی می یابد که جرم، جنایت و بزه، هیچ ارتباطی با حقوق افراد دیگر و نیز با حقوق جامعه نداشته باشد. والاّ بیماری فرد مجرم دلیل تضییع حقوق آنان نمی شود. و هیچ رفتاری نیست که جرم باشد و در عین حال ربطی به حقوق افراد و یا حقوق جامعه نداشته باشد. حتی ستم بر طبیعت و محیط زیست نیز تضییع

حقوق افراد و جامعه است. و نباید دلسوزی به بیماران خصلتی، موجب تخریب نظام حقوقی فردی و نظام ساختاری جامعه گردد و همه چیز (از آنجمله انسانیت) فدای بیماری بیماران

ص: 483

خصلتی شود. درست است اینگونه دانشمندان هر قدر بخواهند می توانند به حال آنان گریه کنند اما اگر فرصتی از دست روحیهٔ لیبرالی خود بیابند باید به حال ستمدیگانی که از ناحیهٔ بیماران خصلتی بر آنان وارد می شود نیز گریه کنند. پس عرصهٔ حقوق عرصهٔ لیبرال بازی نیست حتی دربارهٔ حفاظت از محیط زیست.(1)

ثانیاً: کیفر با مجازات فرق دارد؛ مجازات اعم از کیفر است؛ فرد مجرم تا جائی که عقل دارد و عقلش از بین نرفته و مصداق دیوانه نیست، قابل کیفر است. و اگر بیماری او به دیوانگی برسد قابل کیفر نیست اما قابل مجازات دیگر است از قبیل کنترل و سلب آزادی از او و... و در اینصورت است که باید با او دلسوزانه و بردبارانه رفتار شود و به حالش نیز گریسته شود. کسی که در اثر تکرار جرم به یک بیمار خصلتی دچار شده و به میکروب و ویروس فساد مبدل شده باید کیفر داده شود. قاچاقچیانی که برای سودجوئی مادی خودشان هزاران فرد را بیمار می کنند میکروب هستند که کارشان غیر از تباه کردن فرد و جامعه- و بقول قرآن «سَعی فِی الْأَرْضِ لِیُفْسِدَ فیها وَ یُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْل»(2)- نیست باید از عرصهٔ سلامت جامعه حذف شوند. پس مجرمی که قابل دلسوزی است مجرمی است که دیوانه باشد نه عاقل. زیرا عقل مسئولیت آور است، بویژه وقتی که به «نکراء و شیطنت»(3) مبدل شود که عقل ستمگر نکراء شده و برای انسان و انسانیت خطرناک است. و: «لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»:(4) اگر خداوند برخی از مردم را بوسیلهٔ برخی دیگر دفع نکند، زمین پر از فساد می گردد.

1- دربارهٔ «حفاظت از محیط زیست» رجوع کنید به کتاب «دانش ایمنی در اسلام» و به مباحث پیشین این مجلدات.

2- آیهٔ 205 سورهٔ بقره.

3- پیشتر در این باره بحث شده است. و رجوع کنید؛ کافی، ج 1، باب العقل و الجهل، حدیث شماره 3.

4- آیهٔ 251 سورهٔ بقره.

از آیه های مذکور بعلاوه آیه های دیگر بویژه آیهٔ «وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ»(1) و حدیث های مذکور بعلاوهٔ حدیث های دیگر، روشن می شود که کیفر و مجازات (مجازات با ماهیت و شیوه ای که اسلام در نظر دارد) نه برای «صرفاً تعذیب مجرم» است و حتی نه برای تنبیه او، و در حد بالای آن که اعدام و قصاص است، نه برای «انسان کشی» است، و نیز نه برای صرفاً تشفّی قلب خانوادهٔ مقتول، بل برای مقابله با فساد در جامعه و حفاظت از سلامت شخصیت جامعه است؛ اگر کسی کشته شود و هیچ کسی و فامیلی و «ولی الدّم» نداشته باشد باز قاتل را قصاص می کنند زیرا دولت که نمایندهٔ جامعه است ولی دم اوست. پس در واقع آن که خواهان قصاص است جامعه است. و مهم این است که قرآن نمی گوید: و لاولاد و اَقرباء المقتول فی القصاص حیات. می گوید: «و لکم»: برای شما مردم و جامعه حیات است در قصاص.

پس کیفر و مجازات در اسلام برای حیات است نه برای کشتن. لیکن این حیات جامعه در مواردی با اعدام مجرم محقق می شود؛ یعنی قضیه دایر است میان اینکه: آیا فرد مجرم فدای جامعه شود یا جامعه فدای مجرم شود؟-؟ و مسئله ماهیت ریاضی قطعی دارد؛ یا این و یا آن. و راه سومی وجود ندارد.

مردم عوام از قدیم گفته اند: خون را با خون نمی شویند. یعنی خون را با آب می شویند. اما علم حقوق بر اساس انسان شناسی و جامعه شناسی از قدیم می گفت: این سخن در طبیعیات درست است، لیکن در اجتماعیات «آب» و «آب حیات جامعه» در شستن خون با خون است. علوم انسانی غربی مانند عقاب بال شکسته اوج گرفت و ناگهان به همان باور عوام سقوط کرد و حقوق جامعه را فدای احساسات فردگرائی کرد؛ فریب اُمانیسم با تصوری

1- آیهٔ 179 سورهٔ بقره.

نادرست از انسان گرائی را خورد و انسانیت را فدای انسان کرد آنهم فدای انسان های فاسد و فاسد کنندۀ جامعۀ انسانی. و اینک مدرنیته با وجود همۀ امکانات و پیشرفت ها، در تأمین امنیت برای انسان عاجز مانده است هم در عرصۀ بین الافراد و هم در عرصۀ بین الجوامع.

آیا لیبرالیسم (اصاله الفرد و عدم اعتقاد به شخصیت جامعه) منشأ این اُمانیسم عوام اندیشانه بوده است یا اُمانیسم عوام اندیشانه منشأ لیبرالیسم شده است؟-؟ هر دو یک ماهیت و دو روی یک سکه اند، دو ماهیت جدا ندارند تا یکی منشأ و علّت دیگری باشد؛ منشأ این ماهیت واحده «سنا» و مجلس های اعیان است که برای دفاع از خود هر توان و امکانات را داشتند و دارند؛ امنیت خود را جایگزین امنیت جامعه و شخصیت خود را جایگزین شخصیت جامعه، و منافع خود را جایگزین منافع جامعه کردند. و در واقع لیبرالیسم و اُمانیسم یعنی ذبح حقوق جامعه در پیش پای حقوق نامشروع اعیان. بل ذبح شخصیت جامعه در پیش پای هوس های اعیان.

امروز در فرهنگ غربی اصل «چشم در برابر چشم» که از اصول مسلّم کتاب «عهد عتیق» شان است، مسخره می شود. و بعنوان خشن ترین مادۀ حقوقی شناخته می شود. همگان آن را مسخره می کنند و همگان گمان می کنند که با انگیزۀ انسان دوستی و تقبیح خشونت از آن متنفرند. و توجه ندارند که همگی در این مسئله عروسک های خیمه شب بازی اعیان شده اند. اعیان خشن که اصل و اساس کشتار در درون جامعه ها و در بین الجوامع، کار و خواسته آنان است؛ افراد بظاهر موقّر و متین، و افراد طبقات پائین را «لات» می نامند؛ لات و شرورهائی که منشأ لات و شرور بودن شان همان اعیان هستند.

چشم در برابر چشم مسخره می شود بخاطر اینکه چشم حضرت سناتور نباید با چشم یک فرد معمولی ارزش مساوی داشته باشد، نه بخاطر خشونت. مدرنیته بر سر افراد جامعۀ خود افسار زده و با استخدام الفاظ از قبیل «خشونت» و غیره، آنان به گلّه گوسفند مبدل کرده است وگرنه، منشأهمۀ خشونت ها سناتورها و اعیان هستند؛ تولید کنندگان اسلحه، سلاح های کشتار جمعی، فلان لات عربده کش سر خیابان است!؟! در تاریخ

بشر هیچ لات عربده کشی نبوده مگر اینکه (بطور دانسته یا ندانسته) به یک قدرتمند متّکی و ابزار دست او بوده است. مردم عوام که از تحلیل جامعه شناسانهٔ امور اجتماعی ناتوان هستند هیچ رابطهٔ علّی و معلولی میان اعیان و لات ها، نمی بینند اما یک جامعه شناس تحلیلگر به روشنی این رابطهٔ مستحکم را مشاهده می کند.

فلان استاد حقوق و یا جامعه شناس بر سر کلاس درس، تحت تأثیر سیاست سناهای غربی، با دست خود همان افسار را بر سر خود می زند و باصطلاح خودش «خشونت ستیز» می گردد. دیگری در روزنامه اش می نویسد: قانون قصاص یک قانون غیر انسانی است(!). اینان با همهٔ خودباختگی، قیافهٔ انسان شناسی، انسان دوستی، خشونت شناسی، و مهر و محبت شناسی نیز به خود می گیرند، لیکن یا بطور آگاهانه مأمور هستند و یا عوامتر از هر عوام و جاهلتر از آهوان صحرا هستند.

اسلام و عفو مجرم: قرآن در حدود 35 آیه دربارهٔ ستودگی عفو آورده است. و یکی از اسامی خداوند «عفّو= عفو کننده» است که در آیهٔ 60 سورهٔ حج، و آیهٔ 2 سورهٔ مجادله، و در آیهٔ 43 سورهٔ نساء و نیز 99 و 149 همان سوره، و 134 سورهٔ آل عمران آمده است. و در حدیث می فرماید: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»:(1) با اخلاق خداوند متخلّق شوید. یعنی بکوشید تا شما نیز «عفوّ» و اهل گذشت باشید. علاوه بر حدیث های فراوان که در ستودگی عفو آمده است.

اسلام دین عفو و گذشت است، اما با دقت علمی، و سنجش عقلانی و تفکیک موارد، نه (باصطلاح) با شیوهٔ «فلّه کاری» و نه بر اساس شعارهای غیر علمی در قالب الفاظ و اصطلاحات فریبنده.

از این 35 آیه حدود 20 آیه دربارهٔ عفو خداوند است و به حقوق اجتماعی بین الافراد، ناظر نیست. و بقیه که 15 آیه هستند به محور حقوق فرد با فرد، حقوق فرد با جامعه و بالعکس می باشند. و موارد عفو در این محورها را تعیین می کنند، به شرح زیر:

1- سیّئه: در این مقال، بدی ها را به دو نوع تقسیم می کند: الف: جرم. ب: سیّئه. سیّئه

1- بحار، ج 58 ص 129.

آن بدی است که در حدّ جرم نباشد.

تعریف: جرم آن بدی ای است که موجب تضییع حق مالی و یا حق حیثیتی باشد بطوری که تضییع کننده یک تکلیف واجب را زیر پا گذارد.

و سیّئه آن رفتار بد و نکوهیده است که با شأن انسانیت هماهنگ نباشد، مانند ترک سلام، عدم رعایت آداب و سنن مرسوم، بی اعتنائی به حضور و وجود دیگران و رفتارهای سبک و بی مبالات که موجب سلب عدالت می گردد و از این قبیل است لی لی رفتن در میان مردم در بازار و...

می فرماید: «وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَی اللَّهِ إِنَّهُ لا یُحِبُّ الظَّالِمینَ»:(1) جزای بدی، رفتاری است مانند آن، هر کس عفو کند و اصلاح کند، اَجر او با خداوند است، خداوند ظالمان را دوست ندارد.

در این آیه نه تنها به عفو دعوت می کند و اجر آن را وعده می دهد که بالاترین تشویق است، می گوید در صورت عدم عفو نیز نباید در برابر رفتار بد، رفتار بدتر کند. یعنی قرآن منطق آنان را که گفته اند «کلوخ انداز را پاداش سنگ است»، محکوم می کند.

و می فرماید: «لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَ کانَ اللَّهُ سَمیعاً عَلیماً- إِنْ تُبْدُوا خَیْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَدیراً»:(2) خداوند دوست ندارد سخن افشاگرانه را مگر از کسی که مورد ستم قرار گرفته، و خداوند شنوا و بینا است.

توضیح: 1- موضوع بحث این آیه «سوء= سیّئه» بمعنی بدی ای است که در حد جرم نیست. زیرا اگر «سوء» را به معنی مطلق و شامل هر بدی اعم از جرم و غیر جرم بدانیم، باید کسی دربارۀ کسی شهادت و گواهی ندهد و همۀ مجرمین از اثبات جرم شان آسوده خاطر شده و به رفتارهای مجرمانۀ شان ادامه دهند. در حالی که در آیۀ دیگر می فرماید: «وَ مَنْ أَظْلَمُ

1- آیۀ 40 سورۀ شوری.
2- آیه های 148 و 149 سورۀ نساء.

مِمَّنْ کَتَمَ شَهادَةً عِنْدَه»:(1) کیست ظالمتر از کسی که شاهد یک موضوع باشد و آن را کتمان کند.

2- پرسش: استثناء ظلم دلالت دارد که مقصود هر بدی است، زیرا ظلم از مصادیق جرم است، پس نتیجه این می شود که لفظ «سوء» شامل جرم هم هست-؟

پاسخ: با توجه به آیهٔ «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ کَتَمَ شَهادَةً عِنْدَه» معلوم می شود که مراد افشای مورد ظلم نیست، بل آیه این حق را به فرد مظلوم می دهد که دربارهٔ دیگر بدی ها و سیّئه های فرد ظالم نیز افشاگری بکند تا عدم عدالت ظالم را ثابت کند و در نتیجه ستمگری او برای قاضی و هر داور دیگر روشن گردد.

و الاّ گواهان و شهود، خودشان مظلوم نیستند بل دربارهٔ مظلومیت فرد دیگر شهادت می دهند. پس اگر «سوء» به معنی اعم باشد هیچ کسی نباید بر علیه کسی شهادت بدهد، و این ناقض یک اصل بزرگ از اصول اجتماعی اسلام است.

3- آیه می فرماید: انسان ها هم خوبی ها دارند و هم بدی ها، خداوند دوست ندارد افراد جامعه به شرح و افشای بدی همدیگر بپردازند. اخلاق اجتماعی باید طوری باشد که خوبی ها فراز شوند نه بدی ها، دوستدار شیوع بدی ها نباشند زیرا این خصلت موجب رواج بدی ها در جامعه می شود؛ هر فردی در همه جا بدی های دیگران را می شنود و در ناخودآگاهش (و حتی در آگاهیش) جای می گیرد: اکنون که همگان بد هستند و بدی می کنند پس من چرا زحمات و محدودیت های پرهیز از بدی را بر خود هموار کنم. جامعه دچار بیماری مسابقه در بدی ها می شود؛ «إِنَّ الَّذینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُون»:(2) آنان که دوست دارند که بدی ها در میان جامعه مؤمنان شیوع یابد، برای شان عذاب دردناکی در دنیا و آخرت است. و خداوند می داند و شما نمی دانید.

گویش از بدی های مردم موجب رواج و شیوع بدی ها می شود و لذا حرام شده است. و تنها یک مورد از این تحریم استثناء شده است و آن «افشاگری مظلوم از بدی های ظالم»

1- آيهٔ 140 سورهٔ بقره.
2- آيهٔ 19 سورهٔ نور.

است. لیکن در سطرهای بالا «افشاگری شاهد از بدی ظالم» نیز آمد که از این تحریم استثناء شده و یک «تکلیف واجب» است، پس دو چیز استثناء شده نه یک چیز. اما با اندکی دقت روشن می شود این دو در واقع یکی هستند. زیرا شاهد نیز بعنوان مظلوم شهادت می دهد؛ هر ظلم به هر فرد، در واقع ظلم بر جامعه هم هست و اگر شاهدها شهادت شان را کتمان کنند جامعه از هم می پاشد، پس فرد شاهد در واقع از ستمی که بر جامعه و انسانیت وارد شده افشاگری می کند تا ظلم را از خود نیز دفع و رفع کند. و این نکته ای است که جملهٔ اخیر آیه «وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» به آن اشاره دارد. یعنی آنان که بر طبق «فلانی به فلانی ستم کرده به من چه؟» عمل می کنند، نمی دانند که اگر همچنان بی تفاوت باشند، روزی این شتر دم در خانهٔ خودشان نیز خواهد نشست. پس اگر افشاگری فرد مظلوم برای «رفع ظلم» است، افشاگری شاهد نیز برای «دفع ظلم» است؛ دفع ظلم از خویشتن خویش.

و با بیان دیگر: ظلم دو وجه دارد: وجه اول آن بطور مستقیم متوجه یک فرد معین است. و وجه دوم آن بطور غیر مستقیم بر همهٔ افراد جامعه متوجه می شود.

گاهی هم ظلم بطور مستقیم متوجه هیچ فردی نمی شود و آن وقتی است که صرفاً «ظلم بر جامعه» باشد و متوجه هیچ فردی بطور مستقیم و متعین نباشد.

نتیجه: افشای سیئات دیگران حرام است، اما افشای جرم دیگران در مواردی جایز و در مواردی واجب است.

به دنبال همان آیه می فرماید: «إِنْ تُبْدُوا خَیْراً أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَدیراً»:(1) اگر یک خوبی را آشکار کنید، یا آن را پوشیده بدارید، یا سیّئه ای را عفو کنید، پس (بدانید) که خداوند عفو کننده و توانا است.

عفو سیّئه دو گونه می شود: عفو آشکار که همگان بدانند فلانی سیّئهٔ فلانی را عفو کرد. و عفو پنهان که نه رفتار سیّئه و نه عفو آن به اطلاع دیگران نرسد.

معنی و چیستی عفو را از این آیه می فهمیم؛ می فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا قَدیراً»، عفو آن

1- آيهٔ 149 سورهٔ نساء.

است که عفو کننده بر عمل متقابل توان داشته باشد و با وجود توان، آن را ببخشد. و اگر از روی ناتوانی گذشت کند عفو نیست. و اگر از روی تسامح از سیئه گذشت کند، این عملش موجب جریئ شدن طرف می گردد و سیئات در جامعه شیوع می یابد.

حقوق: پس نظام حقوق دربارهٔ سیّئات به شرح زیر است:

اصل اول: هر کس می تواند و حق دارد که سیّئه را با سیّئه جواب دهد: «جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها».(1)

اصل دوم: عفو از سیئات حق هر کس است، خواه رفتار سیّئه و عفو آن آشکار باشد و خواه پنهان. و عفو از صفات خداوند است «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».(2)

اصل سوم: رفتار سیّئه و عفو از آن، اگر بطور آشکار باشد، وقتی درست است که برای دیگران آشکار باشد که عفو کننده با وجود توانائی بر مقابله به مثل، عفو کرده است. والاّ موجب شیوع بدی ها خواهد شد.

اصل چهارم: گذشت مسامحه گرایانه درست نیست، زیرا موجب پرتوقعی افراد مسیئی می گردد و سیئات شیوع پیدا می کند و چنین عفوی مصداق ترک نهی از منکر می گردد.

مدیریت

عفو دربارهٔ گونه ویژه از سیّئات: نوعی از سیّئات هست که مقابله بمثل در آن ها روا نیست و آن سیئاتی هستند که منشأ آن ها نارسائی فکری است و ناشی از عمد و قصد نیستند؛ این قبیل سیّئات باید مورد عفو و گذشت و تحمل واقع شوند. مانند رفتارهای سیئ کودکان در خانواده، یا رفتارهای غیر عمدی که از نارسائی فکری زیردستان در یک مجموعه اداری، صنعتی، نظامی و... بویژه رفتار شاگرد در برابر استاد و از آن ویژه تر عفو و تحمل رفتارهای ناستودهٔ غیر عمدی در برابر رهبر جامعه، یا رهبر نهضت که می فرماید: «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ

1- آیهٔ 40 سورهٔ شوری.
2- بحار، ج 58 ص 129.

شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ»:(1) برای آنچه از رحمت خدا (به تو رسیده) بر این مردم نرم و مهربان شدی، و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند. پس بر آنان ببخش و عفو کن و برای شان آمرزش بطلب، و با آنان در امور مشورت کن (تا برای شان شخصیت دهی و احساس کوچکی نکنند).

و این یکی از اساسی ترین اصل از اصول مدیریت است که عفو در جهت تربیت شخصیت افراد زیر دست، قرار می گیرد.

این عفو در واقع همان تحمّل و بردباری است که یک فرد مدیر باید آن را داشته باشد که علاوه بر علم نوعی هنر هم هست؛ یعنی تنها عالم بودن به «علم مدیریت» کافی نیست، بل به یک خصلت درونی هنرمندانه نیز نیاز هست. همانطورکه استادی و آموزگاری حتی در تعلیم نیز بشدت نیازمند هنر است.

2- عفو حق مالی (در غیر مورد جرم): مهریه حق مالی زن است می تواند آن را به شوهرش ببخشد (شوهر را از پرداختن آن عفو کند) خواه در مقام همزیستی مسالمت آمیز و شیرین و خواه (خدای نکرده) در مقام طلاق، می فرماید باید مهریه را به زن بدهید و اگر قبل از مباشرت جنسی باشد باید نصف آن را بدهید «وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوی»:(2) و اگر عفو کنید، به تقوی نزدیکتر است. و ادامه می دهد: «وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ إِنَّ اللَّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصیرٌ»: و فضل و بزرگواری را در میان خودتان فراموش نکنید که خداوند به آنچه عمل می کنید بینا است.

اگر زنی مهریه یا نصف مهریهٔ خود را بزرگوارانه ببخشد، ستوده است. اما اگر تحت فشار یا در اثر ترس از حق خود بگذرد، عفو نیست: «وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَیْتُمُوهُن»:(3) و آنان را تحت فشار قرار ندهید تا قسمتی از آنچه (مهر) را به آنان داده اید، از بین ببرید.

عفو مالی و گذشتن از حقوق مالی خود، از بهترین خصایل انسانی است بشرط اینکه واقعاً

1- آیهٔ 159 سورهٔ آل عمران.

2- آیۀ 237 سورۀ بقره.
3- آیۀ 19 سورۀ نساء.

«عفو» باشد؛ یعنی بشرحی که بیان شد از موضع قدرت و توانمندی باشد نه از موضع ترس و یا تسامح که ستمگران را جریئ و یا دستکم پرتوقع می کند و به فساد جامعه می انجامد. پس عفو مالی نیز بطور مطلق ستوده نیست بل در مواردی عمل نکوهیده ای است.

عفو از جرم

عفو و گذشتن از مال، گاهی مصداق «عفو از سیّئه» می شود و گاهی مصداق «عفو از جرم» و هر دو ستوده هستند. لیکن جرم دو نوع است: جرم دربارهٔ فرد معین، یا افراد محدود معین مانند جرم دربارهٔ یک خانواده، یا اعضای یک شرکت. و جرم اجتماعی.

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به جرمی که صرفاً اجتماعی و تجاوز به حقوق جامعه باشد و یا جرم فردی که جنبهٔ اجتماعی هم داشته باشد «حق الله» گفته می شود. زیرا هر آنچه که حق فرد یا افراد معین نیست و حق جامعه است و هر آنچه که در عین اینکه حق یک فرد یا افراد معین است اما جنبهٔ اجتماعی هم دارد، حق الله است. همانطور که بیت المال «مال الله» نامیده می شود، مسجد الحرام و هر مسجد بیت الله است و... پس باید دربارهٔ هر کدام از دو نوع جرم بحث مجزائی داشته باشیم:

عفو از جرم در حقوق فردی: هر کسی می تواند و حق دارد دربارهٔ حق فردی و شخصی خود از هر جرمی بگذرد و عفو کند. و این عفو فقط به یک شرط مشروط است که از ترس و یا تسامح (به شرحی که گذشت) نباشد و واقعاً عفو باشد.

عفو از جرم در حقوق جامعه: در بینش و انسان شناسی و جامعه شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه شخصیت دارد و لذا برای خودش حقوق هم دارد. با تکرار مجدد اینکه: اسلام در عرصهٔ حقوق نه به «اصالت فرد» معتقد است مانند لیبرالیسم و نه به اصالت جامعه مانند مارکسیسم. بل به هر دو اصالت قائل است بر اساس نه آن و نه این بل امر بین امرین. و دو آلیسمِ یا اصالت فرد و یا اصالت جامعه، را باطل و مردود می داند.

در سطرهای بالاتر روشن شد که حقوق جامعه نیز دو نوع است: حق خالص و تام جامعه. و حقی که میان جامعه و فرد مشترک است.

حق خالص جامعه: مانند شرابخواری که اگر کسی شراب خورده باشد بر حق شخص

ص: 493

هیچ فردی تجاوز نکرده و نسبت به فردیت هیچ فردی مرتکب جرم نشده است؛ جرم او بر علیه حقوق شخصیت جامعه است. پس هیچ فردی حق ندارد جرم او را عفو کند. و همچنین است زنا؛ زناکار به حق جامعه تجاوز کرده است و هیچ فردی نمی تواند این جرم او را عفو کند. و نیز همینگونه است «تشهیر السّیف لا خافه الناس= استفاده از اسلحه برای ترسانیدن مردم». و از این ردیف است «تخریب مساجد و حتی معابد اقلیت های دینی». و از این باب است «تخریب محیط زیست= تجاوز به انفال» اعم از تخریب طبیعت و ثابت (مانند زمین، هوا، جنگل، رودخانه، چشمه و...) و از بین بردن حیوانات و حشرات (غیر از موارد مجاز که نیازمند بحث دیگر است).(1)

و از همین جمله است ایجاد آلودگی صوتی.(2)

و از این سنخ است تخریب فرهنگی جامعه با زبان، قلم و هر چیز دیگر. و جرم های دیگر.

عفو این قبیل جرم ها در مواردی مانند شرابخواری و زنا، مصداق «تعطیل حدود» است. و تعطیل حدود علاوه بر اینکه پس از «شرک» بزرگترین و کبیره ترین گناه است، دلیل بیماری جامعه و نا مشروع بودن حاکمیت نیز هست.

حکومت (حکومت مشروع) که نمایندهٔ جامعه است در برخی موارد با شرایط مشخّص، می تواند اینگونه جرم ها را عفو کند که تحقق شرایط و موارد آن، خیلی نادر است.

آن قبیل از حقوق جامعه که تجاوز به آنها «حدّ» نامیده نمی شود، تعیین مجازات آن بسته به نظر قاضی (قاضی عادل با سمت مشروع) است که «تعزیر» نامیده می شود. قاضی نیز نمی تواند آن را عفو کند مگر در مواردی بس نادر آنهم اگر چنین اختیاری از اصل حاکمیت (حاکمیت مشروع) داشته باشد، زیرا «قاضی منصوب» چنین اختیاری ندارد مگر باذن نصب کننده. و در عرصهٔ تقابل حقوق فرد و جامعه و جرم فرد بر علیه حق جامعه، جائی برای قاضی غیر منصوب که «قاضی تحکیم» نامیده می شود، نیست زیرا جامعه نمی آید با طرف مقابل خود دربارهٔ تعیین قاضی به توافق برسد. و حتی دربارهٔ دو فرد متقابل، قاضی تحکیم

1- رجوع کنید؛ «دانش ایمنی در اسلام، بخش «ایمنی محیط زیست».
2- رجوع کنید به همان کتاب.

هرگز نمی تواند چیزی را ببخشد تنها می تواند فرد ذیحق را به عفو دعوت کند، آنهم باز با شرایط خودش.

اما حقوق مشترک میان فرد و جامعه: حقی که دارای دو جنبه است؛ هم حق فردی است و هم حق جامعه، هم «حق الناس» است و هم «حق الله» مانند سرقت؛ فرد (باصطلاح) مال باخته «مسروق عنه» می تواند از حق خود بگذرد، اما حق جامعه قابل بخشش نیست، باید حدّ سرقت جاری شود. سرقت بر امنیت مالی جامعه لطمه می زند و همچنین بر «فرهنگ کار» و نیز بر اصل «مالکیت» و تنها حق فرد را ضایع نمی کند، بل به فساد جامعه منجر می گردد.

قصاص

اجرای حدود شرط اقامه برخی از مراسم و عبادات اجتماعی نیز هست مثلاً «لَا جُمُعَةَ إِلَّا فِی مِصْرٍ تُقَامُ فِیهِ الْحُدُودُ»(1) نماز جمعه برگزار نمی شود مگر در شهری که حدود در آن اجرا شود.

جامعه ای که حدود در آن اجرا نشود یا جامعه ای مرده است و یا جامعه ای است که نظامش نظام کاپالیستی و ابلیسی است و در ماهیت با گلّه حیوان فرق نمی کند و فرازترین شاخص چنین جامعه ای «ضعف خانواده»است. و دومین شاخصۀ جامعۀ مرده یا جامعه کاپالیستی، عدم عدالت واقعی است. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِی الْقَتْلی»: (2) ای آنان که ایمان آورده اید، برای شما دربارۀ کشته شدگان حق قصاص نوشته شده.

قصاص، عاملی نیست که بتواند مقتول را دوباره زنده کند. اما عامل «حیات جامعه» است: «وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُون»:(3) و برای شما در قصاص حیات است تا (از قتل) پرهیزکننده باشید. خطاب به جامعه است که با واژۀ «کم» آورده و نفرمود «و للمقتول

1- تهذیب، ج 3 ص 239.
2- آیۀ 178 سورۀ بقره.

3- آيۀ 179 سورۀ بقره.

فی القصاص حیاه». قصاص صرفاً یک انتقام گیری نیست بل اصل حکمت آن بازداشتن از کشتن موجودی است که «انسان» نامیده می شود؛ انسان که همۀ جهان و پدیده های جهان کار کرده و او را به وجود آورده است و اشرف موجودات است. قصاص برای آدم کشی و گرفتن جان قاتل نیست، بل برای حفظ جان ها است؛ اعدام قاتل ابقای جان دیگران و حیاتمند بودن جامعه است.

اُمانیسم و دوآلیسم

آیا اُمانیسم و «انسان دوستی» حمایت از قاتل را ایجاب می کند یا حمایت از همۀ افراد جامعه و نیز حمایت از سلامت شخصیت جامعه را؟-؟-؟ امانیست ها در شعار می گویند: حمایت از هر سه. اما توجه ندارند که در نگاه علمی چنین حمایت سه جانبه ایی امکان ندارد. معلوم نیست غربیان چه گرفتاری فکری دارند که در همه جا به «دوآلیسم» های باطل و نادرست معتقد می شوند و می گویند: یا اصالت فرد و یا اصالت جامعه. یا اصالت ذهن و یا اصالت عین،(1)

یا اصالت لذت یا اصالت سعادت و... همه جا به جرّاحی های ابعاد انسان و جامعۀ انسانی معتقد می شوند، اما در جائی که باید دوآلیست باشند و در مواردی که دوآلیسم صحیح است بینش دوآلیسم شان کور می شود. هم از قاتل حمایت می کنند و هم از مقتول، هم از فسادگر جامعه حمایت می کنند هم از جامعه.

منشأ این اشتباه بزرگ که بزرگترین انحراف علمی در علوم انسانی است در همان تعریف انسان است که معتقدند انسان حیوان است. اگر اندکی دقت شود روشن می شود که فرق اساسی حیوان و انسان در رفتار و گزینش ها همین است که حیوان در موارد گزینش همیشه به دوگانگی های باطل و غلط، عمل می کند. و از دوگانگی هائی که باید عمل شود پرهیز می کند، و لذا فاقد جامعه، تاریخ، اخلاق، عدالت، زیبا شناسی، و حیاء، است.

این روح فطرت انسانی است که بر سر دو راهی های گزینش، موارد دوگانگی را با معیار «انسانیت» تعیین می کند نه با معیار «انسان». انسان دوستی از خود دوستی ناشی می شود؛ شخص اُمانیست در واقع از انسان حمایت نمی کند بل از خودش حمایت می کند؛ آزادی عمل

1- در شناخت شناسی.

خود را می خواهد که اگر روزی مرتکب قتل شد، قصاص نشود. والاّ مگر مقتول انسان نیست؟! مگر جامعه امریکا که هر روز قتل های گروهی در آن رخ می دهد، جامعهٔ انسان نیست؟!

پس از مرحلهٔ تعریف غلط از انسان، مرحلهٔ گزینش و دوآلیسم نادرست «اصالت فرد» و «عدم اصالت جامعه» فرا میرسد و موجب حذف حقوق جامعه می گردد که جامعه پر از قتل و کشتار می شود.

گوزن ها با اینکه زیست اجتماعی دارند، فاقد جامعه هستند، زیرا که موجود صرفاً غریزی هستند و فاقد روح فطرت هستند تا دارای جامعه و تاریخ، اخلاق، عدالت و... باشند. آنچه آنان دارند فقط «گوزن» است و «گوزنیت» برای شان معنی ندارد. اما انسان دارای «انسانیت» نیز هست؛ انسانیت که اجتماع را به جامعه مبدل می کند، بی تاریخی را به تاریخمندی، بی اخلاقی را به اخلاقمندی، بی عدالتی را به عدالمتندی و غفلت از زیبا شناسی را به زیبا شناسی، بی حیائی را به حیائمندی و... و انسان حیوان نیست زیرا که دارای روح فطرت هم هست. در عالَم گوزن، گوزن فدای هیچ چیز نمی شود، اما در عالَم انسان، در مواردی انسان فدای انسانیت می شود. معیار در تعیین این موارد چیست؟

معیار: در هر مواردی که انسان عامل تباه کنندهٔ انسانیت شود، انسان فدای انسانیت می گردد.

انسان حیوان را می کشد و گوشت آن را می خورد. چرا؟ برای اینکه معتقد است که در حد لزوم، حیوان فدای انسان است. چرا انسان که خود یک حیوان است و در آفرینش نیز گوشتخوار نیست- همانطور که دندان ها و دیگر اندام هایش نشان می دهند- به خود حق می دهد تا دیگر حیوانات را بخورد؟ چرا چنین حقی را برای خود قائل است که آفرینش نیز چنین حقی را به او نداده است؟ چرا همه چیز فدای انسان؟

هر پاسخ که به این پرسش داده شود خارج از دو صورت نیست:

1- برای اینکه انسان موجود هوشمندتر و حیله گرتر، و مکّارتر است.

در اینصوت چه جائی برای اُمانیسم و انسان دوستی می ماند؟

2- برای اینکه انسان «انسانیت» دارد، و لذا همه چیز برای انسانیت انسان است.

پس در اینصورت، انسان حیوان نیست، و اگر انسان فاقد انسانیت باشد با همان حیوان مساوی (بل هُم اَضلّ) می گردد. از این جهت است که «در حدّ لزوم» حیوان فدای انسان و انسان (در مواردی که تباه کنندۀ انسانیت باشد) فدای انسانیت می شود.

بنابراین اُمانیسم نمی تواند هیچ عنصری از «دوستی» داشته باشد، بل یک انگیزش خود خواهانه و ستمگرانه و مجرمانه نسبت به حیوان می گردد و فاقد هر نوع احساس دوستی (غیر از خودخواهی و خود دوستی) می باشد. و بر اساس منطق «در نظام طبیعت ضعیف پایمال است» مبتنی است. پس چرا باید موجود متجاوز و ستمگر را دوست داشت؟ موجودی که بر همه جانداران ستم می کند؛ بر جاندارانی که مانند او حیوان هستند.

منشأ حق

برای بیشتر روشن شدن بحث بالا باید به منشأ حق انسان در تسلط بر حیوان، نگاه دیگری نیز داشته باشیم؛ انسان در طول تاریخش که در روی زمین بوده، تسلط بر حیوان حتی تسلط بر جان حیوان را حق خود دانسته است بویژه امانیست ها و تبارهای شان. این حق از کجا ناشی شده؟

ببر و پلنگ آهوان را می کشند و می خورند. این حقی است که طبیعت و آفرینش به آنها داده است؛ پنجۀ درنده و دندان پاره کننده به آنها داده و دیگر اندام های درونی شان را نیز اینچنین آفریده است، منشأ این حق ببر و پلنگ، طبیعت است.

منشأ حق سلطۀ انسان بر حیوان، چیست؟ هیچ نشانی از چنین حقی در اندام ها و جسم آفرینشی انسان وجود ندارد. پس این حق یا «نابحق» است و یا باید منشأ آن را در ورای جسم و اندام او جستجو کرد تا امتیازی آفرینشی برای انسان پیدا کرد تا این حق برایش مشروع باشد. و این امتیاز آفرینشی، روح فطرت است که انسان دارای آن است و حیوان فاقد آن است و لذا وجود حیوان ابزار تداوم و تکامل وجود انسان می شود. و مراد از انسانیت، اقتضاهای همین روح فطرت است، والاّ انسان هیچ حقی بر حیوان ندارد، نه حق آفرینشی جسمی و نه حق آفرینشی روحی.

قتل انسان، بر علیه نظام آفرینشی روحی انسان است، و قاتل موجودی است که روح

ص: 498

فطرت در وجود او سرکوب شده، او به یک حیوان (بل اَضّل) مبدل شده پس او در ردیف حیوان درنده قرار دارد و باید فدای انسانیت گردد.

برخی ها که از غرب زدگی گذشته و غرب پرست شده اند، در روزنامه شان می نویسند: قصاص یک قانون ضد انسانی است، و گمان می کنند که براستی از موضع علم و انسان شناسی سخن می گویند، در عین بی خبری از هر علم و دانشی، و توجه ندارند که علوم انسانی سختتر و پیچیده تر از علوم تجربی است، زیرا که انسان «موجود پیچیده» است و این پیچیدگی او بدلیل تعامل و یا تعارض دو روح غریزه و فطرت است و یا با نسبتی از مخلوط تعامل و تعارض، می باشد.

دفاع حق است؟ یا تکلیف؟

دست اندرکاران علوم انسانی غربی یک پرسش علمی را کاملاً بجا مطرح کرده اند: آیا حقوق انسان مقدم است یا تکلیف او؟-؟ این سؤالی است کاملاً علمی و مفید.(1)

اما در پاسخ آن شعار «اول حقوقش را بده سپس تکلیفش کن» را ورد زبان کرده اند. گاهی نیز این پرسش را در قالب «آیا دربارهٔ انسان اصالت با حقوق است یا با تکلیف؟-؟». قالب اول بیشتر بر عنصر فرهنگی و قالب دوم بر عنصر قوی انسان شناختی، مبتنی است. لیکن در پاسخ هر دو قالب همان شعار را داده اند.

اینکه می گویم «شعار»، به این دلیل است که خود پرسش یک موضوع علمی است اما پاسخی که به آن داده شده هیچ بهره ای از علمیت ندارد. آنان نه تعریف درست از «حقوق» دارند و نه از «تکلیف»، و توجه ندارند که در امور اجتماعی، هر کدام از این دو، یک روی سکهٔ واحد هستند؛ همانطور که در یکی از مباحث گذشته نیز اشاره شد، تکلیف هر کس، حق فرد دیگر است، و حق هر کس تکلیف فرد دیگر است؛ مگر تکلیف غیر از «رعایت حق دیگران» است؟ درست است؛ در اینجا یک محور از محورهای حقوق و آن محور «تکالیف فرد در برابر حقوق جامعه» است که آنان می گویند: هر چه تکالیف فرد در برابر

1- زیرا هر پرسشی که ذهن انسان را به تکاپو وادارد، مفید است.

جامعه کمتر همانقدر بهتر. در اینجا نیز به جای استدلال علمی، باز شعار آزادی می دهند. و اگر با بینش علمی می نگریستند توجه می کردند که در یکی از اصول اساسی خودشان دچار تناقض شده اند: از یکطرف می گویند: جامعه شخصیت ندارد و جامعه مساوی است با مجموع افراد خودش. این باور لزوماً بدین معنی است که حقوق جامعه همان حقوق افراد است. پس مسئله بر می گردد به همان «سکۀ واحده» و از جانب دیگر می گویند: تکلیف فرد در برابر جامعه هر چه کمتر همانقدر بهتر. و توجه ندارند که بنا بر «عدم شخصیت جامعه» برگشت این سخن بر این است که: تکلیف فرد در برابر افراد دیگر هر چه کمتر همانقدر بهتر. و این یعنی: حقوق فرد در برابر افراد هر چه کمتر همانقدر بهتر. این یک تناقض فاحش است که هر شخص هوشمند بی سواد نیز می تواند آن را دریابد، اما چرا خیلی از دانشمدان غربی آن را درک نمی کنند؟ برای اینکه سرگذشت علوم انسانی با سرگذشت علوم تجربی در غرب، متفاوت است؛ ذهن دانشمند در علوم انسانی نه آزاد است و نه استقلال دارد؛ روند جامعه سازی دولت ها و مراکز سیاسی، فضائی را به وجود آورده که فرهنگ مورد نظر خود را بر فکر و اندیشۀ جامعه مسلط کرده که فکر و اندیشۀ دانشمند علوم انسانی در زیر رسوبات آن در برخی موارد اصلی، خفه شده است، و او نمی تواند در آن موارد با فطرت انسانی نظر بدهد و داوری کند.

و با بیان دیگر: وقتی که یک محقق دچار ضعف (یا سرکوبی) روح فطرت گردد، در پشت داوری های علمی او انگیزش روح غریزی قرار می گیرد، انگیزشی که به حدّی قوی و سرکش شده روح فطرت را از کار انداخته و تعقل را نیز از دست فطرت مصادره کرده است. چنین محققی واقعاً حق دارد که دستکم در مواردی، احساسات غریزی و «شعار» را یک گزارۀ علمی بداند. زیرا او توان شکستن لاک غریزی خود را ندارد، و گمان می کند اینگونه شعارها انسان دوستی (اُمانیسم) است. در حالی که ضد انسانی ترین است.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: اولاً: حقوق و تکلیف را از همدیگر تفکیک نکنید؛ میان این دو جراحی نکنید، این دو، دو روی یک سکّه اند.

ثانیاً: جامعه شخصیت دارد(1)

و مطابق شخصیت خود حقوقی دارد.

ثالثاً: در مسئلهٔ «اصالت فرد، یا اصالت جامعه؟-؟» می گوید: نه آن و نه این «بل امرٌ بین الامرین»، هم فرد حقوق دارد و هم جامعه. و ایجاد تقابل میان فرد و جامعه در «اصالت» نیز یک جراحی و باصطلاح خود غربیان مصداق فونکوسیونالیسم است. و دو جامعه در عین اینکه هر دو شخصیت دارند، از همدیگر جدا و جراحی شده نیستند تا یکی را بر دیگرای اصالت دهیم.

مسئلهٔ مهم دیگر که نظر این مکتب و علوم انسانی غربی در آن با هم فرق اساسی دارند، چیزی است که «دفاع» نامیده می شود. آیا دفاع یک حق است یا تکلیف؟-؟ پاسخ این پرسش بشدّت نیازمند اندیشهٔ عمیق و دقت بیشتر است.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: موارد و محورها فرق می کند برخی دفاع ها حق است و برخی دیگر تکلیف محض است.

اما ممکن است هر کسی بگوید: تفکیک حق از تکلیف، همان جراحی است و با اصل «حق و تکلیف دو روی یک سکه هستند» تناقض دارد. و این تناقض چگونه حل می شود؟

پاسخ: دفاع، از حقوق محض، نیست، بل «حق الحقوق» است؛ حقی است که نگهبان همهٔ حقوق است. دفاع حقی در ردیف حقوق دیگر نیست، بل حقی است مانند چتری گشوده بر سر همهٔ حقوق. این حقی نیست که آن روی دیگرش تکلیف باشد، حق محض است. چرا؟ برای اینکه متجاوز و ستمگر آن روی دیگر را از بین برده است؛ هم تکلیف خود را شکسته و هم حق ستمدیده را. این است اصل بزرگی که دست اندرکاران علوم انسانی غربی از آن غافل هستند و فرق میان «حق دفاع» را با حقوق دیگر در نیافته اند. و اگر بحثی در این باره دارند یک داوری صرفاً غریزی است که بلی: هر موجودی حق دارد از خود دفاع کند.

حق آن است که صاحب حق بتواند از آن بگذرد و مجرم را عفو کند. این گزاره شامل همهٔ حقوق است لیکن شامل برخی از موارد حقوق دفاعی نمی شود بل همانطور که گفته شد

1- شرح این اصل در مباحث گذشته بیان شد و در مباحث آینده نیز (ان شاء الله) تکمیل خواهد شد.

دربارهٔ دفاع موارد فرق می کند. برخی از موارد حق دفاع تکلیف هم هست، اما نه تکلیف در برابر فرد متجاوز و ستمگر، بل این «تکلیف محض» است و برابر ندارد.

دفاع در تشریع

تا اینجا بحث در ماهیت طبیعی و آفرینشی حق دفاع بود. اما تشریع آمده این «حق محض» را که هر دو روی سکهٔ آن «حق» بود نه تکلیف، آن را تکلیف هم کرده است.

گفته شد: حق هر فرد تکلیف افراد دیگر است، و تکلیف هر فرد حق افراد دیگر است، غیر از حق دفاع که هر دو روی آن حق است نه تکلیف. وقتی که شرع می آید و دفاع را تصویب می کند هر دو روی آن، تکلیف دفاع کننده می شود و «تکلیف محض» می گردد.

و با بیان دیگر: در میان حقوق، حق دفاع از دیدگاه آفرینش «حق محض» است و از دیدگاه تشریع «تکلیف محض» است و در هر دو دیدگاه یک سکهٔ دو رویه نیست. پس با همهٔ حقوق دیگر فرق دارد و این ویژگی تنها به «دفاع» مخصوص است. هیچ حقی از حقوق دیگر این ویژگی را ندارد.

در اینجا می رسیم به «عفو» و معلوم می شود این تکلیف با «احیای حق» عملی می گردد که احیای حق نیز یا با استیفای حق، محقق می شود و یا با عفو بزرگوارانه، زیرا در هر دو صورت، حق احیاء شده و زمینهٔ سرایت و رواج جرم از بین می رود. اما عفو از موضع دنائت و پستی موجب سرایت و رواج جرم و بیمار شدن جامعه می گردد.

قرآن: «وَ کَتَبْنا عَلَیْهِمْ فیها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَیْنَ بِالْعَیْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ کَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ»:(1) و بر آنان در کتاب مقرر داشتیم که جان در برابر جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در مقابل گوش، و دندان در برابر دندان می باشد، و هر زخمی قصاص دارد. و اگر کسی آن (قصاص) را ببخشد کفّارهٔ گناهان او می شود. و هر کس مطابق احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند ستمگر است.

1- آیهٔ 45 سورهٔ مائده.

یعنی در اینصورت خود قاضی نیز مرتکب جرم و عمل ستمگرانه شده که دربارهٔ مجرم حکم خدا را اجرا نکرده است.

تصدق: وقتی تصدق مصداق پیدا می کند که بخشش بزرگوارانه باشد، و بخشش از موضع دنائت نیست، تصدق پذیری است.

و: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِی الْقَتْلی»: (1) ای آنان که ایمان آورده اید (ای جامعه مسلمین) حکم قصاص دربارهٔ کشتگان بر شما نوشته شده است.

سپس در ادامه می فرماید: «فَمَنْ عُفِیَ لَهُ مِنْ أَخیهِ شَیْ ءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَیْهِ بِإِحْسانٍ»: و اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود، چیزی (2)

به او عفو شود پس (این عفو) پیروی از راه پسندیده و نیکی و احسانی است که به او (قاتل) داده می شود.

پس: عفو مشروط است بر اینکه: 1- صرفاً مصداق نیکوکاری باشد، نه با انگیزه های دیگر. 2- بر طریق پسندیده باشد، نه دنائت. 3- باید معلوم و مشخص باشد که این عفو بر اساس «اخوت دینی» است، نه بر اساس دیگر.

این سه عنصر است که عفو را «عفو بزرگوارانه» می کند و چنین عفوی موجب سرایت و رواج جرم نمی گردد.

آنگاه بلافاصله در آیهٔ بعدی می فرماید: «وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ». یعنی اصالت را به قصاص می دهد و عفو را تنها مجاز می کند آنهم عفو با عناصر مذکور. و با آوردن «لکم» قصاص را عامل حیات جامعه می داند و عفو را صرفاً یک بزرگواری.

تکرار: عفو از بالاترین کرامت های انسان است اگر کریمانه باشد، نه از موضع دنائت و پستی. زیرا عفو کریمانه است که مصداق «احیاء حق» می گردد و عفو از موضع دنائت، کشتنِ حق است نه احیاء آن، و با این عفو نه تنها به تکلیف عمل نشده بل بر علیه تکلیف عمل شده است.

1- آیهٔ 178 سورهٔ بقره.

2- یعنی اگر چیزی از قصاص یا دیه بر او بخشیده شود..- لفظ «شیئ= چیز» شامل دیه هم هست.

در این چند برگ سعی کردم که ویژگی «حق دفاع» را در میان همهٔ حقوق، توضیح دهم که اصل بزرگی است و علوم انسانی غربی از آن غافل است. و لذا در بینش دانشمندان غربی حق دفاع یک «حق صرفاً غریزی» شناخته می شود از همان سنخ دفاع حیوان. و چون انسان را «حیوان متکامل» می دانند، بر اساس این امتیاز، با «قصاص» مخالفت می کنند؛ که این حیوان برتر باید برتری خود را در حفظ جان قاتل نشان دهد.

اما توجه ندارند که حتی مطابق تعریف آنان از انسان، و مطابق تمایز انسان با حیوان (حتی اگر این تمایز صرفاً غریزی فرض شود) یک فرق دیگر میان حیوان و انسان هست و آن این است: حیوان از چیزی بنام سرایت جرم و رواج جنایت منزه است. قتل در عالَم حیوان «ایستا» است نه قابل سرایت است و نه قابل رواج. و نه قابل حذف است و نه قابل رکود. چرا امتیاز این حیوان برتر را از این زاویه نمی نگرند و از زاویهٔ عوامانه و غیر علمی می نگرند!؟!

و نتیجهٔ قهری و جبری این نوع اُمانیسم، قتل مردان و زنان و کودکان با بمب ها و اسلحه های کشتار جمعی می شود. انسان دوستی بر علیه انسان دوستی، ترحم بر علیه ترحم، مخالفت با خشونت بر علیه مخالفت با خشونت، احساسات بشری بر علیه احساسات بشری و هر خوبی بر علیه هر خوبی. و نتیجهٔ قهری و جبری دیگر آن، شخصیت متناقض فرد و شخصیت متناقض جامعه است. و نتیجهٔ سوم آن، جراحی میان شخصیت فرد و جامعه است که فرد نباید بعنوان قصاص به اعدام فرد دیگر راضی شود، اما جامعه می تواند جامعهٔ دیگر را- که هیچ گناهی ندارد- قتل عام کرده و بکشد.

ممکن است گفته شود: هیچ کسی از دست اندرکاران علوم انسانی غربی، با این امور موافق نیست. بلی این درست است اما توجه ندارند که این امور نتیجه طرز تفکر و شناخت و روند متناقض علمی آنان است.(1)

برای بیشتر روشن شدن این مطلب به مثال زیر توجه کنید گرچه یک مثال ساده است: قتل، جرم و جنایت در میان مسلمانان نیز هست (گر چه در حد

1- لذا گفته شد «نتیجۀ قهری و جبری».

باندهای مافیائی نباشد)(1)

اما همگان- اعم از اهل دانش و عوام- می دانند که مسئولیت این فجایع متوجه اسلام نیست (باصطلاح) همگی می گویند:

اسلام

بذات خود ندارد عیبی

هر

عیب که هست در مسلمانی ماست

آیا مردمان غربی- اعم از دانشمند و عوام- می توانند بگویند: علوم انسانی ما مسئولیت این فجایع را ندارد-؟ منشأ این بزهکاری ها و جنایات شان غیر از علوم انسانی چیست؟ آیا می توانند بگویند: علوم ما بذات خود عیبی ندارد هر عیب که هست در علمگرائی ماست-؟ زیرا علم اگر علم باشد، علمگرائی نیز کرامت انسان می شود نه منشأ فساد.

آنان واقعاً علمگراترین جامعه هستند که در این گرایش همانندی در تاریخ و امروز ندارند. اشکال در علم شان است نه در علمگرائی شان، بطوری که هم قتل افراد و هم قتل جامعه ها را با برنامه ریزی های علمی انجام می دهند؛ همه چیز درخدمت قتل است از قبیل انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، دانش مدیریت، علم اقتصاد و... و همچنین علوم تجربی و تکنولوژی.

وقتی که انسان یک موجود صرفاً غریزی تعریف شد، مبنا و مبانی علوم انسانی دچار نقص و غلط می گردد و این بیماری علوم موجب می شود که علم ابزار جرم و جنایت شود.

امروز فرهنگ جهانی بشدت تحت تأثیر علوم انسانی غربی است، بل کاملاً بر آن استوار است. و این غلط های مبنائی و تناقضات که از این طریق بر جان جامعه جهانی نفوذ کرده، می رود که جامعه جهانی را متلاشی کند و هم اکنون می کند که صدای انفجارش فرداها شنیده خواهد شد.

عفو از خطاء و اشتباه

اگر کسی بطور خطائی و یا به اشتباه دربارهٔ کسی مرتکب رفتار بد و حتی مرتکب جرم باشد، قابل بخشش و عفو است، و اسلام این نوع عفو را توصیه کرده و به آن تشویق می کند: «الَّذینَ یُنْفِقُونَ فِی السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ الْکاظِمینَ الْغَیْظَ وَ الْعافینَ عَنِ

ص: 505

1- البته سلفیان و وهابیان موجب سیه روئی شده اند.

النَّاسِ وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ»:(1) آنانکه در توانگری و تنگدستی، انفاق می کنند، و غیظ خود را فرو می برند، مردم را عفو می کنند، و خدا نیکوکاران را دوست دارد.

توضیح: 1- آیه در اخلاق بحث می کند.

2- بدلیل جملهٔ «وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ»، معلوم می شود که این عفو از مکارم اخلاق است و از مصادیق همین دعای بیستم است.

3- غیظ عبارت است از یک هیجان غریزی و عمل بر اساس آن نیز یک عمل غیر عقلانی و صرفاً غریزی می گردد. غیظ با «بغض» فرق دارد. زیرا نوعی از بغض لازم و ضروری است که اصل «الْحُبِّ فِی اللَّهِ وَ الْبُغْضِ فِی اللَّهِ» بر آن استوار است اما غیظ به هر معنی نکوهیده است.

4- بدلالت «الْعافِینَ عَنِ النَّاسِ» باید دانست که این آیه به عفو از هر جرم دعوت نمی کند و نمی فرماید «العافین عن الظالمین» و در هیچ جای قرآن چنین دعوت یا تشویقی یافت نمی شود. بلی: اگر جرم و ظلم بطور اشتباهی یا خطائی باشد عفو آن مطلوب و مصداق احسان است و مشمول این آیه نیز هست. اما جرم و ظلمی که عمومی باشد مشمول این آیه نیست.

در اینجا به پایان بخش دهم از دعای بیستم (دعوای مکارم الاخلاق) رسیدیم؛ بحث در ادامهٔ این دعای عظیم الشّأن، به مجلد پنجم می ماند. ان شاء الله.

1- آیهٔ 134 سورهٔ آل عمران.

جلد 5

مشخصات کتاب

انسان و علوم انسانی در صحیفهٔ سجادیّه

مجلد پنجم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا: ابراهیم رضوی

انتشارات: مولف

تاریخ چاپ: 1396

شمارگان: 3000 نسخه

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.binesheno.com/Files/books.php

ص: 1

اشاره

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

ص: 4

فهرست

ص: 5

ص: 6

ص: 7

ص: 8

ص: 9

ص: 10

ص: 11

ص: 13

ص: 14

ص: 15

ص: 16

ص: 17

ص: 18

ص: 19

ص: 20

ص: 21

1: پاسخ به یک پرسش

پرسش: چرا در اول دعاهای صحیفه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» نیامده است؟

پاسخ: این مسئله منحصر به دعاهای صحیفه نیست؛ برخی از خطبه های نهج البلاغه و دیگر خطبه های معصومین (علیهم السلام) در دیگر متون و نیز زیارت نامه ها(1)

نیز چنین است.

در شرح چرائی این موضوع نیازمند یک بحث تاریخی و فرهنگی هستیم، و چون سرگذشت مسئله در میان جامعه شیعی با سرگذشت آن در جامعه سنی فرق ماهوی دارد، لازم است هر کدام از آن ها بطور مستقل بررسی شوند:

در میان برادران اهل سنّت: در کتاب کوچک (جامعه شناسی کاربرد تک واژهٔ «الرّحمن» در انهدام توتمیسم عرب) درگیری شدید تاریخی و طولانی اشراف جاهلی با پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) در دوران مبعث و نیز پس از هجرت بر سر این تک واژه، را بطور اختصار آورده ام؛ حضور این واژه موجب شده بود سران قریش و دیگر قبایل نسبت به

1- کافی است (باصطلاح) به دم دست ترین منبع یعنی «مفاتیح الجنان» مراجعه کنید.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم» بشدت حساس باشند و از فراز شدن آن جلوگیری کنند زیرا معنی و کاربرد این کلمه یک پیام بزرگ و اساسی را به مردم می داد: الرّحمن یعنی بخشنده به دوست و دشمن؛ خداوند مال و ثروت را به اشخاص خوب و بد می دهد و ثروتمند بودن دلیل ممتاز و محبوب بودن فرد ثروتمند در نزد خدا نیست.

نتیجه این پیام این است: ثروت منشأ حقوق اجتماعی و یا جایگاه اجتماعی نمی شود.

و نتیجهٔ این پیام از بین رفتن اصول اساسی آن اریستوکراسی ویژهٔ عرب بود که قبایل عرب را مدیریت می کرد.

این ماجرا برای قرآن و پیامبر (صلّی الله علیه و آله) مزاحمت ها و مشکلاتی را ایجاد می کرد و کرده بود.

متأسفانه پس از پیروزی اسلام نیز اشراف بظاهر مسلمان شده، به بی مهری خود (و برخی ها به کینهٔ خود) نسبت به «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم» در قالب بهانه های مختلف ادامه می دادند.

خلافت ها نیز که هفت قرن بر امت حکم راندند باقتضای ماهیت اریستوکراسی شان به این روند ادامه دادند تا جائی که اکثریت امت را معتقد کردند که تنها یک «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم» آیه قرآن است بقیه که در اول هر سوره آمده اند آیه نیستند. تا جائی که در قرائت قرآن و حتی نماز نیز ترک آن را جایز دانستند که هنوز هم در فرهنگ اکثریت امت ادامه دارد و معصومین علیهم السلام از رسول اکرم تا امام عسکری (صلوات الله علیهم) با این فرهنگ که ریشه در عصر جاهلی دارد، مبارزه کردند. شرح بیشتر این ماجرا را به کتاب مذکور وا می گذارم.

در میان شیعه: شیعیان نیز گاهی در نوشتارها- متون حدیثی و نقل کتبی سخنان و سخنرانی های ائمّه طاهرین- آن را نیاورده اند که بر اساس «فرض مسلّم انگاری» بوده است به این معنی که: مسلّم است پیامبر یا امام در اول خطابه اش آن را آورده است و نیازی نیست در هر نوشته ای آن را بیاوریم و بطور خلاصه می گفتند: «حَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَی عَلَیْهِ ثُمَّ

قَالَ: أَمَّا بَعْدُ:» و هر خواننده ای می دانست که این عبارت شامل «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» هم هست.

عامل اصلی این شیوه، همان «مسلّم انگاری» بود زیرا کسی شک نمی کرد که امیرالمؤمنین یا دیگر ائمه (علیهم السلام) خطابه یا دعایش را با «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» شروع کرده است، اما عوامل ریز دیگری نیز در این شیوه و سبک، دخالت داشته اند گرچه بطور ناخودآگاه؛ از جمله صرفه جوئی در وقت، و کاغذ که در قدیم به سختی به دست می آمد بویژه نویسندگان شیعه که در طول تاریخ هماره در فقر و عدم امکانات به سر می بردند، و...

با وجود آنهمه اهتمام در حمایت و تأکید و پشتیبانی از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» محال است که کسی از اهل بیت (علیهم السلام) در خطبه یا دعایش آن را ترک کند. اگر کتاب مذکور را مطالعه کنید اهمیت مسئله و جایگاه عظیم «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» را در سنت شفاهی و عملی معصومین مشاهده می کنید و می بینید مسئله در حدّ شبیه یک جهاد در آمده و کوشش عظیمی برای این حمایت و پشتیبانی شده است.

در این جا یک نکته می ماند: آیا متن صحیفه که بقلم امام باقر علیه السلام و زید شهید از زبان و املای امام سجاد (علیه السلام) نوشته شده بدون «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم» بوده؟ یا بعدها توسط ناقلین و نسخه برداران، چنین شده است؟

احتمال این که با اتّکاء به همان «المسلّم المفروض» و «مسلّم انگاری» در نسخهٔ امام باقر (علیه السلام) و نسخهٔ زید شهید نیز بدین گونه عمل شده، نه احتمال بعید است و نه با دلیلی از ادلّه ناسازگار است و نه با اصلی از اصول اعتقادی تناقض دارد و نه با فرعی از فروع اعتقادی.

اصل اتکاء به این «مسلّم» بصورت یک فرهنگ در آثار بزرگان شیعه و آثارشان می بینیم؛ تا حدی که واقعاً بصورت و ماهیت یک «قرارداد بین العلماء» در آمده و آنچه برای ما مجهول است تنها تاریخ تحقق این قرارداد است.

احتمال شروع و طی مراحل تحقق این «قرارداد» در عصر خود ائمّه (علیهم السلام) نه بعید

است و نه امری شگفت آور؛ این نیز یک قرارداد می شود در کنار آنهمه قراردادهای اجتماعی در «عرف عام» بویژه در «عرف خاصّ اصحاب و علماء». بویژه با توجه به تأسّی عالمان و دانشمندان شیعه (علی الخصوص تدوین کنندگان متون) از ائمّهٔ شان در هر سبک و رویّه ای، این احتمال قوی تر نیز می شود.

و صد البتّه احتمال اینکه در نسخهٔ امام باقر (علیه السلام) و زید شهید همهٔ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ» ها در اول دعاها بوده اند، قوی تر است زیرا مطابق پیام حدیث ها حتی نوشتن و به قلم آوردن این قبیل جملات کریمه (از آن جمله نوشتن صلوات در یک برگ) سفارش شده و برای چنین کاری اجر و ثواب وافری وعده داده شده است. از این دیدگاه به نظر می رسد که این ترک، کار نسخه برداران باشد که مطابق فرهنگ قراردادی عصر خودشان عمل کرده اند.

به هر روی روشن و مسلّم است که در آغاز هر دعا، این بزرگ نام خدا بوده است.

2: کلید طلائی در انسان شناسی و زیست شناسی

انسان روح ویژه ای دارد که حیوان فاقد آن است؛ این «روح فطرت» است. حیوان «روح غریزه» دارد اما از داشتن روح فطرت محروم است. انسان هر دو روح را دارد.

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) ابزار کار روح غریزه «هوی= هوس» و ابزار کار روح فطرت «عقل» نامیده شده.

منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، زیبا شناسی و زیبا خواهی، حیاء، «محاکمهٔ خود»، خود نکوهیدن، پشیمانی، گریه و خنده (با بیان کلّی منشاء هر آنچه انسان دارد و حیوان فاقد آن است) روح فطرت است.

نقص اساسی علوم انسانی غربی در همین مسئله است که انسان را حیوان با پسوند «برتر» می داند و لذا امروز از هر جهت و در هر رشته ای از علوم انسانی به بن بست رسیده است.

این سخنان را در لابه لای این مجلدات بطور مکرّر گفته ام، اینک چرا از نو تکرار می کنم آن هم به صورت یک مقالهٔ مستقل در آغاز این مجلد؟ این کار پنج دلیل دارد به شرح زیر:

1- مسئله به حدی مهم و تعیین کنندهٔ سرنوشت انسانی جامعهٔ جهانی انسان است که در طول قرن ها مورد غفلت قرار گرفته است، هر قدر تکرار شود باز هم حق آن ادا نمی شود.

2- با این که این مسئله را در مباحث گذشته شرح داده ام اولاً: یاد آوری مجدد آن لازم است زیرا که جان علوم انسانی همین نکته و همین «اصل» است و علوم انسانی بدون آن هر چه پیشرفته و توسعه یافته باشد باز مرده و بی جان است و از مدیریت فرد، خانواده و جامعه ناتوان است همان طور که امروز در عینیت جامعه جهانی مشاهده می کنیم. و ثانیاً: احساس کردم که برخی از خوانندگان محترم محتوای همهٔ مجلدات را به طور مرتب مطالعه نمی کنند؛ از روی فهرست به سراغ مطالب می روند، در این صورت به طور «بخشی» و تکه، تکّه با مسئله روبه رو می شوند. خواستم از نو این موضوع حیاتی را بطور فراز بیاورم تا کار برای شان سهل تر باشد.

3- این کلید طلائی که مشکل گشای تمام علوم انسانی است، در «علم کلام» نیز مشکل بزرگی را حل می کند (که شرحش خواهد آمد) و توجه به این مسئله لازم بود و قبلاً به آن نپرداخته بودم.

4- با مرور زمان به حدیث ها و تبیینات دیگری از بیانات اهل بیت (علیهم السلام) دست یافتم که در تکمیل مسئله بسی کار ساز هستند، خواستم این حدیث ها را نیز به استحضار خوانندگان محترم برسانم.

5- با دست یابی به این حدیث ها، دریافتم که مسئلهٔ «روح ویژه فطرت در انسان» نه فقط به عنوان یک مسئلهٔ اساسی علمی، بل به حدی در نظر اهل بیت (علیهم السلام) و اصحاب شان مسلّم و روشن بوده که به صورت یک «فرهنگ» بوده است که متأسفانه زمانی یونان زدگی و زمان دیگر بودیسم زدگی و امروز غرب زدگی، این مهم سرنوشت ساز را از دست ما گرفته است.

اکنون مسئله را از نو با ادلّه قرآنی و حدیثی بازگو می کنم تا تعریف انسان از نظر این مکتب به طور باصطلاح شسته و رفته فراز شود که: انسان نه حیوان است و نه حیوان برتر، بل ذاتاً و ماهیتاً موجودی دیگر است؛ فرق انسان با حیوان بیش از فرق حیوان با گیاه است.

بینش غربی و نیز هر بینش و هر تعریفی از انسان که در طول تاریخ آمده، همگی بدون استثناء، انسان را دارای تنها یک روح می دانند. و تنها مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است که به تعدد روح در وجود انسان قائل است، و این است کلید طلائی که همهٔ مشکلات پیچیدهٔ علوم انسانی را حل می کند.

قرآن و تعدد روح ها در انسان:

قرآن دو روح در وجود انسان معرفی می کند که با هم درگیر هستند؛ یکی «نفس امّاره»= روح غریزه که با هوی و هوس عمل می کند: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ».(1)

و دیگری «نفس لوّامه»= روح فطرت که با عقل و تعقل کار می کند و اقتضاهای روح غریزه را محدود کرده و مدیریت می کند: «لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَه»(2) که مقدس و انسانیت انسان است و قابل سوگند شده است.

در آیه دیگر روح فطرت را این گونه معرفی می کند: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ

1- آیهٔ 53 سورهٔ یوسف.
2- آیهٔ 2 سورهٔ قیامت.

اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها».(1)

و در آیه دیگر اصل مسئله را به طور نصّ و با شرح بیشتر بیان می کند: «اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُون»:(2) خداوند روح ها را به هنگام مرگ قبض می کند، و نیز روح ها را به هنگام خواب می گیرد سپس ارواح کسانی (از خوابیده ها) که مرگ شان قضاء شده باز می دارد و ارواح کسانی از آن ها که مرگ شان قضا نشده به بدن شان باز می گرداند تا سرآمدی معیّن. در این کار خدا نشانه های روشنی است برای اهل اندیشه.

خواب، استراحت جسم و روح غریزه است؛ هم حیوان می خوابد و هم انسان، اما انسان نمی تواند بخوابد مگر وقتی که روح فطرت از او جدا شود.

روح فطرت انسان به هنگام خواب، قبض می شود اما روح غریزه در وجودش می ماند. پس انسان علاوه بر روح غریزه یک روح دیگر نیز دارد:

حدیث: 1- عَنْ أَبِی الْحَسَنِ عَلَیْهِ السَّلَام یَقُولُ إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَیَوَانِ بَاقِیَهٌ فِی الْبَدَنِ وَ الَّذِی یَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ فَقَالَ عَبْدُ الْغَفَّارِ الْأَسْلَمِیُّ یَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها إِلَی قَوْلِهِ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی أَ فَلَیْسَ تُرَی الْأَرْوَاحُ کُلُّهَا تَصِیرُ إِلَیْهِ عِنْدَ مَنَامِهَا فَیُمْسِکُ مَا یَشَاءُ وَ یُرْسِلُ مَا یَشَاءُ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ عَلَیْهِ السَّلَام إِنَّمَا یَصِیرُ إِلَیْهِ أَرْوَاحُ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحُ الْحَیَاهِ فَإِنَّهَا فِی الْأَبْدَانِ لَا یَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ وَ لَکِنَّهُ إِذَا قَضَی عَلَی نَفْسٍ الْمَوْتَ قَبَضَ الرُّوحَ الَّذِی فِیهِ الْعَقْلُ. وَ لَوْ کَانَتْ رُوحُ الْحَیَاهِ خَارِجَهً لَکَانَ بَدَناً مُلْقًّی لَا یَتَحَرَّکُ

1- آیهٔ 30 سورهٔ روم.
2- آیهٔ 42 سورهٔ زمر.

وَ لَقَدْ ضَرَبَ اللَّهُ لِهَذَا مَثَلًا فِی کِتَابِهِ فِی أَصْحَابِ الْکَهْفِ حَیْثُ قَالَ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیَمِینِ وَ ذاتَ الشِّمالِ أَ فَلَا تَرَی أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِیهِمْ بِالْحَرَکَاتِ.(1)

ترجمه: امام کاظم علیه السلام می فرمود: وقتی که انسان می خوابد روح حیوانی در بدنش می ماند و آنچه از او خارج می شود روح عقل است. عبد الغفّار اسلمی گفت: خداوند عزّوجل می فرماید: «اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حینَ مَوْتِها- الی قوله-ِ الی أَجَلٍ مُسَمًّی»(2) آیا نظر شما این نیست که روح ها همگی هنگام خواب از انسان می روند و هر کدام را خداوند بخواهد باز می دارد و هر کدام را بخواهد باز می فرستد-؟

امام علیه السلام در پاسخ او فرمود: تنها روح های عقل از انسان ها جدا می شوند، اما روح های حیات در بدن می مانند و خارج نمی شوند مگر هنگام مرگ، و لیکن وقتی که خداوند مرگ کسی را قضا کند روح عقل را (به بدن او) باز نمی فرستد. و اگر روح حیات (به وقت خواب) از انسان خارج شود می شود بدن مرده که هیچ حرکتی ندارد. و خداوند برای این مسئله مثالی آورده است آنجا که سخن از اصحاب کهف است می گوید: آنان را (در آن حال خواب) به چپ و راست برمی گردانیدیم. نمی بینی که این حرکات شان دلیل حضور روح های حیات در بدن شان است-؟

2- امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز فرموده است به هنگام خواب روح های انسان ها از بدن شان خارج می شود.(3)

3- امام رضا (علیه السلام) فرمود: «إِذَا نَامَ الْعَبْدُ وَ هُوَ سَاجِدٌ قَالَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی عَبْدِی قَبَضْتُ رُوحَهُ وَ هُوَ فِی طَاعَتِی»:(4) اگر بنده ای را در حالت سجده خواب

1- بحار، ج 58 ص 43.
2- همان آیه بالا از سورهٔ زمر.
3- بحار، ج 58 ص 193 ح 74.
4- بحار، ج 82 ص 161.- عیون الاخبار، ج 1 ص 281.

فراگیرد، خداوند متعال می فرماید: روح بنده ام را قبض کردم در حالی که او در عبادت من بود.

4- کافی: «تَقُولُ إِذَا أَرَدْتَ النَّوْمَ- اللَّهُمَّ إِنْ أَمْسَکْتَ نَفْسِی فَارْحَمْهَا وَ إِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا»: (1) وقتی که می خواهی بخوابی بگو: خدایا اگر روحم را بازداشتی پس رحمتی کن، و اگر او را باز فرستادی پس از (انحرافات) حفظش کن.

توجه: این حدیث دقیقاً پیام آیهٔ 42 سورهٔ زمر را در نظر دارد که در بالا مشاهده کردیم.

5- کافی: امام صادق علیه السلام فرمود هر وقت پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) از خواب بیدار می شد می گفت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَحْیَانِی بَعْدَ مَا أَمَاتَنِی وَ إِلَیْهِ النُّشُورُ»: (2) حمد خدای را که مرا زنده کرد پس آن که مرا میرانیده بود و به سوی اوست حشر و نشر.

فقه الرضا (علیه السلام): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَحْیَانَا بَعْدَ مَمَاتِنَا وَ إِلَیْهِ النُّشُورُ»: (3) حمد خدای را که ما را زنده کرد پس از آن که ما را میرانیده بود و به سوی اوست حشر و نشر.

6- بحار: حزیفه از سیرهٔ رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) نقل می کند: «کَانَ إِذَا أَوَی إِلَی فِرَاشِهِ قَال بِاسْمِکَ اللَّهُمَّ أَمُوتُ وَ أَحْیَا وَ إِذَا اسْتَیْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَحْیَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَ إِلَیْهِ النُّشُور»: (4) هر وقت به رختخواب می رفت می گفت: بنام تو خدایا می میرم و زنده می شوم. و هر وقت از خواب بیدار می شد می گفت: حمد خدای را که ما را زنده کرد پس از آن که میرانده بود.

7- کافی: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی رَدَّ عَلَیَّ رُوحِی». (5) حمد خدای را که روحم را به من

1- کافی (اصول) ج 2 ص 539 ح 14.
2- همان، ح 16.
3- فقه الرضا ص 137 باب صلاه اللیل.

4- بحار، ج 73 ص 218، 219 ح 25.
5- کافی (اصول) ج 2 ص 538 و ج 3 ص 445.

بازگردانید.

تا این جا آنچه مورد نظر بود اثبات این مسئله بود که از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام انسان علاوه بر «روح الحیوان» که در وجودش هست، دارای یک روح دیگر نیز هست که حتی در موقع خواب از بدنش جدا می شود. از این به بعد می رویم به موضوع دیگر که گسترده تر از بحث بالاست و یک اصل بس بزرگ و مهم در دانش «زیست شناسی» از دیدگاه این مکتب عنوان می شود:

این اصل عبارت است از این که: در «سیر تاریخی حیات» ابتدا باکتری ها پیدایش یافته اند، سپس به برخی از آن ها روح دوم داده شد که به نبات مبدل شدند و راه تکامل و تکثر انواع شان را در پیش گرفتند. آنگاه به برخی از گیاهان (گیاهان ریز) روح سوم داده شد که به حیوانات ریز مبدل شدند و راه تکامل و تکثر انواع شان را در پیش گرفتند. و موجودات دو پا که «بشر» بودند نه انسان، از آن ها پدید آمدند.

حضرت آدم مستقلاً و بدون انشعاب از انواع پیشین،(1) در مرحلهٔ اول به صورت گیاه ویژه آفریده شد،(2)

در مرحلهٔ دوم روح غریزه به او داده شد و در مرحلهٔ سوم روح فطرت را دریافت کرد و انسان شد.

پس انواع باکتری ها دارای یک روح هستند، گیاه دارای دو روح، حیوان دارای سه روح و انسان دارای چهار روح است.

بنابراین، مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، ترانسفورمیسم(3) را در زیست شناسی می

1- شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی
2- آدم بدون رابطهٔ نسلی با حیوانات قبل از خودش، بصورت گیاه از زمین روئید: «وَ اللَّهُ أَنْبَتَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً»- آیهٔ 17 سورهٔ نوح: خداوند اصل شما را (آدم را) از زمین رویانیدَ بصورت یک نبات. دقت: نباتاً در این آیه «مفعول مطلق» است که سه کاربرد دارد: 1- عدد (بصورت یک گیاهی)،

2- تعیین نوع (بصورت نوع ویژه ای از گیاه)، 3- تأکید، یعنی آیه را تأویل نکنید واقعاً بصورت یک گیاه آفریده است.

3- ترانسفورمیسم، یعنی تکثر و انشعاب انواع جانداران- اعم از گیاه و حیوان- از یک اصل واحد. اصطلاح «داروینیسم» را نیاوردم برای این که بینش او در غرب نیز باصطلاح حکّ و اصلاح شده است.

پذیرد با این توضیح که زیست شناسان غربی از دو نکته غافل هستند:

1- آنان گمان می کنند که تنها همان روح حیات است که در جنبندگان اولیه بوده و تکامل یافته و به گونه های امروزی در آمده است. اما در نظر مکتب ما در هر مرحله از مراحل، یک روح دیگر بر روح قبلی افزوده شده است.

2- آنان گمان می کنند انسان نیز تنها یک روح دارد و شاخه ای از حیوان است. اما مکتب ما می گوید: در وجود انسان هم هر سه روح باکتریائی، گیاهی و حیوانی غریزی هست اما شاخه ای از حیوان نیست و آفرینش مستقل دارد.(1) و دارای روح چهارم هم هست.

اکنون برای اثبات این «تعدد ارواح» در وجود انسان علاوه بر احادیث بالا، می رویم به سراغ چند حدیث دیگر:

8- در آغاز این بخش لازم است اول به حیات اولیّه که جنبندگان اولیه را پدید آورد، توجه شود: امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیث مشروحی- که متأسفانه از تحریفات زمانی در امان نمانده- می فرماید «ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقاً عَلَى خِلَافِ خَلْقِ الْمَلَائِكَهِ وَ عَلَى خِلَافِ خَلْقِ الْجِنِّ وَ عَلَى خِلَافِ خَلْقِ النَّسْنَاسِ، يَدِبُّونَ كَمَا يَدِبُّ الْهَوَامُّ فِى الْأَرْضِ يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ مِنْ مَرَاعِى الْأَرْضِ كُلُّهُمْ ذُكْرَانٌ لَيْسَ فِيهِمْ إِنَاثٌ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِمْ شَهْوَهَ النِّسَاءِ وَ لَا حُبَّ الْأَوْلَادِ وَ لَا الْحِرْصَ وَ لَا طُولَ الْأَمَلِ وَ لَا لَذَّهَ عَيْشٍ لَا يُلْبِسُهُمُ اللَّيْلُ وَ لَا يَغْشَاهُمُ النَّهَارُ وَ لَيْسُوا بِبَهَائِمَ وَ لَا هَوَامَّ»:(2) سپس خداوند متعال موجودی آفرید بر خلاف فرشتگان و بر خلاف جن و بر خلاف نسناس (که این ها موجودات نامرئی بودند و این موجود جدید مرئی بود). این موجودات جدید در زمین می جنبیدند شبیه جنبیدن حشرات ریز، و از خوردنی های زمین می خوردند و آب می خوردند شبیه حیوانات، همهٔ این موجودات جنبنده، مذکر بودند و مؤنثی در میان شان نبود. خداوند در وجودشان شهوتِ گرایش به مؤنث را نگذاشته بود، و «حس فرزندگرائی» در وجود شان قرار نداده بود، حرص

1- شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی.
2- بحار، ج 54 ص 323.

و آز نداشتند، آرزوی طولانی نداشتند و فاقد لذّت زندگی بودند. نه شب آنان را پوشش می داد و نه روز آن ها را فرا می گرفت (شب و روز برای شان فرق نمی کرد) اما نه از این حیوانات بودند و نه از این حشرات.

توضیح: می دانیم که برای باکتری شب و روز، روشنائی و تاریکی فرق نمی کند برخی از آن ها در زیر زمین نیز می توانند به حیات خود ادامه دهند. و همچنین می دانیم که تولید مثل باکتری از طریق مذکر و مؤنث نیست؛ کمر باکتری باریک شده، سپس به دو باکتری مستقل مبدل می گردد.

9- 10- 11- کافی: ج 1 «کتاب الحجه» ص 271 و 272، دو حدیث از امام صادق (علیه السلام(و یک حدیث از امام باقر (علیه السلام) آورده که خلاصۀ پیام شان این است: «انسان های معمولی چهار روح دارند، و انبیاء و ائمه علیهم السلام پنج روح دارند که روح پنجم روح القدس است».

همان چهار روح که به شرح رفت: روح باکتریائی، روح نباتی، روح غریزی حیوانی، و روح فطرت انسانی.

بیان این سه حدیث در برخی الفاظ با همدیگر فرق دارند لیکن دربارۀ اصل مذکور هر سه یک پیام واحد دارند. و چون در مباحث گذشته در مجلدات پیشین هم متن این حدیث ها و هم ترجمه شان را آورده ام در این جا تکرار نمی کنم.

12- مجلسی (قدس سرّه) در بحار حدیث مشروح و مفصلی از امام باقر علیه السلام آورده است که با توضیح بیشتری بر تعدد روح ها در وجود هر انسان به طور نص و با شرح بیشتر دلالت دارد.(1)

نتیجه: با وجود این همه آیات و احادیث، روشن می شود که مسئلۀ «تعدد ارواح در وجود هر انسان» در انسان شناسی مکتب ما یک امر مسلّم بل یک مسئلۀ بدیهی و یک امر شناخته شده و غیر قابل چون و چرا بوده به طوری که اصحاب نیز در این باره به چون و

1- بحار، ج 66 ص 191.

چرا نمی پرداخته اند؛ و در حد یک فرهنگ عمومیت داشته. اما با گذشت زمان در اثر نفوذ یونانیات، بودائیات و نیز «کلام مسیحی»، این اصل مسلّم به تدریج به فراموشی سپرده شده است.

از نگاه دیگر: در یک نگرش دیگر همهٔ قرآن و سرتاسر آیات قرآن و همهٔ احادیث به محور این اصل می چرخند، زیرا در بیان و ادبیات قرآن و حدیث، هیچ خطا، انحراف و گناهی نیست مگر این که در اثر تمرّد روح غریزه از مدیریت روح فطرت، رخ می دهد. و هیچ رفتار نیکو و عمل صالحی نیست مگر این که با مدیریت روح فطرت بر اقتضاهای روح غریزه، رخ می دهد.

انسان موجودی است که روح غریزه و روح فطرت در وجود او دائماً در درگیری با همدیگر هستند و قرار است روح فطرت روح غریزه را مدیریت کند.

جای خالی این اصل در «علم کلام»: برادران اهل سنت علم کلام را از مسیحیان گرفتند که در این مسیر به «معتزله» و «اشعریه» تقسیم شدند. (1)

و آنچه تاکنون «کلام شیعه» نامیده شده با همهٔ محسناتش در اثر غفلت از این اصل، رنجور است؛ همهٔ متون کلامی ما را مطالعه کنید می بینید که جان و جانداری سخن و حیاتبخشی بحث، در مبحث نبوت، با آنچه در بخش توحید بوده کاملاً و بالعیان فرق می کند؛ نه بیان نویسنده آن نفوذ و آن استحکام را دارد که در بخش توحید داشته و نه برداشت خواننده به حدی جاندار و قانع کنندگی عمیق را دارد که در بخش توحید داشته است.

با بیان دیگر: متون کلامی ما در بخش توحید کامل ترین کار را انجام داده اند. اما در بخش نبوت ایمان خود مردم خیلی محکم تر از استدلال آنان است.

منکران نبوت می گویند: خداوند برای حیوانات ارسال رسل نکرده و نبوتی در عالَم آن ها نیست، انسان که از نیروی عقل برخوردار است پس به طریق اولی باید نیازی به نبوت نداشته

1- معتزلیان در کارها و امور انسان، دست خدا را بستند، و اشعریان دست انسان را بستند و انسان را «موجود مجبور» دانستند. شرح این موضوع در مباحث پیشین گذشت.

باشد؛ انسان که موجود عاقل است «خودکفا» است و نیازی به نبوت ندارد.

کلید طلائی: اما اگر تدوین کنندگان متون کلامی ما به این اصل توجه می کردند و سخنان شان را بر این اصل استوار می کردند، لزوم نبوت را در حدّ مسائل توحید اثبات و مستدل می کردند؛ به شرح زیر:

آیا عقل یک نیروی مفید است؟ اگر انسان عقل نداشت این همه مصداق «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماء» نمی گشت؛ مگر این همه تخریب محیط زیست، سلاح های کشتار جمعی و بمب اتم محصول عقل نیست؟ گونه هائی از حیوان گونۀ دیگر را می خورد، می درد اما هیچ حیوانی مثل انسان به همنوع کشی نمی پردازد. آیا این کار انسان منشأی غیر از عقل دارد.

گفته شد عقل ابزار و راه کار روح فطرت است به شرط این که روح فطرت روح غریزه را مدیریت کند والاّ روح غریزه بر روح فطرت مسلط شده و عقل را از دست فطرت مصادره کرده و در خدمت خود می گیرد که گرفته است. و عقل در این صورت خطرناکترین چیز است و انسان عاقل بدترین موجود است. این حقیقتی است که واقعیت آن را در طول تاریخ مشاهده می کنیم. کدام حیوان این همه جنایت کرده است؟

نبوت لازم است تا چگونگی و کیفیت و برنامه مدیریت را در اختیار روح فطرت بگذارد تا غریزه بر او مسلط نشود و در حد طبیعی خود کار کند. غرایز لازم و ضروری هستند لیکن به شرط مدیریت روح فطرت.

و اگر مدیریت فطرت نباشد، غریزه عقل را به «نکراء» و ابزار شیطانی مبدل کرده و از آن سوء استفاده می کند؛ حدیث سوم از «کتاب العقل» کافی(1) را مکرر مشاهده کردیم که امام صادق (علیه السلام) در پاسخ پرسشی دربارۀ عقل معاویه می فرماید: «هی النکراء، هی الشیطنه»: آن نکراء و شیطنت است.

و امام باقر (علیه السلام) در ضمن دعائی در شکوه از اوضاع زمانه می گوید: «الْقُلُوبَ

1- کافی (اصول) جلد اول.

قَدْ شُجِيَتْ وَ الْعُقُولَ قَدْ تَنَكَّرَتْ»:(1) قلب ها منفعل شده و عقل ها نکراء گشته است.

روح فطرت فقط مخصوص انسان است که به هنگام خلقت آدم به او داده شد؛ امام سجاد (علیه السلام) در ضمن دعائی می گوید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی آدَمَ بَدِیعِ فِطْرَتِکَ»:(2) خدایا بر آدم که اولین نمود و نمودار فطرت است درود فرست.

[فطرتک= فطرت تو- اضافه، اضافهٔ تشریفیه است، همانطور که در «طهّرابیتی» و «بیت الله» تشریفیه است].

روح فطرت وقتی به آدم داده شد که او موجود زنده بود و سه روح قبلی را داشت که «نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی»؛ از روح فطرت که مخلوق خدا بود به او دمیده شد.

روح فطرت عزیزتر و گرامی تر از آن سه روح ماقبل است و لذا با اضافهٔ تشریفیهٔ «روحی» از آن تعبیر شده است همانطور که در حدیث بالا «فطرتک» چنین است.

کار نبوت ها چیست؟ ممکن است در پاسخ به این پرسش سخنان عریض و طویلی گفته شود اما حقیقت این است که انبیاء مأموریت دارند و آن حفاظت از روح فطرت است در برابر غرایز روح غریزه که طغیان نکند و بر فطرت مسلط نگردد.

امیرالمؤمنین می فرماید: «فَبَعَثَ فِیهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیَاءَهُ لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِهِ وَ یَحْتَجُّوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیغِ وَ یُثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول»:(3) خداوند در میان مردم رسولانش را مبعوث کرد و انبیائش را پی در پی فرستاد تا آنان را بر ادای پیوندشان با فطرت توجه دهند، و نعمت فراموش شدهٔ شان (فطرت شان) را به آنان یادآوری کنند، و بر آنان بوسیلهٔ تبلیغ اتمام حجت کنند، و (شخصیت درون آنان را) شخم کرده و عقل های دفن شده (توسط غرایز) را (از رسوبات غرایز) بیرون آورند.

1- بحار، ج 82 ص 216.
2- المعجم الموضوعی لادعیه المعصومین علیهم السلام، ج 2 ص 121.
3- نهج البلاغه، خطبۀ اول.

انسان موجودی است که بدون نبوت دچار تمرّد روح غریزه می گردد و عقلش به خطرناک ترین ابزار- که خطرناک تر و مضرتر از هر چیزی که در کائنات هست و شرتر از هر شری می شود- مبدل می گردد. و تاریخ زندگی بشر با هزار زبان و بیان این واقعیت را فریاد می کشد.

و در این بین «عقل پرستان منکر نبوت» احمق ترین موجود هستند که از درک این واقعیت مشهود ناتوان هستند.

تدوین کنندگان متون کلامی ما (با همۀ قدر و ارجمندی که دارند) از این کلید طلائی غفلت کرده و به استدلال های ضعیف پرداخته اند.

در مجلدات پیشین موارد بسیاری در کاربرد این کلید طلائی بحث شده(1) و کاربرد آن به شرح رفته و این در آغاز این مجلد به آن ها افزوده شد.

واژۀ غریزه در لغت: غریزه در لغت و استعمالات 2 کاربرد دارد:

1- غریزه: خاصّه و خواص ذاتی هر چیز (اعم از جمادات، مایعات، گازها، گیاهان، حیوان و انسان).

این کاربرد عام شمول است و شامل همه چیز (غیر از خدا) می شود.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبۀ اول نهج البلاغه که دربارۀ «آغاز خلقت جهان» سخن می گوید و هنوز به بحث ویژۀ موجودات حیاتمند نرسیده دربارۀ همۀ اشیاء بی جان و جاندار جهان می گوید: «أَحَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا وَ [لَاءَمَ] [لَأَمَ] بَيْنَ مُخْتَلِفَاتِهَا وَ غَرَّزَ غَرَائِزَهَا»: اشیاء را به اوقات معین شان منتقل کرد، و میان گوناگونی آن ها سازگاری داد، و غرایز اشیاء را به آن ها داد.

در این معنی مراد از «غرایز» خواص شیمیائی و فیزیکی و خواص حیاتی و زیستی هر چیز

1- یکی از آن موارد بسیار، «تعریف آزادی» بود و یکی دیگر «چرائی و چگونگی زیبا شناسی و زیبا خواهی انسان» بود.

است؛ حتی شامل فطرت و عقل انسان نیز می شود که از خواص انسان هستند.

و در همین کاربرد است آنچه در حدیث دیگر از آن حضرت آمده است: «العقل غریزه تربّیها التجارب»:(1) عقل غریزه ای است که تجربه ها آن را رشد می دهند.

2- غریزه: عامل و منشأ اقتضاها و انگیزش های حیوانی؛ از قبیل انگیزۀ غذا، شهوت، ترس، تولید مثل و...

این کاربرد اخص است و در مباحث ما همین معنی اخص (که در تقابل با واژه «فطرت» است) به کار می رود.

واژۀ فطرت در لغت: فطرت نیز دو کاربرد دارد:

1- کاربرد عام شمول که به معنی «آفریدن و شکل و قالب و ماهیت هر چیز را به آن دادن»؛ به همین معنی است آیۀ: «قُلْ أَ غَیْرَ اللّٰهِ أَتَّخِذُ وَلِیًّا فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»(2) و: «أَ فِی اللّٰهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ».(3)

2- کاربرد اخص: فطرت در این معنی، یعنی خواص ویژۀ انسان و عامل و منشأ اقتضاها و انگیزه های انسانی انسان.

می فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها».(4) فطرتی که خاص و ویژۀ «ناس» است و فقط به انسان داده شده است.

و در مباحث ما همین کاربرد دوم و اخصّ (که در تقابل با معنی اخصّ غریزه است) به کار می رود.

ص: 39

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 341 دار احیاء الترّاث.
2- آیۀ 14 سورۀ انعام.
3- آیۀ 10 سورۀ ابراهیم.
4- آیۀ 30 سورۀ روم.

3: پاسخ به یک پرسش

پرسش: در قرآن به برخی از پیامبران نسبت «ذنب» داده شده و نیز سخن از استغفار آنان به میان آمده، این نسبت با عصمت آنان معارض نیست؟

پرسشی که با وجود پاسخ های مشروح و متعدد در متون تفسیری، هنوز هم حل آن به حد «فصل الخطاب» نرسیده و کم نیستند افرادی که دربارهٔ آن به «اطمینان کافی قلبی» نرسیده اند؛ اشخاصی که با آثار من سروکار دارند هر از گاهی این پرسش را عنوان می کنند.

اکنون لازم است این مسئله از زاویه دیگر و بر اساس مبنای دیگر، در یک «بحث مبنائی» بررسی شود: ابتدا باید به معنی «ذنب» و نیز «استغفار» توجه شود:

در ادبیات قرآن، ذنب مساوی گناه نیست: ذنب اعم از گناه است؛ برخی از ذنب ها، گناه هستند نه هر ذنب.

لغت: ذنب یعنی «اثر منفی»= «پیامد منفی».

ذنب ذنباً: تبع فلم یفارق اثره: پیامدی که از منشأ خودش جدا نمی شود.

ذنبه ذنباً: تبعه فلم یفارق اِثره: در پی آن آمد (یا در پی آن رفت) و از آن جدا نشد.

و از همین ریشه است «ذَنَب» به معنی «دُم»- دم حیوان، یا حشره که همیشه در پی آن است و از آن جدا نمی شود.

معنی این واژه دربارهٔ انسان: هر اثر منفی که انسان از خود بگذارد، ذنب است.

اما هر ذنبی و هر اثر منفی ای گناه نیست. آثار منفی ای که انسان از خود می گذارد بی شمار است در حالی که گناهان معدود و محدود و مشخص هستند.

ص: 40

ذنب انسان بر دو نوع است:

1- ذنب نقصی.

2- ذنب رفتاری.

ذنب نقصی: انسان مخلوق است و هر مخلوقی ناقص است و هرگز در حد «کمال مطلق» نبوده و نخواهد بود، گرچه انسان اشرف مخلوقات است و در سیر تکامل است بویژه انسان در بهشت با سرعت بیشتر در تکامل خواهد بود. اما هرگز به کمال مطلق نخواهد رسید زیرا «مطلق» فقط خداوند است و مطلق قابل رسیدن نیست.

مثال: از نواقص انسان نیاز او به «خواب» است، و چه آثار منفی ای از خواب انسان ها در تاریخ بشر رخ داده است؟ آثاری که بخش عمده ای از شرها و حوادث ناگوار تاریخ را همین ها تشکیل می دهند.

و یا: انسان نیازمند غذا است که همین نیاز منشأ بخش دیگری از ناگواری های تاریخ شده است.

استغفار فقط از گناه نیست:

از هر ذنب باید استغفار کرد.

در این دیدگاه ذنب بر سه نوع است:

1- ذنب شرعی: رفتار خلاف شریعت بطور عامدانه.

2- ذنب نقصی: مخلوق هرگز از نقص بریئ نیست، حتی معصومین، زیرا کمال مطلق تنها مقام خداوند است. و این ذنب گناه نیست.

3- ذنب رفتاری خطائی: که ذنب شرعی (گناه) نیست بدلیل حدیث رفع. و اثری از ذنب نقصی است.

با بیان دیگر: ذنب رفتاری خطائی، بارزترین نشان نقص هر مخلوق است.

توضیح: معصومین (انبیا و ائمه علیهم السلام) از هر دو ذنب شرعی و رفتاری، معصوم هستند. پس استغفار آنان تنها از ذنب نقصی غیر رفتاری

است. و معنی «انی لاستغفر الله کل یوم سبعین مره» همین است. و همچنین معنی آیهٔ «ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ».

ص: 41

در دعای روز اول شوّال به ما یاد داده اند که از هر سه ذنب استغفار کنیم؛ بحار، ج 95 ص 206.

ذنب حضرت آدم (در خوردن از آن درخت) ذنب نقصی است زیرا او در آن وقت هنوز در مراحل خلقت بود و خلقتش تکمیل نشده بود و هیچ شریعتی برایش نیامده بود بدلیل «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمیعاً فَإِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنْ تَبِعَ هُدایَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُون»(1) در این آیه تصریح دارد که شرع، هدایت و تکلیف پس از خروج خواهد آمد. و استغفارهای انبیا و ائمّه همگی از ذنب نقصی است.

و از همین محور است نیاز به جنس مخالف، و...

هر نیاز انسان یک «نقص» است و هر نقصی منشأ آثار منفی است.

نقص در توانائی: انسان در برابر بسیاری از حوادث ناتوان است از قبیل سیل، زلزله و....، که همین نقص منشأ آثار و تبعات و پیامدهای منفی است؛ یعنی منشأ «ذنب» است.

همانطور که گفته شد، ذنب یعنی «پیامد منفی». و «ذنوب یعنی» تبعات و پی آمدهای منفی.

با بیان دیگر: ذنب نقصی یعنی پیامدهائی که از «نیازها» و «نداشته ها»ی انسان ناشی می شوند.

ذنب نقصی که منشأ آن صرفاً نقص وجودی و نقص توانمندی انسان است، گناه نیست.

استغفار از ذنب نقصی: پوزش خواستن و بخشش خواهی از ذنب نقصی، در میان مردم رایج، متداول، و ستوده است. مثلاً کسی که مأمور انجام کاری بود. و بدون تقصیر نتوانسته از عهدۀ آن بر آید معذرت و پوزش خواسته و عدم توانائی خود را دلیل عدم انجام مأموریت می داند. و عذرش نیز موجه است و عقل به بخشوده شدن او حکم می کند.

1- آیۀ 38 سورۀ بقره.

4: پاسخ به یک پرسش دیگر

پرسش: معروف و مسلّم است که اعمال انسان ها در قیامت بوسیلهٔ یک میزان= ترازو، سنجیده می شوند. آیا این بیان یک واقعیت است؟ یعنی اعمال انسان «وزن» دارند؟ یا یک اصطلاح مجازی است؟

پاسخ موجز و مختصر: آیه ها و احادیث این موضوع غیر قابل تأویل هستند و قطعاً یک امر واقعی را اعلام می کنند، آیه هائی از قرآن در این موضوع:

1- آیهٔ 8 و 9 سورهٔ اعراف: «وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازینُهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ- وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازینُهُ فَأُولئِکَ الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِما کانُوا بِآیاتِنا یَظْلِمُونَ».

2- آیهٔ 47 سورهٔ انبیاء: «وَ نَضَعُ الْمَوازینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً...».

3- آیهٔ 102 و 103 سورهٔ مؤمنون: «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازینُهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ- وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازینُهُ فَأُولئِکَ الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ».

4- آیه های 6 تا 9 سورهٔ قارعه: «فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازینُهُ- فَهُوَ فی عیشَهٍ راضِیَهٍ- وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازینُهُ- فَأُمُّهُ هاوِیَهٌ».

حتی آیه هائی هستند که می گویند: عمل های انسانی گاهی به ظاهر خوب و نیکو لیکن از نظر وزن «پوک»= توخالی و کم وزن می شوند:

1- آیهٔ 5 سورهٔ مائده: «وَ مَنْ یَکْفُرْ بِالْإیمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَهِ مِنَ الْخاسِرینَ»: و هر کس بدون ایمان عمل کند عمل (نیک) او پوک می شود و او در آخرت از زیان کاران است.

ص: 43

2- آیهٔ 88 سورهٔ انعام: «وَ لَوْ أَشْرَکُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما کانُوا یَعْمَلُونَ».

آیهٔ 217 سورهٔ بقره: «وَ مَنْ یَرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَیَمُتْ وَ هُوَ کافِرٌ فَأُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ».

و احادیث فراوان در این باره داریم.

پاسخ مشروح: در مباحثی که در این مجلدات به محور «تجسم عمل»(1) داشتیم به شرح رفت که انسان برای هر عملش انرژی مصرف می کند و انرژی های صادره از انسان در این جهان نمی مانند- زیرا که انسان دارای روح فطرت است- می روند به اشیاء بهشتی مبدل می شوند و یا به اجسام و اشیاء دوزخی.

بدیهی است این بحث (تجسم اعمال در بهشت یا دوزخ) به مرحلهٔ پس از محشر مربوط است.

اما توزین و سنجش اعمال از (باصطلاح) مراسم محشر است. بنابراین در این جا دو پرسش مطرح می شود:

1- آیا اعمال انسان وزن دارند تا بوسیله یک ابزاری (ترازو) توزین شوند؟

2- آیا اعمال انسان ابتدا در محشر توزین می شوند سپس به بهشت یا دوزخ رفته و به اشیاء بهشتی یا دوزخی مبدل می شوند یا حقیقت مسئله طور دیگر است؟-؟

پاسخ پرسش اول: اولاً می گوئیم اعمال انسان وزن دارند. این سخن مبتنی است بر یک اصل مهم و بزرگ که بنده آن را اعلام کرده ام و عبارت است از اینکه: «غیر از خداوند متعال، هر چه در این کائنات هست یا ماده است و یا مادّی» و آنچه ارسطوئیان «مجردات» می نامند توهم و خیال است.

و نیز اصطلاح رایج در ادبیات نویسندگان که هر چه در دسترس حس نباشد را متافیزیک

1- برای شرح بیشتر دربارۀ تجسم عمل رجوع کنید به «تبیین جهان و انسان» بخش معاد، و نیز رجوع کنید به «تجسم عمل یا تبدیل نیرو به ماده» در سایت بینش نو- www.bineshenو.com

یا ماوراء الطبیعه می نامند، نمی تواند یک اصطلاح درست علمی بویژه فیزیکی باشد؛ هیچ چیزی با مصداق علمی متافیزیک یا ماوراء طبیعت وجود ندارد مگر وجود مقدس خداوند متعال.

هر چه در این کائنات هست (و وجود دارد) جسم است لیکن در خط نسبیت: جسم کثیف= جسم فشرده، و جسم لطیف= جسم بسیط. از فشرده ها تا بسیط ترین بسیط ها.

مراد از «آنچه هست» هست هائی هستند که در خارج از ذهن وجود دارند. و تنها «کلیّات» ذهنی هستند که نه ماده هستند و نه مادّی زیرا اساساً وجود خارجی ندارند و مصداق «هست» نیستند و صرفاً تصورات ذهنی می باشند.

با این حال کلیات ذهنی نیز بهنگام تصور شان در ذهن و برای حضورشان در ذهن، انرژی مصرف می کنند. باید دقت کرد که انسان می تواند انرژی خود را هم برای یک چیز موهوم و غیر موجود در خارج مصرف کند و هم می تواند برای تصور یک شیئ موجود در خارج مصرف کند، صرف کردن انرژی دلیل وجود واقعی آن چیز در خارج از ذهن نمی شود.

وزن: هر چه در این کائنات (کل عالَم مخلوقات) هست وزن دارد. حتی مهر، محبت، فکر، روح، جن، فرشته، غم و غصه. زیرا همانطور که در خلال مباحث این مجلدات(1)

به شرح رفت، هیچ چیزی (غیر از خداوند) فارغ از مکان و زمان نیست؛ از آنجمله فرشته دارای ابعاد است خواه ابعاد ثابت یا متغیر؛ فرشته می آید و می رود و... اینهمه دلیل این است که وجودش مشمول زمان و مکان است؛ متغیر است، متحول است؛ حالات دارد و....

همچنین است مهر، محبت، عشق و...

و هر چیز زمانمند و مکانمند یا ماده (جسم فشرده) است و یا مادی (جسم بسیط).

و از این قبیل است انرژی که در تعریفش گفته اند:

انرژی= ماده بسیط.

ماده= انرژی فشرده.

ص: 45

1- و نیز در برخی دیگر از نوشته های این جانب.

هر دو در اصل و اساس شان یک واقعیت هستند و فرق شان در فشردگی و بساطت است.

الکتریسیته: در برخی مقالات آمده است: جریان الکتریکی زمانی به وجود می آید که ذرات باردار شروع به حرکت می کنند مثلاً الکترون ها در سیم منتقل شوند. اگر چه الکترون ها اندکی جرم دارند اما بدون توجه به وجود یا عدم وجود جریان، آن ها همیشه درون سیم وجود دارند و بنابراین جرم سیم تغییر نمی کند.(1)

درست است الکتریسته در حالت مذکور وزن ندارد، اما مراد از این وزن چیست؟ مراد آن وزن است که با معیارهای جرم توزین می شود. اما مگر وزن فقط منحصر است به توزین های جرمی. فرق میان وزن جرمی با وزن غیر جرمی همان فرق میان ماده و انرژی است.

با بیان دیگر: آنچه در علم فیزیک و در دایره و در دسترس فیزیک وزن نامیده می شود، در چیزی که جرم نداشته باشد یعنی فشردگی کافی را نداشته باشد، نیست. زیرا جرم الکترون در حدی نیست که با معیار های علم فیزیک توزین شود. اما این دلیل نمی شود که الکتریسته اساساً فاقد وزن باشد بل تنها فاقد نوعی از وزن است نه فاقد مطلق وزن.

وزن در الکتریسته همان است که کنتور برق آن را نشان می دهد. مگر قرار است همیشه سنجش ها و توزین ها با ترازو سنجیده شوند؟

حتی همچنین است حرارت و برودت، مهر و محبت، حبّ و بغض، عشق، نور و تاریکی.

امام سجاد علیه السلام در ضمن دعائی می گوید «سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَهِ وَ النُّور».(2) بر خلاف بینش ارسطوئیان که تاریکی را امر عدمی و «عدم النّور» می دانند، در حالی که در محتوای آسمان اول اصالت با تاریکی است که مسئله سر از مباحث «مادّه تاریک» و «انرژی تاریک» در می آورد.

اینکه تاریکی سنگین تر است یا روشنائی، خود بحث دیگر است و آنچه در بحث ما لازم

1- سایت برترین ها، 2/11/1392.
2- بحار، ج 83 ص 227.

است این است که هیچ چیزی در این کائنات فاقد وزن نیست همانطور که فارغ از زمان و مکان نیست.

مکان= ماده.

ماده- مکان= ماده- ابعاد= ماده- ماده.

و همچنین است مسئله دربارۀ شیئ مادی یعنی شیئ بسیط و بسیط تر.

زمان: زمان عین تغییر است اگر در جهان چیزی بنام تغییر وجود نداشت زمان هم وجود نداشت. و تغییر هم امکان ندارد مگر در ماده یا مادی.

چیستی وزن: وزن چیست؟ در مسائلی که به اشیاء کرۀ زمین مربوط است گفته می شود: وزن عبارت است از «نسبت میان شیئ با کشش گرانشی کرۀ زمین». اما وزن خود کرۀ زمین با کدام نسبت سنجیده می شود، همچنین وزن کل یک منظومه، یک کهکشان، و کل جهان.؟؟؟؟

امام سجاد (علیه السلام) در همان دعا می گوید: «سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ السَّمَاوَاتِ سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ الْأَرَضِینَ سُبْحَانَکَ تَعْلَمُ وَزْنَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ». و در دعای 47 همین صحیفه می گوید: «رَبِّ صَلِّ عَلَیْهِمْ زِنَةَ عَرْشِکَ وَ مَا دُونَه»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست بوزن عرش(1)

خودت و بوزن آنچه پائین تر از عرش است. با این بیان اعلام می کند که کل کائنات دارای وزن است.

بلی: کل جهان؛ کل کائنات و مجموعۀ همۀ مخلوقات (هفت آسمان و آنچه در آن ها هست)(2)

وزن دارد.

اشتباه بزرگ: اما آنچه در تعریف چیستی وزن گفته اند نادرست است. زیرا همانطور که در مقاله «اساسی ترین اصول در کیهان شناسی» توضیح داده ام اساساً آنچه جهان را

1- در برخی از نوشته ها توضیح داده ام که یکی از معانی عرش، رویهٔ بیرونی و انتهائی کائنات است.
2- برای شرح هفت آسمان رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان».

مدیریت می کند قانون جاذبۀ نیوتن نیست، بل «قانون دافعه» است که جهان را اداره می کند.(1)

بدیهی است مطابق قانون جاذبه همۀ اشیاء روی کره زمین حتی اجزای خود کره زمین به مرکز آن جذب می شوند. در این صورت باید دربارۀ کل جهان نیز گفته شود که همۀ کرات، منظومه ها و کهکشان ها نیز به مرکز عالَم جذب می شوند. در حالی که مطابق «قانون گسترش جهان» همۀ کهکشان ها، منظومه ها از مرکز جهان فرار می کنند.

توجیه این فرار- فرار پرشتاب؛ شتابی که ذهن انسان از تصور آن ناتوان است- با انفجار بیگ بنگ، درست نیست؛ اولاً معادلۀ ریاضی میان آن نیروی جاذبه در مرکز عالم (که نیوتن فرض می کند) و میان نیروی انفجار بیگ بنگ، هرگز عملی نشده و نمی شود.

ثانیاً: نیروی انفجار بیگ بنگ باید به تدریج سرعتش را از دست بدهد و جهان بتدریج تسلیم نیروی جاذبۀ مرکزی گردد، در حالی که چنین چیزی حتی در عرصۀ «نظری» نیز قابل بررسی بل قابل تصور نیست؛ تا کی نیروی انفجار می تواند بر علیه نیروی جاذبۀ مفروض نیوتن، با این قدرت عمل کند!؟!

بیگ بنگ یک واقعیت است و بنده از قرآن و احادیث استخراج کردم حدود «000/750/668/13» سال از وقوع بیگ بنگ می گذرد- که متأسفانه غربی ها این رقم را سرقت کرده و بنام خودشان ثبت کردند- در این مدت بس طولانی چه چیزی از سرعت این «فرار» کاسته شده؟ کیهان شناسی غربی هیچ پاسخی به این پرسش اساسی، ندارند. اما مکتب ما می گوید «جهان می خورد و بزرگ می شود»: همواره از مرکز جهان بحکم «کن فیکون» ماده و انرژی ایجاد می شود و به اطراف پخش می گردد. درست مانند یک هندوانه که از زمین می خورد و بزرگ می شود با این فرق که جهان چیزی از خارج خودش نمی خورد بل تغذیه اش از مرکز خودش بوسیله ایجاد دائمی ماده و انرژی بحکم خداوند، است. این تغذیه جهان را به سرعت بزرگ می کند و همه چیز از مرکز جهان به اطرافش در حرکت سریع

1- دانشمندان در گذشته ایرادات اساسی بر قانون نیوتن گرفته بودند با کشفیات اخیر اساس آن ابطال گردید. رجوع کنید به مقاله «جاذبهٔ نیوتن در بایگانی تاریخ» در سایت بینش نو- www.binesheno.com

هستند.

این موضوع را در نوشته های دیگر شرح داده ام.

آیا «وزن» یک خیال محض است یا یک واقعیت: مطابق قانون نیوتن وزن هر چیز بالمثال بر می گردد به مرکز عالَم، در این صورت وزن کل عالَم با چه چیزی (گرچه در عرصهٔ نظری) سنجیده می شود؟ آیا کل مجموعهٔ جهان هستی وزن ندارد؟ در این صورت مسئلهٔ وزن نه تنها در نسبیت جای نمی گیرد بل «نسبیت محض» می گردد و سر از خیال در می اورد و چیز موهوم می گردد در حالی که نسبیت انیشتین یک واقعیت است نه توهم. و این نکته هم خیلی دقیق و هم خیلی روشن است. زیرا بر اساس قانون جاذبه هیچ دوگانگی میان دو طرف سنجش وزن جهان، وجود ندارد بل فقط آنچه هست خود جهان است و بس و چیز دیگری نیست که با آن سنجیده شود.

اما بر اساس قانون دافعه وزن کل جهان یک چیز است و آن «نیروی ایجاد» یک چیز دیگر است و دوگانگی، میان دو طرف نسبیت و دو طرف سنجش وجود دارد.

چیستی وزن: بر اساس این اصل مکتبی وزن عبارت است از «نسبت میان اشیاء با نیروی دافعهٔ ایجادی که از مرکز جهان فوران دارد و هر عضوی از جهان تابع این قانون کلی است». و قانون جاذبه نیوتن صرفاً یک خیال است.

برگردیم به اصل مطلب: اعمال در محشر سنجش و توزین می شوند: (1)

از طرفی می گوئیم که انرژی های صادره از رفتارها و کردارها و حتی افکار انسان به محض صادر شدن، می روند اشیاء بهشت یا دوزخ را می سازند، و از جانب دیگر می گوئیم همان اعمال پیش از ورود انسان ها به بهشت یا دوزخ در محشر سنجیده می شوند؟

اگر این انرژی ها رفته اند اشیاء بهشت و دوزخ را ساخته اند، پس چیزی از آن ها نمانده

1- برای پاسخ به پرسش «محشر کجاست؟» رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش معاد شناسی.

تا در محشر به سنجش و توزین در آیند، این مسئله چگونه حل می گردد؟

شرح این موضوع نیازمند یک نگاه دیگر به «رابطۀ انسان با عملش و بالعکس: رابطه عمل با عاملش» است به شرح زیر:

اعمال انسان سه نوع اثر در سه جهت دارد:

1- آثار چگونگی اعمال در روح و روان انسان: از مسلّمات تجربی مردم در همۀ مقاطع تاریخ و نیز از مسلمات علوم انسانی و حتی برخی علوم تجربی است که چگونگی اعمال انسان در چگونگی روح و روان و شاکلۀ «شخصیت» او تأثیر تعیین کننده ای دارد.

2- آثار چگونگی اعمال در جسم و اندام های پیکر: چگونگی اعمال در جسم و اندام ها تأثیر مستقیم دارد، در تعامل میان جسم و روان، چگونگی روان و شاکلۀ شخصیت، در چگونگی جسم و اندام تأثیر عمیق دارد و بالعکس: یعنی این روند بطور شبیه به تصاعد هندسی بالا می رود، به شرح زیر:

اعمال نیک، روح و جان را رشد می دهد، این رشد روانی آثار مثبت در چگونگی حالت جسم و اندام ها دارد، چگونگی حالت جسمی از نو در چگونگی شاکلۀ روح آثار مثبت دارد، و همچنین دوباره شاکله جسمی بر شاکلۀ روحی تأثیرات مثبت می گذارد و این روند همچنان در تکامل روحی و جسمی انسان ادامه دارد و همواره در افزایش است. قرآن این موضوع را به کشتزاری تشبیه می کند که از یک دانه، دانه های فراوان حاصل می گردد و هر کدام از این دانه ها در کشت مجدد دانه های فراوان دیگر را می دهند: «مَنْ کانَ یُریدُ حَرْثَ الْآخِرَهِ نَزِدْ لَهُ فی حَرْثِهِ».(1)

و نیز می فرماید: «وَ مَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَهً نَزِدْ لَهُ فیها حُسْناً».(2)

و: «وَ یَزیدُ اللَّهُ الَّذینَ اهْتَدَوْا هُدیً».(3)

1- آیۀ 20 سورۀ شوری.
2- آیۀ 23 سورۀ شوری.
3- آیۀ 76 سورۀ مریم.

دربارهٔ اینکه عمل نیک برمی گردد و نیکی های دیگر را تقویت می کند، می فرماید: «وَ الْباقِیاتُ الصَّالِحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ مَرَدًّا»:(1) باقیات صالحات هم در نزد خداوند نیکو است و هم از نظر برگشت آن (تأثیر گذاری در شاکلهٔ انسان) خیر است.

این زیادت و افزایش، در تأثیرات و تأثرات خود عمل است و غیر از آن زیادت و افزایش است که خداوند از «فضل» خود در آخرت می افزاید: «فَأَمَّا الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ فَیُوَفِّیهِمْ أُجُورَهُمْ وَ یَزیدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ».(2)

و: «لِیُوَفِّیَهُمْ أُجُورَهُمْ وَ یَزیدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ»(3) و...

این افزایش، فضل است اما آن افزایش تعاملی و «تأثیر و تأثری» یک افزایش تکوینی است.(4)

3- آثار عمل در ساختن اعیان(5)

بهشت یا دوزخ.

پس عمل سه نوع اثر در سه جهت دارد؛ آنچه در محشر توزین و سنجیده می شود همان است که در جان و روان و شاکلهٔ شخصیت انسان هست و این غیر از آن انرژی هائی است که به عرصه بهشت یا دوزخ می روند.

آنچه برای ساختن اعیان بهشتی یا دوزخی می رود، غیر از آن است که روح انسان با خود دارد هم در دنیا و هم در برزخ و هم در محشر.

1- ادامه همان.
2- آیهٔ 173 سورهٔ نساء.
3- آیهٔ 30 سورهٔ فاطر.
4- این افزایش تعاملی و تأثیر و تأثر تصاعدی، در اعمال بد نیز هست: «وَ لا یَزیدُ الْکافِرینَ کُفْرُهُمْ إِلاَّ خَساراً» آیهٔ 39 سورهٔ فاطر.
5- عرصهٔ بهشت و دوزخ خلق شده و آماده هستند، اما اعیان شان بوسیله انرژی های صادره از انسان ها ساخته می شوند. رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش معاد شناسی.

بدیهی است که توزین و سنجش اعمال در محشر نه با ترازوی دو کفۀ معمولی که می شناسیم است و نه با ترازوهای تک کفه ای الکترونیکی که مشاهده می کنیم. بل وسیله ای است که حالت ها را نیز می تواند توزین کند.

والعلم عندالله

ص: 52

ادامه دعای بیستم

اشاره

ص: 53

بخش یازدهم

اشاره

بخش یازدهم(1)

تأمین امکانات برای پرهیز از ستم پذیری

عفو بدون قدرت معنی ندارد

دفع کید با کید مشروع

توان مقاومت در برابر تهدیدها

جاسوسی

یک نکته در نظام دادرسی

زبان و بیان

صحیفهٔ سجادیه

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ لِی یَداً عَلَى مَنْ ظَلَمَنِی ، وَ لِسَاناً عَلَى مَنْ خَاصَمَنِی، وَ ظَفَراً بِمَنْ عَانَدَنِی، وَ هَبْ لِی مَكْراً عَلَى مَنْ كَایَدَنِی، وَ قُدْرَةً عَلَى مَنِ اضْطَهَدَنِی، وَ تَكْذِیباً لِمَنْ قَصَبَنِی، وَ سَلَامَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِی: خدایا بر محمد و آل او درود فرست، و دست توانا در برابر آن که بر من ستم کند برایم بده، و زبانی گویا در برابر آن که با من ستیزه کند، و کید (مشروع) به من بده در برابر آن که به من کید کند، و در برابر آن که مرا سرکوب کند قدرت ده، و توان تکذیب آن که بر من عیب گیرد، و (توان حفظ) سلامت از کسی که تهدیدم می کند.

لغت: اضْطَهَدَ: از باب افتعال که در اصل «اضتهد» بوده است و بدلیل حضور حرف «ض»

1- مجلد چهارم در بخش دهم از دعای «مکارم الاخلاق» به پایان رسید، اینک بخش یازدهم آن دعا.

در اول آن «قلبت تائه طاءً». و ضهد یعنی سرکوب کرد، اضْطَهَدَ: در صدد سرکوبی آمد.

قَصَبَ: القصّابه: الوقّاع بالناس: آن کسی که دربارهٔ مردم عیبجوئی کرده، و نسبت عیب به مردم می دهد.

کلمهٔ «قصّابه» صیغهٔ مبالغه است و حرف «ه» نیز برای مبالغه است مانند علاّمه.

تأمین امکانات برای پرهیز از ستم پذیری

انسان موجودی بالقّوه ستمگر است، و حرّیت فطری و نیز تکلیف الهی ستم پذیری را نکوهش می کنند، پس برای پرهیز از ستم پذیری، امکانات و قدرت لازم است؛ قدرت هم می تواند بازدارنده باشد و هم می تواند عامل دفاع و هم عامل رافع ستم باشد، آنچه امام علیه السلام در جملهٔ «وَ اجْعَلْ لِی یَداً عَلَی مَنْ ظَلَمَنِی»، در اصل قدرت بازدارنده را می خواهد، گرچه با صیغهٔ ماضی «ظلمنی» آمده، زیرا اگر می گفت «من اَراد ظلمی» شامل قدرت بازدارنده و قدرت دفاع می گشت لیکن شامل قدرت رفعی- یعنی قدرت برای رفع ستمی که واقع شده- نمی گشت.

انسان فاقد قدرت نمی تواند از کرامت انسانی خود حفاظت کند. و خواستهٔ امام همان توان حفاظت از کرامت خود است، نه قدرت سلطه بر دیگران.

قدرت خواهی لازم است اما مشکل این است که انسان دایره حقوق خود را آگاهانه بشناسد والاّ ضمیر ناخودآگاه هر کس ممکن است قدرت خواهی بازدارنده و دفاعی و رفعی را با قدرت طلبی غریزی اشتباه کند؛ غریزه قدرت را برای سلطه بر دیگران می خواهد، حد و مرز حقوق خود و دیگران را نه می شناسد و نه توان رعایت آن را دارد. اینجاست که گاهی فرد سلطه گر گمان می کند که سلطه گرائی حق اوست. قدرتی که امام (علیه السلام) می خواهد قدرت در خط و ترازوی روح فطرت است.

بازهم در اینجا آن کلید طلائی کارساز است؛ آیا قدرت خواهی و در صدد قدرت بودن چیز بدی است؟ اگر بر اساس اقتضاهای غریزی باشد، چیز بد و خصلت حیوانی است. و اگر

بر اساس اقتضاهای فطری باشد، یک خواستۀ خوب و یک کوشش ممدوح بل لازم و ضروری است.

انسان فاقد قدرت، متملّق و چاپلوس می شود، خلاء قدرت را با ستایش ستمگر پر خواهد کرد.

اما قدرت نیز بر دو نوع است:

1- قدرت و امکانات مادی.

2- قدرت و توان روحی و شخصیتی.

کم نیستند کسانی که فاقد قدرت مادی هستند، اما ستمگران از تعدی به حقوق و شخصیت او صرف نظر می کنند زیرا از توان و «ید» شخصیتی او می ترسند. نادان ترین ظالم آن است که بر چنین اشخاصی ستم کند که شکستش حتمی است گرچه او را بکشد و ظاهراً بر او پیروز شود. مصداق اعلای این قدرت، قدرت روحی و شخصیتی امام حسین (علیه السلام) است که همۀ آزادی خواهان، اندیشمندان تاریخ و جهان را به ستایش واداشته است.

توان مالی و امکانات مادی بدون توان و قدرت روحی، فایده ای نمی دهد؛ کم نیستند توانمندان مادی که در اثر کمبود شخصیتی حتی نتوانستند از داشته های مادی شان در برابر ستمگر استفاده کنند. آنچه تعیین کننده است قدرت شخصیتی است.

خواستۀ امام در اصل توان روحی و شخصیتی است و بر اساس آن، قدرت مادی را نیز می خواهد. به عبارت توجه کنید: «وَ اجْعَلْ لِی یَداً عَلَی مَنْ ظَلَمَنِی». کلمه «ید= دست» را آورده نه لفظ قدرت را زیرا ید شامل هر دو توان است و لفظ قدرت این رسائی را ندارد.

و بدیهی است که نباید «ید» را عوامانه معنی کنیم که مراد از آن داشتن یک «نقطه ضعف از طرف مقابل» باشد. از نقطه و نقاط ضعف ستمگر باید استفاده کرد، اما نه این که از خدا بخواهد که نقطۀ ضعف کسی را در اختیار او بگذارد تا بتواند (باصطلاح) حق سکوت بگیرد و از این طریق از ستم ستمگر محفوظ بماند. همانطور که در جملۀ «وَ تَکْذِیباً لِمَنْ قَصَبَنِی»

عیبجوئی دیگران دربارهٔ خود را نمی پسندد، داشتن نقطه ضعف و عیب دیگران را

ص: 57

نیز مردود می داند.

و با بیان دیگر: نباید دعا یا آرزو کنیم که معایب و نقاط ضعف دیگران (حتی ظالمان) در اختیار ما باشد،(1)

اما اگر آن نقاط ضعف از طریق طبیعی به اطلاع ما برسد، باید از آنها در کنترل یا سرکوب ستمگر استفاده کرد، در این صورت علم به ضعف طرف عین قدرت است و نقشهٔ راه شکست ظالم است.

جاسوسی

جاسوسی برای شناختن ضعف های دشمن است. آیا جاسوسی مجاز و مشروع است؟

پاسخ: جاسوسی در سه عرصه قابل بررسی است؛ دو نوع آن مشروع و یک نوع آن حرام است:

1- جاسوسی در میان مسلمانان؛ این نوع حرام است به نصّ قرآن، حتی دربارهٔ امور سیاسی. سورهٔ حجرات که سیاسی ترین سورهٔ قرآن است و گروه های متعدد و جریان های مختلف در میان اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را توضیح می دهد.(2) دو چیز را بر اهل سیاست تحریم می کند:

الف: غیبت گروهی از گروه دیگر: «وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً».(3)

ب: جاسوسی و کوشش برای به دست آوردن نقطهٔ ضعف گروه مقابل: «وَ لا تَجَسَّسُوا»(4) از همدیگر جاسوسی و تجسّس نکنید.

2- جاسوسی جبهه ای از جبهه دیگر در صورت درگیری و جنگ میان دو بخش از مسلمانان: معاویه رسماً تشکیلاتی درست کرده بود که از اوضاع دولت علی (علیه السلام)

1- زیرا چنین دعائی یا آرزوئی. نه مکرمت است و نه با کرامت انسانی سازگار است. اینگونه آرزو و یا دعا، از خصایل افراد زبون است.

2- متأسفانه همهٔ مفسرین این سوره را به اخلاق صرفاً اندرزی تفسیر کرده اند.
3- آیهٔ 12 سورهٔ حجرات.
4- همان.

جاسوسی کنند. و نیز با پول و وعده مقام، فرماندهان سپاه علی (علیه السلام) را فریب داده و خریداری کنند.

اما امیرالمؤمنین فقط «عیون» داشت؛ عیون در این اصطلاح یعنی «چشم و گوش حاکم»؛ کسانی باید باشند که حرکات جبهه مخالف را به اطلاع حاکم برسانند. اینان هر آنچه را که بطور طبیعی می توان دید و شنید، به اطلاع آن حضرت می رسانیدند.

فرق میان این عیون با سازمان تشکیلاتی معاویه این است که در کار و برنامۀ عیون «تجسّس» نیست، و این نکته بس دقیق، مهم و از عناصری است که در شناخت نظام سیاسی، اداری و اجتماعی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جایگاه اساسی دارد.

تجسّس فرد مسلمان از فرد مسلمان، گروه مسلمان از گروه دیگر، فرقه ای از فرقۀ دیگر، بنصّ قرآن حرام است.

3- اطلاع رسانی و اطلاع گیری شخص حاکم از چگونگی والیانی که در کشورش منصوب کرده است: این برنامه برای هر حاکمی لازم است، هم بر خود امام دربارۀ منصوبان خود و هم بر والیان منصوب دربارۀ اختیاراتی که به برخی افراد دیگر می دهند، و این از تکالیف اولیّۀ حکومت است. این نوع می تواند تجسّس هم باشد البته فقط در چگونگی وظایف حکومتی فرد منصوب.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه ای به والی خود در مکه، می نویسد: فَإِنَّ عَیْنِی بِالْمَغْرِبِ کَتَبَ إِلَیَّ یُعْلِمُنِی أَنَّهُ وُجِّهَ إِلَی الْمَوْسِمِ أُنَاسٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ الْعُمْیِ الْقُلُوبِ الصُّمِّ الْأَسْمَاعِ الْکُمْهِ الْأَبْصَارِ الَّذِینَ یَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ،...:(1) عین من در مغرب (شام) به من نوشته و به من اعلام نموده که افرادی از اهل شام به موسم حج اعزام شده اند با دل های نابینا، گوشهای کر، و چشمان کور، افرادی که حق را از راه باطل می جویند....

و در عهدنامۀ مالک می نویسد: ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ وَ ابْعَثِ الْعُیُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ

1- نهج البلاغه، کتاب 33.

الْوَفَاءِ عَلَيْهِم: پس در کارهای آنان (افرادی که آنان را به سمت هائی منصوب می کنی) اطلاع گیری کن؛ و «عیون» از اهل صدق و وفا بر آنان بگمار.

و نیز می فرماید: وَ تَحَفَّظْ مِنَ الْأَعْوَانِ فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ یَدَهُ إِلَی خِیَانَهٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَیْهِ عِنْدَکَ أَخْبَارُ عُیُونِکَ اکْتَفَیْتَ بِذَلِکَ شَاهِداً فَبَسَطْتَ عَلَیْهِ الْعُقُوبَه.....: و خودت را از همکاران (حکومتی خودت) حفظ کن و اگر کسی از آنان دستش را به خیانت بیالاید و خبرهای عیون تو در این باره برایت برسد، به همان ها بعنوان شاهد اکتفا کن و او را به کیفر برسان....

در این کلام نکته ای هست که فرق میان سازمان جاسوسی معاویه و عیون امیرالمؤمنین (علیه السلام) را روشن می کند؛ می فرماید به خبر و گزارش عیونت بعنوان شاهد اکتفا کن. یعنی عیون باید افرادی باشند با عدالت و دارای شرایط شهادت، نه افراد فاقد عدالت.

یک نکته در نظام دادرسی: نکته بل یک اصل حقوقی و دادرسی دیگر در این کلام نهفته است: جلسۀ دادگاه اینگونه خیانتکاران چگونه باید تشکیل شود؟ چه کسی در جایگاه «مدعی» و چه کسی در جایگاه «مدّعی علیه» قرار گیرد؟ این به دو صورت می تواند برگزار شود:

1- عیون بعنوان مدّعی باشند و باید ادعای خودشان را دربارۀ خیانت آن شخص اثبات کنند که «البیّنه للمدعی»، و اگر نتوانند ادعای خود را اثبات کنند، مجازات شوند.

2- خود حاکم بعنوان مدّعی باشد، و آن فرد متهم در جایگاه مدعی علیه باشد، و گزارشگران شاهد ادعا باشند.

علی (علیه السلام) در این کلام به مالک درس می دهد که به صورت اول عمل نکند و مطابق صورت دوم عمل کند.

متأسفانه برخی از شارحین نهج البلاغه یک معنی عجیب و خلاف قواعد قضای اسلامی و حتی سخیف، برداشت کرده اند و گفته اند: این جمله شاید اشاره به آن باشد که شرط گواهی دادن در امور مملکتی عدد خاص و عدالت، که مجتهدین آن را در احکام، شرط گواهی دادن

می دانند، نیست.

به یاد آن آقای روشنفکر که در مقام ایراد به اسلام، شرحی از حمام های کثیف عمومی داده و از آلودگی های آب آنها سخن گفته، سپس می گوید: ببینید اسلام می گوید مستحب است قدری از همان آب بنوشند.

این آقا توجه نکرده که مراد حدیث این است: با آبی غسل کن که بحدی پاک و نظیف باشد تا بتوانی از آن بنوشی. این نویسنده سنّت نادرست مردم را به حساب سنّت اسلام گذاشته است.

این شارحان نیز به جای اینکه از این کلام بفهمند که عیون نیز باید عادل باشند، یک اصل اساسی از اصول مسلّم قضاوت و دادرسی یعنی «لزوم عدالت شاهد» را در امور مملکتی حذف می کنند!!! و شگفت تر اینکه با وجود لفظ «اجتمعت» در سخن امام شرط «عدد» را نیز ساقط دانسته اند.

4- جاسوسی از بلاد کفر: این نوع جاسوسی جایز است و گاهی لازم نیز می شود، خواه دولت شان محارب باشد، یا معاهد و یا مهادن باشد.(1)

و می فرماید: اگر دشمن پیشنهاد صلح دهد، بپذیر.... وَ لَکِنِ الْحَذَرَ کُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّکَ بَعْدَ صُلْحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِیَتَغَفَّلَ فَخُذْ بِالْحَزْمِ وَ اتَّهِمْ فِی ذَلِکَ حُسْنَ الظَّنِّ: و لکن پس از مصالحه با دشمن، سخت بر حذر باش، زیرا ممکن است با صلح به تو نزدیک شده تا تو را غافلگیر کند، پس دربارۀ او حسن ظن نداشته باش و بر اساس قطع و یقین عمل کن.

پرهیز از غافلگیر شدن نیازمند پائیدن است و این نمی شود مگر در اثر اطلاعات از درون تشکیلات دشمن و تجسس از افعال و رفتارهای دشمن.

1- معاهد آن دشمنی است که با دولت اسلامی عهدنامه و قرارداد امضا کرده است. و مهادن آن است که نه در حالت جنگ است و نه عهدنامه ای در میان است و حالت «آتش بس» نیز از مصادیق آن است. و محارب دشمنی است که یا عملاً در حال جنگ است یا حالتاً.

عفو بدون قدرت، معنی ندارد

مراد امام علیه السلام از جملهٔ «وَ اجْعَلْ لِی یَداً عَلَی مَنْ ظَلَمَنِی» این نیست که خدایا در برابر کسی که به من ستم کند، برایم توانائی بده که حتماً مجازاتش کنم و هرگز عفو نکنم. در مواردی عفو بهتر از مجازات و گاهی بهتر از قصاص است که قرآن در آیه های متعدد به عفو دعوت کرده است که بحثش گذشت.

اما امام قدرت و توان را می خواهد خواه در مواردی که باید ستمگر مجازات شود و خواه در موردی که عفو بهتر است. زیرا عفو بدون قدرت معنی ندارد. بطوری که پیشتر اشاره شد.

توانائی بیان

وَ لِسَاناً عَلَی مَنْ خَاصَمَنِی: خدایا به من زبان توانا بده در برابر کسی که با من مخاصمه می کند.

نظر به اینکه برخی از شارحان تحت تأثیر ارسطوئیات، این جمله را درست معنی نکرده اند، لازم است اندکی در این باره درنگ کنیم:

معنی اصلی «مخاصمه» مجادلهٔ لفظی و شفاهی است و همچنین است «خصومت». لیکن در اصطلاح به معنی مجازی «کینه» و دشمنی نیز به کار رفته است. گفتگو میان افراد بر سه نوع است:

1- گفتگوی معمولی.

2- گفتگوی هدفمند انسانی: این نوع یا انتقال خبر و اطلاعات است و یا تعلیم و تعلم و انتقال دانسته ها.

3- گفتگوی هدفمند غیر انسانی: این مخاصمهٔ هدفمند است لیکن با هدف منفی. چه باید کرد؟ آیا در برابر فرد مخاصم باید سکوت کرد؟ یا باید با او با پرخاش و یا اعمال قدرت سخن گفت؟ هیچکدام.

در برخی موارد باید از او روی گردانید و کناره گرفت؛ قرآن: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِیَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمیلَ»:(1) ما آسمان ها و

1- آیهٔ 85 سورهٔ حجر.

زمین و آنچه در میان آنهاست را نیافریدیم مگر بحق، و قیامت قطعاً خواهد آمد، پس (از منکران مخاصمه گر) روی برگردان، روی گردانی زیبا.

و: «فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلامٌ فَسَوْفَ یَعْلَمُونَ»: (1) پس، از آنان روی برگردان و بگو سلام، که بزودی خواهند دانست.

و: «وَدَّ کَثیرٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ لَوْ یَرُدُّونَکُمْ مِنْ بَعْدِ إیمانِکُمْ کُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیرٌ»: (2) بسیاری از اهل کتاب از روی حسدی که در دل دارند، بعد از آنکه برای شان حق روشن شده می کوشند که شما را از اسلام برگردانیده و کافر کنند، پس از آنان روی بگردانید و آنان را واگذارید(3)

تا خداوند فرمان خود را صادر کند.

گاهی نیز این روی گردانیدن با لفظ «اعرض= اعراض کن» آمده: «وَ إِذا رَأَیْتَ الَّذینَ یَخُوضُونَ فی آیاتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّی یَخُوضُوا فی حَدیثٍ غَیْرِهِ»: (4)

وقتی که می بینی کسانی آیات ما را استهزا می کنند، از آنان روی برگردان تا به سخن دیگر مشغول شوند.

و: «وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلینَ». (5) و آیه های دیگر.

و در مواردی نیز باید با فرد مخاصم مخاصمه و مجادله و مناظره کرد لیکن با بیان زیبا: «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ». (6) و «لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْکِتابِ إِلاَّ بِالَّتی هِیَ أَحْسَن». (7)

1- آیهٔ 89 سورهٔ زخرف.
2- آیهٔ 109 سورهٔ بقره.
3- توضیح: لفظ «فَاعْفُوا» در این آیه به معنی «واگذارید» است.
4- آیهٔ 68 سورهٔ انعام.
5- آیهٔ 199 سورهٔ اعراف.
6- آیهٔ 125 سورهٔ نحل.

7- آيۀ 42 سورۀ عنکبوت.

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله): نَحْنُ الْمُجَادِلُونَ فِی دِینِ اللَّهِ:(1) ما مجادله کنندگانیم در راه دین خدا.

با اصطلاح ارسطوئیان اشتباه نشود که گفتار بی دلیل را «جدل» نامیده اند. در اصطلاح و ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جدل و مجادله به هر مناظره ای گفته می شود لیکن گفتمان و مجادلۀ غیر احسن را حتی اگر سخن با دلیل هم باشد، روا و سزاوار مؤمن نمی دانند.

مناظره بر چهار نوع است:

1- مجادله باحسن.

2- مجادله بغیر احسن.

3- مراء= درگیری مناظره ای فقط با هدف شکست دادن طرف مقابل.

4- ملاحات= نزاع کلامی و کشتی گیری لفظی طرفین همراه با کینه ورزی.- باصطلاح «دست به یقه شدن» بوسیله الفاظ و گفتمان. اصطلاح عربی آن از «لحیه»= ریش صورت، آمده؛ ملاحات یعنی دست به ریش شدن بوسیلۀ الفاظ و کلمات.(2)

صورت اول، جایز، روا، سزاوار و در مواردی لازم و در مواردی نیز واجب می شود. سه صورت دیگر محکوم، مردود و نکوهش شده و حرام هستند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: «إِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِی عَنْهُ رَبِّی عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ عِبَادَهِ الْأَوْثَانِ وَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَ مُلَاحَاهِ الرِّجَال»:(3) اولین چیزی که پروردگارم مرا از آن نهی کرده؛ بت پرستی، شرابخواری و ملاحات با مردم است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «مَنْ لَاحَی الرِّجَالَ سَقَطَتْ مُرُوءَتُهُ»:(4) هر کس با

1- بحار، ج 2 ص 125.

2- اگر آن را از «ناقص واوی» و ریشهٔ «لحو» بدانیم، به معنی پوست کندن و پرده دری می شود.

3- وسائل، ج 25 ص 304.

4- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 2 ص 259 ط احیاء التراث.

دیگران ملاحات کند مروتش فرو می ریزد.

و در بیان مشخص: مخاصمه و مجادله در اصطلاح قرآن و اهل بیت همان است که امروز «مناظره» می نامیم، مشروعیت آن بسته به چگونگی هدف و چگونگی رفتار در حین مناظره است.

و از سخن امام (علیه السلام) که می گوید خدایا به من عطا کن زبانی که با آن در برابر آنکه با من در مقام مخاصمه می آید توانمند باشم؛ (وَ لِسَاناً عَلَی مَنْ خَاصَمَنِی) بدین معنی نیست که به من توان بده تا گفتار مخاصمه ای را با گفتار غیر مخاصمه ای رد کنم، بل همان توان گفتار مخاصمه ای را می خواهد. زیرا اصل معنی لغوی مخاصمه (همانطور که بیان شد) مناظره است نه دشمنی. بر خلاف نظر برخی از شارحان که تحت تأثیر اصطلاح ارسطوئیان و اصطلاح عوام، قرار گرفته اند و کلام امام را به وجه دیگر توجیه و تأویل کرده اند.

یونان زدگی، برخی از ماها را نه فقط از فهم پیام آیه و حدیث باز می دارد، بل ما را از درک معانی لغوی نیز محروم می کند.

امام (علیه السلام) در این جمله از دعا، این کلمه را به معنی لغوی صحیح به کار برده و به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم بیان بلیغ و شیوا به ما بدهد تا در مناظره بتوانیم منظورمان را بطرز زیبا به زبان آوریم.

زبان و بیان

زبان بالاترین و ارجمندترین امتیاز انسان از حیوان است، زبان وسیلهٔ ارتباط افکار و انتقال علوم و منشأ تمدن است. قرآن در توضیح چگونگی آفرینش انسان قبل از هر چیز به دو مطلب اشاره می کند:

1- یک روح دیگر به انسان دادیم که حیوان فاقد آن است «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی».

در مجلدات قبلی و نیز در نوشته های دیگر این موضوع را شرح داده ام.(1)

2- به انسان، زبان و بیان دادیم: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها»؛ توان نام گذاری به اشیاء (به همهٔ اشیاء) را به آدم دادیم، در این باره نیز بحث های مشروح کرده ام(2)

و در اینجا تکرار نمی کنم.

و: «خَلَقَ الْإِنْسانَ- عَلَّمَهُ الْبَيانَ».(3)

زبانوری و بیان قوی و شیوا داشتن، فضیلت بزرگ و نعمت والائی است؛ امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ اللِّسَانَ بَضْعَةٌ مِنَ الْإِنْسَانِ فَلَا يُسْعِدُهُ الْقَوْلُ إِذَا امْتَنَعَ وَ لَا يُمْهِلُهُ النُّطْقُ إِذَا اتَّسَعَ وَ إِنَّا لَأُمَرَاءُ الْكَلَامِ وَ فِينَا تَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ غُصُونُهُ....»:(4) بدانید زبان تکّه ای از انسان است، گفتار برایش کارساز نباشد وقتی که شخص ناتوان باشد، و گفتار شخص را مهلت ندهد اگر شخص توانمند باشد، و ما (اهل بیت) امیران سخن هستیم،(5) و ریشه های آن در وجود ما جای گرفته، و شاخه هایش برای ما گسترده شده،...

زبان ابزار است؛ توانائی روحی و شخصیتی لازم است تا آن را به کار گیرد. و انسان در دو صورت دچار تنگنای گفتاری می شود: الف: اگر توانائی درونی- فکری و علمی- او اندک باشد.

ب: اگر توانائی درونی- فکری و علمی- او گسترده و قوی باشد؛ در این حالت است که انبوه پیام و معانی چنان انباشته می شود که زبان از ادای آن عاجز می گردد.

اما اهل بیت (علیهم السلام) از این هر دو تنگنا آزادند؛ نه ناتوانی درونی دارند و نه زبان

1- و نیز در مقالهٔ «کلید طلائی» از مقدمات همین مجلد.
2- در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی. و در مجلدات قبلی.

3- آیه های 3 و 4 سورهٔ الرحمن.
4- نهج البلاغه، خُطب، ابن ابی الحدید 228 فیض 224.
5- کلام را به لشکر تشبیه می کند و خودشان را فرمانده آن.

شان از ادای فکر و علم شان ناتوان می شود.

زبان و بیان را به درخت تشبیه می کند که شبکه ریشه هایش در درون انسان و شبکه شاخه هایش در برون گسترده می شود. و می گوید: ما اهل بیت هر دو را بطور گسترده و با طراوت داریم.

لغت: هَدَلهَ: اَرْسَلَهُ: رها کرد آن را.

هَدِلَ: استرخیا: آزاد و رها شد.

تَهَدَّلَتْ: آزاد و رها شد بدون مانع، بدون مشکل و فارغ از دشواری ها.

کسی که با احادیث اهل بیت (علیهم السلام) انس دارد با یک نگاه مختصر سخنان آنان را می شناسد گرچه اول و آخر آن سخن افتاده باشد، بیش از و قبل از هر عنصر هنری (فصاحتی و بلاغتی) عنصر آزادی و رهائی و جریان ویژۀ بالش و بالندگی آن، طوری است که خواننده و شنونده جان و ویژگی انسانی را در آن می بیند؛ یعنی همان امتیاز انسان از دیگر جانداران را در این سخنان، بطور اعلیا مشاهده می کند. گوئی جانش یک گمشدۀ صمیمی را باز می یابد. شبیه تشنه ای که طعم حیاتی آبی را می چشد.

صحیفۀ سجادیه

مصداق این «تَنَشَّبَتْ» و «تهدّلت» است که توان درونی و شخصیتی فکری و علميِ گویندۀ آن چنان قوی و گسترده است که انسان شناسی و علوم مبتنی بر آن را در قالب «دعا» بیرون می ریزد. و امّی (مادری) بودن آن، و آزادگی و گستردگی آن طوری است که همۀ علوم انسانی را در بر می گیرد.

امّی و مادری: مثال: سخن امّ و مادر، شبیه ماکیانی است که در جای خود نشسته، او فقط یک مرغ واحد است، اما نگاه کنندۀ هوشمند از چگونگی نشستن آن می فهمد که جوجه های متعددی در زیر بال و پر آن جای گرفته اند که هر کدام بالقوه یک مرغ هستند. و لذا بیش از هشتاد شرح شناخته شده برای نهج البلاغه و نیز بیش از هشتاد شرح شناخته شده برای صحیفه نوشته شده است؛ هر نویسنده ای در جهت و بُعد هوشمندی و رشتۀ فکری خودش.

شارحان با چنان گستردگی و انبوهی معانی و پیام های علمی منظم رو به رو می شوند که

ص: 67

باصطلاح اهل هنر، نوعی حالت «همزاد پنداری» در آن می یابند. و این یعنی همهٔ هوشمندان جهان و تاریخ، خود و خویشتن خویش را در آن مشاهده می کنند.

اما نمونه ای از مدعیان خلافت و امامت: شیعیان وصایتی(1)

با شعار «الرضّی من آل محمد» قیام کرده و با عبدالله سفاح بیعت کردند و مطابق عقیدهٔ خودشان سمت امامت را به او دادند، او که تازه امام شده بود(!) به منبر رفت تا سخنرانی کند، مضطرب گشته و از سخن گفتن ناتوان شد. عمویش داود بن علی برخاست و گفت: ای مردم، امیرالمؤمنین دوست ندارد که قبل از عمل سخن بگوید؛ نمی خواهد گفتارش بر کردارش سبقت بگیرد، آثار عمل برای شما مفیدتر از بازکردن گفتار است، کتاب خدا (قرآن) در امور علمی و عموزادهٔ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در امور خلافت برای شما کافی هستند.(2)

دفع کید با کید مشروع

وَ هَبْ لِی مَکْراً عَلَی مَنْ کَایَدَنِی: و (خدایا) در برابر کسی که بر علیه من طرح ریزی می کند، توان طرح ریزی به من بده.

ابلیس و ابلیسیان همیشه بر علیه مؤمنان کید و طرح ریزی داشته اند و خواهند داشت، و کابالیسم غیر از این کاری ندارد؛ «إِنَّهُمْ یَکیدُونَ کَیْداً».(3) و مؤمنان نیز باید در برابر کید آنان، توان کید داشته باشند و این توان را از خداوند بخواهند.

اما مؤمن در طرح ریزی و کید، نمی تواند بی قاعده و قانون عمل کند و باید دو شرط را

1- دربارهٔ شیعهٔ ولایتی و شیعهٔ وصایتی، رجوع کنید به کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» سایت بینش نو- www.binesheno.com
2- ابن ابی الحدید، ج 13 ص 16 ط احیاء التراث.- مرادش از عموزاده، عبدالله سفاح است.
3- آیهٔ 15 سورهٔ طارق.

رعایت کند:

1- کید تنها در مقام مقابله، دفع، و رفع، جایز است. در قرآن حدود 35 مورد سخن از کید رفته است که یا سخن از کید ابلیسیان است و یا دربارۀ کید خدا و یا کید مؤمن مشروط به این شرط.

2- در مقام «مقابله به مثل» نیز مواردی از «حقوق بشر» هست که باید رعایت شود؛ در جنگ صفین ارتش شام با طراحی عمروعاص و بفرمان معاویه، جانب فرات را تصرف کرده و از دسترسی ارتش علی (علیه السلام) به آب مانع شدند، سپس یاران امام موضع را از دست آنان باز پس گرفتند و می خواستند شامیان را از دسترسی به آب مانع شوند که امام (علیه السلام) از این اقدام نهی کرد.

حتی در جنگ با کفار نیز منع آب از آنان، نکوهیده است؛ عبارت مرحوم شهید ثانی در «الروّضه البهیّه» اوایل باب جهاد چنین است: «یکره ارسال الماء علیهم و منعه عنهم». و صاحب جواهر از کتاب دروس شهید اول نقل می کند که کشتن کافران بوسیله قطع آب، حرام است.(1)

دربارۀ «حقوق جنگ»، در مباحث گذشته بحث شده است. و همچنین دربارۀ کید، نیازی به تکرار نیست. و همین طور دربارۀ مکر.

پیام این بخش از دعا این است: امام (علیه السلام) مؤمنی را که در اندیشۀ دفاع از حیثیت شخصی خود و خانواده اش نباشد، دوست ندارد. خواه در برابر افراد مسلمان و خواه در برابر کفار.

1- جواهر الکلام، ج 21 ص 66 ط احیاء التراث.

بخش دوازدهم

اشاره

حقوق راهنمایان و آموزگاران

انسان شناسی

پیروی کردن، همزاد ذاتی انسان است

حق معلم

معلم با واسطه

شخصیت زدگی

نقد و نقادی

وَ وَفِّقْنِی لِطَاعَهِ مَنْ سَدَّدَنِی، وَ مُتَابَعَهِ مَنْ أَرْشَدَنِی: و (خدایا) توفیق اطاعت از کسی که پایه های فکری مرا استوار می کند، به من بده، و توفیق پیروی از کسی که سبب رشد فکری و عقلی من می شود.

شرح

سخن امام (علیه السلام) مطلق و عام است؛ شامل هر راهنما و آموزش دهنده می شود اعم از پدر، مادر، و هر خیر خواه دیگر از آن جمله معلم و استاد.

کلمه «متابعه» در این سخن امام همان است که در قرآن نیز آمده است: «الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ».(1)

1- آیهٔ 18 سورهٔ زمر.

انسان موجودی است که نمی تواند از کسی پیروی نکند؛ رابطه پیروی با ذات انسان مانند رابطۀ ذاتی انسان با عبادت است؛ انسان نمی تواند عبادت نکند؛ هر کسی یا خدا را عبادت می کند و یا پول، ثروت، مقام و... را. و عبادت خدا انسان را از این معبودهای بی شمار آزاد می کند؛ عبادت خدا و عبد و بردۀ خدا بودن عامل آزادگی و حریت از هر بندگی و بردگی است بویژه آزاد بودن از بندگی ابلیس.

دقیقاً همینطور است پیروی؛ انسان یا از نبوت ها پیروی خواهد کرد و یا از کابالیسم و این یک «دوآلیسم» واقعی است در وجود انسان. این یک واقعیت است که در ذرّه ذرّۀ تاریخ بشر مشهود و مسلّم است.

ای انسان تو نمی توانی پیرو نباشی، پس دقت کن که از چه کسی پیروی می کنی. همانطور که نمی توانی بدون آب باشی، پس دقت کن که کدام آب را باید بخوری.

پیروی در دو زمینه قابل بررسی است: 1- پیروی در اصل و اساس: مانند پیروی از نبوت ها و پیروی از قابیلیسم. ظاهراً این نوع از پیروی از این سخن امام (علیه السلام) خارج است.

2- پیروی در درون جامعۀ اسلامی از افرادی که حق ارشاد و حق استوار کردن فکر و عقل، را بر گردن ما دارند و یا می توانند داشته باشند؛ نزدیک ترین مصداق آن پدر و مادر و خانواده است: «الَّذینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإیمانٍ..».(1) اتباع از پدر و مادر و اعضای مؤمن خانواده.

انسان تا دوران نوجوانی، همیشه شاگرد است و سپس همیشه هم شاگرد است و هم استاد. گرچه افرادی یافت می شوند که تا آخر عمر کسی چیزی از آنان یاد نمی گیرد؛ اینان ناقص و دچار آفت هستند.

بنابراین هیچ انسانی نیست که دیگران بعنوان استاد حقی در ذمّۀ او نداشته باشند. متأسفانه این حق مسلّم بیش از هر حق دیگری در بوتۀ تسامح و فراموشی قرار می گیرد. ما انسان ها تنها آن موارد از حق دیگران را می بینیم که بس فراز و بزرگ باشد، آنهم فقط دربارۀ امور

1- آیۀ 21 سورۀ طور.

مادی و حفظ جان خودمان. و توجه نداریم هر چه از فعلیت هوش، فعلیت عقل، فعلیت فن و صنعت داریم، از دیگران است، حتی زبان، بیان، چگونگی گفتار، ادبیات و بالاخره همهٔ شخصیت مان را از دیگران گرفته ایم.

و اگر بنا باشد که افتخاری بکنیم باید به «شاگرد خوب بودن» مان، افتخار کنیم که آری من شاگرد خوب بودم و توانستم بهتر یاد بگیرم. نه افتخار به اینکه من بهتر می دانم و استاد ماهری هستم.

یک نجار خوب، بنای ماهر، آهنگر کاردان، کشاورز مجرّب، پزشک متخصص، روحانی فهمیده و... و... همه باید به خوب یادگرفتن شان ببالند نه به مهارت شان. آنهم اگر فخر فروشی و بالش فروشی نباشد.(1)

امام (علیه السلام) ابتدا زمینهٔ ذهنی ما را به خطرهائی که ممکن است از افرادی متوجه ما باشد باز می کند؛ سخن از کینه، کید، سرکوب کردن، مخاصمه و باصطلاح حملهٔ دیگران به ما، می آورد. سپس در حالی که حس خودپائی و ترس از خطر دیگران را تحریک می کند، ناگهان بر می گردد و خوبی های افراد دیگر دربارهٔ ما را عنوان می کند.

با بیان دیگر: اول موجی از حالت تدافعی ایجاد می کند، سپس ناگهان یک موج بزرگ دیگر می آورد تا همگرائی و هم افزائی ها را در زمینهٔ فکری و روحی ما بپروراند، تا بدانیم که همیشه گرفته های مان از دیگران بیش از ضررهائی است که از آنان دیده ایم. و تأثیر سخن در این «تضاد»(2)

بیشتر می شود.

حق معلّم

آموزگاران سه گروه اند: 1- استادان عملی؛ مانند استاد بنّا، استاد آهنگر، استاد نقاش، و دیگر صنایع و فنون.

2- آموزگاری که تنها با الفاظ و شفاهیات آموزش می دهد؛ در اصطلاح امروزی تنها به این گروه معلم یا آموزگار می گویند، و از این قبیل است همهٔ اساتید علوم نظری در سطح بالا.

1- در مجلدات قبلی دربارۀ فخر فروشی بحث مشروح گذشت.
2- جریان اول کلام، به انزوا می کشاند. جریان دوم به جامعه گرائی و هم افزائی.

3- اساتید در سطح بالا که علوم تجربی را یاد می دهند هم با الفاظ و شفاهیات و هم عملاً کار آموزی شاگردان را به عهده دارند.

در بینش عامّه، اساتید در سطوح بالاتر بیش از معلمان ابتدائی و دورهٔ متوسطه، محترم و با ارزش تلقی می شوند. لیکن برتری آنان از یک جهت بحق و درست است. و از جهت دیگر نادرست است؛ اگر از زاویه ارزش دانش و دانشمند نگریسته شود، درست و بحق است. اما اگر از جهت «حق استاد بر شاگرد» نگریسته شود معلمان پایه های اولیه حق بیشتری به عهدهٔ شاگردان دارند، زیرا آنان هستند که توان های بالقوّه را به فعلیت رسانیده و پایه های فکری شاگردان را استوار کرده اند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره می فرماید: «لَا تَجْعَلَنَّ ذَرَبَ لِسَانِکَ عَلَی مَنْ أَنْطَقَکَ وَ بَلَاغَهَ قَوْلِکَ عَلَی مَنْ سَدَّدَکَ»:(1) توان و بُرش کلامت را بر کسی که تو را گویا کرده نگردان، و رسائی و شیوائی سخنت را بر کسی که تو را استوار کرده به کار نگیر.

بی تردید مراد از جملهٔ اول، آموزگاران پایه های اولیه هستند، دربارهٔ جمله دوم ممکن است گفته شود نظر به «بلاغت» و «تسدید» مراد آموزگاران سطوح بالاتر باشد، لیکن با اندکی دقت معلوم می شود که مراد از «سدّدک» تسدید و استوار کردن پایه ها است که اگر پایه ها نباشد سطح بالا نمی تواند باشد. تسدید با «پایه» بیشتر تناسب دارد.

اولین معلم بشر خداوند است: «الرَّحْمنُ- عَلَّمَ الْقُرْآنَ- خَلَقَ الْإِنْسانَ- عَلَّمَهُ الْبَیانَ».(2) و «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها»(3) و «اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ- الَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ- عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ».(4) و در مرحله دوم معلمان پایه های اولیّه قرار دارند که استعدادهای خدادادی را به فعلیت می رسانند. در مرحله سوم اساتید سطح بالا قرار دارند.

1- نهج البلاغه: قصار، ابن ابی الحدید 419، فیض 304.
2- آیات اول سورهٔ الرحمن.
3- آیهٔ 31 سورهٔ بقره.
4- آیه های 3، 4 و 5 سورهٔ علق.

اما انبیاء: هدایت و تعلیمات انبیاء در «طولِ» توان ما و تعلیماتی است که از طرف خداوند است، و در «عرضِ» تعلیمات معلمان و اساتید است.(1)

امیرالمؤمنین (علیه السلام): « إذا کان الآباء هم السبب فی الحیاه فمعلمو الحکمه و الدین هم السبب فی جودتها»:(2) اگر پدران سبب حیات هستند، پس آموزگاران حکمت و دین، سبب زیبائی آن هستند.

در «رسالهٔ حقوق» امام سجاد علیه السلام: وَ حَقُّ سَائِسِکَ بِالْعِلْمِ التَّعْظِیمُ لَهُ وَ التَّوْقِیرُ لِمَجْلِسِهِ وَ حُسْنُ الِاسْتِمَاعِ إِلَیْهِ وَ الْإِقْبَالُ عَلَیْهِ وَ أَنْ لَا تَرْفَعَ صَوْتَکَ عَلَیْهِ وَ لَا تُجِیبَ أَحَداً یَسْأَلُهُ عَنْ شَیْ ءٍ حَتَّی یَکُونَ هُوَ الَّذِی یُجِیبُ وَ لَا تُحَدِّثَ فِی مَجْلِسِهِ أَحَداً وَ لَا تَغْتَابَ عِنْدَهُ أَحَداً وَ أَنْ تَدْفَعَ عَنْهُ إِذَا ذُکِرَ عِنْدَکَ بِسُوءٍ وَ أَنْ تَسْتُرَ عُیُوبَهُ وَ تُظْهِرَ مَنَاقِبَهُ وَ لَا تُجَالِسَ لَهُ عَدُوّاً وَ لَا تُعَادِیَ لَهُ وَلِیّاً فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِکَ شَهِدَتْ لَکَ مَلَائِکَهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِأَنَّکَ قَصَدْتَهُ وَ تَعَلَّمْتَ عِلْمَهُ لِلَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ اسْمُهُ لَا لِلنَّاسِ:(3) اما حق آن که تو را پرورش علمی می دهد، این است که:

1- او را بزرگ داری.

2- وقار را در جلسهٔ او محفوظ داری.

3- با خوبی و زیبائی به او گوش دهی.

4- و رویت را به طرف او بگیری.

5- صدایت را بر او بلند نکنی.

6- اگر کسی از او چیزی پرسید، تو جواب نگوئی، تا خودش جواب بدهد.

7- در جلسهٔ او با کسی حرف نزنی.

ص: 74

1- به این «طول» و «عرض» توجه شود.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ج 2 ص 261.
3- من لایحضره الفقیه، ج 2 ص 377 ط دار الاضواء.

8- در نزد او غیبت کسی را نکنی.

9- اگر کسی دربارهٔ او سخن بدی گفت، دفاع کنی.

10- عیوبش را مستور و خوبی هایش را اظهار کنی.

11- با دشمن او مصاحب و جلیس نباشی.

12- دوست او را دشمن نداری.

آنگاه که این حقوق دوازده گانه را رعایت کردی فرشتگان خدا گواهی می دهند که آموخته هایت را با نیت الهی آموخته ای نه برای (خود نمائی در پیش) مردم.

و صد البته که باید معلم را با گزینش دقیق انتخاب کرد، والاّ ابلیس ماهرترین معلم است.

معلّم و تربیت: امام علیه السلام در این سخن کلمهٔ «سائسک» را آورده و معلم را سیاست گذار شخصیت شاگرد دانسته است نه فقط یاد دهندهٔ مطالب، و با بیان دیگر: معلم را «مربّی» هم دانسته است، زیرا محال است که نقش معلم تنها تعلیم باشد، تفکیک تربیت از تعلیم سخت دشوار است؛ نه معلم می تواند طوری تعلیم دهد که شاگردش از شخصیت او متأثر نشود، و نه شاگرد می تواند صرفاً علم معلم را یاد بگیرد و هیچ تأثر شخصیتی از او نداشته باشد. مگر شاگردی که واقعاً از معلم خود متنفر است، در اینصورت رابطه شان یک رابطهٔ واقعی معلم و متعلّم نیست.

و امام دربارهٔ معلمی سخن می گوید که شاگرد را «تسدید» کرده و پرورانیده باشد، نه تخریب و منحرف کرده باشد، که: «وَ وَفِّقْنِی لِطَاعَهِ مَنْ سَدَّدَنِی، وَ مُتَابَعَهِ مَنْ أَرْشَدَنِی».

تأثیر معلم در شخصیت شاگرد بویژه در (دوران کودکی و نوجوانی)(1) بحدی مؤثر است

1- می دانیم که مسائل ریاضی گاهی راه حل های متعدد دارند، گویند: روزی فرزند اینشتین یک مسئلهٔ ریاضی را از او پرسید، او قلم برداشت و با چند فرمول آن را حل کرد. فرزندش نگاهی به آن کرد و گفت: غلط است معلم ما در سر کلاس طور دیگری حل کرده است. اگر این داستان واقعیت هم نداشته باشد، پیامش عین واقعیت است.

که شبیه عبادت و «پرستش» می شود؛ امام جواد علیه السلام می فرماید: «مَنْ أَصْغَی إِلَی نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ عَنْ لِسَانِ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ»:(1) هر کس که به سخنان یک گوینده ای گوش فرا دهد، در واقع او را پرستش کرده است؛ اگر گوینده از خدا بگوید، شنونده خدا را پرستش خواهد کرد. و اگر گوینده از شیطان بگوید، شنونده شیطان را عبادت خواهد کرد.

از امام باقر (علیه السلام) دربارهٔ آیهٔ «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ»(2) پرسیدند، فرمود: بنگرد که علمش را از چه کسی می گیرد.(3)

معلم با واسطه

هر نویسنده ای معلم است که بواسطه کتاب، مقاله و جزوه، خواننده را تعلیم می دهد، گاهی مشاهدهٔ یک مطلب در یک کتابی مؤثرتر از شنیدن آن از زبان معلم است، همیشه کتاب یک سنگینی بر روح مخاطب دارد؛ کسانی می توانند در برابر نوشتجات مصون بمانند که اهل نقد و گزینش باشند. با اینکه در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) کتاب و کتابخوانی رایج نبود، آن حضرت مطابق مسئولیتی که برای آیندهٔ امتش داشت، می فرماید: «إِيَّاكُمْ وَ أَهْلَ الدَّفَاتِرِ وَ لَا يَغُرَّنَّكُمُ الصَّحَفِيُّون»:(4) بر حذر باشید از اهل دفتر و کتاب (با دقت با آنها برخورد کنید و بنا را بر صحت آن ها نگذارید) و مغرور نکند شما را کتاب نگاران (نویسندگان).

کسی که روحیه نقد نداشته باشد با خواندن نوشتجات، منحرف می شود. لفظ «صحفیون» در این حدیث همان معنی را نیز دارد که امروز «ژورنالیست» اطلاق می شود.

شخصیت زدگی

انسان در برابر چه کسانی بیشتر آسیب پذیر است؟ این پرسش و

1- بحار، ج 2 ص 94.
2- آیهٔ 24 سورهٔ عبس.
3- همان ص 96.

4- همان، ص 105.

جواب آن بسی پیچیده است و باید آن را در دو محور بررسی کرد:

1- به محور «انسان بما هو انسان»؛ یعنی انسان را با صرفنظر از اینکه در کدام جامعه زندگی می کند و در میان کدام ارزش های اجتماعی قرار دارد در نظر بگیریم. در این صورت اولین و پر نفوذترین کسی که شخصیتش انسان را بشدت تحت تأثیر قرار می دهد، معلم است، حتی پرنفوذتر و مؤثرتر از پدر و مادر. زیرا اولاً بدلیل عادت و استمرار، شخصیت والدین (باصطلاح) معمولی می شود و هر چیزی که معمولی شود از تأثیرش کاسته می شود.

ثانیاً: آن روی این سکهٔ معمولی بودن و عادت، عنصر «تازه بودن» در معلم هست که بمقتضای «حس تفنّن طلبی» انسان، عامل قوی ای است که او را تحت تأثیر این شخصیت جدید که معلم است (مستقیماً یا بواسطه نوشته) قرار می دهد.

ثالثاً: چون والدین در ابعاد دیگر (غیر از تعلیم) نیز با فرزند سروکار دارند، فرزند در برابر آنان احساس «سنگینی و انبوهی تکلیف» می کند. اما معلم تنها در یک بُعد و یک راستا بر روح او تکلیف بار می کند.

2- در محور «انسان بما هو فردی از جامعه»: هر چیزی؛ هر سمت و شغلی که در جامعه ارزشمند تلقی شود دارندگان آن شغل و سمت، دیگران را بیشتر تحت تأثیر قرار می دهند؛ در جامعه نظامی گرا، نظامیان سمبل ایده ها و آرمان ها می شوند. و در جامعه سرمایه داری افراد سرآمد در پول، و در جامعهٔ سیاست گرا اشخاص سیاستمدار، و در جامعه ای که دین گرا است افراد متدین؛ و در همین مورد اخیر است که ریاکاران و عوامفریبان مطلوب ترین فرصت را به دست می آورند.

و آن معلم (معلم مستقیم یا با واسطه) بیشتر تأثیر گذار است و شخصیت مخاطب را تحت تأثیر می گذارد که رابطه اش با مخاطب در جهت همان گرایش جامعه باشد.

جریان تاریخ در انتقال فرهنگ، فکر و چگونگی شخصیت های افراد، بیش از هر چیز از

این مسیر لطمه خورده است.(1)

و این انسان است که باید بهوش باشد و خود را از چنبر این «اختاپوس همیشه در حال انتقال از نسلی به نسل دیگر» رها و آزاد کند، حتی دربارهٔ دین، که امام صادق علیه السلام فرمود: «مَنْ دَخَلَ فِي هَذَا الدِّينِ بِالرِّجَالِ أَخْرَجَهُ مِنْهُ الرِّجَالُ كَمَا أَدْخَلُوهُ فِيهِ وَ مَنْ دَخَلَ فِيهِ بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ زَالَتِ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ»:(2) کسی که در اثر شخصیت زدگی، شخصیت ها او را به دین وارد کنند، شخصیت ها هم او را از دین خارج می کنند. یعنی دین دارشدنش در اثر شخصیت زدگی و بی دینی اش نیز در ثر شخصیت زدگی می شود.

نقد و نقادی

در حدیث آمده است: «كُونُوا نُقَّادَ الْكَلَام»؛(3) دربارهٔ هر سخنی و هر پیامی نقّاد باشید. نقّادی در ذات هر انسانی هست همهٔ افراد بشر نقاد هستند، مشکل در نقد پذیری است و هر کس به دلیل انگیزش های غریزی در صدی از این نقیصه را دارد. نقد

1- چرا همیشه یهودیان در یهودیت مانده اند، مسیحیان در مسیحیت، بودائیان در بودائیت، شمن پرستان در شمن پرستی و... مانده اند؟ و یا چرا همیشه یهودی زاده یهودی می شود و مسیحی زاده مسیحی و شمن پرست زاده شمن پرست می شود؟ و آئین ها پی در پی به نسل های آتی منتقل می شوند، و هیچ خطابی در این باره فصل الخطاب نمی شود. و هیچ داوری ای انجام نمی یابد. و جامعهٔ بشری مشکلی بزرگتر از این ندارد. می گویند عامل این جریان تاریخی که تاریخ را به زیر چنبرهٔ خود گرفته «تعصب» است. این پاسخ بی تردید درست نیست (زیرا تعصب در مرحلهٔ پس از پذیرش است نه در اصل پذیرش) بل عامل آن «عدم نقد و نقادی» و پیروی از شخصیت های جامعه و شخصیت زدگی است که بستر «تعلیم و تعلم» را اشغال می کند. این واقعیت سترگ تاریخی به حدی بر جامعه بشری فشار می آورد که عدّه ای در اثر ناچاری شعار پلورئالیسم دادند و برخی از نامداران مسلمان نیز شعار «صراط های مستقیم» در برابر «صراط مستقیم» دادند، و چون نامدار بودند برخی در برابرشان شخصیت زده شده و نظر آنان را پذیرفتند و به جای نقد باورهای آنان، اصول مسلّم

و روشن دین را به نقد کشیدند. و بدین گونه است که نقد نیز بر علیه نقد به کار گرفته می شود.

2- بحار، ج 2 ص 105.

3- همان، 96.

پذیری نشان سلامت شخصیت است؛ امام صادق (علیه السلام) می گوید: «أَحَبُّ إِخْوَانِی إِلَیَّ مَنْ أَهْدَی إِلَیَّ عُیُوبِی»:(1) محبوب ترین دوست من کسی است که عیوبم را به من اِهدیا (هدیه) کند.

چه زیبا سخنی و چه والا بیانی! نقد را هدیه می نامد و نقد کننده را محبوب ترین دوست و برادر دینی اش می داند.

فرق میان عیب گیری و نقد؛ و باصطلاح رایج امروزی فرق میان نقد سازنده و نقد مخرب چیست؟

معیار: برای تعیین معیار باید ابتدا زمینه و عرصهٔ نقد را مشخص کرد، زیرا نقد از این جهت دو زمینهٔ کاملاً متفاوت دارد:

1- زمینهٔ تربیت: این زمینهٔ رابطه «مربّی» با «فرد مورد تربیت» است که عبارت است از محیط خانواده و مدرسه. زیرا تربیت غیر از نقد معنائی ندارد. و معیارش عبارت است از:

الف: دانش تربیت و هنر تربیت.

ب: نیت دلسوزانه در جهت نفع طرف.

2- زمینهٔ اجتماعی که نه رابطه خانوادگی است و نه رابطه تعلیم و تعلّمی. معیار این نوع نیز عبارت است از:

1- نیت دلسوزانه.

2- در ماهیت «امر به معروف و نهی از منکر» بگنجد، والاّ مخربّ است. در امر به معروف و نهی از منکر هیچ انگیزه و غرض شخصی وجود ندارد.

نقد سازنده اما ناقص: بهتر است نقد کننده کمال کارش را فدای گرایش ها و انگیزه های دیگر نکند، یعنی نیتش کامل و بدون نقص باشد؛ این بزرگ نعمت و بزرگ وظیفه انسانی را به خاطر امور دیگر دچار نقص نکند. لیکن گاهی نقادترین فرد در برابر «شخصیت ها» ناتوان می شوند؛ شخصیت زدگی آفت خطرناک است بحدی که نقادترین فرد را دچار انفعال

1- کافی، ج 2 ص 639.

می کند. در همین ایام شخصی در حوزه علمیه هست که حتی برخی آداب و سنن و نیز کتب درسی حوزه را سخت به بوته نقادی گذاشته و در این باره کتاب ها نوشته است، حتی جزوه های متعدد از «مناسک حج» را که مراجع بزرگ نوشته اند به زیر تیغ نقد آورده است، اما در برابر ارسطوئیان و یونان زدگان و بودازدگان، لب فرو بسته است. شخصیت زدگی، این جسورترین و گستاخ ترین نقاد را در این باره خفه کرده است بحدی که در برابر آنان یک روحیه پذیرا و لیبرال بل پلورئالیست دارد.

و نیز: دانشمند ارجمند سید عبد الله شرف الدّین در کتاب چندی مجلدی «مع موسوعات رجال الشیعه»، کتاب پرارزش «الذریعه الی تصانیف الشیعه»ی مرحوم آقا بزرگ تهرانی را نقد کرده و چند صد نفر را نام آورده که آقا بزرگ نباید آنان را در ردیف رجال شیعه می آورد و ثابت هم کرده است. اما وقتی که به «حافظ شیرازی» می رسد، دم فرو می بندد و انتقاد نمی کند که چرا آقا بزرگ، حافظ سنی را در ردیف رجال شیعه آورده است.

او می داند که حافظ از شیعه نیست (و هر فرد محقق این واقعیت را می داند) اما آن را کتمان می کند، و در مقام نقد از خود این دانشمند نقّاد باید گفت: کتمان علم کرده است و کتمان علم حرام است مگر در مقام تقیّه. و برای آقای شرف الدین در این موضوع هیچ جای تقیه نبوده و نیست. خودداری از نقد در این مورد بخاطر ارزشی است که امروز در جامعه ایران به حافظ داده می شود.

نقد نیز مانند هر موضوع دیگری باید بر پایه های معینِ مسلّم شده، مبتنی باشد و بر قواعد مشخص و مبرهن قاعده مند باشد؛ لیبرالیسم و پلورئالیسم نقدی بود بر ادیان؛ در اثر تداوم تعدد ادیان و آئین ها، و واماندگی در برابر بقای ادیان و سترون بودن داوری ها دربارۀ آنها (که یک واقعیت تاریخی) است ناچار تسلیم شده و هر دین و آئین و بینش فکری و فرهنگی را تأیید کرده و حقیقت را فدای واقعیت کرد.

در بیان دیگر: لیبرالیسم و پلورئالیسم یک «انفعال» است نه «فعل». یک «پذیرش

شکست» است نه پیروزی، یک مهر «جهل پذیری» است، نه «علم جوئی». تسلیم شدن است در برابر یک جهل سترگ که بر تاریخ بشر مسلط شده است. والاّ هیچ فطرت سالمی «کثرت حقیقت» را در هیچ مسئله ای نمی پذیرد. پلورئالیسم مصداق همان مثل قدیمی است که در میان همه جامعه ها هست که اگر راحت طلب هستی بگو: نمی دانم. که: «نمی دانم راحت جانم». پلورئالیسم یک پیام نو، یا یک ابتکار علمی، یا مصداق یک پیشرفت در علوم انسانی نیست؛ یک شعار کهنه و یک ارتجاع واقعی است.

بخش سیزدهم

اشاره

انسان شناسی و رفتار شناسی

رابطهٔ فرد با فرد

مکارم اخلاق و مکارم رفتار

مواردی از رفتار که نباید در آنها مقابله بمثل کرد

یک نکتهٔ مهم در «رابطه شناسی»

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ سَدِّدْنِی لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ غَشَّنِی بِالنُّصْحِ، وَ أَجْزِیَ مَنْ هَجَرَنِی بِالْبِرِّ، وَ أُثِیبَ مَنْ حَرَمَنِی بِالْبَذْلِ، وَ أُکَافِیَ مَنْ قَطَعَنِی بِالصِّلَهِ، وَ أُخَالِفَ مَنِ اغْتَابَنِی إِلَی حُسْنِ الذِّکْرِ، وَ أَنْ أَشْکُرَ الْحَسَنَهَ، وَ أُغْضِیَ عَنِ السَّیِّئَهِ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا (شخصیت درونی مرا) استوار گردان تا با کسی که با من رفتار ناخالص کرده، رفتار خالص کنم. و به کسی که رابطه اش را با من قطع کرده با نیکوئی رفتار کنم. و با کسی که از من دریغ داشته با خیررسانی رفتار کنم. و با کسی که الفتش را با من برگسسته با پیوند الفت برخورد کنم. و کسی را که از من غیبت کرده با نیکی

یاد کنم. و خوبی را سپاس بگذارم و از بدی چشم پوشی کنم.

شرح

مکارم اخلاق و مکارم رفتار

برخی ها گمان کرده اند آنچه از اول این دعا تا اینجا آمده، خودسازی است و تنها از این فراز است که مکارم اخلاق شروع می شود اینان «اخلاق» را با همان برداشت عوامانه معنی می کنند که اخلاق تنها به محور «چگونگی برخورد با افراد دیگر» است. گوئی اگر کسی در جامعه ای نباشد، هیچ تکلیف اخلاقی یا برخورد اخلاقی و یا سجیّهٔ اخلاقی برای او متوجه نیست. و هر چه رابطه با افراد، محدود باشد به همان نسبت نیز از دامنهٔ چیزی که «اخلاق» نامیده می شود، کاسته می گردد.

مطابق این معنی برای حضرت آدم و حوّا که فقط دو نفر بودند، هیچ اخلاقی یا چندان اخلاقی مطرح نبوده است. این بینش است که بنده همیشه از آن با عنوان «اخلاق صرفاً اندرزی» یا «اخلاق غیر علمی» یاد می کنم.

خُلق یعنی چگونگی نظام و سازمان روانی و شخصیتی انسان، همانطور که خَلق یعنی چگونگی نظام و ساختمان جسمی انسان. و آنچه تا اینجای دعا گذشته همگی مصداق «مکارم اخلاق» هستند، بل پایه های اولیّهٔ اخلاق می باشند که امام علیه السلام آنها را در اولویت اول آورده است.

اینان آنچه در زبان عوام «اخلاق خوش» یا «خوش اخلاقی» تلقی می شود، همان را اخلاق می دانند، و ای بسا این خوش اخلاقی توام با ریاء، تملّق و حتی برای غافل کردن طرف مقابل باشد، که همهٔ این ها خُلق های بد هستند.

ریشه ها و پایه ها و انعقاد خُلق ها، در درون انسان است. و آنچه در ظاهر مشاهده می شود اخلاق نیست خواه بد باشد و خواه خوب، بل «رفتار» است؛ رفتارهائی که منشأ شان آن خلق های درونی هستند.

و آنچه امام (علیه السلام) در این بخش از خدا می خواهد، اخلاق خوب نیست

بل رفتار خوب است، و مصداق مکارم اخلاق نیست، بل مصداق مکارم رفتار است.

و بعبارت دیگر: اخلاق، رفتار نیست، بل منشأ رفتارها است. اخلاق هر انسان در درون اوست نه در رفتارهایش، رفتارها حاکی از آن اخلاق درون هستند.(1)

رابطهٔ فرد با فرد

در این بخش سخن از رفتارها و چگونگی برخورد فرد با فرد دیگر آمده و امام (علیه السلام) به ما یک نکتهٔ بس مهم را یاد می دهد که: تنها خوب و بی آلایش بودن، کافی نیست، باید از خداوند بخواهیم که آن خوبی ها در رفتارمان نیز بروز کنند، در مرحلهٔ میان خُلق های درونی و به عمل پیوستن آن باز به توفیق خداوند نیاز داریم والاّ مانند دانهٔ سالم می شود که در زیر خاک مانده و به ثمر نرسیده است. فقط به خواستن «درون سالم» اکتفا نکنیم، بل به واقعیت پیوستن آن درونی ها در مرحلهٔ رفتار نیز از خداوند توفیق بخواهیم؛ یعنی وقتی که «قَدَرها» مساعد آمده و اخلاق درون ما را ساختند، باز باید از «قضاء» کمک بخواهیم که به همراه ما باشد.

در کتاب «دو دست خدا»- قضا و قدر- شرح داده ام که قضا و قدر به طور مداوم و بطور درهم تنیده کار می کنند، هر جا و در هر مرحله ای که قضا کنار کشیده شود، کاری از قدرها ساخته نیست.(2)

این طور نیست که داشتن اخلاق خوب در درون، کافی باشد؛ ممکن است مانند گنجینه ای در درون بماند و به نتیجهٔ رفتاری نرسد. پس باید در این مرحله نیز از خداوند توفیق خواست، که امام می گوید: «وَ سَدِّدْنِی»: مرا محکم و استوار کن. تا خوبی درون درجای خود بدون تحرک و بی ثمر نماند. درست است اخلاق خوب درونی را دارم لیکن تبلور آن درخارج باز نیازمند خواست و قضای تو است.

و از اینجا می فهمیم: بدی های خُلقی درونی مان را می توانیم با توفیق الهی نگذاریم به

1- پس: نه رفتار خوب و یا برخورد خوب، اخلاق است. و نه رفتار بد و یا برخورد بد، اخلاق است.
2- یعنی رابطه اخلاق خوب درونی با رفتارهای بیرونی، جبری نیست بل: امرٌ بین امرین.

مرحلۀ رفتار برونی برسند، و مسئله یک مسئلۀ جبری نیست.(1)

اینجاست که یکی از تفاوت های اصول مکتب ما با ارسطوئیسم در این است که «علّیت» میان اخلاق درون با رفتارهای برونی جزمی و قطعی نیست و قضای الهی می تواند این علّیت را دگرگون کند. و اساساً دعا برای دگرگون شدن علّیت ها است. در بینش ارسطوئیسم جائی برای «قضا» نیست و جریان «قدرها» است که همه چیز را تعیین می کنند. و: «الْقَدَرِیَّهُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّه». که معتزله و ارسطوئیان مصداق آن هستند. و لذا خدای ارسطوئیان بقول آن شخص غربی «ساعت سازکور» است که جهان را ساخته و به حال خود رها کرده است.

قطعی ترین و تخلف ناپذیرترین قواعد، قواعد فیزیک است، اما در ماجرای حضرت ابراهیم با اینکه همۀ قدرها آماده و کامل بودند که او را بسوزانند، چون قضا با آنها مساعد نگشت، آتش نتوانست بسوزاند.

نتیجه: یک فعل و رفتار تا به عمل و انجام برسد، سه مرحله دارد؛ یا در چهار مقطع قابل بررسی است:

1- مرحلۀ تکوّن اخلاق در درون و شاکله گیری شخصیت درون.

2- فعّال شدن اخلاق درونی برای تعیین «ویژگی» رفتار.

3- صدور رفتار با ویژگی ای که مطابق آن اخلاق درون باشد.

سخن امام (علیه السلام) در جملۀ «وَ سَدِّدْنِی لِأَنْ أُعَارِضَ...»، دربارۀ ردیف دوم است. زیرا ممکن است مرحلۀ اول باشد و یک اخلاق و شاکلۀ خوب در درون باشد لیکن برای تعیین شاکلۀ رفتار تأثیری نداشته باشد.

درست است؛ «کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ»:(2) هر کسی بر اساس شاکلۀ درونی خود عمل می کند، لیکن بشرط قضاء و «خواست الهی»، و امام همین «خواست الهی» را می خواهد.

کلمۀ «سدّدنی» هم در بخش قبلی آمده و هم در این بخش، و هر دو به معنی رسیدن «قوّه

1- كه بلافاصله در بخش بعدى اين حقيقت را از زبان امام (عليه السلام) خواهيم ديد.
2- آيۀ 84 سورۀ اسراء.

به فعلیت» است. در آنجا معلّم استعداد و قوّۀ شاگرد را به فعلیت می رساند و دراینجا از خدا خواسته می شود که نیرو و قوّه اخلاق درون را به فعلیت برون برساند.

بخش قبلی و نیز همین بخش به محور «رابطۀ فرد با فرد» است و در بخش بعدی «رابطۀ فرد با جامعه» خواهد آمد.

مواردی از رفتار که نباید در آنها مقابله بمثل کرد

در بخش قبلی سخن از مواردی بود که باید در آنها مقابله کرد، در این بخش سخن از مواردی است که در آنها نباید مقابله کرد، حتی مقابله بمثل که حق هر کسی است؛ بهتر است در برابر آنها نیکی شود:

1- غَشّ: رفتار یا گفتاری که ظاهرش خیرخواهانه و باطنش آلوده باشد؛ «وَ سَدِّدْنِی لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ غَشَّنِی بِالنُّصْحِ» و مرا یاری و استوار کن تا در برابر کسی که دربارۀ من غش می کند با خیر خواهی رفتار کنم.

نصح و نصیحت در عربی به معنی خیرخواهی است و با کاربرد فارسی و ترکی که به معنی پند و اندرز است، فرق دارد. اصطلاح «نصیحه الائمه» یعنی خیرخواهی برای امامان.

غش درجاتی دارد؛ بالاترین درجۀ آن کید، مکر و دشمنی است؛ در بخش اول دیدیم که در مقابل چنین رفتاری قدرت مقابلۀ دفعی، رفعی و مقابله بمثل می خواهد. پس در اینجا مراد آن غش های ریز است که به حدّ کینه و دشمنی نرسیده باشد.

2- قطع رابطۀ دوستانه: ممکن است کسی دوستی خود با کسی را سست و سپس بگسلد و قطع کند. «وَ أَجْزِیَ مَنْ هَجَرَنِی بِالْبِرِ»: و (خدایا مرا استوار کن تا) در برابر کسی که رابطه اش با من را گسسته، با نیکی مقابله کنم.

از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «لَا نَذْرَ فِی مَعْصِیَهٍ وَ لَا یَمِینَ فِی قَطِیعَهِ»: (1) هیچ نذری برای معصیت، و هیچ سوگندی برای (قطع رحم یا قطع دوستی و یا طلاق) منعقد نمی شود.(2)

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 2 ص 263.
2- این یکی از مفارقات فقه سنّی با فقه شیعه است؛ سنیان نذر و سوگند را دربارهٔ طلاق، منعقد و نافذ می دانند.

3- عدم خیر رسانی: ممکن است کسی که می تواند به کس دیگری خیر رسانی کند، از آن خودداری کند. «وَ أُثِیبَ مَنْ حَرَمَنِی بِالْبَذْلِ»: و (خدایا مرا استوار گردان تا بتوانم) نسبت به کسی که خیر رسانی اش را از من دریغ کرده، با جود و بخشش مقابله کنم.

لغت: أُثِیبَ: ثواب دهم.

ثواب: جزای عمل مثبت.

اما امام (علیه السلام) می گوید در این رفتار منفی، می توان بر عملی منفی جزای مثبت داد. این بالاترین مکرمهٔ رفتاری است که از بالاترین مکرمهٔ اخلاق درون ناشی می شود.

4- قطع رحم: در برابر کسی که قطع رحم می کند، صلهٔ رحم باید کرد. «وَ أُكَافِیَ مَنْ قَطَعَنِی بِالصِّلَه»: و (خدایا مرا استوار گردان تا بتوانم) دربارهٔ کسی که رابط رحم را با من قطع کرده، صلهٔ رحم کنم.

توضیح: کلام امام (علیه السلام) در این جمله، مطلق است و شامل هر نوع قطع می شود خواه قطع رحم باشد یا قطع پیوند همسری، یا قطع دوستی، یا قطع رابطهٔ استاد و شاگردی و... اما نظر به فقرات قبلی، در این جمله تنها موضوع رحم در نظر است بویژه که با اصطلاح «صله» آورده است.

این مورد چهارم یک ویژگی دارد؛ صلهٔ رحم در مقابل قطع رحم، واجب است، اما در موارد بالا مستحب موکّد است.

5- غیبت: «وَ أُخَالِفَ مَنِ اغْتَابَنِی إِلَی حُسْنِ الذِّکْرِ»: و (خدایا مرا استوار گردان تا بتوانم) غیبت کسی را که از من غیبت کرده، با ذکر خیر و گفتار زیبا دربارهٔ او، جایگزین کنم.

یعنی به جای اینکه غیبت را جایگزین غیبت کنم، ذکر خیر را جایگزین آن کنم.

لغت: اُخالف: جایگزین کنم.- که «خلیفه» نیز از همین ماده است.

این مورد پنجم نیز یک ویژگی دارد؛ غیبت را با غیبت مقابله کردن حرام است.

شاید تصوّر شود که در مورد چهارم نیز قطع رحم را با قطع رحم مقابله کردن، حرام است و ویژگی هر دو مورد، یکسان است. اما رحم اگر بوسیله کسی قطع شود، دیگر قطع

ص: 86

شده و قطع این قطع شده معنی ندارد تا حرام باشد، بل وصل این قطع شده، واجب است.

یک نکتهٔ مهم در «رابطه شناسی»

درست است باید توفیقات مذکور را از خداوند بخواهیم، و خود همین خواستن، یکی از مکرمت های بزرگ درونی است. آنان که این توفیقات را نمی خواهند از این مکرمت شخصیتی محروم هستند.

اما با وجود همین خواستن، باید خودمان نیز برای به دست آوردن این توفیقات کاری کنیم و نباید بیکار نشست و همه چیز را از خداوند خواست، زیرا در اینصورت یک فرد «قضا گرا» می شویم.

خواسته های بالا برای این بود که صرفاً «قدر گرا» نباشیم و مطمئن نباشیم که اخلاق خوب درون به مرحلهٔ رفتار نیز خواهد رسید و از خدا بخواهیم که چنین توفیقی را به ما بدهد. و اگر به همین خواستن اکتفاء کنیم و خودمان کاری نکنیم از طرف دیگر سقوط می کنیم و صرفاً قضا گرا می شویم و از راه درست «امر بین امرین» باز می مانیم. پس چه کار کنیم که رابطهٔ مان با دیگران مطابق همین خواسته ها باشد؟ آنچه خودمان در این باره باید انجام دهیم چیست؟

امام (علیه السلام) پاسخ این سؤال را می دهد: بکوشید خوبی های دیگران در نظرتان فراز باشد و بدی های شان کوچک و قابل اغماض شود.

دعا اندر دعا؛ خواستن اندر خواستن: شگفت است در همین کوشش نیز باز باید از خداوند توفیق خواست. یعنی در همین کوشش که آن را وظیفه و کار خودمان می دانیم و باید بدانیم، باز از خداوند توفیق بخواهیم:

ببینید؛ رابطه خدا با انسان و بالعکس، چقدر دقیق و ظریف است!؟! و حتی می توان گفت: چقدر پیچیده است. و همین است اصل اساسی خداشناسی و انسان شناسی مکتب شیعه که: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ.

انسان هرگز به سرخود رها نشده، در رابطهٔ خدا با انسان، جائی برای تفویض و به سرخود رها شدن (اکتفاء به قَدَرها) نیست و همچنین جائی برای همه چیز را به عهدهٔ خدا

گذاشتن نیست؛ هم باید کوشید و هم باید توفیق همین کوشش را نیز از خداوند خواست. که امام می گوید: «وَ أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ ، وَ أُغْضِیَ عَنِ السَّيِّئَهِ»؛ و (خدایا مرا استوارکن تا) نیکی های دیگران را درک کرده؛ ارزش دانسته و تمجید کنم، و بدی های آنان را کوچک ببینم و از آنها چشم پوشی کنم.

خوبی های دیگران را دیدن و بدی های آنان را کوچک و غیر مهم شمردن، زمینه روحی و روانی و شخصیتی پنج خواستۀ بالا را فراهم می کند.

علّت و معلول: میان این دو جملۀ اخیر و فقرات پنجگانۀ بالا، نسبت علت ومعلول هست؛ اگر این دو خصلت را داشته باشیم پنج خصلت بالا را نیز خواهیم داشت؛ اگر چنین باشیم غش دیگران دربارۀ ما، قطع رابطۀ دوستی که می کنند، از خیر رسانی به ما دریغ می ورزند، با ما قطع رحم می کنند، غیبت ما را می کنند، همگی قابل مقابله به نیکی می شوند، اما اگر این دو خصلت را نداشته باشیم این رفتارهای منفی آنان در نظرمان بشدت منفی تر می شود و سر از غضب و خشم در می آورد و نمی توانیم این منفیات را با مثبتات، پاسخ عملی بدهیم.

بخش چهاردهم

اشاره

فرد در جامعه

انسان شناسی و جامعه شناسی

جلوۀ زیبائی های شخصیت درون در برون

آراستگی های ظاهری

بسط عدل در جامعه

خصلت هائی که منشأ عدالت گرائی می شوند

انسان و مسئولیت

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَلِّنِی بِحِلْیَهِ الصَّالِحِینَ، وَ أَلْبِسْنِی زِینَهَ الْمُتَّقِینَ، فِی بَسْطِ الْعَدْلِ، وَ کَظْمِ الغَیْظِ، وَ إِطْفَاءِ النَّائِرَهِ، وَ ضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَهِ، وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَیْنِ، وَ إِفْشَاءِ الْعَارِفَهِ، وَ سَتْرِ الْعَائِبَهِ، وَ لِینِ الْعَرِیکَهِ، وَ خَفْضِ الْجَنَاحِ، وَ حُسْنِ السِّیرَهِ، وَ سُکُونِ الرِّیحِ، وَ طِیبِ الْمُخَالَقَهِ، وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَهِ، وَ إِیثَارِ التَّفَضُّلِ، وَ تَرْکِ التَّعْبِیرِ، وَ الْإِفْضَالِ عَلَی غَیْرِ الْمُسْتَحِقِّ، وَ الْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَ إِنْ عَزَّ، وَ اسْتِقْلَالِ الْخَیْرِ وَ إِنْ کَثُرَ مِنْ قَوْلِی وَ فِعْلِی، وَ اسْتِکْثَارِ الشَّرِّ وَ إِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِی وَ فِعْلِی: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا (در درون خودم و در منظر جامعه) به زنیت صالحان و شایستگان آراسته کن، و زیور پرهیزکاران را به من بپوشان، (و همهٔ این آراستگی و زیبائی را) در جهت ترویج عدالت قرار ده، و در فرونشاندن خشم ها، و در خاموش کردن آتش ها، و وحدت دادن به فرقه گرایان، و اصلاح فسادها میان مردم، و در فراز کردن معروف ها، و در پیشگیری از ظهور منکرها، و در (ترویج) نرمخوئی و فروتنی و نیکو روشی، و سنگینی (وقار) و خوبی در برخورد، و در (ترویج) مسابقه در فضیلت ها، و در احسان بدون توقع جبران، و در ترک سرزنش، و در (ترویج ترک) کمک به غیر مستحق، و در سخن بحق گفتن گرچه سخت باشد، و اندک شمردن نیکی (هایم) گرچه بسیار باشد در گفتارهایم و کردارهایم، و بدی های گفتار و کردارم را سنگین بدانم گرچه ناچیز باشد.

شرح

بخش قبلی و بخش ما قبل آن به محور «رابطهٔ فرد با فرد» بود، این بخش به محور «رابطهٔ فرد با جامعه» است.

قبل از هر مطلبی لازم است یک نکتهٔ ادبی بررسی شود، زیرا برخی از شارحان از این

نکته غافل شده و از دریافت پیام اصلی و جان این بخش از دعا بازمانده اند:

در عبارت «فِی بَسْطِ الْعَدْلِ»، حرف جرّ «فی» به کلمه «بسط» وارد شده و این کلمه نیز اضافه شده به کلمهٔ «العدل». و العدل بدلیل اضافه مجرور شده است. و سپس در آغاز همهٔ فقرات و جملات بعدی همهٔ کلمه ها مجرور آمده اند و همگی به کلمه «العدل» عطف شده اند؛ یعنی عبارت «فی بسط» بر سر همهٔ آنها می آید: فِی بَسْطِ کَظْمِ الغَیْظِ، فِی بَسْطِ، إِطْفَاءِ النَّائِرَهِ، فِی بَسْطِ ضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَهِ و هکذا... بسط را به «ترویج» معنی کردم که در اینجا غیر از این، معنی ندارد. و لازم نبود در آغاز هر جمله لفظ ترویج را تکرار کنم، تنها در مواردی که لزوم آن احساس می شد تکرار کردم. اما لفظ «در» که معنی «فی» است را در همهٔ آنها آوردم با اینکه چندان نیازی به تکرار آن نیز نبود، این بخاطر مشکلی است که ذهن برخی از شارحان را مشوش کرده و به تفسیر نادرست وادارشان کرده است؛ آنان توجه نکرده اند که فقرات بخش اول دربارهٔ «خود سازی» بود و فقرات این بخش به محور «جامعه سازی» است.

نکتهٔ دیگر ادبی: در کلام امام (علیه السلام) الفاظ بصورت مفرد آمده از قبیل «غیظ»، «نائره» و... اما من در ترجمه آن کلمهٔ «ها» را آوردم مانند «خشم ها»، «آتش ها» و...، زیرا این الفاظ باصطلاح ادبی «مطلق» هستند و کاربرد مطلق «شیوع در جنس خود» است همانطور که در علم «اصول فقه» مشروحاً بیان شده است؛ لفظ مطلق شامل همهٔ افراد جنس خود می شود.

جلوهٔ زیبائی های درون و برون و تأثیر آن در جامعه

اشاره

تا پایان بخش قبلی، سخن در خُلقیّات و سجایای شخصیت درون، و انتقال آن ها به مرحلهٔ رفتار بود، و محور کلام «فردیت فرد و چگونگی رابطهٔ او با خداوند و خویشتن خویش» بود. اما در این بخش ظهور این شخصیت مطلوب و سالم در جامعه و جلوهٔ آن سجایای درونی در ظاهر و تأثیر آن در منظر افراد جامعه است و چنین شخصی را در میان مردم به نمایش می گذارد. می گوید: خدایا مرا در نظر مردم آراسته و با ظاهری زیبا (مطابق

آن درون مطلوب و زیبا) جلوه بده؛ آراسته و زیبا باشم تا در وظایف اجتماعی موفق و در رشد زیبائی های جامعه مؤثر باشم.

ص: 90

اگر نمود شخص در جامعه، شلخته و نازیبا و ناآراسته باشد، او نمی تواند تأثیری در رشد خوبی ها و حذف بدی های اجتماعی، داشته باشد. بل برعکس، او خود عامل شلخته گری و بی مبالاتی در جامعه می شود.

و مراد از آراستگی صرفاً زیبائی پوشش و چهره و اندام نیست و مراد از شلخته گری صرفاً در چگونگی لباس و نظافت نیست. بل همهٔ آراستگی ها است به محور «آراستگی شخصیت».

پرهیز از شلخته گری و آراسته گرائی حتی در شخصیت نیز بر سه نوع است:

1- آراستگی برای «اخفای نداشته ها» و آنها را بصورت «داشته ها» جلوه دادن: این مصداق ریاء است و بدترین خصلت است.

ریاء نیز بر دو نوع است:

الف: تنها با انگیزهٔ بهتر و نیکو نشان دادن خود: این ریاء محض است.

ب: یا نیت بهتر و نیکو جلوه دادن خود برای جلب اطمینان دیگران در مسیر اهداف منفی خود: این ریاء است اما در مصداق «تلبیس ابلیس». یعنی هم ریاء است و هم تلبیس.

2- آراستگی که تبلور آراستگی درونی است: این همان است که به «هدف از آفرینش» کمک می کند. زیرا انسان یک موجود اجتماعی و جامعه گرا آفریده شده، و چنین شخصی به شخصیت جامعه لطمه نمی زند، و در مسیر اصلاح آن خواهد بود.

3- آراستگی برای اخفاء «داشته های منفی»،(1)

چون هیچ انسانی بدون عیب نیست و پوشاندن آنها لازم است و اظهار عیوب حرام است. بر خلاف اصل «اعتراف» در مسیحیت، و در نظر فرقهٔ «ملامتیه» از مسلمانان.

اما داشته های منفی بر دو نوع است:

الف: داشته های طبیعی و آفرینشی: در این نوع همگان مشترک هستند و همگان آنها را دارند که قرآن آن را «سوئه» می نامد، مانند عضو مدفوع و

عضو تناسلى كه بايد پوشيده

1- به فرق ميان اين رديف با رديف اول دقت شود.

باشند(1)

و یکی از فرق های اساسی انسان و حیوان، همین است.

در این باره در مباحث گذشته از مجلدات قبلی بحث های مشروحی داشتیم(2)

و بیان شد که عامل «لباس خواهی انسان»، حس «زیبا خواهی» انسان است، نه بخاطر گرما و سرما و یا دفاع در برابر آفات. این بحث ها را در اینجا تکرار نمی کنم تنها آیه را از نو می آورم: «یا بَنی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنا عَلَیْکُمْ لِباساً یُوارِی سَوْآتِکُمْ وَ ریشاً وَ لِباسُ التَّقْوی ذلِکَ خَیْرٌ ذلِکَ مِنْ آیاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُونَ»:(3) ای فرزندان آدم برای شما لباس نازل کردیم تا «سوئه» های شما را بپوشاند و پاسخی برای زیبا خواهی شماست، و لباس تقوی (لباسی که زیباخواهی و تقوی هر دو در آن باشند) این بهتر است. این (که انسان در پوشش نداشتن سؤاتش، خود را نازیبا می بیند، خود) از آیات آفرینشی بزرگ خداوند است.

ب: داشته های منفی روانی و شخصیتی که از محیط، تربیت، و قصور در خود سازی، و تقصیر در ساختن شخصیت درون، ناشی می شوند. حتی گناهان را نیز باید مخفی و پوشیده داشت و اعتراف به آنها حرام است مگر در مقام توبه و فقط در حضور خداوند؛ «خود رسوا کردن» حتی در درجات پائین که به حد رسوائی نرسد، حرام است.

مهمتر اینکه: علاوه بر «داشته های منفی»، انسان همیشه می تواند در صورت نداشتن منفیات درونی نیز در عمل مرتکب منفیات شده و بر خلاف آراستگی عمل کند.

با بیان دیگر: عدم آراستگی نه زحمت دارد و نه مراقبت می خواهد و نه مسئولیت، اما آراستگی همهٔ این ها را می خواهد. و پیشتر گفته شد که: انسان در عین حال که مسئولیت پذیرترین موجود است، مسئولیت گریزترین نیز هست. و این ضعف

1- گرفتن ناخن، اصلاح موی سر و تن شوئی و بطور کلی نظافت نیز از همین سنخ است.
2- و در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» بحث کرده ام.
3- آیۀ 26 سورۀ اعراف.

بزرگ آفرینشی انسان است(1)

که «خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً».(2) و این ویژگی در انسان نه مصداق «تناقض» است و نه مصداق «تضاد» بل زمانی می تواند مسئولیت پذیر باشد و زمانی مسئولیت گریز؛ یعنی انسان نسبت به مسئولیت، حال به حال می شود. آراسته بودن نیز یک مسئولیت است.

امام (علیه السلام) حصول آراستگی ها را بقدری مهم و بحدی دشوار می داند که در ردیف نیازهای بزرگ اولیّهٔ بشر شمرده و از خداوند در این امر یاری می خواهد.

بزرگ آفت آراستگی، حال به حال شدن است. زیرا حال به حال شدن در هر رفتاری و در هر وضعیتی، ناقض خود است لیکن در مسئلهٔ آراستگی شخصیت انسان را تباه می کند؛ وقتی آراسته بودن و وقت دیگر شلخته بودن بدتر از آن است که فردی همیشه ناآراسته باشد.

و قوی ترین عامل و نگهدارندهٔ آراستگی آن است که انسان در فردیّت فردی خود نیز آراسته باشد، از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «غایه الأدب أن یستحی الإنسان من نفسه»(3) بالاترین ادب آن است که انسان در پیش خودش نیز احساس حیاء کند- خودش برای خودش نیز آراسته باشد.

اکنون نگاهی به سه اصل از اصول آراستگی ها از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام):

1- آراستگی باطنی و ظاهری

«خُذُوا زینَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ».(4) بر خلاف بینش برخی (باصطلاح) خشک مقدس ها، قرآن می گوید هر وقت که به مسجد می روید با زینت و آراستگی تمام بروید. در نظر اسلام مسجد مصداق اعلای حضور فرد در جامعه و مقدس

1- نه عیب و نقص عارضی درونی.
2- آیهٔ 28 سورهٔ نساء.

3- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 265.
4- آیۀ 31 سورۀ اعراف.

ترین مکان است، که دربارۀ آن لفظ «زینت» آورده تا معلوم شود که زینت هیچ تعارضی با قداست ندارد بل عین قداست است.

در این باره حدیث های فراوان داریم که شرح آن ها از موضوع این کتاب خارج است.

اشتباه نشود: آراستگی با آرایش فرق دارد؛ آراسته بودن غیر از آرایش کردن است. آنچه اخیراً مد شده حتی برخی از رجال با سمت، نیز به آرایش می پردازند، سزاوار مروّت(1)

مردان نیست و نشان از ضعف و بیماری شخصیت درون است. و نیز در مقام تحلیل روانی حاکی از عدم حرّیت و اسارت درونی است که به بیرون بروز می کند. آنچه برای زنان جایز و گاهی لازم است برای مردان حرام و نکوهش شده و ناستوده است.

و بطور کلی و بشکل یک قاعده: هدف در آراستگی، شخصیت است. و هدف در آرایش جاذبۀ جنسی است. هر دو نسبت به جنس مخالف، جاذبه دارند اما جاذبۀ شخصیت غیر از جاذبه صرفاً شهوی است.

تشابه زنان به مردان، و تشابه مردان به زنان در فقه ما یک فصل معین است که هر دو را باطل و حرام دانسته است، حتی در خوی و خاصیت، روحیه و ادا و اطوار، «تأنّث» یکی از منفورترین امور است.

اهل سمت و مقام باید بدانند تا اینگونه حالت ها را دارند به «سروری» نرسیده اند گرچه پست و مقام را اشغال کرده باشند که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) رسیده است: «لا یکون الرجل سید قومه حتی لا یبالی أی ثوبیه لبس»:(2) مرد سرور قوم نمی شود مگر وقتی که برایش فرق نکند کدام یک از لباس هایش را بپوشد.

نسبت میان این حدیث با آیۀ مذکور در بالا که مردم را به زینت دستور می دهد چیست؟

1- مروّت از «مرء» به معنی مردانگی است.

2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 381- این حدیث بصورت «لا یسود الرجل حتی لا یبالی فی أی ثوبیه ظهر»: مرد سرور نمی شود مگر وقتی که برایش فرق نکند در کدام لباس ظاهر می شود، همان، ص 289.

پیام آیه عام است شامل همهٔ مردان می شود، پیام این حدیث خاص است و تنها دربارهٔ مردانی است که در سمت و مقام قرار می گیرند، و یک معیار است برای این مردان که بدانند کی به سروری و (باصطلاح) به ریاست واقعی رسیده اند، زیرا داشتن سمت دلیل سروری نیست، در یک «خود شناسی» وقتی که دیدند تجملات ظاهری برای شان مهم نیست آنوقت بدانند که شخصیت درونی (و بروز بیرونی آن) در آنان به حد سروری رسیده است. مراد حدیث شلخته گری نیست انسان در حد سروری نیز باید آراسته باشد. این حدیث «آرایش برای ریاست» را نکوهش می کند نه آراستگی را.

نتیجه این که: تبلور و تجلّی شخصیت درون باید برون را آراسته نشان دهد، نه برعکس. گرچه آراستگی برون نیز لازم است.

و برای همین است که امام (علیه السلام) در این دو گزارهٔ دعا، دو قید «صالحین» و «متّقین» را آورده است: «وَ حَلِّنِی بِحِلْیَهِ الصَّالِحِینَ، وَ أَلْبِسْنِی زِینَهَ الْمُتَّقِینَ»، و سخن را مطلق نیاورده تا شامل هر نوع آراستگی و آرایش شود. و «لِباسُ التَّقْوی ذلِکَ خَیْرٌ».(1)

2- آراستگی ادبی

از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «عدم الأدب سبب کل شر»:(2) بی ادبی سبب هر شر است. برای روشن شدن معنی ادب نیازمند تعریف آن هستیم:

تعریف: ادب یعنی قاعده مندی در هر رفتار، حالات، گفتار و نوشتار.(3)

باید پذیرفت که انسان بودن سخت، دشوار، و زیستن انسانی پر از قواعد و قوانین است. در این میان یک قاعده و قانون است که علاوه بر عرصهٔ افراد و اجتماع، شامل حالت فردی فرد نیز می شود و آن ادب است؛ انسان در حالت تنهائی نیز باید در حضور شخص خودش ادب را

1- آیهٔ 26 سورهٔ اعراف.

2- نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج 20 ص 258.

3- اصطلاح «ادیب» که دربارۀ کسی که لغت شناس، متخصص در دستور زبان و معانی و بیان، باشد به کار می رود یک کاربرد مجازی است، و همچنین اصطلاح «ادبیات».

رعایت کند گرچه دایرهٔ این ادب محدودتر است، که فرمود: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنْ شَرَّهُ»:(1) کسی که احترامی به شخصیت خود قائل نیست، از شرّ او در اَمان مباش.

و فرمود: «غایه المروءه أن یستحیی الإنسان من نفسه»:(2) بالاترین مروّت آن است که انسان با نفس خود با حیاء رفتار کند.

و نیز: «العادات قاهرات فمن اعتاد شیئا فی سرّه و خلوته فضحه فی جهره و علانیته»:(3) عادت ها، مسلّط شونده هستند پس کسی که به چیزی (رفتاری) در تنهائی و خلوت خود عادت کند، آن رفتار، او را در آشکار و حضور دیگران، مفتضح می کند.

بنابراین باید پایه های ادب در فردیت فرد مستحکم شود تا در حضور افراد و جامعه نیز متبلور شود.

و احادیث دیگر. و دربارهٔ اینکه انسان باید شخصیت درونی خود را مدیریت کند، می فرماید: «بِحُسْنِ السِّيَاسَهِ يَكُونُ الْأَدَبُ الصَّالِحُ»:(4) با حُسن مدیریت، ادب صالح حاصل می شود.

3- تداوم آراستگی

در سطرهای بالا گفته شد بزرگ آفت آراستگی، حال به حال شدن است، این آفت گاهی منشأ ارادی دارد و شخص خودش گاهی (مثلاً چند روزی) به آراستگی خود نمی پردازد. و گاهی منشأ غیر ارادی دارد، مانند خشم و غیظ. اگر کسی نتواند آن را کنترل کرده و خشم خود را فرو برد، آراستگی اش از تداوم می افتد و منفورتر از افراد نا آراسته می شود.

ناتوانی در مدیریت خشم و غضب، هم نا آراستگی درون را نشان می دهد و هم نا

1- بحار، ج 72 ص 300 و ج 75 ص 365.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 338.
3- همان، ص 297.

4- کافی، ج 1 ص 28.

آراستگی برون را، که قرآن دربارهٔ «متقین» می فرماید: «الْكاظِمينَ الْغَيْظَ وَ الْعافينَ عَنِ النَّاسِ».(1)

همان متقین که امام (علیه السلام) می گوید: «وَ أَلْبِسْنِی زِينَةَ الْمُتَّقِين». کسی که توان فرو نشاندن خشم خود را ندارد، فاقد یکی از پایه های زیور متّقین است.

هدف از آراسته بودن

داشتن «حِلْيَهِ الصَّالِحِين» و «زِينَةَ الْمُتَّقِين»، علاوه بر شأن انسانی خود انسان در فردیت خویش، برای اصلاح جامعه و «جامعه سازی مطابق اصول مکتب» ضرورت دارد. آنگاه پس از آراسته شدن و آماده شدن، راه ها و عوامل اصلاح جامعه را برای ما شمرده و یاد می دهد. و بطور مشخص 17 عامل را شمرده است. این عوامل چنان دقیق و هر کدام در جایگاه ترتیبی خود آمده اند که باز در اینجا نیز می رسیم به عنصر «ابطال خواهی» در منطق اهل بیت (علیهم السلام) که: کدام متخصص در علوم انسانی بویژه در جامعه شناسی می تواند برای ساختن یک جامعهٔ انسانی، یک عامل بر این عوامل هفده گانه بیفزاید؟ یا یکی از آن ها را کنار بگذارد-؟ هفده عامل مانند قطعات پازل طوری در کنار هم جای گرفته اند که حذف یکی از آن ها، یا افزودن یک مورد دیگر بر آن ها پازل حقیقت و واقعیت را در این مسئله بر هم می زند.

جامعه سازی دو مرحله دارد

اشاره

1- اصلاح و ساختن ماهیت شخصیت جامعه.

2- اصلاح و ساختن نهادهای مدیریتی، اقتصادی و فرهنگی جامعه.

موضوع بحث در اینجا، ردیف اول است، زیرا اول باید شخصیت و جان جامعه سالم باشد آنگاه فرهنگ و نهادهای اجتماعی بر آن مبتنی بوده و مطابق اقتضاهای آن تحقق خواهد یافت.

و این هفده عامل که امام (علیه السلام) می شمارد، بود و وجودشان عامل صالح و سالم

1- آیهٔ 134 سورهٔ آل عمران.

بودن شخصیت جامعه است و عدم شان دلیل بیماری و نقص های اساسی آن است، یعنی اگر کسی بخواهد بیماری های یک جامعه را بررسی کند، باید به دنبال یافتن عدم این هفده عنصر باشد.

اولین عامل در اصلاح جامعه: ترویج عدالت

«فی بسط العدل»؛ (خدایا به من آراستگی و آمادگی عطا کن تا آن را) در ترویج عدالت به کار گیرم.

شخصی که درونش، ظاهرش و رفتارش، دچار شلختگی باشد، او نمی تواند نقشی و تأثیری در جامعه داشته باشد تا به بسط عدالت کمک کند.

دومین عامل در اصلاح جامعه: ترویج فرو نشاندن خشم

«وَ كَظْمِ الغَيْظ»؛ و آن را در فرونشاندن خشم به کارگیرم. همانطور که گفته شد در این جا مراد از کظم غیظ، فرونشاندن خشم خود نیست، مقصود فرونشاندن غیظ ها در جامعه است و فقرات بعدی دلیل این معنی هستند.(1)

ص: 98

1- برخی شارحان توجهی به این نکته نکرده اند. و این سخن را مصداق آیهٔ «الْكاظِمينَ الْغَيْظَ وَ الْعافينَ عَنِ النَّاسِ» دانسته اند در حالی که امام پیام این آیه را قبلاً در «أَلْبِسْنِی زِينَةَ الْمُتَّقِين» آورده است همانطور که در سطرهای بالا گذشت.

عامل سوم در اصلاح جامعه: إِطْفَاءِ النَّائِرَه

«وَ إِطْفَاءِ النَّائِرَه»؛ و آن (آراستگی) را در خاموش کردن آتش ها در جامعه به کار گیرم.

مراد از «نائره= آتش» همان است که مردم می گویند: آتش فتنه، آتش جنگ، آتش حرص و ولع و...

عامل چهارم در اصلاح جامعه: وحدت بخشی به جامعه

«وَ ضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَه»؛ و آن را در وحدت بخشی به فرقه گرایان، به کارگیرم و از فرقه فرقه شدن جامعه پیشگیری کنم. افرادی در هر جامعه ای یافت می شوند که به فرقه گرائی و ایجاد فرقه ها گرایش دارند، یا بطور خودآگاه و یا بطور ناخودآگاه. وحدت بخشیدن به آنان و جلوگیری از ایجاد فرقه، وظیفۀ هر مسلمان است.

عامل پنجم در اصلاح جامعه: ترویج رفع کینه ها

«وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْن»؛ و در ترویج و از بین بردن کینه ها در میان مردم، عمل کنم.

پس هدف از آراستگی نه خودنمائی است و نه در صدد تشخّص نفسانی بودن و نه مسائل شهوی (اعم از جنسی و غیر جنسی).

ص: 99

عامل ششم در اصلاح جامعه: فراز کردن خوبی ها

«وَ إِفْشَاءِ الْعَارِفَه»؛ و در ترویج فراز کردن معروف ها.

کسی و شخصیتی باشم که نه تنها امر به معروف کنم بل در فراز کردن معروف ها و رواج شان بکوشم.

عامل هفتم در اصلاح جامعه: پیشگیری از منکرها

«وَ سَتْرِ الْعَائِبَه»؛ و در پیشگیری از ظهور منکرها.

توضیح: «ستر» به معنی «پنهان کردن» است، اما در اینجا مراد «ستر عیب دیگران» نیست، بل ممانعت از رشد و رواج منکرات است، نطفهٔ منکرات در هر جامعه ای هست؛ نه شخصیت فردی افراد، معصوم است و نه شخصیت جامعه. پس نمی توان اصل نطفه و اصل امکان وجود منکر را از بن و بیخ از بین برد و بشر را از این نا مبارک ها نجات داد، بل باید کوشید تا این امکان ها و نطفه ها همچنان در طبع خود و در مرحلهٔ بالقوّگی خفه شوند و پنهان بمانند؛ یعنی از ظهور و رشدشان و به مرحلهٔ فعلیت رسیدن شان جلوگیری شود.

عامل هشتم در اصلاح جامعه: رواج نرمخوئی

اشاره

«وَ لِینِ الْعَرِیکَه»؛ و در ترویج نرمخوئی در میان مردم، آن آراستگی ها را به کار

ص: 100

بگیرم.

در هستی شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هیچ «موجود واحدی» یافت نمی شود مگر خداوند متعال. همهٔ موجودات متکثّر و متعدد هستند، حتی فرشتگان، شیاطین، جن، گیاهان و درختان و...، تعدد وجود، تعدد نیازها و تعدد خواسته ها را لازم گرفته است. افراد متعدد نیازهای متعدد دارند، افراد مختلف برای رسیدن به نیازها و خواسته های شان، سلیقه های مختلف دارند؛ به تعداد افراد انسان، تعداد سلیقه ها هست؛ وحدت واقعی سلیقهٔ دو نفر، محال است. هر دوگانگی عین دوگانگی سلیقه است.

پس انسان ها باید «تحمّل» داشته باشند تا بتوانند در کنار همدیگر و در زیست اجتماعی، یک جامعه ای با شخصیت قوی جامعه بسازند. و این نمی شود مگر با «لین عریکه= نرمخوئی». تند خوئی موجب افزایش جداگانگی ها شده و این بزرگترین عامل از هم پاشندهٔ جامعه است. و زیست اجتماعی و جامعه بالاترین فرق میان انسان و حیوان است؛ جامعه مقدس است و انسان بدون جامعه هیچ امتیازی بر حیوان که فاقد جامعه و تاریخ است ندارد.

همه فقرات هفتگانهٔ مذکور (عدل، کظم، جلوگیری از آتش های اجتماعی، جلوگیری از پیدایش فرقه ها، اصلاح میان مردم، فراز کردن معروف ها و پیشگیری از رشد منکرات) نیازمند زمینهٔ روانی و شخصیتیِ «تحمّل همدیگر» هستند، اگر نرمخوئی نباشد هیچکدام از آنها امکان عملیِ عینی، ندارند.

و نیز این خصلت روانی و شخصیتی زمینه است برای آیه «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ»؛(1) است رحم و دلسوزی.(2)

که برترین ویژگی جامعهٔ ایده آل اسلام است، در عرصهٔ نرمخوئی افراد، جامعه بالنده می شود و در فقدان نرمخوئی ها، تضعیف شده و از بین می رود. و حداقل اثر منفی این کمبود، خشک و بی عاطفه بودن جامعه است که بی خبری از حال همدیگر را در پی دارد.

1- آیهٔ 29 سورهٔ فتح.

2- معنی اصلی «رحم» دلسوزی است.

مقصود امام (علیه السلام) از «لین عریکه» آن ویژگی روانی است که زمینه اجتماعی مورد نظر این آیه را فراهم کند، دلسوزی نسبت به همدیگر و اطلاع از احوال همدیگر، پایۀ روابط افراد باشد. این عامل است برای همدردی، همیاری و همکاری های عاطفی، که یک عامل طبیعی، برخاسته از درون افراد و کانون شخصی اشخاص است، نه یک قانون خشک؛ قوانین خشک مصوّب بدون زمینۀ روانی فردی و اجتماعی، همیشه شکست خورده و دردی را دوا نمی کنند.

امتحانی که لیبرالیسم و اُومانیسم مدرنیته، در آن مردود شده اند؛ دو همسایه در یک ساختمان با فاصلۀ دیوار 20 سانتی از حال همدیگر اطلاع ندارند، وقتی از مرگ همسایه خبردار می شوند که بوی گندش موج می زند؛ انسان گرامی نه فقط به یک موجود منفور مبدل می شود بل منشأ شدیدترین تنفّر می گردد. و با اعتراف متخصصین روان شناسی اجتماعی و جامعه شناسان متخصص در پدیده شناسی، مشاهدۀ این قبیل حوادث و ماجراها، یکی از عوامل پدیدۀ «خودکشی» در جامعه های غربی است.

لیبرالیسم غربی مصداق «من به تو کاری ندارم و تو هم به من کاری نداشته باش» است این نرمخوئی است اما عقیم و سترون. لین عریکه در اسلام معنی همان «سلام» است؛ سلام یعنی من با تو کار دارم اما با سبک سالم و سلامت؛ مفید نه مضر.

اسلام بنیانگذار سلام است که به محض رسیدن دو فرد به همدیگر یا عبورشان از کنار همدیگر، آن را به زبان آورده و موضع انسانی و مفید بودن خود را به همدیگر اعلام می کنند. پس از آمدن اسلام همۀ جامعه ها سلام را پذیرفتند و به کار گرفتند (هر جامعه ای با تعبیر یا با رفتاری خاص) بدون اینکه نامی از بنیانگذار آن به زبان بیاورند.

این عریکه و نرمخوئی به معنی بی غیرتی و بی تفاوتی نیست، بل «فعل» است نه «عدم الفعل»، نرمخوئی که مدرنیته پیشنهاد کرده و به عمل رسانیده «عدم الفعل» است که چیزی از «عدم» حاصل نمی شود بل منشأ عدم ها= کمبودها می گردد.

سنت سلام اگر با توجه به شأن تشریع آن عملی شود، کاربرد عظیمی در جامعه سازی

دارد. حتی صرفاً بعنوان رسم و بدون توجه به محتوای پیامی آن، نیز تأثیر فراوانی دارد.

حدود 40 آیه در قرآن دربارهٔ سلام آمده، و احادیث در این باره به حدی فراوان هستند که مجموع آن ها می تواند یک کتاب ضخیم باشد.

نتیجه اینکه: انسان بدون زیست اجتماعی، انسان نیست. و زیست اجتماعی بدون دلسوزی افراد نسبت به همدیگر، خشک و غیر انسانی است و دلسوزی به همدیگر بدون تحمل و لین عریکه، امکان ندارد. و نرمخوئی امکان ندارد مگر با فروتنی که امام (علیه السلام) ادامه می دهد:

عامل نهم در اصلاح جامعه: رواج فروتنی

«وَ خَفْضِ الْجَنَاحِ»؛ و (آن آراستگی را) در ترویج فروتنی در جامعه به کار گیرم.

لغت: جناح: بال- خفض الجناح: پائین آوردن بال.- مقابل آن «فخم الجناح» است یعنی بالا بردن و پر باد کردن بال ها مانند بوقلمون و طاوس و مانند افرادی که سینه و دست ها را طوری فراز می کنند که گوئی در صدد پرواز هستند.

فخم الجناح و خفض الجناح هم در اندام و پیکر انسان می توانند ظهور عینی داشته باشند و هم در خُلق و خصلت که در رفتار به ظهور برسند، و در این جا مراد فروتنی در خُلق و خصایل است، و دربارهٔ فروتنی جسمی و باد کردن اندام، عامل شمارهٔ 11 خواهد آمد.

اما خفض الجناح و فروتنی عقیم و بی فایده می شود مگر در عمل به کارگرفته شود که:

عامل دهم در اصلاح جامعه: ترویج نیکسیرتی

«وَ حُسْنِ السِّیرَه»؛ و در ترویج رفتار زیبا و نیکسیرتی.

لغت: سیره: رفتار جاری یک انسان. خواه خوب باشد و خواه بد؛ سیرت خوب، سیرت بد.

امام در این جمله به تداوم و جاری بودن این عوامل و ویژگی های مذکور در بالا توجه می دهد.

گاهی سیرت به معنی شاکلۀ درونی نیز آمده است که در این جا مورد نظر نیست.

عامل یازدهم در اصلاح جامعه: ترویج وقار و سنگینی

«وَ سُکُونِ الرِّیح»؛ و در ترویج وقار و سنگینی در جامعه به کار گیرم.- تا باد تکبر در عرصۀ روان اجتماعی فروکش کند.

لغت: ریح: باد.- شخصیتی آراسته داشته باشم که پدیدۀ بادگرائی را در جامعه از بین ببرم، این همان فروتنی جسمی است که در بالا اشاره شد؛ انسان یا با طبع طبیعی خلقتِ پیکر و اندامش ظاهر می شود که در این صورت با وقار و سنگینی رفتار کرده است، و یا پر باد و بوقلمونی و طاوسی ظاهر می شود که بر خلاف وقار است.

سبکی و بی وقاری خواه با بالیدن به پیکر باشد و خواه بدون آن (در هر دو صورت) نوعی قرار گرفتن بر باد است آن که پیکرش را مفخّم می کند گوئی باد را در درون پیکرش دمیده است. و آن که بدون بالیدن به پیکر، وقار را کنار می گذارد مثلاً به اینور و آن ور می پردازد او نیز گوئی گنجشک جهنده و باصطلاح وَرجه، وُرجه رونده است.

و همچنین است در گفتار؛ فرد بی وقار یا پر باد حرف می زند، و یا بطور هوائی و بی مبالات.

باد در بینی: باد در پیکر انداختن، حاکی از تکبّر است، و بالاترین مصداق این رفتار متکبرانه آن است که فرد باد در بینی اندازد. که حضرت زینب (سلام الله علیها) در آن سخنرانی کوبنده اش که در مجلس یزید ایراد فرمود، خطاب به این امپراطور قدرتمند و از

خود راضی متکبّر می گوید: «فَشَمَخْتَ بِأَنْفِکَ وَ نَظَرْتَ فِی عِطْفِکَ جَذْلَانَ مَسْرُوراً»: (1) بینی ات را (باد کرده) بالا گرفتی و با حالت مسرّتِ بالیدن به خود به شانه های (باد کرده ات) نگریستی.

نتوانستم از کنار این سخنرانی، بدون تحلیل بگذرم: یزید امپراطوری است که دامنهٔ قدرتش از آن سوی رودخانهٔ سیحون تا مدیترانه، و از کوه قفقاز تا اقیانوس اطلس، گسترده و در درون وجودش تکبر همراه با جهالت، شرارت، فردی است دنیا را بازیچه دست خود می داند؛ ایام به می گساری، قمار بازی و میمون پرستی می گذراند، اینک احساس پیروزی بر دشمن بزرگ خود او را مست کرده و به مغروریتش بشدت افزوده است، در تخت قدرت نشسته، بار عام داده و با شنیدن گزارش پیروزی های ارتش خود، باد تکبر در پیکرش طوفان شده است.

در جانب دیگر اسرائی از اهل بیت (علیهم السلام) در کنار دیوار به صف کشیده شده اند، بانوانی با سنین مختلف که نه حامی دارند و نه کسی که از آنان دفاع کند؛ بی کس و بی قدرت و اسیر.

گزارش به پایان رسید، یزید عصای امپراطوری را بر سر مبارک سیدالشهداء و دندان های مبارکش زد، گویند در این وقت سکینه خود را به پاهای عمه انداخت: عمه! مگر نمی بینی چه ظلمی با سر پدرم می کند؟!

زینب دست او را گرفت و بلند کرد: «اسکتی یا بنت اخی» ساکت باش ای دختر برادرم. یعنی این سر فدای اسلام شده و نباید چیزی را که در راه اسلام داده ایم باز پس بگیریم؛ دفاع از این سر حمیت و تعصب برادری را نشان می دهد، در حالی که راه و کار ما از این حمیت ها گذشته.

تالار بزرگ پر از سران، کارگزاران و فرماندهان و بزرگان است. باد تکبر یزید افزونتر شد، با صدای بلند به شعر خواندن پرداخت و با اقتباس از زبعری که در جنگ احد و هنگام

1- بحار، ج 45 ص 133.

شکست مسلمانان سروده بود گفت:

لَیْتَ

أَشْیَاخِی بِبَدْرٍ شَهِدُوا

جَزَعَ

الْخَزْرَجِ مِنْ وَقْعِ الْأَسَلِ

لَأَهَلُّوا

وَ اسْتَهَلُّوا فَرَحاً

وَ

لَقَالُوا یَا یَزِیدُ لَا تُشَلَ

فَجَزَیْنَاهُمْ

بِبَدْرٍ مِثْلَهَا

وَ

أَقَمْنَا مِثْلَ بَدْرٍ فَاعْتَدَلَ

لَسْتُ مِنْ

خِنْدِفَ إِنْ لَمْ أَنْتَقِمْ

مِنْ بَنِی

أَحْمَدَ مَا کَانَ فَعَل(1)

ترجمه: 1- کاش آن سروران من که در بدر (کشته شدند) حاضر بودند و می دیدند- بی چارگی بنی خزرج را در اثر وقوع نیزه ها.

2- به همدیگر تبریک می گفتند و تبریک می شنیدند- و می گفتند: یزید دست هایت درد نکند.

3- مجازات شان کردیم در برابر بدر به مثل آنچه کرده بودند- و بر پا داشتیم مثل بدر را پس برابر شد.

4- نیستم از نسل خِندف اگر انتقام نمی گرفتم- از اولاد احمد آنچه را که کرده بود.

چون یزید به انکار دین و رسماً به نیت خود در براندازی دین، تصریح کرد؛ یعنی به آنچه حسین (علیه السلام) فدای آن شده بود یورش برد، زینب (سلام الله علیها) به دفاع از دین برخاست و چنان سخنرانی کرد که هر کلمه اش مانند پتکی بر سر یزید می آمد؛ امپراطور پر نخوت، غول قدرت، چنان کوبیده شد و به حدی حقیر گشت که حتی نتوانست بگوید: نگهبانان این زن را از تالار بیرون کنید، توان صدور یک جمله را نیز از دست داد. و زینب همهٔ سخنانش را گفت و با ارادهٔ خودش به سیل کلام پایان داد.

کل هستی به این زن (!) و شخصیتش آفرین گفت، خون حسین (علیه السلام) به ثمر نشست. درست است: کربلا در کربلا می ماند اگر زینب نبود. او از سر برادرش دفاع نکرد

1- بحار، ج 45 ص 157.

اما اینچنین از دین دفاع کرد تا درس بزرگی به تاریخ بدهد و داد.

برادرش عباس (علیه السلام) نیز در میدان کربلا اول گفت «إنی أحامی أبداً عن دینی» سپس چون امامش زنده بود گفت «و عن إمام صادق الیقین». نگفت از برادرم دفاع می کنم یا از زینبم و منسوبانم، گفت: از دینم و از امامم.

این شخصیت درونی آراسته است که این قدر توانمند است، آنهم در حال اسارت و بدون آراستگی ظاهری.

عامل دوازدهم در اصلاح جامعه: ترویج همزیستی پاکیزه

لغت: الْمُخَالَقَه= خالق مُخَالَقَهً القوم: عاشر هم بخلقٍ حسن: با آنان با اخلاق زیبا رفتار کرد.

علاوه بر اینکه در معنای کلمه «مخالقه» عنصر حسن و زیبائی است، امام (علیه السلام) کلمه «طیب= پاکیزگی و زیبائی» را نیز آورده است.

یکی دیگر از عناصر معنائی «طیب» گوارا بودن، و نیز خوشبو بودن است، و امام عبارت را طوری آورده است که شامل دو عنصر از زیبائی، و پاکیزگی، و دلنشینی (گوارائی) و عطر مادی و عطر (خوش آیندگی معنوی)، همه را در بر دارد. و شخصیت آرمانی، سالم، بی آفت و بی آسیب، از نظر اسلام چنین است.

عامل سیزدهم در اصلاح جامعه: ترویج روحیهٔ مسابقه در فضایل

اشاره

«وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَه»؛ و روحیه سبقت در فضایل را رواج دهم.

انسان و مسابقه

اشاره

انسان بعنوان موجود غریزی در سه چیز رقابت دارد: نیازهای شکمی، نیازهای شهوی، و سلطه. و در این مسیر هیچ قانون و قاعده ای نمی شناسد. اما انسان بعنوان یک موجود فطری این رقابت ها را قانونمند می کند؛ یعنی «رقابت» را به «مسابقه» مبدل می کند.

رقابت دو ابزار دارد که «فکر» و «زور» است و فکر در خدمت زور است. همانطور که در حیوان مشاهده می شود. مسابقه سه ابزار دارد: توان جسمی و توان فکری و توان عقلی و همیشه بطور مداوم حتی در عالَم رؤیا نیز این سه را به کار می گیرد. در انسان نیز فکر در خدمت توان جسمی است، اما عقل این هر دو را مدیریت می کند؛ و دو نیروی جسمی و فکری را از پخش و پلا بودن باز داشته و در یک بستر واحد جهت دار قرار می دهد و از هدر رفتن آن دو جلوگیری می کند.

اما انسان ها در تعیین «جهت» نیز همیشه در مقام گزینش هستند؛ جهت و هدفی که مورد امضای روح فطرت است، و جهت و هدفی که مورد امضای فطرت نیست.

از این منظر، انسان مصداق یکی از عنوان های چهارگانه می شود:

1- انسان عاقل: کسی که این مدیریت را داشته باشد و آن را در جهت اقتضاهای فطری قرار دهد، انسان عاقل است.

2- انسان سفیه: کسی که نتواند این مدیریت را داشته باشد، توان خود را در جهت های پراکنده و اهداف پخش و پلا، به کار می گیرد و مصداق انسان سفیه است.

3- انسان احمق: کسی که نه این مدیریت را دارد و نه جهت و هدف را (حتی فاقد جهات پراکنده و اهداف مختلف باشد)، انسان احمق است.

4- انسان شیطان: کسی که این مدیریت را دارد، جهت و هدف هم دارد، لیکن هدفش غریزی است نه فطری، انسان شیطان است که نمونه آن معاویه و عمروعاص هستند، چنین

کسی عقلش را در خدمت غریزه گرفته و آن را به «نکراء» تبدیل کرده است: «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ. قَالَ قُلْتُ فَالَّذِی کَانَ فِی مُعَاوِیَهَ؟ فَقَالَ تِلْکَ النَّکْرَاءُ تِلْکَ الشَّیْطَنَهُ وَ هِیَ شَبِیهَهٌ بِالْعَقْلِ وَ لَیْسَتْ بِالْعَقْلِ»:(1) به امام صادق (علیه السلام) گفتم: عقل چیست؟ فرمود: نیروئی است که بوسیلهٔ آن خدا عبادت شود و بهشت کسب گردد. گفتم: پس آنچه در معاویه بود، چه بود؟ فرمود: آن نکراء است، شیطنت است، شبیه عقل است و عقل نیست.

حیوان در رقابتش تنها فکر را در خدمت غریزه می گیرد، انسان شیطان هم فکر و هم عقل را در خدمت غریزه می گیرد و در اِعمال غریزه قوی تر از حیوان می گردد و خطرناکتر از هر حیوانی. او در خط رقابت است و نتوانسته رقابت غریزی را به مسابقهٔ فطری مبدل کند.

توضیح: انسان که غریزتاً سلطه طلب است، بحکم فطرت رقابت در سلطه را به «مسابقه در فضیلت» مبدل می کند. و چون روح فطرت یک اقتضاء و خواستهٔ دیگر دارد بنام «زیبا شناسی» و «زیبا خواهی»، این خواسته را نیز در همهٔ فضایل در نظر می گیرد.

امام علیه السلام می گوید: «وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَه». فضیلت یعنی «برتری»؛ برتری جوئی در نیکی ها و نیکوکاری ها. و در دو جملهٔ اول این بخش با عبارت «وَ حَلِّنِی بِحِلْیَهِ الصَّالِحِینَ، وَ أَلْبِسْنِی زِینَهَ الْمُتَّقِینَ» زیبائی و آراستگی را خواستار شد و آن را شرط اول حضور در جامعه و اقدام به نیکوکاری ها دانست؛ یعنی مسابقه در فضایل نیز باید بهمراه زیبائی ها باشد.

رقابت در قرآن

واژهٔ رقابت و مشتقات آن، تنها در معانی صرفاً لغوی آمده که همگی به محور «زیر نظر داشتن» و گاهی زیر نظر داشتن بهمراه «انتظار» آمده است. و نیز یکی از کاربردهای «رقبه»- که از همین ماده است- «گردن» است. و آنچه ما در فارسی رقابت می

1- کافی(اصول) کتاب العقل و الجهل، حدیث سوم.

نامیم، در قرآن با لفظ «تنافس» آمده است. و چون آن را لایق انسان نمی داند تنها در یک آیه آنهم در سورهٔ مطففین که با نکوهش رقابت اقتصادی غریزی، آغاز می شود، آورده است؛ پس از ستودن زیبائی های بهشت می گوید: «وَ فی ذلِکَ فَلْیَتَنافَسِ الْمُتَنافِسُونَ»:(1) و در این (نعمت های بهشتی) رقابت کنندگان رقابت کنند. بدیهی است که در اینصورت رقابت به مسابقه مبدل می شود.

مسابقه در قرآن

«فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرات»(2) و «سابِقُوا إِلی مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ».(3)

بدیهی است اگر افراد جامعه در امور خیر بر همدیگر سبقت جویند، یک جامعه ای می سازند که همهٔ ابعاد آن انسانی به معنی اتمّ می شود؛ اگر در عادل بودن رقابت کنند، و اگر خیّر باشند، و اگر در ارزش های انسانی حالت مسابقه داشته باشند، جرم و جنایت، بدکاری ها و بد رفتاری ها، پستی ها و دنائت ها از عرصهٔ جامعه رخت بر می بندد و مصداق «بَلْدَهٌ طَیِّبَهٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ»(4) می گردد.

از باب مثال: اسلام در اختلافات حقوقی و نیز در پرونده های کیفری، شهادت افراد فاسق و غیر عادل را نمی پذیرد، و با شعار «لا نَعْتَبِرُ بِالْقِرْطَاس»(5) چندان ارزشی به مدرک کتبی نمی دهد؛ یک سند ثبتی در برابر دو شاهد عادل، کاربردش را از دست می دهد، خواه سند یک قرارداد باشد یا سند ملکیت، و خواه وصیتنامهٔ ثبتی باشد و خواه مدرک وام و قرض.

منشأ این بروکراسی و قرطاس بازی که محصول مدرنیته است و خود مدرنیته را خفه می کند؛ به جای اینکه ارزش را به انسان بدهد به مهر پلاستیکی داده تا بتواند از تخلفات، تقلبات و تجاوزات جلوگیری کند اما توجه نکرده که باز اینهمه خم و پیچ بروکراسی باید با

1- آیهٔ 26 سورهٔ مطففین.
2- آیهٔ 148 سورهٔ بقره، و آیهٔ 48 سورهٔ مائده.

3- آیهٔ 21 سورهٔ حدید.
4- آیهٔ 15 سورهٔ سبأ.
5- شرایع الاسلام ج 4 ص 86 ط دار التفسیر: «اما الكتابه فلا عبره بها».-
جواهر الكلام ج 40 ص 303: «امّا الكتابه فلا عبره بها عندنا اجماعاً».

دست انسان ها انجام یابد؛ باید انسان اصلاح شود و در موجودیت فطری خود حرکت کند و الاّ هیچ چیزی جلودار خودسری غریزه بشری نمی گردد. هر چه بر گسترهٔ بروکراسی افزوده می شود به همان میزان به جرم و جنایت افزوده می شود. بروکراسی مصداق «کرّ علی مافرّ» است.

اما اگر عدالت در چنان ارزش و اهمیت، و در جایگاه افتخار قرار می گرفت هم نتیجهٔ انسانی را می داد و هم اینهمه نیروی مولّد انسانی را در پشت میزهای اداری هدر نمی داد. و اگر ایمان و مؤمن بودن مورد مسابقهٔ افراد جامعه بود، به اینهمه ارتش ها، پلیس و نگهبان، سیم خاردار و... نیاز نبود.

قرآن: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ»:(1) اگر مردمان جامعه ها ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن ها می گشودیم، لیکن آنان (حقیقت) را تکذیب کردند ما هم آنان را به همان کارشان (تکذیب شان) گرفتار کردیم.

مردمان با این بهانه که واقعیت گرائی لازم است و امید بستن به ارزش های انسانی- عدالت، ایمان و تقوی- در حدی که بتوان بوسیله آنها جامعه را اداره کرد، ایده و آرمان دست نیافتنی است، حقیقت را تکذیب کردند بر اساس این «واقعیت گرائی حقیقت کش» بساط بروکراسی راه انداختند و آن را غولی ساختند که خودشان در امواج طوفانی آن خفه می شوند.

هر عاقلی می داند که این بروکراسی و مشغول کردن نیروی انسان ها در خدمت آن، نمی شود مگر با گرسنگی بخش های بزرگی از انسان ها؛ مردم اتیوپی یا سومالی و یا فلان سرزمین دیگر باید از گرسنگی و فقدان بهداشت گروه گروه بمیرند تا چرخه بروکراسی در جاهای دیگر تداوم یابد.

آیه با چه بیان زیبائی می گوید «آنان را به همان تکذیب شان گرفتار می کنیم» واقعاً پیام

1- آیهٔ 96 سورهٔ اعراف.

آیه در گرفتاری بشر امروزی مصداق یافته است. آنان با تسلیم در برابر واقعیت مورد نظرِ خودشان، حقیقت را کنار گذاشتند، اما امروز هر بینش واقعیت گرا دقیقاً مشاهده می کند که بشر خودش خودش را اسیر کاغذبازی کرده است؛ همان واقعیت گرائی شان همین واقعیت را بر سرشان آورده است: «فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُون».

مسابقه در حدیث

اگر قرار باشد حدیث هائی که انسان را به سبقت در خیرات دعوت و سفارش می کنند، بیایند باید همه متون حدیثی را در اینجا ردیف کنیم. زیرا همه احادیث در این جهت جهتمند هستند.

مسابقه ورزشی در قرآن

آیه هائی که در بالا دربارهٔ مسابقه مشاهده کردیم پیام شان به محور معنی لغوی سبقت و مسابقه بود که هر نوع مسابقه در هر نوع خیرات را در نظر داشتند و همچنین است همهٔ احادیث که اشاره شد.

اما در زندگی بشر مسابقاتی هستند که «مسابقه در عرصهٔ روان اجتماعی و جزء برنامهٔ همگان» نیستند، یا مختص به دوران کودکی و نوجوانی هستند و یا مختص به افرادی که ورزش را حرفهٔ خود قرار داده اند.

اکنون که در پی گیری سخن حیاتی امام علیه السلام به بحث مسابقه رسیدیم، بهتر است در این باره نیز بحثی را داشته باشیم. آیا برنده شدن در مسابقات ورزشی می تواند از مصادیق فضیلت و مشمول سخن امام که می گوید «وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَه»، باشد؟ برای پاسخ این پرسش بناچار باید بحث نسبتاً مشروحی داشته باشیم.

قرآن: فرزندان حضرت یعقوب توطئه کرده حضرت یوسف را به صحرا برده و بر چاه انداختند آنگاه به پیش پدر آمده گزارش دادند: «قالُوا یا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَکْنا یُوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا فَأَکَلَهُ الذِّئْبُ»:(1) ای پدر، ما رفتیم و مشغول مسابقه شدیم و یوسف را در کنار اثاث خود گذاشتیم و گرگ او را خورد.

1- آیهٔ 17 سورهٔ یوسف.

از این آیه استفاده می شود که مسابقۀ ورزشی در خاندان های نبوت بوده است و حضرت یعقوب آنان را برای مسابقۀ شان نکوهش نکرده است. لیکن در مبحث زیر خواهیم دید که مسابقه هم از نظر موضوع و هم از جهت های دیگر، محدود است به حدودی و بدون آن حدود، مشروع نیست.

مسابقه ورزشی در حدیث: ابتدا باید فرق میان «بازی» و «مسابقه» مشخص شود. زیرا بازی با هر عنوان و با قاعده و بی قاعده،(1)

حلال و جایز است،(2)

بشرط اینکه همراه با لهو نباشد. بازی «لعب» است: پسران حضرت یعقوب به پدر گفتند: «أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً یَرْتَعْ وَ یَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ»:(3) فردا یوسف را به همراه ما (به صحرا) بفرست تا از گیاهان خوردنی بخورد و بازی کند. اگر لعب حرام بود باید کودکان نیز از آن منع می شدند. درست است در آیه های دیگر از قرآن لفظ لعب با عنصری از معنای منفی آمده لیکن همۀ آن ها یا همراه لهو آمده اند و یا لعبی که ممانعت از درک حقایق را در نظر دارد و یا در مقامی است که یک امر جدّی به بازی گرفته شود. اما اگر مانع از یک کار جدی نباشد، جایز است.

لغت: لَعِبَ: ضد جدّ: فَعَل فِعلاً للذّه او التنزّه: فعل فِعلاً لا یجدی علیه نفعاً: بازی کرد یعنی به کار غیر جدّی پرداخت: کاری را برای لذّت یا برای تفریح انجام داد. یا به کاری پرداخت که نفع مادی و اجتماعی ندارد.

اما اگر بازی همراه با لهو باشد، مصداق «لهو و لعب» شده و حرام می شود. و یا بدون لهو باشد لیکن مانع از یک وظیفۀ جدی باشد حرام می شود.

لغت: اللّهو: ما لَهوتَ به و شَغلَکَ: آنچه به آن بپردازی و تو را از امور لازم باز دارد.

پس لهو نوعی از همان لعب و بازی است که از امور لازم باز می دارد.

1- بازی با قاعده یعنی آن بازی هائی که در عرف مردم دارای قواعد است و نام مشخص هم دارد. و بی قاعده آن است که نام و عنوان خاص ندارد تا

قاعده داشته باشد.
2- مگر اینکه منجر به محرمات شود.
3- آیهٔ 12 سورهٔ یوسف.

و فرق میان لعب و مسابقه در این است که لعب فاقد هدف مادی و معنوی است و تنها برای لذت و تفریح عملی می شود. لیکن مسابقه نوعی بازی است که ابزار است برای هدف دیگر؛ بازی است نه فقط برای بازی، ورزش است اما نه ورزش برای ورزش. اما لعب بازی است برای بازی. حتی اگر کبوترداری برای هدفی باشد، مانند پیام رسانی بوسیلهٔ آن- که هنوز هم در مواردی از قبیل زمان جنگ به کار می آید- اشکال ندارد، و مسابقه در آن نیز جایز و روا است: می گوید: شنیدم از امام صادق (علیه السلام) که می گفت: «لَا بَأْسَ بِشَهَادَهِ الَّذِی یَلْعَبُ بِالْحَمَامِ وَ لَا بَأْسَ بِشَهَادَهِ الْمُرَاهِنِ عَلَیْهِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ) قَدْ أَجْرَی الْخَیْلَ وَ سَابَقَ وَ کَانَ یَقُولُ إِنَّ الْمَلَائِکَهَ تَحْضُرُ الرِّهَانَ فِی الْخُفِّ وَ الْحَافِرِ وَ الرِّیشِ. وَ مَا سِوَی ذَلِکَ فَهُوَ قِمَارٌ حَرَامٌ»:(1) شهادت و گواهی کسی که با کبوتر بازی می کند، پذیرفته می شود (یعنی این کار او و عدالت او را مخدوش نمی کند) و نیز شهادت کسی که با کبوترش مسابقه می گذارد، ایرادی ندارد. زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اسب سواری کرد و مسابقه گذاشت، و فرمود: فرشتگان در مسابقه شتر و اسب و پرنده، حاضر می شوند، و غیر از این ها هر چه باشد حرام و قمار است.

برخی از علما در پیام این حدیث دچار تعجب شده اند: کفترباز هم عادل می شود!؟!(2)

توجه نکرده اند که تربیت کبوتر و لعب با آن، غیر از کفتربازی است که مصداق لهو است.

در چند حدیث دیگر آمده است: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِی خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ یَعْنِی النِّضَالَ»:(3) مسابقه ای (حلال) نیست مگر در شتر سواری یا اسب سواری و تیراندازی. مرحوم حرّ عاملی می گوید: «حدیثی که کبوتر را نیز آورده، این انحصار را دچار تردید

1- وسائل الشیعه، ج 19 ص 253.
2- در متن وسائل الشیعه، این تعجب آمده است.
3- همان باب.

می کند».(1)

عنوان «ریش= پرنده= کبوتر» در حدیث دیگر نیز آمده است: «قَالَ الصَّادِقُ (عَلَیْهِ السَّلَام) إِنَّ الْمَلَائِکَهَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرِّهَانِ وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرِّیشَ وَ النَّصْلَ وَ قَدْ سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) أُسَامَهَ بْنِ زَیْدٍ وَ أَجْرَی الْخَیْلَ»:(2) امام صادق علیه السلام فرمود: فرشتگان از هر «رهان»ی متنفرند و عامل آن را لعنت می کنند، مگر در شتر سواری، اسب سواری، پرنده داری و تیراندازی. رسول خدا با اسامه بن زید مسابقه گذاشت و اسب سواری کرد.

مرحوم محقق حلّی (قدس سرّه) این حدیث را در «شرایع» آورده.(3) اما مصحح محترم نسخهٔ چاپ دارالتفسیر، فوراً در پاورقی نوشته است: مراد از «ریش» در اینجا آن تیری است که پر پرنده ای به آن وصل کرده باشند...

این مصحح محترم از جملهٔ اشخاصی است که باور نمی کند کبوترداری نیز مورد پذیرش باشد. زیرا کبوترداری برای هدف مهم را با کفتربازی اشتباه کرده است. و توجه نکرده که لفظ «ریش» به تنهائی هرگز به معنی تیر نیامده است مگر بصورت (مثلاً): «راش ریشاً السّهم» بیاید در اینصورت نیز به معنی چسبانیدن پر به تیر است نه اینکه معنی لفظ ریش نوعی تیر باشد.

خود مرحوم محقق نیز در آخر فصل دوم می گوید: «و لا یجوز المسابقه بالطیور، و لا علی القدم، و لا بالسفن، و لا بالمصارعه»: و جایز نیست مسابقه با پرندگان، و مسابقه با قدم (مانند دو) و مسابقه با کشتی رانی، (4) و مسابقهٔ کُشتی.

1- همان، ص 253.
2- همان، ص 251.
3- شرایع الاسلام، ج 2 ص 183 ط دار التفسیر.
4- شامل قایق رانی.

اگر به جای «لا یجوز المسابقه» می فرمود «و لا یجوز المراهنه»: مراهنه در این چهار موضوع، جایز نیست، شاید نظرش هیچ ایرادی نداشت، زیرا مسابقه بر دو نوع است: باشد مسابقه ای که در آن «رهان» (= پول و یا هر چیز ارزشمند که به برنده مسابقه داده می شود) و مسابقهٔ بدون رهان. اما باز با دو حدیث که دربارهٔ ریش آمده که رهان نیز در آن ها جایز شده، سازگار نیست و با بینش آن تعجب کنندگان که شرحش گذشت، سازگار است.

مسابقه با طیور، قدم (از آن جمله: دو) و در کشتی رانی (از آن جمله قایق رانی) و کُشتی، جایز است اگر برای هدف مهم باشد- مانند ورزیدگی برای مقابله با دشمن و جنگ دریائی، یا فرار از دزدان دریائی و پیک رسانی بوسیله کبوتر.

ابن ابان رازی می گوید: زادان فروخ(1)

به حضور امام تقی (علیه السلام) نوشت: مردی به دنبال صید می دود، مقصودش صید نیست، هدفش ورزیدگی و صحت بدن است. امام در پاسخش نوشت: «لَا بَأْسَ إِلَّا لِلَّهْو»: ایرادی ندارد، مگر آنچه برای لهو باشد.

عبارت «لَا بَأْسَ بِذَلِکَ إِلَّا لِلَّهْو»(2) شمول اطلاقی دارد یعنی مواردی غیر از صید را نیز شامل می شود، پس هر تحرّکی که مصداق لهو نباشد، جایز است، و مسابقه در جایزها اشکالی ندارد. اما رهان چنین نیست. یعنی رهان در برخی از مسابقه ها جایز است نه در همه آن ها.

1- زادان، یا زاذان، هر دو صحیح است زیرا این لفظ فارسی است و در فارسی قدیم حرفی بوده میان دال و ذال که هنوز هم آثاری از آن باقی است مانند گنبد و گنبذ. مرحوم خوئی (ره) در «معجم رجال الحدیث»- ج 8 ص 220- بنقل از فهرست شیخ منتجب الدین (ره) آورده است: شیخ زاذان بن محمد بن زاذان، عالم، فقیه، قاضی و محدّث است. البته نه دربارهٔ توثیق او سخنی گفته اند و نه زمان زندگی او را معین کرده اند. و نیز معلوم نیست که این زاذان فروخ همان زاذان بن محمد است. با اینهمه مجهول بودن احوال او عیبی در سند حدیث نمی کند، زیرا او در این سند

در جایگاه راوی قرار ندارد، بل او نامه ای نوشته که ابن ابان رازی این ماجرا را روایت می کند.

2- وسائل الشیعه، ج 19 ص 254.

نتیجه: رهان فقط در مسابقه شتر سواری، اسب سواری، تیراندازی و کبوتر پیک پروری، جایز می شود، گاهی هم مستحب می گردد. و در غیر این چهار مورد، مصداق قمار است.

توضیح یک نکتۀ دقیق: آنان که «ریش» را به معنی «پرنده» ندانسته اند و به ناچار به تأویل پرداخته اند، به چهار علت بوده است:

1- به کارآئی کبوتر در پیام رسانی توجه نکرده اند، یعنی به ذهن شان نیامده.

2- خوی منفی و منفور «کفتربازی» که از دیرینه های تاریخ بوده، مانع شان شده تا کارآئی صحیح آن به ذهن شان بیاید.

3- توجه نکرده اند که آن حدیث ها که می گویند «لا سبق الا...»، استحباب مسابقه را تنها به سه چیز منحصر می کنند، نه جواز آن را.

نتیجه: مسابقه فقط در سه چیز مستحب است، و در امور دیگر که مشروع باشند و حرام نباشند جایز و لیکن مستحب نیست.

4- عدم توجه بر اینکه ریش و کبوتر در برخی حدیث ها نیامده، دلیل دیگر دارد و آن این است که نمی توان با کبوتر مسابقه داد، زیرا نحوۀ حرکت و کار آن در اختیار صاحبش نیست. صاحبش نه سوار آن می شود و نه جزئیات حرکت آن را هدایت می کند. پس مسابقه فقط میان دو کبوتر است و صاحب شان دخالتی در آن ندارند پس نمی توان به آن مسابقۀ دو انسان گفت بر خلاف شتر و اسب. در شتر سواری و اسب سواری هم هنر حیوان در نظر است و هم هنر سوارکار. و اساساً نمی توان به کبوتر دستور داد با حالت مسابقه ای با کبوتر دیگر پرواز کند و سعی کند زودتر از او برسد.

اما رهان دربارۀ کبوتر پیام رسان، امکان دارد، که کدام یک از دو کبوتر بهتر می تواند نامه را سالم و حفاظت شده تر به مقصد برساند.

و لذا هر دو حدیث که در آن ها «ریش» آمده، در رهان بحث می کنند نه در «سبق».

پس عدم حضور کلمه «ریش» در حدیث هائی که می گویند «لَا بَأسَ إِلّا...» مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» است یعنی کبوتر اصلاً قابل مسابقه نیست تا مسابقه اش جایز یا غیر

ص: 117

جایز باشد.

شهید اول (قدس سرّه) در «لمعهٔ دمشقیه» آغاز «کتاب السّبق و الرّمایه» دو حدیث از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آورده است:

1- لَا سَبْقَ إِلَّا فِی نَصْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ.

2- إِنَّ الْمَلَائِکَهَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرِّهَانِ وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرِّیشَ وَ النَّصْل.(1)

و شهید ثانی (قدس سرّه) در شرح آن می گوید: لفظ «حافر» که در حدیث آمده شامل اسب، قاطر و الاغ هم می شود. و کلمهٔ «خفّ» شامل شتر و فیل می گردد. و لفظ «نصل» شامل است بر تیر، شمشیر و هر آلت جنگی.

آنگاه می گوید: «و یدخل السهم فی الریش علی الروایه الثانیه إذا اشتمل علیه تسمیه للشی ء باسم جزئه»:(2) و مطابق حدیث دوم کلمهٔ ریش شامل تیر هم می شود اگر مشمول مصداق «تسمیهٔ شیئ با اسم جزئش» باشد.

یعنی ایشان نیز ریش را به معنی «تیری که پر مرغ به آن وصل باشد» دانسته، اما با لفظ «اذا»= «اگر» آورده است که حاکی از نوعی شک و تردید است.

لیکن علاوه بر خارج بودن ریش در اینجا از مصداق تسمیه شیئ با اسم جزئش، چنان معنائی با اشکال اساسی دیگر مواجه است. زیرا در متن خود همین حدیث دوم، کلمه «نصل» آمده که بی تردید شامل تیر است و تکرار آن با لفظ ریش، معنائی ندارد.

سپس عبارت شهید اول را دربارهٔ کُشتی گرفتن، کشتی رانی، پرندگان، دویدن، آورده که مسابقه در این ها جایز نیست. و بر آن افزوده «بلند کردن سنگ، سنگ اندازی، و امثالش را، و استدلال کرده: «لدلاله الحدیث السابق علی نفی مشروعیه ما خرج عن الثلاثه»:

1- این دو حدیث همان هستند که در سطرهای بالا از وسائل الشیعه، مشاهده کردیم.
2- شرح لمعه اول کتاب السّبق و الرّمایه.

چون حدیث سابق دلالت دارد بر اینکه مسابقه در غیر این سه مورد مشروع نیست.

لیکن بلافاصله توضیح داده که این عدم مشروعیت وقتی است که رهان در میان باشد والاّ اگر بدون رهان باشد، در دلالت حدیث بر عدم مشروعیت جای حرف است.

و عبارت را طوری آورده که گویا نظر شهید اول نیز همین است. بنابراین، می توان عبارت محقق (قدس سرّه) را که از شرایع دیدیم، به همین معنی دانست، یعنی مسابقه بشرط رهان فقط در سه مورد جایز است و در موارد دیگر حرام و قمار است. و این همان مطلب است که ما به دنبالش بوده و در صدد اثبات آن هستیم، البته با افزودن مورد چهارم که مسابقه نیست اما رهانش جایز است و آن در پرورش کبوتر پیک است.

به هر صورت؛ حدیث های «لا سبق...» با حرف «لا» نفی جنس می کند لیکن جنس سنت و جنس سبق مستحب را نفی می کند و در مقام تحریم نیست. به حدیث دیگر توجه کنید:

«مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آله) بِقَوْمٍ یَتَشَالُونَ حَجَراً فَقَالَ مَا هَذَا فَقَالُوا نَخْتَبِرُ أَشَدَّنَا وَ أَقْوَانَا فَقَالَ أَ لَا أُخْبِرُکُمْ بِأَشَدِّکُمْ وَ أَقْوَاکُمْ قَالُوا بَلَی یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَشَدُّکُمْ وَ أَقْوَاکُمُ الَّذِی إِذَا رَضِیَ لَمْ یُدْخِلْهُ رِضَاهُ فِی إِثْمٍ وَ لَا بَاطِلٍ وَ إِذَا سَخِطَ لَمْ یُخْرِجْهُ سَخَطُهُ مِنْ قَوْلِ الْحَقِّ وَ إِذَا مَلَکَ لَمْ یَتَعَاطَ مَا لَیْسَ لَهُ بِحَقٍّ»:(1) رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بر گروهی گذشت که سنگی را بلند می کردند. فرمود: این چیست؟ گفتند: می خواهیم بدانیم کدام یک از ما زورمندتر و قوی تر است. فرمود: خبر نکنم شما را که کدام یک از شما زورمندتر و قوی تر است-؟ گفتند: بلی یا رسول الله. فرمود: زورمندتر و قوی تر شما آن است که: وقتی از کسی خوشنود شد خوشنودیش او را به گناه یا باطل وارد نکند، و هنگامی که بر کسی خشمگین شد خشمش او

1- من لا یحضره الفقیه، ج 4 ص 407 ط جامعه مدرسین- توضیح: در وسائل، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 53 حدیث 14 به جای «یتشالون»، «یتشایلون» آمده، ظاهراً غلط چاپی یا خطا در نسخه برداری

است. زیرا اساساَ در زبان عربی هیچ واژه ای از «شئل» نیامده است و اصل این کلمه از «شول» است.

را از گفتار حق خارج نکند، و اگر به قدرت (اجتماعی) رسید بیش از حق خود بر نگیرد.

توضیح: آن گروه به مسابقه وزنه برداری مشغول بودند تا نیروی جسمی خود را بیازمایند، پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) تذکر داد که نیرومندی روحی و تقوائی مهم است، لیکن آنان را از آن کار نهی شرعی نکرد. پس وزنه برداری در اصل «اِباحه»ی خود می ماند اما نه مستحب می شود و نه از سنّت آن حضرت.(1)

فراموش نکنیم که این بحث طولانی به محور سخن امام سجاد علیه السلام از دعای مکارم الاخلاق است که می گوید: «اللَّهُم.... وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَهِ»: خدایا به من آراستگی شخصیتی و نیز ظاهری بده تا آن را در سبقت گیری به سوی فضایل به کار گیرم.

در این راستا بود که رسیدیم به مسابقات ورزشی. و معلوم شد که سبقت در شتر سورای، اسب سواری و تیراندازی، از فضایل است بشرط قصد «ابزاریت» نه ورزش برای ورزش؛ با هدف آمادگی برای جهاد و دفاع از دین.

البته آمادگی برای دفاع از دین تنها به این سه مورد منحصر نیست، بل برگزاری مراسم مسابقه به این ها منحصر است. و با بیان دیگر: مسابقه گذاشتن فقط در این سه مورد مستحب است، که برندهٔ آن دارای یک «فضیلت مسابقه ای» می شود که شهید اول(ره) با آوردن عبارت «و الحراب»، مسابقه در همهٔ آلات و ابزارهای جنگی را مشمول لفظ «نصل» دانسته و شهید ثانی(ره) نیز آن را تأیید کرده است.(2)

و امروز مسابقه در رانندگی خودرو، تانک، گریدر، هواپیما و...، و مسابقه در انواع ابزار تیراندازی، و وزنه برداری،(3)

و ورزش های رزمی، بشرط نیت آمادگی برای جهاد،(4) فضیلت است و مشمول سخن امام سجاد (علیه السلام) می باشد.

1- شهید ثانی (ره) نیز در همان مبحث که از او نقل شد، به همین نتیجه رسیده است.
2- شرح لمعه، اول کتاب السبق و الرمّایه.
3- کندن درب دروازهٔ قلعهٔ خیبر از مصادیق بالای آن است.
4- و این مهم و تعیین کننده است.

یادگیری شنا مستحب است، و این نظر علمی همهٔ فقهاء است که آن را واجب نمی دانند و عملاً فقهائی بوده و هستند که خودشان شنا بلد نبوده و نیستند. در حالی که در حدیث ها با صیغهٔ «امر» آمده است و طبق قاعدهٔ «الأمر حقیقه فی الوجوب» باید آن را واجب می دانستند، و دستکم باید به «مستحب مؤکّد» بودن آن قائل باشند.

حدیث: 1- کافی، ج 6 ص 49 ط درا الاضواء: امام صادق (علیه السلام) از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که یکی از حقوق فرزند بر عهدهٔ پدر این است که «یُعَلِّمَهُ السِّبَاحَهَ»: بر او شنا کردن را یاد بدهد.(1)

2- «قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ (عَلَیْهِ السَّلَام) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) عَلِّمُوا أَوْلَادَکُمُ السِّبَاحَهَ وَ الرِّمَایَه»:(2) امیرالمؤمنین از رسول خدا (صلوات الله علیهما) نقل می کند که فرمود: به اولادتان شناگری و تیر اندازی یاد بدهید.

توضیح: 1- این حدیث بصورت «مرفوع» آمده، اما مصحح محترم تهذیب در پی نویس می گوید: در برخی نسخ از ابن سالم، از امام صادق (علیه السلام)، از امیرالمؤمنین علیه السلام، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله).

2- این حدیث ها شناگری را توصیه می کنند نه فقط برای امور دفاعی، بل برای زندگی، لیکن اگر با نیت آمادگی برای دفاع و جهاد باشد مشمول همان «حراب» که از بیان شهید اول دیدیم می شود و از موارد «نصل» شده و مسابقه در آن نیز مستحب می گردد و سبقت در آن از مصادیق فضیلت می شود.

3- در حدیث اول، رسماً حقوق پسر و حقوق دختر، جداگانه عنوان شده و تعلیم شنا فقط دربارهٔ پسران آمده و در ردیف حقوق دختران نیامده است.

1- این حدیث در «تهذیب» ج 8 ص 112 ط دار الاضواء، نیز آمده است. و نیز: وسائل، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب 86 ح 70.

2- وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب 82 ح 2.

اما مسابقات ورزشی امروز

بهتر است در این باره سخنی نگویم، زیرا همهٔ این برنامه های رایج امروزی در ورزش را فاقد آن «نیت» که مکرر بیان شد، می دانم و در اینصورت بنظر بنده مصداق اتمّ «لهو» است و علاوه بر آن، از دام ها و ابزارهای نظام کابالیسم جهانی است.

عامل چهاردهم در اصلاح جامعه: رواج خیر رسانی به جامعه بدون توقع عوض

اشاره

آیا جامعه گیرنده است یا دهنده؟-؟

حقوق اولیّهٔ فرد در عهدهٔ جامعه

«وَ إِیثَارِ التَّفَضُّلِ»: و (خدایا به من آراستگی و آمادگی بده تا آن را در) خیر رسانی به جامعه بدون هر توقع، به کار گیرم.

لغت: تَّفَضُّل: خیر رسانی.

ایثار: از خود گذشتگی: از نفع خود صرف نظر کردن: مقدم داشتن دیگران بر خود.- و چون در اینجا سخن از «نقش فرد در جامعه» است، مراد خدمت کردن به جامعه، است.(1)

ایثار تفضّلی: امام (علیه السلام) در این سخن اولاً: بزرگترین حق جامعه بر عهدهٔ فرد را مشخص می کند که عبارت است از «ایثار تفضّلی». در اینجا یک مسئلهٔ مهم در عرصهٔ علوم انسانی عنوان می شود: آیا جامعه گیرنده است یا دهنده؟-؟ این بحث در دو محور قابل طرح است:

1- محور شخصیت: در نظر آنان که مکتبی می اندیشند (پیرو هر مکتبی باشند) دو

1- مثلاً بیان شد که در این بخش چگونگی حضور فرد در جامعه، محور سخن است، و چگونگی رفتار فرد با فرد، در بخش های قبلی گذشت.

پاسخ برای این سؤال هست:

الف: هگلیسم و مارکسیسم باور دارد که جامعه دهنده است و افراد شخصیت شان را از شخصیت جامعه می گیرند و فرد برای تحقق شخصیت جامعه چیزی نمی دهد.

ب: مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: نه این و نه آن بل امربین امرین؛ هم فرد می دهد و می گیرد و هم جامعه می دهد و می گیرد.

امور فرهنگی، آداب، رسوم و اخلاق، از ابعاد این محور است که باید تک تک افراد در این باره به شخصیت جامعه کمک و بقول امام (علیه السلام) ایثار تفضّلی بکنند. یعنی در اندیشۀ گرفتن از جامعه نباشند. به وظیفۀ خود در برابر جامعه بیندیشند، حتی اگر جامعه نسبت به آنان به وظیفه خود عمل نکرده باشد.

ج: لیبرالیسم جامعه را دارای شخصیت نمی داند تا در این باره بحثی بکند. جامعه در این بینش یک پدیدۀ کاملاً مصنوعی و قراردادی است و هیچ منشائی در کانون وجود انسان ندارد.

2- محور اقتصادی و امور مادی: بینش اول، همه چیز جهان را از آنِ جامعه می داند، و این جامعه است که مطابق تشخیص خود داشته های خود را در بستر طرق اجرائی به افراد می دهد.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: نه همۀ جهان، بل بخش هائی از جهان از آنِ جامعه است(1)

و بخش های دیگر از آنِ افراد است که افراد در آن مطابق مقرراتی

1- این بخش ها «انفال» نامیده می شوند و عبارتند از: دریاها، رودخانه ها، چشمه ها، جنگل ها و نیزارها (تالاب ها)، معادن، شهر و دیاری که مالکین شان رها کرده و رفته اند، ارث کسی که وارثی ندارد، گنج ها و عتیقه های زیر زمینی باستانی. هر کدام از این موارد تعریف ویژۀ خود را دارد، در اینجا فقط به تعریف معدن بسنده می شود: معدن هرگونه مواد طبیعی

است که پیش از آنکه دست بشر در آن دخالت کند، در جای خود ارزش اقتصادی دارد، خواه در روی زمین باشد و خواه در زیر زمین. جامعه محصول این دارائی های خود را در نیازهای خود (امور اجتماعی) مصرف می کند و می تواند بخشی و تکّه ای (نه همه) از آنها را موقّتاً به افراد (بخش خصوصی) طی قراردادی، بر خمس، سدس، سبع، تسع، عُشر، نصف و حتی در صورت تشخیص، به رایگان، واگذار کند. این اموال بالاصاله مال شخصیت جامعه است، نه بر اساس قرارداد، و هیچ قراردادی نمی تواند این اموال را از مالکیت جامعه خارج کند. جامعه در مصرف این اموال، دهنده است که آنها را برای افراد و مردم هزینه می کند. جامعه اموالی نیز دارد که بر اساس قرارداد و (باصطلاح) تشریع، مالک آن می شود مانند: زکات، خمس مازاد از درآمد، خمس غنایم جنگی و کل غنایم در صورتی که رزمندگان ابتداءً حق خود را ساقط کرده باشند. و نیز اراضی موات، این اموال در دادوستد جامعه با افراد به مالکیت افراد می رود. جامعه در به دست آوردن این اموال، گیرنده است نه دهنده، گرچه در مصرف آن نیز دهنده است. برای شرح بیشتر این مبحث، رجوع کنید: کتاب «ویژگی های کتاب الخمس در فقه» سایت بینش نو- www.binesheno.com

مالک می شوند.

و لیبرالیسم همه اموال جهان را از آن افراد می داند و این افراد هستند که رضایت می دهند برخی از اموال طبیعی با عنوان «منابع طبیعی» در اختیار جامعه باشد.

بدیهی است همگان معتقدند که آنچه جامعه دارد باید برای امور اجتماعی و به نفع افراد هزینه شود.

حقوق اولیه فرد در عهدهٔ جامعه: فرد پنج حق اولیّه دارد که جامعه موظف است آن ها را تأمین کند:

1- رفع گرسنگی.

2- امنیت.

3- لباس.

4- مسکن.

5- ازدواج.

حق امنیت، مطلق است یعنی دولت بنمایندگی از جامعه باید امنیت افراد را تأمین کند و اگر کسی دچار عدم امنیت شود، دولت باید پاسخگو باشد. لیکن چهار حق دیگر وقتی است که

فرد بدلیل «عدم عدالت اقتصادی» در جامعه در تأمین آن ها ناتوان باشد، نه بدلیل تقصیر خود.

ممکن است عدالت اقتصادی برقرار باشد در عین حال فردی یا افرادی بدلایل مختلف از آن برخوردار نباشند با اینکه خودشان تقصیر نکرده اند.

اضطرار: اگر کسی دربارۀ این پنج مورد به حدّ «مضطر» برسد و اضطراراً مرتکب حرام شود، جامعه نمی تواند او را مجازات کند:

گرسنگی: اگر یک فرد غیر مقصّر گرسنه بماند و جامعه در مورد او به وظیفۀ خود عمل نکند، اگر برود دزدی کند، جامعه نمی تواند حکم سرقت را دربارۀ او اجراء کند.

اکثریت قریب به اتفاق فقهاء گفته اند: چنین فردی حق ندارد دست به مال مردم بزند، او می تواند «اکل میته» یا هر چیز غیر مملوک ولو حرام باشد بخورد. اما باید توجه کرد که این فتوی مربوط به «عصر فترت» است که جامعه ای فاقد دولت باشد، مانند جامعۀ شیعه در اکثر دوره های تاریخ خودش. اما در صورت وجود دولت، هیچ فردی نباید اکل میته کند، او ابتدا باید بکوشد که از اموال دولتی بخورد به هر طریقی که باشد، و اگر دسترسی به اموال دولتی (بیت المال) نداشته باشد می تواند از مال مردم بخورد و اگر این را نیز نتواند می تواند اکل میته کند.

این دولت است که بنمایندگی از جامعه باید به وظیفه اش عمل کند، و این دولت است که باید محاکمه شود که چرا دربارۀ این فرد به وظیفه اش عمل نکرده است.

و دقیقاً همینطور است دربارۀ حدّاقل لباس که پوشش آبرومند باشد.(1) و همچنین است دربارۀ مسکن؛ در جامعۀ اسلامی نباید پدیده ای بنام «کارتن خواب» وجود داشته باشد. چنین پدیده ای با بینش لیبرالیسم سازگار است، نه با بینش مکتبی (اعم از هر مکتبی که باشد) حتی دربارۀ افراد مقصّر مانند معتادان. و در این موضوع به توضیح یک نکته نیاز هست به شرح زیر:

1- حتی مطابق مبنای برخی از فقهاء «پوشش آبرومند لایق بشأن» باید باشد.

اعتیاد در جامعه: اگر اعتیاد افراد بصورت موردی باشد، تنها معتاد مقصر است و باید تنبیه و تعزیر شود، و اگر در حدی معتاد شده که مصداق «بیمار» گشته، مشمول «و لیس علی المریض حرج» می شود و قابل مجازات نیست و دولت باید او را معالجه کند، گرچه خود او مقصّر است.

و اگر اعتیاد در جامعه به یک «جریان» مبدّل شود و «موردی» نباشد، این دولت است که باید محاکمه شود و نمی توان فرد معتاد را مجازات کرد.

ازدواج: اگر فردی بدون تقصیر در امور اقتصادی خود، نتواند ازدواج کند و در اثر فشار انرژی شهوت مرتکب گناه شود، در واقع از حدّ اضطرار گذشته و به حد «جنون» نزدیک شده است؛ نه مضطرّ قابل مجازات «حدّ» است و نه مجنون. و دولت باید محاکمه شود.

بیت المال و دارائی جامعه در چه مواردی باید هزینه و مصرف شود؟: برای نیازهای اجتماعی. اما مراد از نیازهای اجتماعی چیست؟ این اصطلاح «نیازهای اجتماعی» که در زبان ها و قلم ها رایج شده، یک اصطلاح لیبرالیستی است و با جان مکتب و اندیشهٔ مکتبی سازگار نیست. زیرا با عقیده به «شخصیت جامعه» تناسب ندارد، باید به جای آن اصطلاح «نیازهای جامعه» مصطلح شود. و در این صورت است که روح مسئله روشن می شود.

یک فرد که شخصیت فردی دارد، در مصرف اموال شخصی خودش اولویت را به کمبودهای ضروری اولیه می دهد؛ به گرسنگی، مسکن، لباس، ازدواج(1) و درمان، و درمان را از عضوی شروع می کند که دچار آسیب یا آفت شده است.

جامعه نیز که از نظر هر مکتب دارای شخصیت است، باید دارائیش را در درجه اول برای همین نیازها مصرف کند، فرد عضوی از پیکر شخصیت دارِ جامعه است. جامعه باید پیش از هر نیاز دیگری به این امور بپردازد، سپس به دیگر نیازهای جامعه.

حکمت و فلسفه وجودی دارائی جامعه (بیت المال) را قرآن بیان کرده است: «ما أَفاءَ

1- آنان که این نیازها را در اولویت قرار نمی دهند، دچار نوعی بیماری هستند.

اللَّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُری فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ کَیْ لا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکُمْ»(1) و این نیازمندان که در این آیه آمده، در آیه های زکات، خمس و موارد مصرف انفال هم هست. حکمت و فلسفهٔ وجودی بیت المال این است که جریان اقتصادی نباید مصداق «دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ»: چرخ اقتصاد فقط در میان اغنیاء باشد.

دو مبنای متضاد در نظام اقتصادی: بینش لیبرالیسم به چیزی بنام «عدالت اقتصادی در جامعه» باور ندارد و معتقد است اگر ثروت در جامعه انباشته شود، به فقرا نیز چیزی می رسد و اگر در چنین جامعه ای کسی گرسنه یا کارتن خواب باشد، از بی عرضگی خودش است. در این بینش «انباشت ثروت در جامعه» جایگزین عدالت می گردد.

اما بینش مکتبی، عدالت را در نظام اقتصادی بر انباشت ثروت، مقدم می دارد و به کرامت انسان ها می اندیشد: کرامت هر انسانی.

بدیهی است نظام اقتصادی مدرنیته مصداق اتمّ «دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ» است که متأسفانه در جامعهٔ امروزی ما نیز در نظام اقتصادی بر آن اساس عمل می شود. و دست اندرکاران سیاست گذاری اقتصادی ما غیر از اصول اقتصادی کاپالیسم، راه دیگری را نمی شناسند و مکرر به کلمه «تجربه» چسبیده اند، هنوز هم پس از گذشت چند دهه به تجربه مشغول اند که مصداق «من جرّب المجرّب حلّت به النّدامه» هستند، چه چیزی تجربه می شود؟ پیمودن راه نظام اقتصادی مدرنیته قهراً و جبراً همان نتایج را خواهد داد که در غرب داده است، و این یکی از مسلّمات علمی است. نمی توان در عرصهٔ باورها مکتبی بود و در عرصهٔ عمل لیبرال.

1- آیهٔ 7 سورهٔ حشر.

برگردیم به سخن امام (علیه السلام) در این دعای مکارم الاخلاق؛ از نو تکرار کنیم:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَلِّنِی بِحِلْیَهِ الصَّالِحِینَ، وَ أَلْبِسْنِی زِینَهَ الْمُتَّقِینَ، فِی بَسْطِ الْعَدْلِ و..... وَ إِیثَارِ التَّفَضُّل»، خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا در جامعه آراستگی صالحان و زینت متقیان بده تا بتوانم بوسیله این آراستگی و آمادگی در بسط عدل بکوشم و در...... و در بسط و ترویج خصلت «ایثار تفضّل» بکوشم.

آنچه دربارهٔ این جمله از سخن امام (علیه السلام) گذشت به محور دو مطلب بود:

1- این جملهٔ اخیر در بخشی از دعا قرار دارد که نمایش دهندهٔ چگونگی «حضور فرد در جامعه» است؛ از مسائل جامعه سازی است نه از مسائل خود سازی، که متأسفانه اکثر شارحان صحیفه به این اصل توجه نکرده اند.

2- آیا جامعه دهنده است یا گیرنده؟ و روشن شد که جامعه اولاً «دارنده» است(1)

سپس هم گیرنده است و هم دهنده. و این دادوستد میان جامعه و فرد بشرحی است که گذشت.

اما این دادوستد میان جامعه و فرد منحصر به عرصهٔ اقتصادی نیست، در عرصه های رفتاری، اخلاقی و فرهنگی نیز هست؛ جامعه باید از کرامت انسانی عمومی و کرامت فردی افراد، حفاظت کند. و این حفاظت بر اساس ارزش هائی است که در «انسان شناسی» مکتب با اصول علمی مشخص شده اند. و این قبیل امور با گفتارها و بیان های ژورنالیته، نه قابل شناخت اند و نه قابل داوری.(2)

باید با اصول علمی مبتنی بر انسان شناسی مکتب تبیین شوند.

و در برابر این «دهش» و وظیفهٔ جامعه، افراد نیز باید چیزی به جامعه بدهند، و آن

1- یعنی جامعه شخصیت دارد و این شخصیت بطور بالاصاله مالک انفال است که آن را از هیچکس نمی گیرد، و در خمس، زکات و... گیرنده است، و در مصرف همهٔ این اموال، دهنده است.

2- از باب مثال، امروز چندین دهه است که چیزی بنام «گشت ارشاد» مشکل جامعه ما شده است، هر رئیس جمهور که قدرت را به دست می گیرد دربارهٔ آن کاملاً ژورنالیستی حرف می زند.

چیست؟

امر به معروف و نهی از منکر

معروف و منکر دو مقوله اجتماعی هستند؛ معروف ها عامل سلامت شخصیت جامعه و منکرها عامل آفتمندی جامعه اند.

معروف چیست؟ و منکر چیست؟ این نیز با گفتمان های ژورنالیستی قابل تعیین نیست، باید با اسلوب علمی در «انسان شناسی» و «رابطه انسان با جهان هستی» و «رابطه انسان با جامعه»، تبیین و تعیین گردد.(1)

یک عادت نادرست و غلط بر جامعه ما مستولی شده که در هر چیز به «تخصص» ارزش می دهیم حتی دربارۀ چگونگی تبدیل مدفوع حیوان به کود (و باید ارزش بدهیم)، لیکن در امور مربوط به علوم انسانی هر روزنامه نویس (ژورنالیست) برای سرنوشت فردی و اجتماعی ما نسخه می نویسد.(2)

کسی که دغدغۀ اصلاح جامعه نداشته باشد مرده ای است در میان زنده ها

امیرالمؤمنین (علیه السلام) دربارۀ اصلاح جامعه می گوید: واکنش شخصیت ها در برابر منکرات و بدی های جامعه، چهار گونه است:

1- «فَمِنْهُمُ الْمُنْكِرُ لِلْمُنْكَرِ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ»: برخی از آنان بدی ها را رد می کند با دست، زبان و قلبش. «فَذَلِکَ الْمُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ»: چنین کسی خصلت های خیر را در وجود خود کامل کرده است.

2- «وَ مِنْهُمُ الْمُنْكِرُ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ»: و برخی از آنان بدی ها را رد می کنند با زبان و قلب شان- یعنی در اقدام عملی در دفع بدی ها تنها به زبان بسنده می کنند مثلاً برای جلوگیری از تأثیر فیلم بد، فیلم خوب و روشنگر نمی سازند. و یا برای پیشگیری از رواج

ص: 129

1- در مجلدات این کتاب بحث هائی دربارۀ امر به معروف و نهی از منکر گذشته است.

2- حتی گاهی رئیس جمهوری که هیچ تخصصی در علوم انسانی ندارد، در امور اساسی انسانی نظریه پردازی می کند.

محافل گمراه کننده، مسجد نمی سازند و...، «فَذَلِکَ مُتَمَسِّکٌ بِخَصْلَتَیْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَیْرِ وَ مُضَیِّعٌ خَصْلَةً»: چنین شخصی دو خصلت خیر را دارد، و خصلت دیگر (اقدام عملی) را تباه کرده است.

3- «وَ مِنْهُمُ الْمُنْکِرُ بِقَلْبِهِ وَ التَّارِکُ بِیَدِهِ وَ لِسَانِهِ فَذَلِکَ الَّذِی ضَیَّعَ أَشْرَفَ الْخَصْلَتَیْنِ مِنَ الثَّلَاثِ وَ تَمَسَّکَ بِوَاحِدَةٍ»: و برخی از آنان در قلبش بدی ها را رد می کند، اما کاری با دست و زبان نمی کند. چنین کسی دو خصلت شریفتر از سه خصلت را تباه کرده است و یکی را دارد.

4- «وَ مِنْهُمْ تَارِکٌ لِإِنْکَارِ الْمُنْکَرِ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ یَدِهِ فَذَلِکَ مَیِّتُ الْأَحْیَاءِ»: و برخی از آنان تارک اصلاح هستند بدی ها را رد نمی کنند نه با زبان، نه با قلب و نه با دست شان. چنین کسی مرده ای است در میان زنده ها.

آنگاه اهمیت و کاربرد مهم امر به معروف و نهی از منکر را در اصلاح جامعه، چنین بیان می کند: «وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ کُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِی سَبِیلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ إِلَّا کَنَفْثَةٍ فِی بَحْرٍ لُجِّیٍّ»: و همهٔ اعمال نیک و جهاد در راه خدا، در پیش امر به معروف و نهی از منکر، نیست مگر مانند آب دهن انداختن در دریای پهناور.

بلی: این است ارزش، اهمیت و کاربرد مصلح بودن، در انسان شناسی و جامعه شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام.

سپس می فرماید: «وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ لَا یُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا یَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ ذَلِکَ کَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِر»:(1) و امر به معروف

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 380- فیض 366.

و نهی از منکر نه اجلی را زودرس می کند، و نه چیزی از روزی فرد مصلح می کاهد.(1) و افضل و نیکوترین امر به معروف و نهی از منکر، یک سخن (در حمایت از) عدل است در نزد حاکم ستمگر.

و لذا امام سجاد علیه السلام نیز در این بخش از دعا عدالت را پیش از هر امر دیگری قرار داده و می گوید: «فِی بَسْطِ الْعَدْلِ».

شناسائی یک بیماری اجتماعی خطرناک

اما مهم ترین نکته، بل مهم ترین اصل در این سخن امام (علیه السلام) که می گوید «خدایا به من آراستگی و آمادگی بده تا در ترویج ایثار تفضّل بکوشم» یک اصل روان شناختی فردی و روان شناختی اجتماعی وجود دارد.

انسان موجودی است که غریزتاً «خود دوست» است و فطرتاً «جامعه خواه» است؛ انگیزش خود دوستی او را وادار می کند که از جامعه بگیرد نه آنکه به جامعه بدهد. و انگیزش روح فطرت از او می خواهد که به جامعه بدهد. به کدام انگیزش پاسخ عملی بدهد؟ بدیهی است که انگیزش های غریزی بر انگیزش های فطری سبقت می گیرند مگر اینکه فرد در خودسازی به مرحلۀ مدیریت غرایز بوسیله فطریات رسیده باشد. والاّ غریزه همان فطرت را نیز در خدمت خود گرفته و یک بیماری شخصیتی ایجاد می کند و آن این است: جامعه

1- این نیز یک اصل مهم در انسان شناسی و جامعه شناسی اسلام است؛ عده ای بر اساس تفکر سطحی و غیر علمی، گمان می کنند که اگر کاری به کار کسی نداشته باشند، راحت اند و اگر به اصلاح بپردازند متضرر می شوند و بر اساس بینش نادرست «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو» هیچ کاری در اصلاح جامعه نمی کنند. اما مکتب می گوید: شخص مصلح، هم در نظر افراد و هم در نظر شخصیت جامعه، محترم و با ارزش می شود، هیچ ضرری از این جهت نمی بیند بل ارزش هم پیدا می کند. این ماهیت عمومی مسئله است که البته گاهی هم ضرر دنیوی را متوجه شخص مصلح می کند، همانطور که در هر رفتار و فعالیت سود جویانۀ شخصی و خود خواهانه هم چنین است.

به من چه کرده است تا من برای آن چه کنم. علاوه بر اینکه همیشه منافع و زیبائی های جامعه را فدای خواسته های فردی خود می کند جامعه (و دولت) را نیز محکوم می کند که کاری برایش انجام نداده است.

این محاسبه گری، گاهی ممکن است درست باشد و از یک اندیشهٔ سالم برخیزد، لیکن اگر اینگونه محاسبات حتی در صورت سالم شان، در جامعه رواج یابد، سر از یک «بیماری اجتماعی» در می آورد. و این خطری است بزرگ و تداوم شخصیت جامعه و نظام اجتماعی آن را از بین می برد.

امام (علیه السلام) ما را راهنمائی و هدایت می کند که از این قبیل محاسبات بپرهیزیم حتی اگر برخی حقوق مان از ناحیه جامعه نادیده گرفته شود؛ «تفضّل» کنیم؛ به جامعه خیر رسانی کنیم هم در امور اقتصادی و هم در امور فرهنگی و ابعاد انسانی، و این تفضّل نیز یک خیر رسانیِ «ایثاری» باشد، یعنی بدون توقع؛ «بدون توقع عوض گیری از جامعه».

معنی این سخن آن نیست که هر ناشایستگی و نادرستی جامعه را بپذیریم، باید جامعه و نماینده جامعه یعنی دولت را نیز امر به معروف و نهی از منکر کنیم، اما هنر این است که مرز میان این امر به معروف و نهی از منکر، و محاسبهٔ مذکور، را مخلوط نکنیم؛ آن محاسبه یک «خود گرائی» است و این امر و نهی، اصلاح جامعه است. و این است که حرکت در صراط مستقیم بسی دشوار است.

ایثار: اگر چیزی بنام ایثار از عرصهٔ روابط فرد با فرد، و روابط فرد با جامعه، حذف شود، فرق زندگی انسان با زندگی حیوان همان فرق زندگی مدرنیتهٔ کابالیسم می شود با زندگی حیوان، که علاوه بر از بین رفتن عواطف انسانی، محیط زیست نیز این چنین از بین می رود که برای زندگی حیوانات نیز خطرناک می شود.

رقابت در خود خواهی ها جای «مسابقه در خیرات» را می گیرد.

این است که ایثار و تفضّل دو کرامت و دو مکرمت بلند از مکارم اخلاق اند.

عامل پانزدهم در اصلاح جامعه: ترک نق زدن بر علیه جامعه

اشاره

امام (علیه السلام) بدنبال جملۀ «وَ إِیثَارِ التَّفَضُّل» بلافاصله می گوید «وَ تَرْکِ التَّعْیِیر»، خدایا به من آراستگی و آمادگی بده تا ترک کردن تعییر را در جامعه رواج دهم. یا: از رواج تعییر پیشگیری کنم.

لغت: عیّر فلاناً نسبه الی القبیح: نسبت بدی به او داد.

اگر بخواهیم معنی واقعی این جمله را دریابیم کنیم باید اصطلاح عامیانه «نق زدن»(1)

را در نظر بیاوریم. زیرا اگر گفتاری مصداق «نق» نباشد حتماً یک سخن استوار می شود. و سخن استوار چیزی نیست که امام ما را به ترک آن دعوت کند تا چه رسد به دعوت برای ترویج ترک آن در جامعه. و فرق میان امر به معروف و نهی از منکر با تعییر، همین است. خواه دربارۀ متن جامعه باشد و خواه دربارۀ نماینده جامعه که دولت است.

مراد امام (علیه السلام) همان پیام قرآن است که می فرماید: «إِنَّ الَّذینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلیمٌ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»:(2) کسانی که دوست دارند زشتی ها در جامعۀ مؤمنان شیوع یابد، برای شان عذاب دردناکی در دنیا و در آخرت است، و خداوند می داند و شما نمی دانید.

لغت: فاحشه: فاحش: گناه بی پرده و آشکار.

سه نکتۀ دقیق و مهم در این آیه باید توضیح داده شود:

1- آیه در مقام نکوهش زشتی نیست، زشتی ها را در آیه های دیگر نکوهش کرده است.

1- برخی از شارحان تعییر را به «سرزنش» معنی کرده اند که درست نیست.
2- آیهٔ 19 سورهٔ نور.

آنچه در این آیه نکوهش می شود «حب» است. و متعلق این حب «شیوع زشتی» است که این نیز قبلاً نکوهیدگی اش مسلّم است. پس آیه در مقام بیان یک حالت روان شناختی است که آن این «حبّ منفی» است و یک بیماری درونی است.

از باب مثال: کسانی از غیبت کردن بشدت لذت می برند، زیرا از افشای عیوب دیگران لذت می برند. ابن ابی الحدید در آخر شرح نهج البلاغه، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده است: «الغیبه بساتین النوکی»:(1) غیبت باغ و بستان افراد پست است.

2- عذاب دنیوی: کسانی که به افشای عیوب می پردازند به دو عذاب دنیوی دچار می شوند:

الف: عذاب فردی و شخصی: باز علی (علیه السلام) می گوید: «من عاب سفله فقد رفعه و من عاب کریما فقد وضع نفسه»:(2) اگر کسی از یک فرد فرومایه عیبجوئی کند، شخصیت او را بالا برده است، و اگر از یک فرد بزرگوار عیبجوئی کند، خودش را پست کرده است.

ب: اگر عیبجوئی از جامعه باشد و مرتب نق بزنند: زمانه خراب شده، فساد همه جا را گرفته، دولت فلان کار را کرده و...، این نیز غیر از تخریب جامعه و مأیوس کردن مردم از خوبی ها، فایده ای ندارد. و ضرر تخریب جامعه به خود همین شخص نیز برمی گردد.

آیه در مقام شناسائی یک «بیماری روانی» است، و بحثش در انگیزهٔ درونی است. وگرنه، اگر انتقاد از افراد یا از جامعه با نیت صحیح و انگیزهٔ صحیح باشد، مصداق امر به معروف و نهی از منکر می گردد که یک تکلیف است.

بدیهی است: هر کدام از این دو انگیزهٔ مثبت و منفی، عیب گیری و انتقاد را در بستر خاص خود قرار می دهند؛ یکی در عمل موجب اصلاح می شود، و دیگری موجب افساد. و

1- شرح نهج البلاغه، برگ های آخر مجلد 20- و در کلام دیگر می فرماید: «الغیبه ربیع اللئام»: غیبت بهار پست فطرتان است.- همان، ص 305.
2- شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج 20 ص 329 ط احیاء التراث.

اساساً «دین» یعنی «نیّت» که فرمود: «لا دین لمن لا نیه له».(1) ماهیت نیت و انگیزه است که هم ماهیت رفتار را تعیین می کند و هم آثار آن را. اگر انگیزه، یک بیماری باشد عامل فساد می گردد و اگر یک انگیزهٔ سالم باشد آثارش اصلاح می شود.

انتقاد و ماهیت آن

بدیهی است؛ نه شخصیت افراد معصوم است و نه شخصیت جامعه. کسی بی عیب نیست. انتقاد نیز هم برای «تربیت» و هم برای اصلاح ضرورت دارد، لیکن انتقاد موازین معین دارد که ماهیت آن را تشکیل می دهند:

1- همگان عیب دارند، باید از عیوبی که هر انسانی ممکن است دچار آن باشد، صرفنظر شود. پرتوقعی و توقع عصمت از انسان، خود یک بیماری است.

2- نیت و انگیزه: انتقاد باید از «اراده» و «عقلانیت» ناشی شود، نه از بیماری درون.

3- انتقاد کننده باید باصطلاح «قسمت پر لیوان» را نیز ببیند.(2) والاّ کارش مصداق «تعییر» خواهد بود گرچه نیتش نیز درست باشد.

4- باید برای انتقادکننده دو چیز مسلّم باشد:

الف: یقین داشته باشد که انتقادش را در قالبی ادا خواهد کرد که درست و مؤثر باشد، والاّ مصداق «اشاعهٔ زشتی ها» خواهد بود.

ب: مواردی هست که پوشیده نگه داشتن عیوب دیگران، لازم است و قابل انتقاد نیست. خداوند ستّار العیوب است؛ «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».(3) یعنی مواردی هست که مسکوت گذاشتن آن ها عامل اصلاح است.

بویژه دربارهٔ جامعه؛ وقتی که یک فرد سالم در محل کارش، در فروشگاه، در درون تاکسی، در کوچه و خیابان، در محافل و مجالس، همه جا آنچه می شنود عیوب جامعه باشد

1- همان، ص 317.
2- در این باره با فاصلۀ یک جمله در همین کلام امام خواهیم دید که «و القول بالحق و ان عزّ»؛ باید حق را گفت گرچه اندک باشد. که شرحش خواهد آمد.
3- بحار، ج 58 ص 129.

که بلی: بی ایمانی همه جا را گرفته، همگان به دنبال پول و منافع فردی خود هستند، کمفروشی همه گیر شده، کم کاری خوی عمومی شده، هر که می تواند اختلاس می کند، بیت المال را خوردند، و...، بطور مدام این قبیل سخنان را می شنود، احساس می کند که تنها اوست که از قافله عقب مانده؛ مقاومت شخصیتی خود را از دست داده و راه بدکاری را پیش می گیرد. و نتیجۀ این روند می شود «مسابقه در بدی ها». دقیقاً بر خلاف سخن امام در این دعا که می گوید «وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَهِ». میان این جمله با جملۀ بعدی که می گوید: «وَ تَرْکِ التَّعْیِیرِ»، یک رابطه علّی معلولی هست. به ما یاد می دهد که اگر می خواهید در جامعۀ تان مسابقه در فضایل باشد، در ترک نق زدن ها و عیبجوئی ها بکوشید؛ هم خودتان آن را ترک کنید و هم این ترک کردن را در جامعه رواج دهید. زیرا:

محال است جامعه بدون مسابقه باشد

رقابت خصلت ذاتی بشر است این خصلت را یا در بستر اقتضاهای روح غریزه جاری خواهد کرد و یا در بستر اقتضاهای روح فطرت؛ جامعه یا عرصۀ طوفان مسابقه در غرایز خواهد بود و یا عرصۀ مسابقه در فطریات؛ یا مسابقه در خیرات در جان جامعه جاری خواهد بود و یا مسابقه در فساد.

فلسفه و حکمت تحریم رفتارهائی از قبیل: تعییر، عیبجوئی، غیبت، نق زدن، حفاظت از سلامت شخصیت جامعه است؛ یعنی این مهم تر از حقوق فردی شخص غیبت شونده است، مسئله خیلی فراتر از امور فردی است. و لذا «ترک تعییر» از مکارم اخلاق است تا زمینه برای یک مکرمه اخلاقی دیگر که «وَ السَّبْقِ إِلَی الْفَضِیلَهِ» است فراهم باشد. جامعه ای که در آن ترک تعییر نباشد (یا برای این ترک، کوشیده نشود) بی تردید دچار مسابقه در امور فاسد خواهد شد.

بدیهی است عناصر روان شناختی فردی، زمینه است برای عناصر روان شناختی اجتماعی، و عناصر روان شناختی اجتماعی، موقعیت شخصیت جامعه را در بستر یکی از دو نوع مسابقه قرار می دهد، یا مسابقه در خیرات و یا مسابقه در مفاسد. و در این عرصه بزرگترین خطر، خطر «بیماری تعییر» است که اگر بر عرصۀ روان اجتماعی سیطره یابد، دیگر همه چیز تمام

است و برای آینده آن جامعه امید خیری نیست.

عامل شانزدهم در اصلاح جامعه: ترویج نیکی کردن حتی به کسانی که استحقاقش را ندارند

اشاره

«وَ الْإِفْضَالِ عَلَی غَیْرِ الْمُسْتَحِقِّ»: و (خدایا به من آراستگی و آمادگی بده تا در ترویج) اِفضال به غیر مستحق بکوشم.

تکرار: در اوایل بخش بیان شد که حرف عطف «و» عبارت «فی بسط» را بر سر همهٔ جمله های بعدی می آورد؛ امام (علیه السلام) در این بخش، این خصلت ها را برای خود نمی خواهد، زیرا آن ها را در بخش قبلی برای خودش خواسته است، در اینجا خواسته اش «توفیق ترویج این خصلت ها در جامعه» است.

برخی شارحان گمان کرده اند حرف عاطفهٔ «و» لفظ «ترک» را که در جملهٔ قبلی است بر سر این جمله می آورد، و چنین معنی کرده اند: «و همراهی نکردن بغیر مستحق»، که در حد شگفت انگیزی نادرست است.

لغت: اِفضال: برخورد بزرگوارانه.- «الْإِفْضَالِ عَلَی غَیْرِ الْمُسْتَحِقِّ»: برخورد و رفتار بزرگوارانه کردن با کسی که سزاوار آن نیست؛ یعنی اگر (باصطلاح) پای حساب و کتاب به میان آید، نباید با او رفتار بزرگوارانه کرد.

امام (علیه السلام) به ما یاد می دهد که اگر در فکر اصلاح جامعه باشید (که باید باشید) باید حساب و کتاب اینچنینی را کنار بگذارید؛ در برخوردها، ملاقات ها، رفتارها، بزرگواری را فراموش نکنید.

عدم استحقاق طرف، به رفتار بزرگوارانه، بر سه نوع است:

1- کسی که در مقیاس های شأن اجتماعی در سطح پائین قرار دارد، و- باصطلاح- عدم

استحقاقش طبیعی است؛ عرف عملی مردم این قبیل افراد را مستحق تکریم نمی داند. این عرف مردم مورد امضای اسلام نیست و تکریم او لازم است.

2- فردی که دنائت نفس دارد؛ شخصیت پست و فرومایه دارد. مثلاً حسود است و از دیدگاه حق و حقوق، استحقاق رفتار بزرگوارانه را ندارد.

سعدی می گوید:

توانم آنکه نیازارم اندرون کسی

حسود را چه کنم که خود به رنج درست

اما امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «عذّب حسادک بالإحسان إلیهم»:(1) کسانی را که بر تو حسادت می کنند، با نیکی کردن به آنان عذاب کن.

بدیهی است که آن حضرت هیچ کسی را بر عذاب کردن کس دیگر، امر نمی کند. مرادش این است با نیکی کردن به حسود او را دچار عذاب وجدان کن که فطرتش تحریک شود و او را از این غریزه باز دارد. و راه درمان حسود- که خود به رنج دَرست- تحریک وجدان اوست.

مراد هر دو امام یکی است؛ امیرالمؤمنین با لفظ «احسان» تعبیر کرده و امام سجاد با لفظ «اِفضال».

یکی از دو خصلت در عرصهٔ فرهنگی جامعه رواج خواهد داشت: یا در برابر اینگونه افراد از هر نیکی دریغ می شود. و یا وجدان شان با نیکی کردن دیگران تحریک شده و اصلاح خواهند شد. و امام ترویج دومی را توصیه می کند که در اصلاح جامعه بس مهم و کارساز است.

3- کسی که دربارهٔ شخصی بدی کرده است، مستحق نیکی از جانب آن شخص نیست. به

1- شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ج 2 ص 317.

مطلب زیر توجه کنید:

فرق میان «روان شناسی اجتماعی» و «روان شناسی جامعه»

در جامعه یا خوی «مقابله بمثل» رواج خواهد داشت، یا «اغماض». امام ترویج دومی را توصیه می کند.

اما بدی کردن کسی دربارهٔ کسی، دو گونه است:

الف: رفتار بد بطور عمدی و ارادی و هدفمند؛ این نوع بدی قابل اغماض نیست، قابل «عفو» است و سخن امام (علیه السلام) در این جا دربارهٔ عفو نیست. اولاً عفو در جائی است که رفتار بد بنوعی به مرحلهٔ داوری رسیده و ثابت شود. اما مقصود امام چشم پوشی و صرفنظر کردن در اصل و اول، است که رفتار بد از همان اول «کأن لم یکن» تلقّی شود و به مرحلهٔ عفو نرسد. البته افضال تنها اغماض نیست بل اغماضی است که توأم با خیر رسانی نیز باشد.

ثانیاً: امام (علیه السلام) در اینجا در مقام «جامعه سازی» است و موضوع به «روان شناسی جامعه» بر می گردد، نه به امور حقوقی؛ و عفو از مقولات حقوقی است که به حوزهٔ حقوق فردی بر می گردد.

در عرصهٔ علوم انسانی غربی علمی بنام «روان شناسی جامعه» وجود ندارد. زیرا لیبرالیسم به شخصیت جامعه معتقد نیست تا به روان شناسی در آن بپردازد و به روان شناسی اجتماعی، بسنده می کند.

مارکسیست ها که به شخصیت جامعه معتقد هستند، گاهی در آثارشان به این موضوع نزدیک شده اند اما نتوانسته اند آن را بعنوان یک علم ویژه به کرسی بنشانند.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) شخصیت جامعه را دقیقاً مانند شخصیت فرد، قابل تربیت، حفاظت، بهداشت، درمان و اصلاح می داند. و آن را با صفات مثبت و منفی موصوف

ص: 139

می کند،(1)

حتی در موارد زیادی گناه فرد را به گردن جامعه می گذارد:

قرآن: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْواها- إِذِ انْبَعَثَ أَشْقاها»:(2) جامعهٔ ثمود (یک جامعه طاغی بود و در اثر) طغیانش نبوت صالح را تکذیب کرد، آنگاه که شقی ترین فردش برانگیخته شد.

از نظر ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، گناه دو نوع است:

1- گناه ناشی از فردیت فرد- این را باید «گناه بعثی» نامید.

2- گناه ناشی از برانگیختگی در اثر عوامل خارجی.- این را باید «گناه انبعاثی» نامید. این گونه گناه معمولاً با یک «حس خدمت به جامعه و انگیزهٔ فداکاری در راه جامعه» عملی می شود، و مرتکب آن در صدد منافع شخصی خود نیست.

1- مثلاً: می گوید «جامعهٔ ظالم»: رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَهِ الظَّالِمِ أَهْلُها.- آیهٔ 75 سورهٔ نساء. وَ كَذلِکَ أَخْذُ رَبِّکَ إِذا أَخَذَ الْقُرى وَ هِیَ ظالِمَهٌ.- آیهٔ 102 سورهٔ هود. وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَهٍ أَمْلَيْتُ لَها وَ هِیَ ظالِمَهٌ.- آیهٔ 48 سورهٔ حج. فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَهٍ أَهْلَكْناها وَ هِیَ ظالِمَهٌ.- آیهٔ 45 سورهٔ حج. وَ كَمْ قَصَمْنا مِنْ قَرْيَهٍ كانَتْ ظالِمَهً.- آیهٔ 11 سورهٔ انبیاء. یا می گوید «جامعهٔ قوی»: وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَهٍ هِیَ أَشَدُّ قُوَّهً مِنْ قَرْيَتِکَ.- آیهٔ 13 سورهٔ محمد(ص). یا می گوید «جامعهٔ متمرّد»: وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَهٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّها.- آیهٔ 8 سورهٔ طلاق. یا می گوید «جامعه ای که مرتکب عمل خبیث می شود»: الْقَرْيَهِ الَّتی كانَتْ تَعْمَلُ الْخَبائِثَ.- آیهٔ 74 سورهٔ انبیاء. و آیه های متعدد که در آن ها لفظ «امّه» همراه با «اجل» آمده که برخی از آن ها در شرح همین بخش از دعا گذشت. و همینطور است در احادیث فراوان. در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) کلمهٔ «قریه» دو کاربرد دارد: 1- مکانی که «مجتمع زندگی انسان ها» باشد؛ از یک روستا، تا بزرگترین شهر و تا یک سرزمین. 2- به معنی امّت و جامعه. همانطور که در آیه های بالا آمده است.

2- آیه های 11 و 12 سورهٔ شمس.

قرآن کار آن شخص شقی را، کار جامعهٔ ثمود، (1)

می نامد نه کار فردی او: «فَعَقَرُوها»: (2) آن مردم ناقه صالح را پی کردند.- در حالی که فقط یک نفر مرتکب آن جرم شده بود.

رسول اکرم «صلی الله علیه و آله) نیز قاتل علی (علیه السلام) را به آن شقی که ناقه صالح را پی کرد، تشبیه کرده است که شیعه و سنی آن را نقل کرده اند.

امام صادق (علیه السلام) در شرح اعمال شب قدر می گوید: یکصدبار بگوئید: «اللَّهُمَّ الْعَنْ قَتَلَةَ أَمِيرِالْمُؤْمِنِينَ»: خدایا بر قاتلان امیرالمؤمنین لعنت کن. در حالی که قاتل آن حضرت فقط یک نفر بود. یک جریان در میان جامعه (که خود یک جامعه به محور یک اندیشه بود) را مسئول قتل علی (علیه السلام) می داند که همان جریان نیز مولود بیماری روانی جامعهٔ مسلمین بود.

بلی: جامعه شخصیت دارد و گاهی شخصیت فرد را کاملاً مانند یک ابزار بی اراده، در دست گرفته و در راه خواستهٔ خود به کار می گیرد، هم در خواستهٔ خوب خود و هم در خواستهٔ بد خود.

اما از نظر اسلام، این ابزار شدن فرد در دست جامعه در حدّی نیست که هگل می گوید و همه شخصیت های فردی را ساخته و پرداخته جامعه می داند. اسلام در این مسئله رابطهٔ فرد با جامعه و بالعکس، را در فاز «امرٌ بین امرین» می داند. فرد را دارای «اراده» می داند نه اسیر دست جامعه. حتی در گناه انبعاثی نیز او را تبرئه نمی کند.

قدری دربارهٔ گناه انبعاثی و اصل «انبعاث»، درنگ کنیم: ابن ملجم در کوچه و بازار، در خانه و محافل، می دید که مردم پس از جنگ جمل و صفین دربارهٔ علی (علیه السلام) به بدگوئی مشغول اند، و اگر بصراحت بدگوئی نکنند دستکم نق می زنند، بحدی تحت تأثیر آن بدگوئی ها قرار گرفت که منبعث (برانگیخته) شد و گمان می کرد که کشتن امام درمان درد

1- مردم ثمود همان مردم سومر هستند، و حضرت صالح در میان شاخه ای از آنان مبعوث شده بود رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش»، بخش سومر و ثمود.
2- همان.

مردم و راحت شدن جامعه است، بنظر خودش فداکاری کرد و در نظر این «اشقی الاشقیاء» کارش «اَطیب الطیّبات» بود.

در آن زمان، جامعهٔ عراق بشدت بیمار و دچار «تعییر»، اضطراب، و تب های متعدد بود که پیکر شخصیتش همواره در لرزش و زلزله و «پس لرزه ها» بود، در مقابل آن جامعهٔ شام رسماً مسیر کفران را در پیش گرفته بود لیکن بدون اضطراب شخصیتی جامعه، و لذا بر جامعهٔ مضطرب عراق پیروز گشت.

نهج البلاغه: «وَ إِنِّی وَ اللَّهِ لَأَظُنُّ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ سَیُدَالُونَ مِنْکُمْ بِاجْتِمَاعِهِمْ عَلَی بَاطِلِهِمْ وَ تَفَرُّقِکُمْ عَنْ حَقِّکُمْ وَ بِمَعْصِیَتِکُمْ إِمَامَکُمْ فِی الْحَقِّ».(1)

و این است که اهمیت این توصیهٔ امام سجاد (علیه السلام) روشن می شود که همگان را به این عوامل هفده گانه دعوت می کند تا شخصیت جامعه بیمار و مضطرب نشود.

امام در این توصیهٔ اخیر که می گوید «وَ الْإِفْضَالِ عَلَی غَیْرِ الْمُسْتَحِق»، ترویج خصلت لیبرالی را در نظر ندارد؛ اغماض اگر از حد بگذرد سر از لیبرالیسم در می آورد.

حد و حدود افضال

اغماض یک حد دارد و یک معیار:

حد: باید دربارهٔ حقوق(2) فردی باشد. اغماض از حقوق جامعه مصداق «بخشش از جیب دیگران» است(3) و نتیجه اش بی تفاوت بودن دربارهٔ حیثیت جامعه و از بین رفتن امر به معروف و نهی از منکر است.

معیار: در امور مادی و مالی، هر کسی بقدر سخاوت خود دربارهٔ مالش اغماض می کند. در امور حیثیتی نیز باید به همان میزان اغماض داشته باشد و گرنه، رفتارش مصداق فروش

1- ترجمه: سوگند به خدا من پیش بینی می کنم این قوم (جامعه شام) به همین زودی بر شما سیطره می یابند بخاطر هماهنگی و وحدتی که در راه

باطل شان دارند، و تفرقه و پراکندگی که شما از راه حق خودتان دارید و از امام خود نافرمانی می کنید.- نهج البلاغه، خطبۀ 25.

2- مراد از حقوق معنی لغوی آن است نه معنی اصطلاحی.

3- در جمله بعدی امام که خواهد آمد، این موضوع بحث خواهد شد.

حیثیات برای مادیات، می شود.

نکتۀ دیگر در این جملۀ امام لفظ مرکّب «غیر المستحق» است که باصطلاح ادبی «قید توضیحی» است، والاّ افضال معنی ندارد مگر دربارۀ فرد غیر مستحق. زیرا نیکی کردن برای کسی که حق او است، افضال نیست، وظیفه است. استحقاق یعنی «حق داشتن- دارای حق بودن» و نیکی دربارۀ کسی که استحقاق دارد، تکلیف هر کسی است، نه فضیلت؛ یک امر اخلاقی هم هست اما نه از مکارم اخلاق.

عامل هفدهم در اصلاح جامعه: عدم تسامح دربارۀ حق و حقیقت

«وَ الْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَ إِنْ عَزّ»: و سخن حق را گفتن گرچه آن اندک باشد.

نکتۀ ادبی: قبل از هر مطلب بهتر است روشن شود که آیا عبارت «وان عزّ» به «القول» بر می گردد یا به «الحق»؟-؟ تقریباً- و تا جائی که من بررسی کرده ام- اکثر شارحان، صورت اول را برگزیده اند و چنین معنی کرده اند: گرچه قول حق کمتر گفته شود- گرچه حق گوئی اندک بود- گفتن حق اگر چه سخت باشد- گفتن حق اگر چه اندک باشد.

اما بی تردید صورت دوم صحیح است؛ یعنی حق را باید گفت گرچه آن حق اندک باشد. مقصود امام (علیه السلام) پاسداری از حق است گرچه یک حق کوچک، ریز و اندک باشد. پایمال شدن حق کوچک و یا تسامح دربارۀ آن، اگر رواج یابد، حق های بزرگ و مهم نیز پایمال می شود. این خصلتِ «سرایت پذیری فرد و سرایت پذیری جامعه» است.

در یکی از مباحث پیشین دربارۀ سیال بودن شخصیت فرد و شخصیت جامعه و نیز در سرایت پذیری شان، بحث گذشت.

لغت: عزّ الشّیئ: قلّ: اندک شد.- العزیز: النّادر.

و در موضوع بحث ما «حق اندک» است. نه «قول اندک»، و نه کاربرد دیگر این لفظ که به معنی «سخت شد» است.

این همان «حد» است که در آخرین سطرهای فصل بالا اشاره شد؛ امام علیه السلام با شانزده جمله که شانزده مکرمت از مکارم اخلاق را شمرد، دایرۀ مکرمت ها را گسترده کرد، اینک با این جملۀ هفدهم، مکرمت دیگر و تعیین کننده و بس مهم را فراز می کند تا آن گستردگی به حدّ لیبرالیسم نرسد. و: افضال بغیر المستحق، آری. اما پایمال کردن و مسامحه دربارۀ حق، نه. زیرا تسامح در حق همان، و از بین رفتن عدالت نیز همان. و در این صورت هیچ زمینه ای برای مکرمت های شانزده گانه نمی ماند.

و لذا «کتمان شهادت» و خودداری از گفتن حقیقت، بالاترین ظلم نامیده شده: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ کَتَمَ شَهادَةً عِنْدَه». آیۀ 140 سورۀ بقره. و کتمان شهادت، نشانۀ آسیب مندی روان و شخصیت دورن، نامیده شده: «وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَةَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُه»: و کتمان شهادت نکنید و هر کس آن را کتمان کند قلبش «گناه ورز» است.- آیۀ 283 سورۀ بقره.

و امنیت شاهد در جامعه یک تکلیف بزرگ الهی است که قرآن بعنوان یک اصل قانونی به آن تنصیص کرده است. در حالی که کمتر قوانینی هستند که در قرآن بیان شده اند؛ قانون گذاری به عهدۀ پیامبر و آل (صلّی الله علیهم) گذاشته شده. امنیت شاهد به حدی مهم است که خود قرآن تنصیص کرده است، می فرماید: «وَ لا یُضَارَّ کاتِبٌ وَ لا شَهیدٌ»: نه نویسنده (سند) و نه شاهد نباید تحت فشار قرار گیرد (تا بتواند به راحتی و آزادی گواهی بدهد)- آیۀ 282 سورۀ بقره.

حق باید در جامعه جدّی گرفته شود: «وَ لَا یُدْرَکُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ».(1) و تسامح جامعه در این موضوع، حاکی از بیماری آن است.

و در وصیتش به امام حسن و امام حسین (علیهم السلام) می گوید: «قُولَا بِالْحَقِّ وَ اعْمَلَا لِلْأَجْر».(2)

1- نهج البلاغه، خطبۀ 29.
2- نهج البلاغه، کتب، 47.

و فرمود: «فَرَضَ اللَّهُ.... وَ الشَّهَادَاتِ اسْتِظْهَاراً عَلَى الْمُجَاحَدَاتِ»:(1) و خداوند قرار داد شهادت ها را برای آشکار شدن حق های انکار شده.

ویژگی های کسی که در صدد اصلاح جامعه است

امام (علیه السلام) هفده عامل اصلاح جامعه را شمرد و از خداوند خواست که در ترویج این عوامل موفق باشد. و این درس را به ما یاد داد. و اینک بیان می کند که چه کسی می تواند در این «ترویج» عمل کرده و مصداق «مصلح جامعه» باشد؟ برای فرد مصلح دو ویژگی شخصیتی و روانی، و سه ویژگی در عمل ارادی، می شمارد:

دو ویژگی شخصیتی و روانی:

1- «وَ اسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وَ إِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِی وَ فِعْلِی»: و مرا به اندک دانستن خیرات از گفتار و کردارم، آراسته و مزیّن کن.- زیرا کسی که نفع رسانی خود به جامعه و دیگران را اندک نبیند، فاقد بزرگواری شخصیت است.

2- «وَ اسْتِكْثَارِ الشَّرِّ وَ إِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِی وَ فِعْلِی»: و مرا به زیاد (و هنگفت) دانستن شر در گفتار و کردارم، آراسته و مزیّن کن.

سه ویژگی در عمل ارادی:

1- «وَ أَكْمِلْ ذَلِكَ لِی بِدَوَامِ الطَّاعَه»: و این (آراستگی) را کامل گردان بوسیلۀ دوام اطاعت من از تو.- کسی که در اطاعت خدا متزلزل و مذبذب باشد، توان ترویج عوامل هفده گانه را نخواهد داشت.

2- «وَ لُزُومِ الْجَمَاعَه»: و این (آراستگی ها) را بوسیلۀ همراهی مستحکم من با جامعه،

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 249- فیض 244.

کامل کن.- آنگاه شرط و لازمهٔ همراهی با جامعه را معرفی می کند:

3- «وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدَع»: و با وا گذاشتن- پرهیز و کناره گیری از- اهل بدعت ها.

4- «وَ مُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَع»: و با کناره گیری و دوری جستن از کسی که رأی و راه ساختگی به کار می بندد.- زیرا کسی که توان رفض ندارد؛ از گفتن «نه» عاجز است از بدعت ها متأثر شده و پیرو بدعت گذاران خواهد شد. و لازمهٔ این سه رفتار عملی، داشتن «عقل نقّاد» است تا نه از بدعت ها و اشتباهات گذشتگان تأثیر پذیرد و نه از بدعت ها و اشتباهات معاصران و آیندگان.

هر دین و هر مکتب و مسلک (اعم از آن که حق باشد یا باطل) یک دسته اصول پایه ای اساسی دارد و یک دسته اصول درجه دوم و سپس فروعات آن به شجرهٔ این اصول متفرع می شود. و هر جامعه ای بر یکی از این دین ها، مکتب ها (حتی مکتب بی مکتبی لیبرالیسم) مبتنی است.

مراد امام (علیه السلام) از همراهی و ملازم «جماعه» بودن، مصداق آن مَثَل «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو» نیست. زیرا این راه مصلحان نیست بل راه پیروان فساد است.

پس مقصود از «لزوم جماعه»، ملازم بودن و همبستگی دائمی داشتن با آن اصول درجه اول و اصول درجه دوم است که اساس ماهیت جماعت و جامعه بر آن استوار است، نه با هر چیزی که در سطح فرهنگ جامعه هست و جریان دارد.

و از جانب دیگر: شخص اصلاحگر اگر دخل و تصرفی در این اصول درجه یک و دو بکند، او اصلاحگر نیست، بل براندازندهٔ آن جامعه است. بهتر است چنین شخصی کاری با اصلاح جامعه نداشته باشد و در پی تأسیس یک جامعهٔ دیگر باشد، والاّ او خائن است. زیرا هر کسی باید موضع خود را مشخص کند که آیا اصلاح گر است یا برانداز.

در برخی از نوشته ها دربارهٔ برخی از آنان که در گذشته و یا حال در قیافهٔ مصلح برای شیعه نسخه نوشته یا می نویسند- از آن جمله گروه جناب آقای مدرسی در آمریکا- نوشته ام تشیع اصلاح پذیر نیست بیهوده کوشش می کنید.(1)

زیرا آن که آنان در صددش هستند اصلاح نیست، هجمه به اصول تشیع است و تشیع قابل براندازی نیست و می رود که جهان را بگیرد.(2)

و امام (علیه السلام) در آخرین عبارت از این بخش به ما یاد می دهد که ماهیت اصلاح واصلاحگر، را با ماهیت بدعت و بدعت گذار، اشتباه نکنیم. و خودمان نیز با دقت تمام خودپائی کنیم که مبادا در مقام نقد و انتقاد، و در مقام اصلاح، به حد و مرز اصول وارد شویم که غیر از خروج از مکتب و دین، معنی ندارد (بیاد کسانی که در قرن ششم ارسطوئیات، و کسانی که در قرن هفتم بودائیات را وارد جامعه شیعه کردند). در فروعات نیز که عرصهٔ فرهنگی است با همان هفده عامل و راهکارش عمل کنیم.

در پایان این بخش توضیح یک نکتهٔ ادبی لازم است: بنده همهٔ موارد هفده گانه که با حرف عاطفه «و» آمده اند، را به جای کلمه «عدل» معطوف دانستم، اما سه فقره اخیر را به جای کلمهٔ «حِیله» و «زینه» عطف کردم. و در آخرین جمله لفظ «مستعمل» را به جای لفظ «رفض» برگردانیدم. و دلیل این برداشتم را در آغاز همین بخش توضیح دادم.

1- رجوع کنید به کتاب «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی» در پاسخ به کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» آقای مدرسی.
2- رجوع شود به کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش».

بخش پانزدهم

اشاره

هفده عامل برای تداوم روحیّهٔ اصلاحگری

وقتی که یک اصلاحگر چهره عوض می کند

انسان موجودی متغیر است

عوامل تغییر شخصیت

خود فریبی؛ مسئله ای که دلمشغولی مراکز علمی امروز است

انسان به وقت پیری محافظه کار می شود

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِکَ عَلَیَّ إِذَا کَبِرْتُ، وَ أَقْوَی قُوَّتِکَ فِیَّ إِذَا نَصِبْتُ، وَ لَا تَبْتَلِیَنِّی بِالْکَسَلِ عَنْ عِبَادَتِکَ، وَ لَا الْعَمَی عَنْ سَبِیلِکَ، وَ لَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِکَ، وَ لَا مُجَامَعَهِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْکَ، وَ لَا مُفَارَقَهِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَیْکَ: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و فراخترین روزی ات را بر من هنگام پیری ام قرار ده، و قوی ترین قوّتت را بر من هنگام واماندگیم قرار ده، و مرا به بی حالی و کسالت در عبادتت دچار مکن، و نه به کوری از راهت، و نه به گرایش به خلاف دوستی ات، و نه به همراهی کسی که از تو جدا شده است، و نه به جدائی از کسی که با تو نزدیک است.

شرح

در بخش قبلی هفده عامل برای اصلاحگری شمرد، و در پایان «دوام طاعت و دوری از بدعت و بدعت گذاران» را خواستار شد. و اینک دقیقاً هفده عامل نیز برای این تداوم می شمارد.

ص: 148

فرد اصلاحگر چه کند، و چگونه از خود مواظبت کند تا چهرهٔ اصلاحگریش به سیمای فسادگر مبدل نشود، نقش مثبت که در جامعه دارد به نقش منفی عوض نگردد.

عامل اوّل در تداوم مصلح بودن: پیش شناختِ دوران پیری

«وَ اجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِکَ عَلَیَّ إِذَا کَبِرْت»: و (خدایا) فراخترین روزی ات را برای من هنگام پیری ام قرار ده.

انسان که به مرحلهٔ پیری می رسد، یک حرص و آز ویژه ای در او پدید می شود؛ فرق نمی کند از اول سخاوتمند بوده یا خسیس، حریص بوده یا نه. هر کسی در این روند با نسبتی با خصلت قبلی، دچار این پدیدهٔ جدید می شود؛ فرد سخی بنحوی خسیس، و فرد حریص حریصتر می شود. و این پدیدهٔ جدید او را دچار «محافظه کاری» می کند.

امام (علیه السلام) به ما تذکر می دهد که ای انسان هر گامی که به سوی پیری می روی، حرص و آز نیز یک گام به سوی تو می آید. پس در اندیشهٔ چاره باش و از نشستن این حرص ویژه در کانون جانت پیشگیری کن. و رهچارهٔ آن، داشتن «حدّ کفاف» است تا مقاومت شخص در برابر آن حرص درهم نشکند و کمتر کسی یافت می شود که با فقدان حدّ کفاف بتواند در مقابل آن شکست نخورد؛ نیاز که به این حد برسد باصطلاح شیر را روباه می کند.

قانع شدن به حد کفاف برای افراد سخی آسان اما برای افراد حریص دشوار است؛ این حرص ویژه برای سخاوتمند یک «گوژ کمر» است لیکن برای حریصان «گوژ بالای گوژ» است. امام به هر دو گروه تذکر می دهد که قبل از فرا رسیدن دوران پیری یک «پیش شناخت» از آن داشته باشید. بویژه سخاوتمندان باید بکوشند این خصلت شیرین و روحبخش را از دست ندهند. و حریصان نیز بکوشند که گرفتار آن نشوند.

توجّه: در این بحث مراد از «حریص» کسی نیست که حرصش در حد بیماری روانی

باشد، زیرا بحث در افراد اصلاحگر است که آراسته و آماده هستند و می خواهند آن آراستگی را در اصلاح جامعه به کار گیرند. بحث در افراد سالم است که بالطبع در خط نسبیّت از آن آراستگی روانی و شخصیتی برخوردار هستند. و مراد از لفظ حریص در اینجا افرادی هستند که زاهد نیستند.

امام (علیه السلام) به جنبهٔ «قضاء»ی روزی توجه می دهد. زیرا اصلاحگری با اندیشه «قَدَری» چندان سازگار نیست. کسی که در روزی خود قدر اندیشانه رفتار کند، او نمی تواند در راه اصلاح جامعه از وقت و مال خود بگذرد. اصلاحگری هزینه دارد. پس باید کفهٔ قضائی ترازوی شان در این موضوع، بر کفهٔ قَدَری آن بچربد. و این نمی شود مگر با امداد خواهی از قضاء و دعا؛ که «وَ اجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِکَ عَلَیَّ إِذَا کَبِرْت». هر کسی عندالله یک روزی دارد، امام می گوید: خدایا بخش فراختر آن روزی را به وقت پیری من قرار ده.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز به قَدَر اندیشان وعده می دهد که اگر اهل اصلاح باشند و امر به معروف و نهی از منکر بکنند، خداوند با قضای خود نمی گذارد که از این جهت، نقصی در روزی شان وارد شود:(1)

«وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ لَخُلُقَانِ مِنْ خُلُقِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ إِنَّهُمَا لَا یُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا یَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ»:(2) امر به معروف و نهی از منکر دو خُلق از خُلق های خداوند سبحان هستند که نه اجل را زودرس می کنند و نه نقصی در روزی ایجاد می کنند.(3)

و گویا می توان گفت که در برنامه خدا نیز جنبهٔ قضائی و جبری روزی بر جنبهٔ قدری آن می چربد که فرمود: «الرِّزْقُ رِزْقَانِ رِزْقٌ تَطْلُبُهُ وَ رِزْقٌ یَطْلُبُکَ»:(4) روزی بر دو نوع

ص: 150

1- یعنی این خود از سنت های الهی است.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ 157 و قصار، 380- فیض خطبهٔ 155- و قصار، 336.
3- در این باره در برگ های پیش، در بخش چهاردهم، سخنی رفت بویژه در پی نویس، یک اصل مهم انسان شناسی و جامعه شناسی، معرفی شد.

4- نهج البلاغه، قصار، ابن ابى الحديد 385- فيض 371.

است: روزی ای که تو در پی آن هستی، و روزی ای که آن در پی تو است.

اما باید توجه کرد که این حدیث نمی گوید رزق صرفاً قضائی است، می گوید قدری هم هست. لیکن از ویژگی بیان معلوم می شود که جنبۀ قضائی آن در همان فاز «امر بین امرین» بر جنبۀ قدری آن می چربد. و لذا از اصطلاح عامیانه «می چربد» استفاده شد. و از لحن حدیث های دیگر و آیه هائی که دربارۀ رزق هستند این سنگینی کفه قضائی در روزی، بر می آید. و این موضوع را دربارۀ امور دیگری نمی بینیم.

امام سجاد (علیه السلام) در اینجای دعا به ما یاد می دهد که دعا کردن برای محفوظ ماندن، بقاء و دوام هر نعمت لازم است، اما دربارۀ نعمتِ مصلح بودن باید در دفع یک آفت ویژه نیز دعا کرد و آن آفت حرص ویژه است که در دوران پیری پدید می شود.

کسانی در این دنیا آمده و مصلح هم شدند اما در وقت پیری نقش اصلاحگری شان را از دست داده اند، این تغییر موضع بر سه نوع است:

1- آنان که از اول نیت اصلاح نداشته اند و سیمای اصلاحگری به خود می گرفته اند. این گروه که مصداق بدترین ریاکاری را دارند از این بحث ما خارج هستند. زیرا که فاقد آن آراستگی که امام فرمود، هستند.

2- آنان که براستی با خلوص نیت نقش مصلح را در جامعه ایفا می کردند و از این طریق مورد توجه جامعه قرار گرفته و به قدرت رسیده ناگهان چهره عوض کرده اند. این از مصادیق «قدرت فساد می آورد» است که در فقرۀ «وَ لَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِک» خواهد آمد و از محور این بحث خارج است.

3- کسانی که با خلوص نیت نقش مصلح را داشتند لیکن با فرا رسیدن پیری و خصلت محافظه کاری و آن حرص ویژه، نقش خود را ترک کرده و اصلاح را کنار گذاشته اند. اینان باید همیشه دعا کنند که دچار چنین تغییری نشوند. والاّ قوی ترین مصلح به یک محافظه کار بی درد مبدل می شود؛ خود محور و فارغ از دغدغۀ امور اجتماعی می گردد و به یک

«مرده در میان زنده ها» بدل شده و عدمش به ز وجود.(1)

عامل دوم در تداوم مصلح بودن: افزایش توان فکری و مدیریتی

«وَ أَقْوَی قُوَّتِکَ فِیَّ إِذَا نَصِبْت»: و (خدایا قرار ده) برترین نیرویت را در من به وقت واماندگی ام.

انسان مطابق طبیعتش، رو به پیری و فرسودگی می رود، و در دوران پیری به واماندگی می رسد. امام (علیه السلام) می گوید: خدایا مرا در دورهٔ پیری قوی تر از دورهٔ جوانی کن. تحقق این خواسته، محال نیست لیکن بر خلاف سلیقهٔ آفرینشی خداوند است، آیا امام (نعوذ بالله) بر روند آفرینش اعتراض دارد؟ نه چنین است؛ نمی گوید «اجعل شبابی فی آخر عمری»: جوانی ام را در آخر عمرم قرار ده. پس مراد چیست؟ و این کدام نیرو و توان است که برای دورهٔ پیریش می خواهد؟ نیروی کار؟ نیروی جسمی جنسی؟ نیروی رزمی؟ نیروی مدیریت و اصلاح؟

بدیهی است مقصود امام همین نیروی اخیر است. و دلیل این معنی در خود کلام امام هست؛ عبارت «إِذَا نَصِبْتُ» نقش مهمی در این سخن دارد؛ در نگاه سطحی یک تناقض در این عبارت هست که هم واماندگی و هم نیرو با هم جمع می شوند؛ دوره ای که واماندگی در عین اینکه واماندگی است نیرومندترین دورهٔ عمر هم باشد. نمی گوید «خدایا مرا وامانده نکن». می گوید دورهٔ وماندگی را توأم با قوت و نیرو بکن. یعنی هم پیر و وامانده باشم و هم نیرومند.

و امام (بل هر عاقلی) از این تناقض منزّه است. پس مراد این است: در آن دوره از عمرم

1- در برگ های پیش در بخش قبلی (بخش چهاردهم) دیدیم که علی (علیه السلام) عنوان «میّت الاحیاء»، به کار برده است.

که از خیلی از کارها وامانده می شوم نیروی هدایت، اندیشه و اصلاح را در وجود من بیش از هر زمان عمرم بکن.

ناسامانی فکری در دورهٔ پیری بیش از هر دوره ای به سراغ انسان می آید، و این برای همگان سخت و ناخوشایند است بویژه برای کسانی که نقش اجتماعی و موقعیت خاص در جامعه داشته باشند. برای اینگونه افراد از دست دادن همهٔ نیروها نه عیب است و نه ننگ و نه بازدارنده از وظایف است مگر از دست دادن نیروی اندیشه و مدیریت، تا چه رسد به کسی که نقش اصلاحگری هم دارد.

اما نیرومند بودن فکر نیز نیازمند سلامت جسم است؛ باید سلامت و توانمندی جسمی مورد نیاز سلامت فکری، فراهم باشد تا فکر بتواند بطور سالم کار کند، و لذا سخن امام (علیه السلام) مطلق است و هر دو قوت را می خواهد.

و دلیل دیگر این معنی کلمهٔ «قوّت» است؛ قوّت را خواسته نه «قدرت» را؛ قدرت بیشتر با نیروهای دیگر تناسب دارد و قوّت بیشتر با توان روحی، مدیریتی و فکری تناسب دارد همانطور که می گویند: فلانی اندیشهٔ قوی، مدیریت قوی دارد. و نمی گویند: فلانی اندیشهٔ قدرتمند، مدیریت قدرتمند دارد.

میان نیرومندی جسم و نیرومندی روح تعاطی برقرار است: نه شعار «فکر سالم در بدن سالم» درست است و نه عکس آن که «بدن سالم در فکر سالم» باشد. بل میان جسم و روح یک تعاطی برقرار است؛ سلامت جسمی بر سلامت فکر می افزاید و سلامت فکر نیز بر سلامت بدن می افزاید و همچنین بیماری جسمی بر سلامت فکر لطمه می زند و بیماری روحی نیز سلامت بدن را دچار آسیب می کند.

اساساً جدا کردن این دو از همدیگر غیر ممکن است؛ کسی که دچار آسیب های فکری و کج اندیشی است بی تردید مرتکب خطاهائی در خوراک، امور جنسی و... خواهد شد که جسمش را فرسوده خواهند کرد از قبیل شرابخواری، کمونیسم جنسی، انواع اعتیاد.

قرآن سلامت جسم و سلامت روح را توأماً شرط مدیریت می داند؛ بنی اسرائیل پس از

«یوشع بن نون» در اثر اختلافات درونی قدرت مرکزی و دولت را از دست داده و مورد تهاجم اقوام دیگر قرار گرفتند، افراد سرشناس و پر نفوذشان به حضور اشموئیل (=اسماعیل) که پیامبر وقت بود آمده و از او خواستند که برای شان یک فرمانده برگزیند تا پریشانی شان را به سامان برساند. هر کدام از آنان آرزو داشتند که به سمت فرماندهی برگزیده شوند؛ این آرزوها با همدیگر تمانع داشت والاّ به حضور پیامبر نمی آمدند همچنانکه در اثر پشت کردن بر پیامبران به آن روز افتاده بودند.

پیامبر گفت: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکاً»:(1) خداوند طالوت را برای زمام داری شما انتخاب کرده است. «قالُوا أَنَّی یَکُونُ لَهُ الْمُلْکُ عَلَیْنا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْکِ مِنْهُ وَ لَمْ یُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ»:(2) چگونه او (می تواند) بر ما حکومت کند در حالی که ما بر این سمت شایسته تریم و او ثروتی ندارد. «قالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَیْکُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ یُؤْتی مُلْکَهُ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیمٌ»:(3) پیامبرشان گفت: خداوند او را بر شما برگزیده است و به او نیروی علمی و جسمی داده است، خداوند ملکش را به هر کسی که بخواهد می دهد، و خداوند در احسانش محدود نیست و (بر همه چیز) دانا است.

برخی از مفسرین گمان کرده اند که مراد از نیروی جسمی در این آیه، صرفاً نیروی رزمی است. در حالی که در آیهٔ 251 می بینیم که حضرت داود جنگ را به پیروزی می رساند؛ مدیریت از طالوت و رزمندگی از داود. نیروی رزمی یک برتری است، اما اگر شجاعت (که نیروی روحی است) نباشد توان جسمی به کار نمی آید. و شجاعت نیز بدون مدیریت مصداق «تهوّر» می گردد.

و آنچه امام (علیه السلام) از خدا می خواهد نیروی جسمی و روحی (هر دو) در دوران پیری است. و فقدان این دو در دوران پیری برای انسان، مصیبت عظمی است گرچه در جوانی

1- آیهٔ 147 سورهٔ بقره.
2- همان.
3- همان.

نیز مصیبت بزرگی است.

بازنشستگی

انسان سالم (سالم از نظر جسمی و روحی) با گذشت زمان، هر روزش بهتر از دیروزش می شود؛ تجربه می اندوزد، نیروی اندیشه اش قوی تر می گردد و او هرگز بازنشسته نمی شود، بل در دورهٔ پیری قوی تر از دورهٔ جوانی می شود. گرچه در برخی از امور توانش را از دست داده و بازنشسته می گردد.

فرهنگ مدرنیته، انسان را در سنّ 60 سالگی از هر کاری بازنشسته می کند و از هر مسئولیت اجتماعی ای معاف می دارد. همین امروز در جامعه ما یک تناقض وجود دارد؛ از جانبی 60 ساله ها بازنشسته می شوند، از جانب دیگر خیلی ها تأسف می خورند که تجربه و مهارت این افراد، عاطل و باطل می ماند. مسئلهٔ «استفادهٔ مجدد از بازنشستگان» یک امر پیچیده شده است. مخالفین و موافقین دارد، لیکن مخالفان با تمسک بر امر «اشتغال»، عدم استفاده را توجیه می کنند که باید عدّه ای از کارها و مدیریت ها کنار روند گرچه توانمند باشند تا جای شان به بیکاران داده شود. اما ریشهٔ مشکلی به نام اشتغال ریشه در خطاها و اشتباهات دارد و علاج آن بازنشسته کردن افراد مجرّب نیست.

از نظر قرآن و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) زمان بازنشستگی «ارذل العمر» است و قبل از آن بستگی به نوع کار و شغل دارد که اگر کاری نیروی جوانی را می طلبد، هر کسی در هر وقتی از عمرش این توانائی را از دست بدهد از این کار بازنشسته می شود و نباید رقم و عدد سنّی تعیین شود. انسان بیکار مصداق «میّت بین الاحیاء» می شود. چه بد است کسی دچار شمارش ایام فرا رسیدن مرگش باشد.

یک چیز برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) واجب است و بر امتش مستحب و آن نماز شب است. و یک چیز بر آن حضرت حرام است و بر افراد امتش مکروه (اشدّ کراهةً) است(1) و آن «فراغت» است. در حالی که فراغت بیکاری نیست، ساعتی یا ساعاتی است که فرد در

1- البته اگر فراغت موجب آفت باشد، برای افراد امت نیز حرام است.

آن از کار دست بکشد:(1) «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً- إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً- فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ»:(2) قطعاً با سختی است آسانی- (آری) مسلماً با سختی است آسانی- پس هرگاه فارغ شدی خود را به زحمت کار وادار کن.

ارزل العمر: «وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً»:(3) بعضی از شما به نامطلوب ترین سنّ عمر می رسند، تا بعد از آن که دانائی داشتند، چیزی ندانند.

وقتی انسان بازنشسته می شود که دانائی و توانائی هر کاری را از دست بدهد.

امام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم تا زمانی که در دنیا هستیم نیروی دانائی و توانائی را از دست ندهیم، بل در مسیر تجربه اندوزی داناتر و توانمندتر باشیم.

عامل سوم در تداوم مصلح بودن: عدم ابتلا به کسالت

«وَ لَا تَبْتَلِيَنِّی بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِک»: و مرا به کاهلی و سستی در بندگیت، مبتلا مکن.

عبادت: با شنیدن کلمه عبادت فوراً ذهن مان به عبادت های فردی جلب می شود. و این شبیه تربیت و فرهنگ مسیحیت است که دین را فقط در امور فردی محدود می کند. اصلاح جامعه که مصداق حقیقی امر به معروف و نهی از منکر است بالاترین عبادت است که در

1- البته ساعت کاری مشخص است که شاید در آینده با تناسب سخن امام (علیه السلام) بحثی دربارۀ آن داشته باشیم.
2- آیه های 5، 6، 7 سورۀ شرح.
3- آیۀ 70 سورۀ نحل.

برگ های قبلی دیدیم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) آن را بر هر عمل نیک مقدم داشت: «وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِی سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنْ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنَفْثَةٍ فِی بَحْرٍ لُجِّیٍّ»(1) و همهٔ اعمال نیک و جهاد در راه خدا در پیش امر به معروف و نهی از منکر، نیست مگر مانند آب دهن انداختن در دریای پهناور.

امام سجاد (علیه السلام) نیز در این دعا (ی مکارم الاخلاق) در بخش های اول توفیق عبادت های فردی را خواسته و سپس آراستگی و آمادگی را خواسته و در اینجا توفیق عبادت هائی را می خواهد که باید در عرصهٔ جامعه انجام دهد. لطفاً یک نگاه به متن این دعا کنید؛ یک ترتیب بندی شگفتی در آن خواهید دید، خواسته هایش از خداوند را به ترتیب زیر آورده است:

1- یقین، ایمان، نیّت های زیبا، اعمال زیبا و اصلاح فساد درون. همه اینها در مرکز درون فرد است که اعمال عبادت فردی را می دهند.

2- فراغت از موانع، توفیق عمل، وسعت رزق برای عمل، دوری از خود بینی، دوری از تکبر و عجب، و توفیق خیر رسانی به افراد. این ها نیز برای به فعلیت رسیدن عبادت های فردی و اعمال فردی است.

3- آنگاه توفیق رهائی از آسیب ها را می خواهد.

4- تا می رسد به مزاحمت افراد ستمگر که او را از عبادت باز دارند.

5- سپس چگونگی برخورد با مزاحمان که مزاحمت شان از نوع ستم قدرتی نیست مانند غیبت و قطع رحم و... و در این مورد «مقابله بمثل» را مردود می داند.

6- در مرحله ششم است که آراستگی و آمادگی معنوی و نیز ظاهری (ظاهر مطابق با باطن) را می خواهد، تا بتواند در جامعه به اصلاح بپردازد.

7- و در این مرحله است که توفیق تداوم اصلاحگری را می خواهد.

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید، 380- فیض 366.

8- از یک چیز می ترسد (یعنی به ما یاد می دهد که بترسیم) و آن سقوط یک اصلاحگر از نقش اصلاحگری خود است.(1)

بویژه سقوط در اثر عوارض پیری، مخصوصاً از سقوط به ارذل العمر و از دست دادن توان اندیشه، مدیریت و علم.

و اینک با جملهٔ «وَ لَا تَبْتَلِیَنِّی بِالْکَسَلِ عَنْ عِبَادَتِک» همان عبادت اصلاحگری را در نظر دارد و به ما یاد می دهد که سلامت جسمی و فکری کافی است لیکن بشرط پرهیز از کسالت. در ادبیات فارسی ما کسالت به معنی بیماری به کار می رود در حالی که معنای آن «بطالت گرائی» است که فرد سالم وقت و نیروی خود را به بطالت بگذراند. کسالت یک حالت ارادی است، یک انتخاب است که شخص سالم آن را برمی گزیند.

لغت: اَلکِساله: اَلبِطاله.- کَسِلَ: توانَی عمّا لا ینبغی عن یتوانَی عنه: تنبلی و سستی کرد دربارهٔ چیزی که نباید دربارهٔ آن سستی می کرد. اگر فرد مصلح در وظایف اجتماعی خود کسالت ورزد، نقش خود را از دست خواهد داد.

مصلح بودن یک نعمت است و علی (علیه السلام) می فرماید: «لکل نعمه مفتاح و مغلاق، فمفتاحها الصبر و مغلاقها الکسل»:(2) هر نعمتی یک کلید دارد و یک قفل؛ کلیدش صبر و تحمل است و قفلش کسالت است.

مصلح بودن نه فقط یک نعمت است، بل نوعی «امامت» است: «وَ الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیَّاتِنا قُرَّهَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقینَ إِماماً»:(3) و آنان که می گویند: پروردگارا از همسران و فرزندانمان مایهٔ روشنی چشم ما قرار ده، و ما را امام (و رهبر) متقیان گردان. کسی می تواند رهبر متقیان باشد که مصلح باشد. راهنما بودن معنائی غیر از مصلح بودن

1- متأسفانه شارحان همه بخش ها و فقرات این دعا را به عرصهٔ فردی معنی کرده اند زیرا در فرهنگ عمومی ما رفتار اخلاقمند فقط در رابطهٔ فرد با فرد، مصداق دارد، و هیچ جائی در «رابطهٔ فرد با شخصیت جامعه» ندارد.

2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 322 ط دار احیاء التراث.

3- آیۀ 74 سورۀ فرقان.

ندارد. کسالت و تنبلی آفت رهبری است.

در مباحث گذشته از این مجلدات، دربارۀ کسالت بحث هائی شده است و نیازی به تکرار نیست.

عامل چهارم در تداوم مصلح بودن: بصیرت مداوم

«وَ لَا الْعَمَی عَنْ سَبِیلِک»: و (خدایا مرا مبتلا نکن به) کوری از راهت.

گفته اند: «الجواد قدیکبو»: اسب راهور، بهران و بهرو، نیز گاهی به روی می افتد. غیر از معصومین (علیهم السلام) هر مصلحی با هر فضایل و کمالاتی که باشد، گاهی می لغزد، با همۀ هوشمندیش گاهی به خطا می رود. مصلحان باید از این اشتباهات به خدا پناه ببرند. زیرا خطای مصلح با خطای دیگران فرق دارد و شأن مصلح را درهم می کوبد؛ مردم آن تسامح را که دربارۀ دیگر اشتباه کنندگان دارند، دربارۀ شخص مصلح مته روی خشخاش می گذارند. پس مصلح بودن بصیرت مداوم می خواهد. خیلی از مصلحین در همین سکته ها که در جریان بصیرت شان پیش آمده از چشم مردم افتاده اند، یعنی همان آراستگی و آمادگی را که امام بیان کرد از دست می دهند. و دیدیم که امام (علیه السلام) آراستگی و آمادگی را اولین پایگاه حرکت مصلح دانست.

عامل پنجم در تداوم مصلح بودن: خلوص مداوم

«وَ لَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِک»: و (خدایا مرا مبتلا نکن به) تعرّض برای خلاف

محبّت خودت.

روشن است که امام دربارهٔ فردی سخن می گوید که دارای نیت سالم و خلوص نیت است و تا این جای سخنش همین سالم بودن و خلوص را بیان کرد. آنچه در این جمله آمده «تعرّض» است، نه «عدم نیت سالم» و نه عدم خلوص نیت.

تعرض با «عارضه» هم خانواده است. یعنی در مسیر محبت و نیت، یک عارضه ای، غفلت آنی، حادث شود. که در بحث بالا آن را سکته نامیدیم که باز «الجواد قد یکب»؛ خلوص نیت نیز گاهی دچار سکته می گردد. اگر سکته در بصیرت موجب سقوط نقش مصلح می شود به دلیل این است که مردم خطایش را می بینند و با آن عدم تسامح مذکور، با او برخورد می کنند. اما سکته در خلوص نیت چیزی نیست که مردم آن را ببینند و آراستگی او مخدوش شود.

اما این خطای ناپیدا از خطای آشکار، برای آراستگی فرد مصلح، خطرناکتر است. ممکن است هر کسی با هر جایگاهی که در جامعه دارد مرتکب سکته در خلوص نیت شود، و این خطایش پنهان بماند اما اشتباه فرد مصلح هرگز پنهان نمی ماند حتی اگر در نیت درونی باشد. زیرا اصلاحگری صفت خداوند است، سپس صفت قرآن، پیامبر و امام معصوم است، و اصلاحگر. افراد غیر معصوم نیز در این راستا است که گفته شد مصلح بودن نوعی امامت است؛ اگر خطا در هر جهتی رخ دهد شاید مخفی بماند لیکن در روش فرد اصلاحگر هرگز مخفی نمی ماند و این سنت الهی است در دفاع از صفات خودش. و مصادیق تاریخی این مسئله شاهد آن است. گرچه امیرالمؤمنین (علیه السلام) در هر گناهی پنهان ماندن آن را غیر ممکن دانسته است: «ما أصاب أحد ذنبا لیلا إلا أصبح و علیه مذلّه»:(1) هیچ کسی در شب گناه نکرد مگر آن که در صبحش ذلت آن گناه در سیمای او خواهد بود. اما بحث ما در ذنب و گناه نیست، در خطا و اشتباه است، که میل باطنی «محبّت» موجب آن شده است؛ بحث در «تعرض» است نه در ذنب. و خطاهای افراد غیر مصلح شاید پوشیده بماند.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 315 ط دار احیاء التراث.

آراستگی مورد نظر امام (همانطور که دیدیم) از آراستگی درون ناشی می شود. خطا و اشتباه گرچه موجب عذاب اخروی نمی شود و مشمول «حدیث رفع» است. اما موجب آسیب دیدگی آراستگی درون می شود، و آثار آن در آراستگی ظاهری بروز می یابد و موجب سقوط نقش اصلاحگری می گردد.

محبّت

گفته اند: «الحُبُّ یُعمی و یُعصّم»: محبت انسان را کور و کر می کند. تاریخ پر است از کسانی که در اثر محبت به کسی، یا به اولاد، و یا به فامیل، گرفتار شده و سقوط کرده اند. این انگیزهٔ خطرناک می تواند افراد مصلح را نیز از پای درآورد. پس چه باید کرد؟ امام (علیه السلام) راه پیشگیری از این آفت و آسیب را نشان می دهد: «وَ لَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِکَ». یعنی رفتارهایم همگی در خط محبت تو باشد. نباید در قلب مؤمن «محبت معارض با محبت خدا» باشد. محبت به هر کسی و یا هر چیزی در جای خود، آری. اما باید در طول محبت خدا باشد نه در عرض آن.

سکته در جریان زیبای اصلاح، وقتی رخ می دهد که یک محبت در عرض محبت خدا، محرّک باشد، آن وقت است که «تعرّض» در مسیری غیر از مسیر محبت خدا اتفاق می افتد.

ایهام: آمدن کلمهٔ «تعرّض» در این سخن، نقش ایهام- که از زیبائی ها و بدایع کلام است- نیز دارد که از ریشهٔ «عرض» است و محبتی را که در عرض محبت خدا باشد، محکوم می کند.

عشق و قداست

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) واژهٔ محبت بقدری که لازم است به کار رفته و مانند هر چیز دیگری دارای احکام خمسه (مباح، مستحبّ، مکروه، واجب و حرام) است؛ و چگونگی و چرائی این پنج حکم را چگونگی انگیزهٔ محبت تعیین می کند؛ اگر محبت صرفاً غریزی باشد می شود «عشق» و عشق غریزی شایستهٔ انسان نیست، قرار است انسان با حیوان که یک موجود صرفاً غریزی است فرق داشته باشد و برای همین فرق آفریده شده است. و محبت غریزی بر دو نوع است: محبت صرفاً

غریزی به اولاد و محبت جنسی محض که این دومی معمولاً عشق نامیده می شود و هر دو از دایرۀ مکارم

ص: 161

اخلاق، خارج هستند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «العشق جهد عارض صادف قلباً فارغاً»:(1) عشق مشقّت عارض است که قلب غیر مسئول را گرفتار می کند.

عارض؛ یعنی غیر اصیل و عارضی است. این لفظ بار معنائی دقیق و مهمّی دارد؛ یعنی عشق بما هو عشق، حتی در حیوان نیز فاقد اصالت است. زیرا محبت بدین معنی در غریزه نیز اصالت ندارد؛ حیوان هرگز عاشق نمی شود، پس عشق نه غریزی است و نه فطری بل یک بیماری است که به انسان عارض می شود.

برخی ها عشق را مقدس می دانند و چون تنها در انسان مشاهده می شود آن را یک ویژگی انسانی می دانند و به نظرشان یکی از فرق های انسان و حیوان عشق است. اینان یک قاعدهٔ کلّی دارند: هر چیزی که در انسان باشد و در حیوان نباشد از فضایل انسان است. اما مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: هر چیزی که در حیوان نباشد و در انسان باشد بر دو نوع است: رذایل بشری و فضایل انسانی. گاهی در انسان انگیزش ها و رفتارهائی هست منفی و رذیلت که حیوان از آن منزّه است مثلاً تخریب محیط زیست؛ حیوان هرگز تعادل و نظم طبیعت را بر هم نمی ریزد، پس این رفتار نه از غریزهٔ سالم ناشی می شود و نه از فطرت، بل منشأ آن طغیان غریزه است که بر فطرت مسلط شده و آن را نیز در خدمت غریزه می گیرد. عشق نیز از این قبیل است.

قلب فارغ: قلب خالی. قلب در این حدیث به «ظرف» تشبیه شده که اگر از مثبت ها تهی باشد با منفی ها پر خواهد شد. اگر قلب و شخصیت درون یک شخصیت با مسئولیت باشد هرگز خالی و تهی نمی ماند تا عشق آن را پرکند.

گاهی در فرهنگ ها، عشق فضیلت شمرده می شود بویژه برخی جوانان آن را یک برتری برای خودشان می دانند. لیکن امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «من سعاده الحدث

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 332 ط دار احیاء التراث.

ألاّ یتمّ له فضیله فی رذیله»:(1) از سعادت جوان آن است که برایش هیچ فضیلتی از رذیلت ناشی نشود.

عشق پدیدۀ عجیبی است که به سراغ افراد حساس، ظریف، دارای لطافت روحی، مستعد در زیبا شناسی، و زیبا خواهی می آید. افراد کودن، و (باصطلاح) دنده پهن، و اشخاص خشک، بویژه افراد پول پرست، دچار آن نمی شوند. از این دیدگاه، فرد عاشق نسبت به خودش یک احساس برتری پیدا می کند، اما توجه ندارد که عشق قربانگاه همین فضایل است؛ فضایلی که می توانستند در مسیر و جهت دیگر ثمر دهند اینک ثمرۀ شان یک بیماری شده است و سرانجام این فضایل، یک رذیلت شده است. خوشا به حال آن اشخاص ظریف، مستعد در زیبا خواهی، که «ألاّ یتمّ له فضیله فی رذیله »؛ پایان فضیلتش رذیلت نباشد.

درست است؛ منشأ زیبا شناسی و زیبا خواهی، روح فطرت است. لیکن وقتی که غریزه طغیان کرده و فطرت را نیز در خدمت بگیرد، فضایل را نیز به سرانجام رذایل می رساند.

کسانی که عشق را مقدس می دانند، همگی اعلام کرده و تأکید کرده اند که عشق ضد عقل است و انسان را از تعقل تخلیه می کند، و این یعنی بیماری.(2)

عشق حس جامعه گرائی انسان را سرکوب کرده و عاشق را به محور فردیت خود، محدود می کند. در حالی که جامعه گرائی اعلاترین و ارجمندترین خواستۀ روح فطرت است. سمبل عاشقان مجنون جامعه گریز است.(3)

و بالاخره؛ فرد عاشق نمی تواند مکرمت «اصلاحگری» را داشته باشد، او عاجزتر از آن

1- همان، ص 331.
2- این بیماری گاهی شخصیت انسان را معکوس می کند به حدی که زیبا شناسی و زیبا خواهی او را معکوس کرده و مجنون را گرفتار لیلی نازیبا می کند.

3- در برخی موارد از مجلدات قبلی نیز دربارۀ عشق و حدیث هائی دربارۀ آن، بحث شده است.

می گردد که در اندیشهٔ اصلاح جامعه باشد.(1)

عامل پنجم در تداوم مصلح بودن: پرهیز از گرایش به گروه های منحرف

«وَ لَا مُجَامَعَهِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْک»: و (خدایا مرا مبتلا مکن به) با هم بودن با کسی که از تو جدا شده است.

کاربرد لغوی: کلمهٔ «مَن» به «مفرد» دلالت می کند، اما (باصطلاح) آبی(2) از کثرت نیست، زیرا معنی آن همیشه با عنصری از معنای لفظ «هر» در فارسی، همراه است: کسی که: هر کسی که.

امام (علیه السلام) در این فقره از سخن، هم فرد جدا شده از خدا را در نظر دارد و هم گروه یا جریان جدا شده را.

ریشه های این سخن در قرآن: قرآن رابطهٔ انسان با خدا را به «طناب» تشبیه می کند: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ».(3) کسی یا کسانی از خداوند جدا می شوند که این طناب را رها

1- روزی با شهریار شعر ایران در منزلش ملاقات داشتم. می گفت: عمرم در دو دوره طی شد؛ زمانی در عشق و سوز و گداز آن، و زمانی که از آن بیماری نجات یافتم شعرم در سوز و گداز مردمم و جامعه ام جاری شد، به هر دو زبان: ائلیمین فارسجادا دردینی سویلر دیلیم من من علی اوغلویام، آزاده لرین مردی، مرادی و می گفت: سهندیه را با قوی ترین الهام سروده ام پس از آنکه از «فِی کُلِّ وادٍ یَهِیمُونَ» به وادی «إِلاَّ الَّذینَ آمَنُوا» وارد شدم.
2- آبی، یعنی دفع کننده و منع کننده. برخی از واژه ها به مفرد دلالت می کنند و آبی از کثرت هستند و اکثر الفاظ چنین هستند، و برخی آبی نیستند.
3- آیهٔ 103 سورهٔ آل عمران.

کرده باشند. جدا شدن از خدا اشکال و انواع مختلف دارد:

اول: جدا شدن و جدا دانستن انسان از خداوند

آنان که به هیچ دینی باور نمی کنند و منکر اصل نبوت هستند، رابطۀ خدا با انسان را قطع کرده و انسان را از راه خداوند جدا می کنند: «إِنَّ الَّذینَ یَکْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ یُریدُونَ أَنْ یُفَرِّقُوا بَیْنَ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ»:(1) آنان که کافر می شوند به خداوند و می خواهند میان خدا و رسولانش را جدا کنند.

شکّی نیست که انکار نبوت به معنی انکار رابطۀ هدایتی خداوند با انسان است. اما در دلالت این آیه به این موضوع جای حرف است گرچه مفسّرین کوشیده اند این آیه را به منافقین بی دین، تفسیر کنند. اما چنین نیست و آیه کاملاً روشن می کند که در میان اصحاب افرادی بوده اند که بر اصل توحید و نبوت معتقد بودند لیکن می کوشیدند در اطاعت از دین میان اوامر خدا و اوامر رسول، فرق بگذارند. همانطورکه ابلیس هم به توحید خدا و هم به نبوت ها کاملاً یقین دارد اما تمرّد کرده و می کند. افرادی از اصحاب نیز چنین رویّه ای را در پیش می گرفتند؛ در برابر برخی از دستورهای پیامبر (صلی الله علیه و آله) می گفتند: «أَ مِنَ اللَّهِ أَمْ مِنْ رَسُولِهِ»:(2) این فرمان از خداوند است یا از رسولش؟ با این ترفند سیاسی می خواستند توصیه های رسول اکرم دربارۀ امیرالمؤمنین را فرمان شخصی پیامبر و دلخواه آن حضرت قلمداد کنند و در آینده از آن سرپیچی کنند. به ادامۀ آیه توجه کنید: «وَ یَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَکْفُرُ بِبَعْضٍ وَ یُریدُونَ أَنْ یَتَّخِذُوا بَیْنَ ذلِکَ سَبیلاً»: و می گویند به بخشی (بخشی که فرمان خدا باشد) ایمان می آوریم و به بخشی (که فرمان رسول است) ایمان نمی آوریم. و می کوشند میان این دو بخش یک راه و روندی برگزینند. در آیۀ مابعد می گوید: «أُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ حَقًّا وَ أَعْتَدْنا لِلْکافِرینَ عَذاباً مُهیناً»: اینان اند کافر به معنی حقیقی و آماده کرده ایم برای کافران عذاب خوار کننده ای را.

1- آیۀ 150 سورۀ نساء.
2- بحار، ج 37 ص 304 و 323.

کفر بر دو نوع است: کفر جهالتی؛ و این به دلیل اینکه از جهالت ناشی می شود، سبکتر است. و کفر تمرّدی که بالاترین آن کفر ابلیس است، شدیدتر است زیرا بطور دانسته و با یقین به توحید و نبوت است،(1)

و لذا می گوید «هُمُ الْکافِرُونَ حَقًّا».

برای خنثی کردن این ترفند سیاسی دلالت دارد: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما یُوحی إِلَیَّ»(2) و «قُلْ إِنَّما أَتَّبِعُ ما یُوحی إِلَیَّ مِنْ رَبِّی»(3) و «إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما یُوحی إِلَیَّ»(4) و «وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی- إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْیٌ یُوحی»؛(5)

این پیامبر مطابق امیال شخصی خود حرف نمی زند، نیست گفتارها و دستورهای او مگر وحی و اوامر خداوند.

دوم: اصالت دادن به تفرّق در اندیشه؛ پلورئالیسم

راه درست فقط یک راه است، «حقیقت» واحد است گرچه «واقعیت» متعدد باشد. این سخن نیازمند توضیح است. زیرا بزرگترین مسئلهٔ پیچیده در عرصهٔ اندیشه امروز است. در طول تاریخ همهٔ انسان ها معتقد بوده اند که حق و حقیقت، یک و واحد است؛ یعنی همهٔ ادیان، همه مذاهب و فرقه ها، همهٔ مکتب ها و ایسم ها، اجماع داشته اند که راه درست و حق، یک و واحد است و هر کدام ادعا کرده اند که آن راه حق را یافته اند و دیگران را به انحراف از آن، محکوم کرده اند؛ یعنی در عین حال که در «واقعیت» مختلف، متعدد و متکثر بوده اند، حقیقت را واحد دانسته اند.

این اجماع بوسیلهٔ «ماکس وبر»- 1864- 1920 میلادی- شکسته شد. پیش از او، واقعیت گرائی روز به روز بر شدّت پیشرفت خود می فزود، نقطهٔ آغاز آن از«خرافه گریزی» و پرهیز از اوهام، بود که یک شروع مبارک و انسانی بود. اما با گذشت زمان بر سرعت آن

ص: 166

1- شرح بیشتر این مسئله در «کابالا و پایان تاریخش» بخش آخر.
2- آیهٔ 50 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 203 سورهٔ اعراف.
4- آیهٔ 15 سورهٔ یونس. و آیهٔ 9 سورهٔ احقاف.

5- آیه های3 و 4 سورهٔ نجم.

افزوده شد تا به حدی که واقعیت گرائی (رئالیسم) به «واقعیت پرستی» مبدل گشت و به حالت مستی بل نوعی جنون رسید که ماکس وبر در این بحران فکری در عرصهٔ اندیشه، «اصالت واقعیت» را اعلام کرد، و هیچ مسئولیتی برای علم و اندیشه در برابر حقیقت، قائل نشد. یعنی حقیقت را از سنخ همان خرافات و موهومات، بل عین آن ها دانست. در بررسی آثار او مشاهده می شود که ابتدا از زیر مسئولیت حقیقت یابی شانه خالی می کند و در مقام اعتقاد به کثرت حقایق نیست و باصطلاح به «صراط مستقیم» معتقد است نه به «صراط های مستقیم». لیکن انسان را در نیل به این صراط واحد، ناتوان می داند. اما بتدریج هم خود او و هم پیروانش به جائی رسیدند که حقیقت و حقیقت خواهی را با خرافه و خرافه گرائی همسان دانستند. و بدین روند، رئالیسم آبستن شد و پلورئالیسم را زائید.

رشتهٔ کار او جامعه شناسی بود، و می دانیم سر و کار جامعه شناسی با «واقعیت ها» است و کاری با حقایق ندارد. همانطور که یک تاریخ نگار هر چه را که واقع شده می نویسد خواه آن واقعه درست باشد یا نادرست؛ مطابق حق و حقیقت باشد یا بر خلاف آن.

اما وبر و وبریسم از چهارچوبه خود خارج گشته وارد «انسان شناسی» شد، و از آن هم تجاوز کرد و به عرصهٔ «حقیقت شناسی» داخل شد و به یک نظریهٔ صد در صد فلسفه ای که از علمی بنام جامعه شناسی زائیده شده رسید. بدیهی است که این دقیقاً شبیه این است که یک «وقایع نگار» که کارش فقط منشی گری است ناگهان بر اساس همان وقایع نگاری خودش یک فلسفهٔ همه بعدی برای بشر نسخه دهد. با این پسوند که این وقایع نگار یک فرد هوشمند باشد. و در هوشمندی وبر تردیدی نیست.

این ره آورد برای پذیرش، زمینهٔ مساعدی داشت. زیرا (همانطور که در این مجلدات و حتی در برگ های قبلی از همین مجلد بیان شد) انسان در میان موجودات این کائنات، هم مسئولیت پذیرترین موجود است و هم مسئولیت گریزترین موجود.[1] وبر همگان را از مسئولیت جستجوی حقیقت معاف می کرد و موفق هم شد. در تاریخ تنها دو نفر آمده اند که

1- و به شرح رفت که این تناقض نیست.

در این مسیر کامیاب شده اند: پولس که مردم اروپا را از احکام و حلال و حرام عیسی (علیه السلام) معاف کرد که رواج این معافیت از اروپا مانند سونامی یک طوفان برگشت و مسیحیان شرق را نیز فراگرفت.(1)

و دوّمی ماکس وبر است که پیامش از همین زمینهٔ عمومی (روحیهٔ مسئولیت گریزی انسان) بهره برد و کامیاب گشت. این عنصر انسان شناختی بود که ملاط میان آجرهای جامعه شناختی وبر شد و آن ها را به همدیگر پیوند داد.

وحدت و کثرت، از قدیم مشکل بشر بود که در عرصهٔ فکری منطقهٔ «هند و چین» در حوالی 5000 سال پیش خودنمائی کرد و برعکس نظر ماکس وبر، حل شد؛ در آن جا «کثرت» انکار شد و «وحدت وجود» اعلام گشت. اینک وبر آمده وحدت را انکار می کند و کثرت را به کرسی می نشاند. البته بدون توضیح فکری، علمی و فلسفی. تنها با این شعار که «ما دانشجو هستیم و کاری با آینده و گذشتهٔ بشر نداریم و تنها به واقعیت ها می پردازیم».(2)

اکنون در این میان، حیران و آواره برخی از اهل دانش ما هستند که هم وحدت وجود هندوئی و بودائی را می پذیرند و هم وبریسم را (!!!). و این شگفت است؛ خودی که نیستند، نه غربی می شوند و نه شرقی، و باصطلاح هر دو وانه را دارند. زیرا غرب می خواهد که این حیرت و سرگردانی در میان ما باشد.

اما قرآن نه آن شرقی را می پذیرد و نه این غربی را. موجودات و وجود را کثیر می داند و حق و حقیقت را واحد. و کثرت واقعیتی، فکر و اندیشه را موظّف می کند که در مسیر واحد- سبیل واحد، قرار گیرند و می فرماید: «وَ أَنَّ هذا صِراطی مُسْتَقیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبیلِهِ ذلِکُمْ وَصَّاکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»:(3) این صراط مستقیم من است؛ از

1- با اینکه کلیسای شرق و مسیحیان شرقی از اکثر معافیت های پولس پیروی کردند، باز در نظر کاتولیک ها و پروتستانت های اروپائی بشدت نکوهش می شدند، بحدی که امروز نام و عنوان شان، یعنی «ارتودوکس» یک حربه بر علیه شان شده است.

2- پیام ماکس وبر در کتاب «پیامبر و سیاستمدار».
3- آیهٔ 153 سورهٔ انعام.

آن پیروی کنید، و از راه های متعدد پیروی نکنید که شما را از سبیل خدا دور می سازد. این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند تا اهل تقوی (پاک اندیشی و پاک زیستی) باشید.

این توصیهٔ خداوند است، و توصیهٔ ماکس وبر در مقابل آن است.

عدم پیروی از این راه، تفرّق و جدا شدن از سبیل خدا است؛ و نتیجه اش عدم تقوی و عدم پاک اندیشی و عدم پاک زیستن است. که امام علیه السلام می گوید: «وَ لَا مُجَامَعَهِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْک».

و در آیهٔ دیگر می فرماید: «وَ إِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ»:(1) و اگر از اکثر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو را گمراه می کنند.

وبریست ها معمولاً توجه نمی کنند که اصالت دادن به کثرت صراط، لازم گرفته «یأس از علم» را. پس بنابر بینش شان آنچه برای انسان می ماند تنها «حجّیت ظن» است.(2)

بل از آن نیز فراتر رفته و به «حجیت تخمین»، و باصطلاح به «حجّیت گُتره اندیشی» می رسد که در ادامهٔ همین آیه می فرماید: «إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُونَ»: پیروی نمی کنند مگر از ظن، و نیستند مگر اهل حدس و گمانه زنی.

و این از آغاز به یک جنین ضد علمی و عقلی آبستن بود که با مامائی پوپر زاده شد: «اصالت حدس»، که نه یک ابتکار، بل عملاً و رسماً یک ارتجاع بود به بینش یک عرب که قرن ها پیش آن را اعلام کرده بود؛ ابوالعلای معرّی:

أمّا

الیقین فلا یقین وإنّما

أقصی

اجتهادی أن أظنّ وأحدسا

در مواردی از مجلدات قبلی، دربارهٔ رئالیسم و پلورئالیسم بحث شده و این مبحث در تکمیل آن ها است.

ص: 169

1- آیهٔ 116 سورهٔ انعام.
2- تذکر به طلبه های جوان حوزه: این مقال با حجیت ظن در فقه، اشتباه نشود.

سوم: جدا شدن از راه خدا در قالب فرقه ای و حزبی

فرق میان این نوع جدا شدن، با پلورئالیسم در این است که پلورئالیسم به هر جریان فکری، اعتقادی و باوری، حق می دهد، و هر کدام از فرقه ها را برخوردار از حقیقت می داند. و در این مورد به هیچگونه قضاوت و داوری نهائی، اذن ورود نمی دهد حتی به داوری علمی. و با بیان دیگر: هیچ مسلک علمی، دینی، بینشی و هیچ آئینی را محکوم نمی کند. اما فرقه گرائی ماهیتاً فرقه های دیگر را محکوم و نادرست می داند؛ یعنی تنها راه خود را صحیح و راه های دیگر را باطل و فاقد برخورداری از حقیقت، می داند؛ هر فرقه ای دربارۀ خود و دیگر فرقه ها در مقام قضاوت و داوری بر آمده و حکم صادر می کند که: من عین حقیقت هستم و فرقه های دیگر باطل هستند.

تفرّق فرقه ای به «واحد بودن حقیقت» مبتنی است نه به «صراط های متعدد».

امام (علیه السلام) می گوید: خدایا من را بر اینکه با کسی یا با گروهی که از راه تو جدا شده اند همراه شوم، مبتلا مکن: «وَ لَا مُجَامَعَهِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْکَ». راه حق یکی است و بس و آن راه خدا است. و جدا شدن از آن تفرّق و تحزّب است. و پیوستن به فرقه ها و حزب ها، انحراف است.

قرآن: «وَ لا تَکُونُوا مِنَ الْمُشْرِکینَ- مِنَ الَّذینَ فَرَّقُوا دینَهُمْ وَ کانُوا شِیَعاً کُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیْهِمْ فَرِحُونَ»:(1) و نباشید از مشرکین- از آنان که در دین شان متفرق شدند و فرقه فرقه گشتند و هر حزب از آنان به آنچه در نزدشان است خرسند هستند. «إِنَّ الَّذینَ فَرَّقُوا دینَهُمْ وَ کانُوا شِیَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فی شَیْ ءٍ»:(2) کسانی که در دین خود تفرق کردند و فرقه فرقه شدند، تو در هیچ چیزی با آنان نیستی.

ص: 170

1- آیه های 31 و 32 سورۀ روم.
2- آیۀ 159 سورۀ انعام.

نکتهٔ ادبی: برخی از مفسرین و مترجمین قرآن کلمهٔ «دین» را مفعول دانسته اند که اشتباه است، بل «منصوب بنزع الخافض» است. زیرا «تفرّقوا» از باب تفعّل و ذاتاً لازم، و نیازمند حرف جرّ است.

توضیح: درست است؛ شأن نزول این آیه ها دربارهٔ اهل کتاب است، نه دربارهٔ مسلمانان. لیکن مطابق قاعدهٔ «مورد مخصص نیست». شامل نکوهش تفرّق در میان مسلمانان نیز می شود. و از این دیدگاه خداوند پیامبرش را از همهٔ فرقه ها بریئ می کند. اما چنین نیست. زیرا تفرق در دین بر دو نوع است:

1- تفرّق در اصول اولیّه و در توحید: همانطور که اهل کتاب توحید را تخریب کردند و هر پیامبری از آنان بریئ است. همانطور که می فرماید: «یا عیسَی ابْنَ مَرْیَمَ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونی وَ أُمِّیَ إِلهَیْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قالَ سُبْحانَکَ ما یَکُونُ لی أَنْ أَقُولَ ما لَیْسَ لی بِحَقٍّ».(1)

2- تفرّق در اصول درجه دوم: تفرّق در این اصول لطمه ای به اصل توحید نمی زند، گرچه در چگونگی شناخت رابطهٔ خدا با جهان و انسان، نقش مهمی دارد. مثلاً خدای واحد معتزله جهان را آفریده و «مفوّض» کرده است؛ یعنی انسان را بطور مستقل به سرخود رها کرده که انسان می ماند و قَدَرها، و هیچ دخالت قضائی نمی کند.(2) و این یعنی بستن دست خدا. با اینهمه چون اصل توحید شان سرجای خود هست پیامبر (صلی الله علیه و آله) از آنان بریئ نیست.

اما سخن امام (علیه السلام) در اینجا شامل هر نوع تفرّق است و از خداوند می خواهد که ازگرایش به هر نوع تفرقی محفوظ بماند. زیرا تفرق خواه در اصل توحید و خواه در اصول درجه دوم و خواه در فروع، همگی مذموم و ممنوع است.

عدل و امامت

آیا عدل و امامت از اصول دین هستند یا نه؟-؟ از قدیم در این موضوع

1- آیهٔ 116 سورهٔ مائده.

2- رجوع كنید به كتاب «دو دست خدا».

اختلاف نظر هست؛ شیعه و معتزله به عدل الهی معتقد هستند اما اَشعریه از آن تبرّی می جویند و هر دو فرقه به «امامت» با آن ماهیت که شیعه معتقد است عقیده ندارند. برخی را باور این است که اگر عدل و امامت را از اصول دین بدانیم این سه مذهب، سه دین می شوند و مشمول آیه فوق می شوند و بی تردید پیامبر دستکم از دوتای آن ها بریئ می شود.

و دیگرانی گفته اند: فروع دین معلوم است و شامل عدل و امامت نیست پس این دو از اصول دین هستند. طرفداران هر دو بینش اصطلاحی را ابداع کرده و عدل و امامت را «اصول مذهب» نامیده و خودشان را راحت کردند.

اما تقسیم اصول به اصول دین و اصول مذهب، یک ابداع خودسرانه است، باید گفت اصول اولیه و اصول درجه دوم. که خود اسلام اینگونه چینش کرده است. می بینیم که قرآن بیشترین اهمیت را به توحید داده، سپس به نبوت و آنگاه به معاد، و پس از آن به عدل و امامت. گرچه آثار و لوازم همگی به توحید بر می گردد و همه شان در چگونگی توحید نقش دارند. رابطهٔ عدل با توحید معلوم است و رابطهٔ امامت با توحید نیز همان «ولایت الله» است که باز به توحید بر می گردد.

شیعه: همانطور که دیدیم در دو آیه در محکومیت فرقه گرائی عبارت «وَ کانُوا شِیَعاً» آمده؛ شیع صیغهٔ جمع شیعه است و شیعه یعنی فرقه، حزب. هر فرقه و شیعه در قرآن نکوهش شده مگر شیعهٔ خدا: «وَ إِنَّ مِنْ شیعَتِهِ لَإِبْراهیمَ»؛(1) ابراهیم از شیعهٔ خداوند است. دربارهٔ حضرت موسی (علیه السلام) می گوید: دو نفر را دید که با هم دعوا می کنند «هذا مِنْ شیعَتِهِ وَ هذا مِنْ عَدُوِّهِ»:(2) یکی از شیعهٔ خودش بود و دیگری از دشمنانش. بدیهی است که شیعهٔ خدا عامل تفرقه نمی شود بل این دیگر فرقه ها هستند که از آن جدا می شوند.

گویند: شهرستانی (صاحب ملل و نحل) گفته است همهٔ فرقه ها از شیعه بر آمده اند و هیچ فرقه ای از سنیان پدید نیامده و این را از افتخارات سنیان دانسته است. عرض می کنم

1- آیهٔ 83 سورهٔ صافات.

2- آیۀ 15 سورۀ قصص.

اگر شهرستانی دقت می کرد می دانست که سنیان نیز از شیعه در آمده و جدا شده اند.

در متون معتبر سنی آمده است که عنوان «شِیعَهُ عَلِیٍّ» را خود رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) به جریان دوستدار علی (علیه السلام) داده است. حتی ابن حجر هیتمی مکّی که کتاب «صواعق محرقه»= صاعقه های سوزاننده، را بر دشمنی با شیعه نوشته، ناچار می گوید: شیعهٔ علی ما سنیان هستیم نه رافضیان.

روشن است در آیه های مورد بحث که عبارت «وَ کانُوا شِیَعاً» آمده همهٔ آن شیع و فرقه ها در اصل از شیعهٔ خدا در آن ادیان جدا شده و پدید آمده اند. وقتی که یک دین دچار فرقه گرائی و فرقه ها می شود، جریان اصلی نیز به صورت یک فرقه می ماند؛ شیع که پدید گشت راه اصلی دین نیز که سالم مانده، شیعه نامیده می شود و شیعهٔ خداوند است. و بنصّ احادیث فراوان در متون حدیثی سنیان؛ «شِیعَهُ عَلِیٍّ هُمُ الْفَائِزُونَ».(1)

و همچنین هر فرقه ای محکوم و نکوهیده است مگر فرقه ای که در راه خدا پایدار می ماند: «إِنَّهُ کانَ فَرِیقٌ مِنْ عِبادِی یَقُولُونَ رَبَّنا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَیْرُ الرَّاحِمِینَ»:(2) فرقه ای از بندگان من بودند و می گفتند پروردگار ما، ما ایمان آوردیم، پس ببخش بر ما و بر ما رحم کن و تو بهترین رحم کنندگان هستی. و «وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَیْهِمْ إِبْلِیسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِیقاً مِنَ الْمُؤْمِنِینَ».(3)

جامعه شناسیِ پدیدهٔ فرقه گرائی

انسان یک موجود جامعه گرا و جامعه ساز است و منشأ جامعه در کانون درون انسان،

1- بحار، ج 38 ص 95 و: ج 39 ص 305 و...
2- آیهٔ 109 سورهٔ مؤمنون.
3- آیهٔ 20 سورهٔ سبأ.

روح فطرت است.(1)

اما در برابر این واقعیت جامعه خواهی، یک واقعیت دیگری را نیز در تاریخ بشر مشاهده می کنیم بنام تفرق و فرقه گرائی که بر ضد آن اصل جامعه خواهی و جامعه گرائی است. منشاء این پدیدۀ اجتماعی چیست؟

بدیهی است که منشاء آن نمی تواند روح فطرت باشد، یک روح نمی تواند دو اقتضای متناقض داشته باشد. پس مسلّم است که این پدیده از روح غریزه ناشی می شود و در این بحثی نیست، بحث در این است که آیا فرقه ها از انگیزش های غریزی ناخودآگاه ناشی می شوند یا از انگیزش های غریزی خودآگاه؟-؟ و این یک موضوع بس مهم علمی است. زیرا تشخیص و تعیین چگونگی این پدیده که از آغاز زیست بشر بطور سلسله وار پدید آمده و هیچ جامعه را راحت نگذاشته و همه را دچار گرفتاری های شدید و جان کاه کرده است، مسئلۀ بزرگی است و باید علوم انسانی آن را کشف و اعلام کند که تا کنون نکرده است.

نطفۀ فرقه گرائی و تفرّق، از انگیزش های غریزی خودآگاه ناشی می شود. اما دورۀ جنینی و تولد و پرورش آن زمینۀ ناخودآگاه است. پس این مسئله باید در 4 مرحله بررسی شود: پیدایش نطفه، دورۀ جنینی، مرحلۀ تولد، و دورۀ پرورش آن.

نطفه از انگیزش های غریزی آگاهانۀ محض، به وجود می آید. و در دورۀ جنینی بهره ای از روح فطرت نیز می گیرد. و درمرحلۀ تولد بر سر تملک فطرت افراد، به کشمکش می پردازد، و در مرحلۀ پرورش و رشد، روح فطرت را بکلّی در خدمت می گیرد. اینک توضیح این چهار موضوع:

1- پیدایش نطفه: کسی یا کسانی با انگیزش های غریزی خود بطور آگاهانه تصمیم به فرقه سازی می کنند. و هیچ فرقه ای به وجود نیامده مگر تخم آن را شخص یا اشخاصی عمداً و بطور دانسته کاشته اند. و هیچ عنصر خیرخواهانه ای در آن نبوده و صرفاً «خود خواهانه» بوده است. زیرا روح غریزه خود خواه است، نه جامعه خواه.(2)

بل با انگیزۀ عمدی سوء

1- این موضوع بطور مکرر با ادلّه و بیان علمی، در این مجلدات به شرح رفته و نیازی به تکرار نیست.
2- این نیز با ادلّهٔ علمی در مباحث گذشته بیان شده است.

استفاده از جامعه خواهی انسان، قصد ایجاد فرقه کرده اند.

قرآن دربارهٔ خودآگاه بودن این مسئله بحدّی اصرار دارد که گوئی محال است یک فرقه ای در اصل و اساس انعقاد نطفه اش، از ناخودآگاه بشر ناشی شود:

1- «وَ لا تَكُونُوا كَالَّذينَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَيِّناتُ».(1) پس از آمدن بیّنات و روشن شدن حقایق، فرقه، فرقه شدند. یعنی اصل پدیده آگاهانه و پس از روشن و بیّن شدن حق، بوده است.

2- «وَ ما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ»:(2) و فرقه فرقه نشدند مگر بعد از آن که برای شان علم و آگاهی آمد، با انگیزهٔ بغی (ایجاد فرقه کردند).

3- «وَ مَا اخْتَلَفَ فيهِ إِلاَّ الَّذينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ»:(3) و (ایجاد) اختلاف نکرد در آن مگر آنان که آن (کتاب) را دریافت کردند، پس از آمدن بیِّنات (ایجاد اختلاف کردند) با انگیزهٔ بغی.

توضیح: بغی یعنی «سهم خواهی خود محورانه»= به من چه می رسد؟ باید چیزی هم به من برسد. ایجاد فرقه می کند که خودش به چیزی و به جائی برسد.

4- «وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ...»:(4) کسی که بعد از آشکار و روشن شدن حق، از پیامبر جدا شود و از راهی غیر از راه مؤمنان پیروی کند...

5- «إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيُحْبِطُ أَعْمالَهُمْ»:(5) آنان که کفر ورزیدند و از راه خدا باز داشتند، و از

1- آیهٔ 105 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ17 سورهٔ شوری.
3- آیهٔ 113 سورهٔ بقره.
4- آیهٔ 115 سورهٔ نساء.

5- آیهٔ 32 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله).

پیامبر جدا شدند پس از آن که هدایت برای شان بیّن و روشن شد، هرگز ضرری به خدا نمی رسانند، بزودی اعمال شان پوک می شود. یعنی اعمال نیک که در قبل از جدا شدن شان انجام داده اند نیز پوک و برای آخرت بی فایده می شود.

6- «وَ ما تَفَرَّقَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ».(1)

و آیه های دیگر.

پس پیدایش نطفهٔ ایجاد فرقه، «بغی» است و بغی یک انگیزهٔ خود خواهانهٔ آگاهانه است که فرمود: «مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ».

در ماجرای سامری دقیقاً کسی را که آگاهانه و عمداً نطفهٔ جدائی مردم از موسی را کاشت، مشخص و معین می کند: «أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ»:(2) سامری آن مردم را منحرف کرد. موسی آمد و به سامری گفت: «فَما خَطْبُكَ يا سامِرِيُّ»:(3) انگیزه ات چه بود ای سامری؟ گفت: «بَصُرْتُ بِما لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُها وَ كَذلِكَ سَوَّلَتْ لي نَفْسي»: من به چیزی بصیرت پیدا کردم که این مردم به آن بصیرت نداشتند، دسته ای اثر (و تعلیمات) پیامبر را گرفتم و آن ها را (در دل مردم) انداختم، و نفس غریزه ام اینگونه برایم آرایش داد.

مراد از «اثر رسول»، اثر و تعلیمات خود موسی است. سامری می گوید من فهمیدم که باید برنامه ام را طوری شروع کنم که مردم آن را درک نکنند؛ بخشی از سخنان خودت را گرفته و بهانه قرار دادم تا مردم را گمراه کنم.(4)

سامری از افراد سرشناس بنی اسرائیل و از یاران موسی (علیه السلام) و باصطلاح «یار غار» او در آغاز نهضت تا پیروزی، بود که پس از پیروزی و نجات از فرعونیان، معتقد بود که باید

1- آیهٔ 4 سورهٔ بیّنه.
2- آیهٔ 85 سورهٔ طه.
3- همان، آیهٔ 95.

4- مفسرين با پیروی از بستر تفسیری تمیم داری، دربارۀ این «قبضةً» افسانه ها سروده اند.

راه مصریان را رفت و به تمدنی مانند تمدن آنان رسید که این ایدهٔ او با برنامه حضرت موسی سازگار نبود، او بخوبی می دانست و آگاه بود که برای جدا کردن مردم از راه خدا و موسی، باید از نام و عنوان خود موسی استفاده کند. گفت ای مردم خود موسی هم تصمیم داشت برای شما یک مجسّمهٔ گاو (شبیه گاو مورد پرستش مصریان) درست کند اکنون که او از سفر برنگشت و مدت سی روزی که تعیین کرده بود سپری شد بهتر است خودمان آن آرزوی او را عملی کنیم؛ پیامبر خدا که خلف وعده نمی کند حتماً از دنیا رفته است.

او پیش از مسافرت موسی (علیه السلام) این نقشه را در ذهنش ترسیم کرده بود و منتظر غیبت او بود. و این نطفهٔ جدا کردن بود که او آگاهانه آن را ساخته بود.

2- دورهٔ جنینی: از همان روز که از دریای احمر گذشته و از فرعونیان نجات یافتند، سامری بدقت در جامعهٔ بنی اسرائیل مطالعه می کرد؛ افرادی را به کار گرفت تا بدون ذکر نام او ایدهٔ او را در میان مردم به ذهن مردم سرایت دهند و دادند. این مرحلهٔ جنینی بود که آگاهی سامری با ناخودآگاه مردم به هم می آمیزند.

3- تولد: تا رسید به جائی که مردم گفتند ای موسی «اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ»:(1) برای ما (بتی) خدائی قرار ده همانطور که آنان (مردم مصر و قلزم) خدایان دارند.(2) که موسی (علیه السلام) نپذیرفت و گفت: «إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»:(3) شما مردم ناآگاه و جاهل هستید.

این هم مرحلهٔ تولد تفرّق از راه خدا بود که آگاهی سامری و برخی از یارانش با ناخودآگاه مردم، هر دو عنصر در کنار هم کار کرده اند.

4- دورهٔ پرورش: سامری با این شعار که ما باید همان راه را برویم که مصریان رفته و به تمدن رسیده اند تا بتوانیم امّت خدا را به مدارج بالا برسانیم، ثابت کنیم که دین خدا می تواند به بهترین وجه هم دنیا را آباد کند و هم آخرت را. که در زمان تأخیر موسی در

1- آیهٔ 138 سورهٔ اعراف.

2- شرح بیشتر در کتاب«کابالا و پایان تاریخش» بخش بنی اسرائیل.
3- آیۀ 138 سورۀ اعراف.

سفرش؛ ایدهٔ خود را عملاً به اجرا گذاشت و آنچنان این فکر را پرورانیده بود که مردم پس از آن که پیامبرشان مجسّمهٔ بت را پودر کرد و به دریا ریخت باز دست از قداست گاوهای طلائی رنگ برنداشتند. بطوری که هنوز هم یهودیان جهان از ذبح گاوهای طلائی رنگ بشدت خودداری می کنند.(1)

ایجاد کنندهٔ هر فرقه ای بطور آگاهانه و با انگیزهٔ «بغی» نطفهٔ تفرق را ایجاد می کند و در زمینهٔ ناخودآگاه مردم آن را می کارد.

پدیده ای در قرون اخیر در فرقه سازی: از آیات قرآن که ماجرای سامری را بازگو می کنند بخوبی مشاهده می کنیم که در آن ماجرا هیچ عنصری از دخالت خارجی وجود ندارد؛ مصریان در اثر غرق شدن فرعون شان بهمراه افراد مشخص جامعه در آن دریا، چنان سرخورده و وامانده بودند که توان اندیشه برای دخالت در امور بنی اسرائیل را نداشتند، و قدرت دیگری نیز وجود نداشت که در این امر دخالت کند، تنها سامری و یارانش این کار را کردند.

چیزی بنام «دخالت خارجی در فرقه سازی» درست مانند خود فرقه سازی، یک سرگذشت تاریخی را طی کرده و مراحل نطفه، جنین، تولد و پرورش را طی کرده است که در دو قرن اخیر به مرحله پرورش رسیده است: ایجاد و پرورش فرقهٔ وهابیت در میان عرب، سپس ایجاد و پرورش فرقهٔ بهائیت در ایران دو فراز آن است.

امام سجاد (علیه السلام) در این کلام در مقام بیان «خطر آگاهانه» نیست. زیرا بدعت گذاران آگاه در اثر انگیزش بغی شان اقدام خواهند کرد و این مردم است که باید آگاه شوند و ضمیر ناخودآگاه شان ابزار دست سامری ها نشود والا فطرت شان در خدمت غریزه شان قرار خواهد گرفت. امام به ما یاد می دهد؛ هشدار میدهد که از خدا بخواهید تا شما را به همراه شدن با فرقه گرایان، مبتلا نکند «وَ لَا مُجَامَعَهِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْک». و اگر امّت اسلامی به این ندای امام توجه می کردند دچار اینهمه فرقه ها نمی شدند، بویژه دچار

1- شرح بیشتر در همان کتاب.

وهابیت و بهائیت نمی گشتند. که آن روی این سکه «مفارقت از جامعهٔ الهی» است: «وَ لَا مُفَارَقَهِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَیْکَ»: خدایا من را به جدائی از جامعهٔ خودت مبتلا مکن.

اکنون بهتر است ببینیم منشأ بدعت «خود فریبی بدعت گذار» است؟ ابتدا لازم است روشن شود که «خود فریبی» چیست؟:

خود فریبی: مسئله ای که دل مشغولی مراکز علمی امروز است

انسان و خود فریبی: مراکز علمی و اندیشه ای جهان خیلی دیر متوجه این مسئلهٔ بس مهم شده اند؛ از همین سه دههٔ اخیر این موضوع شگفت و پیچیده را محور اندیشه و علم قرار داده اند: آیا امکان دارد انسان خودش را فریب دهد؟ چگونه می توان آن را با «دگر فریبی» مقایسه کرد؟ اگر فردی مثلاً بنام الف بخواهد فرد دیگر بنام ب را فریب دهد، اگر فرد دوم بداند که فرد اول در صدد فریب او است، هرگز فریب نمی خورد. پس چگونه ممکن است یک فرد خودش را فریب دهد در حالی که خودش می داند در صدد فریب خود است-؟

هنوز دانشمندان غربی- با گذشت زمان طولانی- نتوانسته اند به جائی برسند.

اما مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در این باره چه می گوید: و قبل از هر آیه و حدیثی به این سخن امام سجاد (علیه السلام) دقت کنیم: «اللَّهُمَّ...... أَکْمِلْ ذَلِکَ لِی بِدَوَامِ الطَّاعَهِ، وَ لُزُومِ الْجَمَاعَهِ، وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدَعِ» در این سخن، عامل بازدارنده از پیروی بدعت گذاران، بیان شده که «دوام اطاعت از خداوند» و «با جمع جامعه بودن» است. اما اگر فردی این دو عامل را نداشته باشد و از بدعت گذار پیروی کند، آیا او خودش را فریب داده است؟ یا بدون فریب دادن خود، بدعت را پذیرفته است؟

ص: 179

این سؤال همچنان بماند تا برویم به سراغ آیات و احادیث این باب:

عناصر تشکیل دهندهٔ فریب: فریب- در عمل کسی که می خواهد شخص دیگر را فریب دهد- دارای شش عنصر و یک نتیجه است؛ عناصر عبارتند از:

1- قصد سوء (خیانت).

2- دلسوزی کاذب.

3- کذب.

4- تزیین.

5- غرور.

6- ایجاد لغزش در شخصیت طرف.

نتیجه: اغواء= فریب.

اکنون هر کدام از این عناصر را در «انسان شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) بررسی کنیم:

قصد سوء و خیانت: فریب دهنده کسی است که در مقام مشاور و پیشنهاد دهنده قرار می گیرد و چون در پیشنهادش قصد سوء دارد، فریب کار است. و قصد سوء در مشورت و پیشنهاد، خیانت است. آیات و احادیثی که خواهد آمد همگی این موضوع را توضیح می دهند.

دلسوزی کاذب: دربارهٔ اولین فریب که بشر به آن دچار شد و فریب خورد، می گوید: «وَ قاسَمَهُما إِنِّی لَکُما لَمِنَ النّاصِحینَ»:(1) و شیطان (برای اینکه آدم و حوّا را فریب دهد) برای شان سوگند یاد کرد که من برای شما از دلسوزان و خیرخواهان هستم.(2)

در حالی که «إِنَّما یَأْمُرُکُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشاءِ»:(3) شیطان شما را به بدی ها و زشتی ها

1- آيۀ 21 سورۀ اعراف.
2- نصيحت در زبان عرب دلسوزى و با كاربرد فارسى آن فرق دارد.
3- آيۀ 169 سورۀ بقره.

وادار می کند.

کذب: «وَ قالَ ما نَهاکُما رَبُّکُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَهِ إِلاَّ أَنْ تَکُونا مَلَکَیْنِ أَوْ تَکُونا مِنَ الْخالِدینَ»:(1) و شیطان (به آدم و حوّا) گفت: پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر بخاطر اینکه (اگر از آن بخورید) فرشته خواهید شد و یا جاودانه خواهید ماند.

هیچ فریبی بدون کذب، امکان ندارد. و کذب اصلی ترین عنصر در فعل فریب است.

تزیین: فریبکار موضوع مورد نظر خود را در نظر طرف مقابل، آرایش داده و زیبا تصویر می کند. یعنی می کوشد روح فطرتِ او را نیز به خدمت هدف خود بگیرد، زیبائی و زیبا خواهی از اقتضاهای روح فطرت است و شخص فریبکار در مقام فریب از اقتضاهای روح فطرت طرف، نیز بهره جوئی می کند. و این مؤثرترین عنصر است مگر طرف مقابل قوت و قدرت کافی فطرت را داشته باشد.

قرآن: «زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُونَ».(2) و عبارت «زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ» در 5 آیه آمده و عنصر «تزیین» در انحراف افراد، در آیه های متعدد آمده است. و البته که قرآن انسان های فریبکار را نیز مانند شیطان دانسته است «مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ».(3)

غرور: ایجاد طمع و تحریک حس آز.

لغت: غرّه: اطمعه بالباطل: او را به طمع انداخت تا تصمیم باطل یا راه باطل را انتخاب کند.

اغترّه: طَلَبَ غفلَته: در صدد یافتن غفلت او برآمد- در صدد یافتن نقطهٔ ضعف طرف برآمد.

قرآن: «یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّکُمُ الْحَیاهُ الدُّنْیا وَ لا یَغُرَّنَّکُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ

1- آیهٔ 20 سورهٔ اعراف.

2- آیۀ 43 سورۀ انعام.
3- آخرین آیه قرآن.

إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّما يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعيرِ».(1)

ایجاد لغزش در شخصیت درون انسان: اگر شخص فریبکار در عناصر پنجگانهٔ مذکور موفّق باشد، شخصیت طرف را از اعتدال خارج کرده و آن را دچار لغزش می کند. خط اعتدال عبارت است از «مدیریت روح فطرت بر اقتضاهای روح غریزه».

قرآن: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانا فيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ...»:(2) شیطان آن دو (آدم و حوّا) را از آن دستور لغزانید و آن دو را از آنچه که بودند خارج کرد، و گفتیم: همگی از آنجا بیرون بروید برخی از شما دشمن برخی دیگر هستید...

توضیح: مفسرین ضمیر «عنها» را به «جنّه» برگردانیده اند. اما بنظر می رسد مرجع آن همان دستور و پیام باشد که در آیه ماقبل آمده است و شیطان آنان را از عمل به آن پیام و فرمان، لغزانید. گرچه هر دو تفسیر فرقی در معنی نمی کند.

اما مفسرین نظر دیگری هم داده اند که بی تردید خالی از اشکال نیست، حرف موصول «ما» را در «مِمَّا كانا فيهِ» به معنی جنّت گرفته اند؛ یعنی شیطان آن دو را از آن جنت خارج کرد. در حالی که سخن از خروج و هبوط پس از آن آمده است. و معنی این جمله یعنی شیطان آن دو را از موضع شخصیتی و فکری که داشتند خارج کرد. خروج از اعتدال شخصیتی و فکری نتیجهٔ لغزش است.(3)

دربارهٔ لغزانیدن افراد توسط شیطان می گوید: «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطانُ بِبَعْضِ ما كَسَبُوا»:(4) جز این نیست که شیطان آنان را لغزانیده در اثر برخی اعمال شان.

در این آیه به این نکته نیز توجه می دهد که شیطان یا هر فریبکار دیگری، نمی تواند انسان را بلغزاند مگر اینکه خودشان با اعمال شان در شخصیت درونی خویش ایجاد خلل

1- آیه های 5 و 6 سورۀ فاطر.
2- آیۀ 36 سورۀ بقره.
3- تفسیر مورد نظر مفسران از خلاء علوم انسانی بویژه انسان شناسی در فرهنگ اهل تفسیر ناشی شده است.
4- آیۀ 155 سورۀ آل عمران.

کرده و نقطۀ ضعف داشته باشند.

نتیجه: وقتی که عناصر ششگانه در کنار هم جمع شده و به کار گرفته می شوند، نتیجه آن می شود «اغواء= فریب».

قرآن دربارۀ فریب خوردگان و فریبکاران، هر دو گروه را مسئول می داند و فریب خوردگی را دلیل سلب مسئولیت نمی داند، دست اندرکاران علوم انسانی غربی در این مسئله به جائی نرسیده اند؛ یک جریان فکری می کوشد فرد فریب خورده را مصون از مسئولیت بداند، لیکن گروه دیگر در برابر آنان می گویند: اساساً هر جرم از فریب ناشی می شود یا در اثر فریب خوردن از دیگران و یا در اثر خود فریبی. پس نمی توان فرد فریب خورده را تبرئه کرد.

قرآن این مسئله را با ظرافت انسان شناختی و روان شناختی، شرح می دهد: تصویری از حالت فریب خوردگان و فریب دهندگان در محشر نشان داده و چنین می فرماید: «وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ یَتَساءَلُونَ- قالُوا إِنَّکُمْ کُنْتُمْ تَأْتُونَنا عَنِ الْیَمینِ- قالُوا بَلْ لَمْ تَکُونُوا مُؤْمِنینَ- وَ ما کانَ لَنا عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ بَلْ کُنْتُمْ قَوْماً طاغینَ- فَحَقَّ عَلَیْنا قَوْلُ رَبِّنا إِنَّا لَذائِقُونَ- فَأَغْوَیْناکُمْ إِنَّا کُنَّا غاوینَ- فَإِنَّهُمْ یَوْمَئِذٍ فِی الْعَذابِ مُشْتَرِکُونَ- إِنَّا کَذلِکَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمینَ»: (1) برخی از آنان (در محشر) به برخی دیگر رو کرده و با همدیگر به پرسش (و پاسخ) می پردازند- گروهی می گویند: شما بودید که (به ظاهر) از راه خیرخواهی و نیکی به سراغ ما می آمدید- گروه دیگر می گوید بل (مقصّر اصلی خودتان هستید که) مؤمن نبودید- ما هیچگونه سلطه ای بر شما نداشتیم بل شما خودتان اهل طغیان بودید- اکنون فرمان پروردگارمان بر همۀ ما مسلّم شده و همگی از عذاب او خواهیم چشید- ما شما را فریب دادیم که ما اهل فریب بودیم.- آنان (هر دو گروه) در آن روز در عذاب و کیفر شریک هستند- ما با مجرمان اینگونه رفتار می کنیم.

1- آیه ی 27 تا 34 سورۀ صافّات.

توضیح: فریب دهندگان و فریب خوردگان، هر دو «مجرم» هستند و هر دو مستحق کیفر. و انسان موجودی است که تا خود دچار ضعف ایمان نشود نه شیطان می تواند او را فریب دهد و نه دیگر فریبکاران، زیرا خداوند در آفرینش، چنین سلطه ای برای فریب دهندگان (اعم از شیطان و دیگران) قرار نداده است.

و دربارهٔ فریبکاری شیطان می فرماید: «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»:(1) تو را بر بندگان من سلطه ای نیست. و در آیه دیگر این «عبادی= بندگان من» را معرّفی می کند: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ».(2) مؤمن اهل توکل هرگز فریب شیطان و یا هر فریبکار دیگری را نمی خورد.(3) زیرا توکل مانع از عناصر تزیین، تطمیع و غرور می شود، و چون این عنصرها خنثی شوند، بقیهٔ عناصر کارآئی خود را از دست می دهند.

«خود فریبی» از دیدگاه دانش غربیان

برای روشن شدن اهمیت این مسئله، یعنی اهمیت مسئله «خود فریبی» در مراکز علمی غرب، بهتر است نکاتی از مصاحبه ای که یکی از صاحبنظران ایرانی(4)

با خانم دکتر امبرگریفیون، استاد فلسفه در دانشگاه لستانس آلمان، انجام داده،(5)

در اینجا آورده شود:

1- مقایسهٔ «خود فریبی» با «دگر فریبی»؛ خانم دکتر این دو را هم با همدیگر مقایسه می کرد و هم می کوشید روشن کند چنین مقایسه ای اشکال اساسی دارد، زیرا اولاً در «دگر فریبی» طرف مقابل نمی داند که فریب دهنده قصد سوء دارد، اما دربارهٔ خود، این ناآگاهی را ندارد، بل آگاه است.

1- آیهٔ 65 سورهٔ اسراء.
2- آیهٔ 99 سورهٔ نحل.

3- در مجلدات این کتاب دربارۀ نقش توکل در ساختن شخصیت انسان بحث شده است.
4- متأسفانه نام این آقا اعلام نشد یا من متوجه نشدم.
5- این مصاحبۀ علمی در تاریخ 18/7/1394، بعد از ظهر از شبکه 4 سیما پخش شد. و آنچه در این برگ می خوانید نقل به معنی است.

ثانیاً: فریب خورنده نمی داند که فریبکار به او دروغ می گوید اما دربارهٔ خود چگونه می تواند دروغ بگوید.

مصاحبه رسید به جائی که آقای مجری پرسید: آیا می توان گفت که انسان دو «خود» داردکه یکی دیگری را فریب دهد؟

خانم دکتر در پاسخ، زیر بار «دو خود» نرفت و مسئله را به «تکّه های متعدد مغز» کشید و با تکیه بر «احتمال» گفت: احتمالاً تکّه ای از مغز تکّهٔ دیگر را فریب می دهد.

دربارهٔ مسئولیت و عدم مسئولیت فرد فریب خورده گفت: مسئولیت این فرد در محور: مسئولیت اخلاقی، مسئولیت کنشی(1)

و مسئولیت معرفت شناسی قابل بررسی است.

سخنش دربارهٔ مسئولیت اخلاقی روشن بود که مسئول می داند. اما در دو محور دیگر حرف روشنی ابراز نکرد.

این دانشمند آلمانی برای خود فریبی مثالی آورد: زنی مطابق شواهدی احساس می کند که شوهرش نسبت به او صداقتش را از دست داده؛ مثلاً شب ها دیر به خانه می آید، یا به او خبر رسیده که شوهرش را با زن دیگر دیده اند و...، در حدی که سخت نگران می شود اما می کوشد خودش را فریب دهد که نه: شوهر من اینگونه نیست و نمی شود؛ شروع می کند خوبی ها و صداقت های شوهرش را که نسبت به او داشته در نظرش آورده و تکرار کند. ظاهراً خانم دکتر این نوع خود فریبی را می پذیرفت.

آخرین پرسش این بود: آیا ممکن است جامعه نیز فریب بخورد؟

اما در این مصاحبه هیچکدام از این مسائل در حد نتایج علمی به جائی نرسید برخی نظریه ها و برخی احتمالات شمرده شد لیکن باصطلاح همهٔ پرسش ها پا در هوا ماند. اما انصافاً یک مصاحبه مفید بود، بویژه از جانب صدا و سیمای ما که کمتر به مسائل علمی مهم در علوم انسانی با این عمق و ریشه می پردازد، جای تشکر است.

و اما خود فریبی در بینش مکتب قرآن و اهل بیت

قبل از هر چیز باید

ص: 185

1- مرادش از مسئولیت کنشی، مسئولیت وجدانی، حقوقی و کیفری بود.

گفت: از دیدگاه انسان شناسی این مکتب، انسان دو روح دارد اما «دو خود» ندارد. انسان دارای روح غریزه و روح فطرت است؛(1)

روح غریزه را «نفس امّاره» می نامند(2)

روح فطرت را «نفس لوّامه».(3)

اما «خود» یعنی «شخصیت»؛ انسان دارای دو شخصیت نیست، زیرا همانطور که در مقدّمهٔ همین مجلد و نیز در موارد دیگر بیان شده شخصیت انسان «محصول چگونگی تعامل دو روح غریزه و فطرت» است. آنچه در اصطلاح روان شناسان بیماری «دو شخصیتی» نامیده می شود صرفاً یک نامگذاری است که نوعی از آشفتگی و تزلزل روانی را به این نام نامیده اند. و بحثی در نامگذاری نیست.

عناصر خود فریبی: عناصر «دگر فریبی» را دیدیم که شش عنصر است. اکنون فعلاً اصطلاح خود فریبی را نیز پذیرفته و به تحلیل عناصر آن بپردازیم:

1- قصد سوء: این عنصر در خود فریبی نیست. حتی در خودکشی نیز قصد سوء نیست بل شخص بوسیلهٔ خودکشی در صدد آسوده کردن خود است. و امکان ندارد انسان نسبت به خود سوء قصد داشته باشد.

اما با این وصف باز خود فریبی خالی از سوء قصد و خیانت نیست.

آیا این سخن، یک تناقض است؟ اینجاست که دست اندرکاران علوم انسانی غربی بویژه در این مسئلهٔ جوان علمی که تنها حدود سه دهه است که برای شان مطرح شده است، درمانده اند. اگر مسئله را بطور صحیح و بر اساس کلید طلائی، یعنی بر اساس وجود دو روح در انسان، بررسی کنیم هیچ تناقضی در میان نمی ماند و این مسئلهٔ پیچیده براحتی حل می شود: دو «خود» نداریم که یکی بر دیگری خیانت کند یا او را فریب دهد، زیرا این غیر ممکن است اما دو روح داریم که دائماً در کشمکش هستند و در این کشمکش «خود» و شخصیت

1- درجای جای مجلدات این کتاب بشرح رفته و آن را کلید طلائی نامیدیم.

2- آیۀ 53 سورۀ یوسف.
3- آیۀ 2 سورۀ قیامت.

فرد می تواند بر یکی از روح ها که روح فطرت است نارو زده، فریبش داده و به او خیانت کند. «خود» مورد خیانت قرار نمی گیرد بلکه «خود» خیانت می کند بر روح فطرت. پس تناقضی در بین نمی ماند.

توجه: این روح غریزه نیست که به روح فطرت خیانت می کند، بل این «خود» و شخصیت است که تعادل میان دو کفه را رعایت نمی کند و از غریزه حمایت کرده و بر علیه روح فطرت تصمیم می گیرد.

قرآن: «وَ لا تُجادِلْ عَنِ الَّذینَ یَخْتانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ مَنْ کانَ خَوَّاناً أَثیماً»:(1) از آنان که به نفس خود خیانت کردند دفاع مکن، زیرا خداوند افراد خیانت پیشهٔ گناهکار را دوست ندارد.

«عَلِمَ اللَّهُ أَنَّکُمْ کُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَکُمْ فَتابَ عَلَیْکُمْ وَ عَفا عَنْکُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ».(2) این آیه دربارهٔ آمیزش جنسی در شب های رمضان آمده است، می فرماید: خداوند می دانست که شما بر نفس تان خیانت می کردید (و این عمل ممنوع را مرتکب می شدید) پس آن را به شما بخشید و شما را از (آن ممنوعیت) معاف داشت، اکنون با آنان (همسران) آمیزش کنید.

در مباحث پیشین به شرح رفت که واژهٔ «نفس» در قرآن به معانی مختلف به کار رفته از آنجمله: روح غریزه نفس امّاره، و روح فطرت نفس لوّامه نامیده شده.

در دو کلمهٔ «انفسهم» و «انفسکم» که در این دو آیه آمده اند، «هم» یعنی «خود»شان، و همچنین «کم» یعنی «خود»تان و مراد از نفس، نفس لوّامه و روح فطرت است؛ «خود» بر روح فطرت خیانت می کند.

دلسوزی کاذب: در ماهیت «دگر فریبی» عنصر دلسوزی و خیرخواهی کاملاً کاذب است. اما در «خود فریبی» هم کاذب است و هم صادق. باز هم تناقضی در میان نیست؛ زیرا «خود» نسبت به روح غریزه و خواسته هایش حمایت، دلسوزی و خیرخواهی می کند، و

1- آیهٔ 107 سورهٔ نساء.

2- آيۀ 187 سورۀ بقره.

نسبت به روح فطرت خیانت می کند.

کذب: این عنصر نیز در خود فریبی مانند عنصر بالا است.

قرآن: «انْظُرْ کَیْفَ کَذَبُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ ما کانُوا یَفْتَرُونَ»:(1) ببین چگونه خودشان بر نفس خودشان دروغ می گویند و بی نتیجه و سترون گشته برای شان آنچه افتری (بت پرستی) می بستند.

تزیین: این عنصر در «خود فریبی» بطور شدیدتری مؤثر است. غریزه فقط می خواهد، و پیش تر به شرح رفت که کاری با زیبائی و نازیبائی مورد خواسته اش ندارد؛ زیبا شناسی و زیبا خواهی از روح فطرت ناشی می شود. «خود» و شخصیت می آید با استخدام روح فطرت در خدمت روح غریزه، خواستهٔ غریزه را زیبا جلوه می دهد.

قرآن: «أَ فَمَنْ کانَ عَلی بَیِّنَهٍ مِنْ رَبِّهِ کَمَنْ زُیِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَ اتَّبَعُوا أَهْواءَهُمْ»:(2) آیا کسی که دلیل روشنی از سوی پروردگارش دارد، مانند کسی است که اعمالش در نظرش آرایش شده و از هوای نفس شان پیروی می کنند؟

و «أَ فَمَنْ زُیِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً...»:(3) آیا کسی که عمل بدش برایش تزیین شده و آن را زیبا می بیند...

هوی: در گذشته به شرح رفت که «هوی» ابزار کار روح غریزه است، و عقل ابزار کار روح فطرت است.

بیّنه: دلیل روشن: دلیل محکم.- غریزه کاری با بیّنه و دلیل ندارد او خواسته اش را می خواهد با هر صورت و با هر امکان.

مَن: این لفظ دقیقاً به معنی «خود» و «شخصیت» است. اگر خود با دلیل و بیّنه رفتار کند مطابق فطرت عمل کرده است، و اگر حس زیبا خواهی فطرت را به نفع غریزه به کارگیرد،

1- آیهٔ 24 سورهٔ انعام.
2- آیهٔ 14 سورهٔ محمد(ص).

3- آيۀ 8 سورۀ فاطر.

خواستهٔ غریزه را زیبا جلوه داده و تزیین کرده است.

غرور: این عنصر را که مطابق لغت به «ایجاد طمع و تحریک حس آز» معنی کردیم، در خود فریبی نیاز به «ایجاد» نیست؛ اگر طمع و آز در شخصیت شخص باشد (که هر انسانی با درصدی دارای آن است) با انگیزش غریزی فعال می شود.

ایجاد لغزش در شخصیت درون انسان: این عنصر نیز مانند ما قبلش است و تنها نیازمند وجود عناصر پنجگانهٔ مذکور است.

استدراک: با این بررسی می بینیم که قیاس خود فریبی با دگر فریبی درست نیست گرچه هر شش عنصر در خود فریبی نیز بنوعی هست، و نتیجه در هر دو، «اغواء» است.

و اساساً از نظر این مکتب، چیزی بنام «خود فریبی» در انسان نیست و این اصطلاح نادرست است و باید نام آن را «غریزه گرائی» گذاشت، زیرا در این مسئله فریبی در کار نیست. علاوه بر تفاوت هائی که در این بررسی مشاهده کردیم، یک اصل بزرگ نیز هست که فارق میان دگر فریبی و خود فریبی است، به شرح زیر:

دگر فریبی مقطعی است و یک گرفتاری مستمر نیست؛ گاهی کسی به سراغ شخصی دیگر آمده و در صدد فریب او می آید. اما آنچه خود فریبی نامیده شده، یک «کشمکش دائمی میان غریزه و فطرت» است که گاهی غریزه پیروز می شود.

و با بیان دیگر: در دگر فریبی، فریب دهنده همیشه همراه فریب خورنده نیست، اما در خود فریبی، فریب دهنده همیشه در درون وجود انسان هست و یکی از دو عامل تشکیل دهندهٔ «خود» او است.

حتی شیطان که انسان ها را فریب می دهد همیشه با آن ها نیست، گاهی می آید و گاه می رود که یکی از نام هایش «خنّاس» است یعنی آن که مکرر ظاهر شده و پنهان می شود؛ می آید و می رود.

پس فریب فقط یک مصداق دارد و آن همان است که نامش را دگر فریبی گذاشته اند.

درست است: یک شباهت و تناسب میان این دو هست و می توان هر دو را فریب

ص: 189

نامگذاری کرد لیکن یک نامگذاری عوامانه می شود، نه علمی. و لذا در آغاز این بحث(1)

گفته شد: اکنون فعلاً اصطلاح خود فریبی را نیز پذیرفته و به تحلیل عناصر آن بپردازیم. این یک پذیرش موقت بود تا جریان بحث راحت تر و آسان تر باشد. والاّ چیزی بنام خود فریبی واقعیت ندارد، آنچه هست غریزه گرائی است.

و در بیان مختصر: «خودِ» انسان، فریب دهنده است نه فریب خورنده؛ این «خود» است که روح فطرت را فریب می دهد.

نظر به اینکه غربیان در اصل و اساس انسان شناسی دچار یک خلاء عظیم هستند؛ انسان را تنها دارای روح غریزه می دانند و از وجود روح فطرت غافل هستند، غریزه گرائی را خود فریبی می نامند و در حل و فصل آن وامانده و بشدت دست و پا می زنند و به جائی نمی رسند. همانطور که در مصاحبهٔ خانم دکتر فریبیون، اشاره شد گاهی یک «دوگانگی» در درون وجود انسان، می بینند اما مطابق همان خلاء مبنائی، فوراً از آن بر می گردند.

اما از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) درون انسان نه فقط دوگانه است بل در این مبحث با یک مثلث رو به رو هستیم بدین شرح:

چگونه «خود»= شخصیت، محصول چگونگی تعاطی و تعامل دو روح غریزه و فطرت است؟ این بنده حقیر در مواردی از این مجلدات یک قاعدهٔ کلّی بس مهم، معرفی کرده ام: در نظام طبیعت همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند، لیکن در نظام انسانی و اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر را تغذیه می کند. مانند فقر که از جهل متولد می شود به محض تولد بر می گردد جهل را تقویت می کند. و اگر جهل

1- در آغاز شمارش عناصر خود فریبی.

از فقر متولد گردد، برمی گردد فقر را تغذیه و تقویت می کند.

همانطور که شخصیت جامعه ریشه در نهاد و کانون وجود انسان دارد، قاعدۀ کلّی انسانی و اجتماعی بالا نیز ریشه در درون انسان دارد و آن ریشه عبارت است از اینکه: در مثلّث بالا «خود» از تعامل غریزه و فطرت متولد می شود، لیکن پس از تولد و تکوّن برمی گردد روی آن دو و چگونگی تعامل شان کار می کند و در کشمکش آن دو، دخالت می کند. با ترسیم زیر:

بگمانم- علاوه بر محتوای این مجلدات- آیه هائی که در این مبحث مشاهده کردیم برای این ترسیم کافی هستند گرچه آیه و حدیث در این باره بسیار است.

بلی؛ انسان موجودی است سخت پیچیده و بحق از آن با «انسان موجود ناشناخته» تعبیر کرده اند.

دو اصل دیگر: باز هم برای جریان راحت بحث و آسانی آن، همان اصطلاح دگر فریبی و خود فریبی را پذیرفته و دو اصل دیگر را از دیدگاه این مکتب معرفی می کنیم که دانشمندان غربی به آن نرسیده اند:

1- تضمین: کسی که برای فریب شخصی دیگر، عناصر ششگانه را به کار می گیرد اگر باز هم با مقاومت طرف مقابل مواجه گردد یک عنصر دیگر بر آن ها می افزاید و آن تضمین است:

قرآن: «وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لِلَّذینَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبیلَنا وَ لْنَحْمِلْ خَطایاکُمْ وَ ما هُمْ بِحامِلینَ مِنْ خَطایاهُمْ مِنْ شَیْ ءٍ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ»:(1) آنان که کفر ورزیدند به ایمان آوران گفتند: از راه

1- آیۀ 12 سورۀ عنکبوت.

ما پیروی کنید (اگر اشتباه و خطا در آمد) ما خطاهای شما را بر عهده می گیریم. در حالی که آنان چیزی از خطاهای اینان را بر دوش نخواهند گرفت. و آنان دروغ گویان هستند.

توجه آیه به ماهیت و طبیعت خطاء است می گوید: خطای هیچ کسی با تضمین دیگری قابل جبران نیست؛ خطا، خطا است و بوسیله تضمین به غیر خطا مبدل نمی شود.

و برای اهمیت این مسئله، در 5 آیه از 5 سوره، عبارت «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری» تکرار شده است: سورۀ انعام آیه 164 و سورۀ اسراء آیۀ 15 و سورۀ فاطر آیۀ 18 و سورۀ زمر آیۀ 7 و سورۀ نجم آیۀ 38.

و آنچه آن خانم دانشمند در آن مصاحبه در حل آن گرفتار شده و باصطلاح دست و پا می زد، در تبیین های قرآن بخوبی و به راحتی حلّ شده است در حدی که افراد عادی نیز آن را می توانند بفهمند. هم در اصل «خطا» و هم در مسئول بودن فرد فریب خورده.

یعنی هم دربارۀ اینکه خطا بخاطر فریب خوردگی، به غیر خطا مبدل نمی شود، و هم دربارۀ قابل مؤاخذه بودن فرد فریب خورده و هم دربارۀ مجازات اخروی.

این اصل (عنصر تضمین) تنها در دگر فریبی است و در خود فریبی نه جایگاهی دارد و نه معنائی.

2- مهلت: اصل دوم عبارت است از «مهلت» که این عنصر تنها در خود فریبیکارآئی دارد. فردی که در اثر غریزه گرائی مرتکب خطا و انحراف می شود و نتیجه و آثار منفی آن به دراز مدت موکول می شود «خود»ش بر نفس فطری اش می گوید: دیدی که مرتکب خطا شدم و با هیچ اثر و عاقبت بد آن مواجه نشدم-؟ این عنصر، اعتیاد آور است که سپس به شخصیت فرد مبدل شده و «خود» او را به یک شخصیت مجرم حرفه ای مبدل می کند؛ مانند دزدان حرفه ای، باندهای مافیائی، قاچاقچیان و باندهای قاچاق، قاتلان و هر فرد یا گروه مجرم حرفه ای.

قرآن: «وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلی لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلی لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً وَ لَهُمْ عَذابٌ مُهينٌ»: آنان که کفر می ورزند، گمان نکنند اگر به آنان مهلت می دهیم به نفع

شان است، بلی به آنان مهلت می دهیم تا بر گناهان خود بیفزایند، و برای شان عذاب خوار کننده ای خواهد رسید.

توضیح: این آیه دربارهٔ کفّار است، لیکن در اصل رابطهٔ انسان با جرم- و جرم شناسی- شامل مسلمانان نیز می شود که آیه مابعد گواه این مطلب است: «ما کانَ اللَّهُ لِیَذَرَ الْمُؤْمِنینَ عَلی ما أَنْتُمْ عَلَیْهِ حَتَّی یَمیزَ الْخَبیثَ مِنَ الطَّیِّبِ»: چنین نیست که خداوند مؤمنان را به همان گونه که شما هستید واگذارد، مگر آنکه ناپاک را از پاک جدا سازد.

این آیه ها به اصل و اساس آفرینش انسان توجه می دهند که دارای اراده و اختیار آفریده شده و باید خودش خودش را بسازد، و چیزی بنام «مهلت» او را جریئ نکند، خواه دربارهٔ دنیا و خواه دربارهٔ آخرت.

مهلت دربارهٔ دیگران نیز، فرد را دچار خطای فکری غریزه گرائی می کند؛ مشاهده می کند که افرادی مرتکب خطاها می شوند و با هیچ نتیجهٔ منفی آن مواجه نمی شوند، با این نگرش جریئ شده و غریزه گرائی می کنند.

قرآن: «ما یُجادِلُ فی آیاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذینَ کَفَرُوا فَلا یَغْرُرْکَ تَقَلُّبُهُمْ فِی الْبِلادِ»:(1) در نشانه های خدا، مجادله نمی کند مگر آنان که کفر می ورزند، پس رفت و آمد (آسودهٔ) آنان در شهرها تو را مغرور نکند.

همان غرور که در دگرفریبی و خود فریبی به شرح رفت.

و «لا یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ الَّذینَ کَفَرُوا فِی الْبِلادِ».(2)

مجرم در مرحلهٔ حرفه ای

پس از آنکه انسان در اثر دگر فریبی و یا خود فریبی، دچار بیماری غریزه گرائی گشت و در اثر سوء برداشت از «مهلت» به مرحلهٔ حرفه ای رسید، دارای دو اثر منفی جامعه برانداز می گردد:

1- وجود و حضورش در جامعه الگوئی برای افرادی که شخصیت شان دچار ضعف

1- آيۀ 4 سورۀ غافر.
2- آيۀ 196 سورۀ آل عمران.

است، می شود. همانطور که در آیه ها دیدیم آنان به او می نگرند و رفت و آمد راحت و بدون کیفر او را مشاهده می کنند مغرور می شوند. همان غرور که به شرح رفت.

2- و چون حرفه ای شده و در ارتکاب جرم ویژه، مهارت یافته به دیگران درس می دهد:

قرآن: «وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ ما فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ ما یَفْتَرُونَ»: (1) این چنین در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم که آنان بطور سرّی سخنان مزخرف (نادرست اما آرایش(2)

داده شده) غرور(3)

انگیز را به همدیگر منتقل می کنند. اگر پروردگارت می خواست (مانع می شد) چنین نمی کردند (لیکن چون بشر را مختار آفریده) پس آنان را با وارونه کاری های شان واگذار.

انسان که مجرم حرفه ای شد، به شیطان مبدل می شود؛ شیطان انس. اما از یک جهت بدتر از شیطان؛ زیرا شیطان با حضور و وجود محسوس و پیدا در جامعه حاضر نمی شود تا الگوی عملی برای افراد ضعیف شخصیتی، باشد. بر خلاف شیاطین حرفه ای اِنس.

در مسائل علمی، بویژه در امور حزبی و سیاسی، حرفه ای های تبهکار سیاسی به همدیگر درس شیطنت می دهند:

قرآن: «وَ إِنَّ الشَّیاطینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّکُمْ لَمُشْرِکُونَ»: (4) شیاطین به دوستان خود مطالبی را بطور سرّی القاء می کنند تا با شما به مجادله بپردازند، اگر از آن ها اطاعت کنید (= تحت تأثیرشان قرار بگیرید) شما نیز مشرک می شوید.

مکارم اخلاق

این دعا(ی بیستم) از صحیفهٔ سجادیه «دعای مکارم اخلاق» است، اما نه اخلاق صرفاً اندرزی و پندهای عامیانه و غیر علمی، بل همانطور که در مقدمهٔ صحیفه دیدیم،

1- آیۀ 112 سورۀ انعام.
2- زخرف یعنی آرایش داده شده.
3- همان غرور که به شرح رفت.
4- آیۀ 121 سورۀ انعام.

یحیی بن زید صحیفه را «علم» می داند و از آن بیم دارد که این علم به دست بنی امیه بیفتد، و امام صادق (علیه السلام) نیز همان را تأیید می کند، باید با این دعا نیز علمی رفتار شود؛ گفته شد که: اخلاق جمع خُلق است، همانطور که چگونگی جسم و نمود ظاهری انسان را «خَلق» می نامند، چگونگی شخصیت درونی او نیز «خُلق» نامیده شده. و اخلاق یعنی مجموعۀ عناصری که چگونگی شخصیت درونی انسان را می سازند. پس مکرمت های اخلاقی وقتی شناخته می شوند که شخصیت درونی انسان شرحه شرحه تشریح شود همانطور که جسم شناسی و اندام شناسی (فیزیولوژی) نیازمند شرحه شرحه کردن بدن و تشریح آن است.

اخلاقِ صرفاً پندی و اندرزی بس مفید و لازم و از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است، اما اولاً اصل نیست، فرع است. و ثانیاً در دنیای امروزی ما آنچه ضرورت دارد تبیین «منشأ اخلاق» و ریشۀ آن در کانون ذات انسان، و اثبات قراردادی نبودن آن، و بالاخره پرداختن علمی به اخلاق است.

آیا ابلیس خود فریبی کرده است؟

در این دوران که اسرار کابالیسم برملا شده و پرده های دیرین کنار رفته، همگان وجود ابلیس را پذیرفته اند و دیگر آن روشنفکر بازی ها که وجود شیطان را خرافه تلقی می کردند، از بین رفته است. اکنون در این موضوع بحث ما یعنی «خود فریبی» آیا ابلیس خودش را فریب داد و منحرف گشت؟ دانش غربی چه پاسخی به این پرسش دارد؟

اما قرآن می گوید: «فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ أَبی وَ اسْتَكْبَرَ وَ كانَ مِنَ الْكافِرینَ».(1) و در آیه 74 سورۀ ص پیام این آیه تکرار شده است.

ابلیس بقدری عالم، دانشمند و هوشمند است که هیچ موجودی نمی تواند او را فریب دهد، خود فریبی نیز دربارۀ او امکان ندارد، زیرا فریب به هر معنی و با هر تصور ذهنی وقتی امکان دارد که شخص ضعف علمی داشته باشد، این نیز در شیطان نیست. پس آنچه او را

1- آیۀ 34 سورۀ بقره.

منحرف کرده یک خصلت شخصیتی است: تکبّر.

دربارهٔ انسان نیز توضیح داده شد که هیچ مجرمی بخاطر اینکه فریب خورده و مرتکب جرم شده، معاف نمی شود؛ یعنی انسان فریب خورده نیز بنوعی آگاهانه مرتکب جرم شده است. زیرا از نظر اسلام هیچ عمل جاهلانه ای مجازات ندارد. در «حدیث رفع» 9 چیز از امّت برداشته شده از آن جمله است «مَا لَا يَعْلَمُونَ»= آنچه ندانسته مرتکب شوند.

بنابراین از نظر اسلام، اصطلاح غربی «خود فریبی» درست نیست، بل باید آن را «غریزه گرائی» نامید. همانطور که قبلاً گفته شد.

اما در اینجا به این پرسش می رسیم: اگر منشأ کار ابلیس جهل نبوده پس چه بوده است؟

اسلام دربارهٔ این مسئله توضیح شگفت علمی و بس ارزشمند می دهد، می گوید: منشأ آن رفتار ابلیس، جهل بوده، اما جهل دو نوع است:

1- جهل مقابل عقل.(1)

2- جهل مقابل علم.(2)

انسان (و هر موجود دیگری) از موضع علم، کار نادرستی را انجام نمی دهد. اما انسان عالم از موضع جهل به معنای اول، مرتکب هر بزهکاری و تباهی می شود.

برای شرح این موضوع رجوع کنید به شرح دعای هفدهم؛ بخش پنجم،(3) که 75 عامل و انگیزش برای روح غریزه معرفی شده که این انگیزه ها هستند انسان را (در صورتی که روح فطرتش تضعیف شده باشد) به ارتکاب جرم ها و تباهی ها وادار می کنند، نه چیزی بنام «خود فریبی». گرچه فرد فریبکار در فریبش از همان عوامل 75 گانه که در درون شخص فریب خورنده است، استفاده می کند.

1- عمل بر اساس این جهل مسئولیت و کیفر دارد. زیرا شخص عقل خود را خفه کرده و به جهل عمل کرده است. نام دیگر این جهل در ادبیات قرآن

و اهل بیت (علیهم السلام) «هوی»= گرایش غریزی، است. این جهل یک امر «عدمی» نیست؛ یک چیز است که ابزار کار غریزه است همانطور که عقل ابزار کار فطرت است.

2- این جهل یک امر «عدمی» است، یعنی «عدم العلم».

3- آنجا که سخن از شرح و بیان حدیث «جنود عقل و جنود جهل» است.

بخش شانزدهم

اشاره

انسان و اضطرار

آنان که آگاهانه به دعوت شخص بدعت ساز لبّیک می گویند

اقتصاد ماعونی به جای اقتصاد آزمندی

عوامل و انگیزه های پیوستن به فرقه

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِی أَصُولُ بِکَ عِنْدَ الضَّرُورَهِ، وَ أَسْأَلُکَ عِنْدَ الْحَاجَهِ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَیْکَ عِنْدَ الْمَسْکَنَهِ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالِاسْتِعَانَهِ بِغَیْرِکَ إِذَا اضْطُرِرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَیْرِکَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالتَّضَرُّعِ إِلَی مَنْ دُونَکَ إِذَا رَهِبْتُ، فَأَسْتَحِقَّ بِذَلِکَ خِذْلَانَکَ وَ مَنْعَکَ وَ إِعْرَاضَکَ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ: خدایا مرا چنان قرار ده که هنگام اضطرار به سوی تو بدوم، و هنگام نیازمندی از تو بخواهم، و هنگام واماندگی به درگاه تو زاری کنم، و مرا گرفتار مکن به کمک خواهی از غیر تو هنگامی که مضطرّ و بی چاره می شوم. و هنگام فقر و بی نوائی در پیش دیگران به خواری درخواست از غیر خودت، و به زاری در پیش غیر از خودت هنگامی که دچار ترس می شوم مبتلا مکن، تا با این ابتلاها مستحق خواری و بازداشتن رحمتت، و روی گردانی ات از من، شوم ای رحیم ترین رحم کنندگان.

شرح

در بخش قبلی سخن از انگیزۀ بنیانگذار فرقه، و سپس در خودآگاه و ناخودآگاه بودن پیروان بود که دیدیم انگیزۀ بنیانگذار «بغی» است و انگیزۀ پیروان بیشتر بطور ناخودآگاه است. در این بخش به علل و عوامل و انگیزه های مختلف پیوستن به فرقه به طور آگاهانه،

توجه دارد و آن ها را می شمارد:

1- ضرورت.

2- حاجت و نیاز به هر معنی و بطور مطلق.

3- اضطرار.

4- واماندگی.

5- فقر.

6- ترس.

روح غریزی انسان در این شش موقعیت است که روح فطرتش را خفه می کند؛ نفس امّاره بر نفس لوّامه مسلّط می شود.

اولین پرسش در اینجا این است: چرا امام (علیه السلام) ابتدا «ضرورت» را آورده سپس «احتیاج و نیاز به هر معنی» را که خواه ضروری باشند و خواه غیر ضروری-؟ روش و روند معمول در سخن این است که اول احتیاج به هر معنی می آمد، آنگاه بطور خاص احتیاج به معنی ضرورت.

این خروج از روند معمول، بخاطر یک نکته بل یک اصل مهم است. و آن اینکه:

ضرورت ها که انسان را به گزینش نادرست وادار می کنند، پلی می شوند که شخص از آن عبور کرده و در موارد غیر ضروری نیز گزینش نادرست را مرتکب شود. وقتی که سد و حریم اقتضاهای فطری شکسته شد، راه برای غیر ضروری ها نیز باز می شود.

پرسش دوم این است که فرق میان ضرورت و اضطرار چیست؟

تعریف: ضرورت آن نیاز است که در صورت عدم تأمین آن، یک برنامه یا یک شأن کاری و یا رفتاری، ناقص و ناتمام می ماند.

اضطرار آن نیاز است که حفظ جان انسان، یا حفظ حیثیت انسانی او در خطر باشد.

محور ضرورت می تواند مختلف باشد، اما محور اضطرار فقط جان و حیثیت انسانی انسان است.

امام (علیه السلام) اول ضرورت را عنوان می کند، سپس احتیاج به هر معنی را، آنگاه

ص: 198

اضطرار را.

پرسش سوم این است: پس از ذکر اضطرار، چرا واماندگی، فقر و ترس را می آورد، مگر این ها مصادیق اضطرار نیستند؟

اولاً: هر واماندگی، هر فقر و هر ترسی، لزوماً به حد اضطرار نمی رسد. ثانیاً: این نیز بخاطر همان نکته و اصل است که دربارهٔ ضرورت گفته شد: وقتی که انسان بهنگام اضطرار گزینش نادرست کند و از خدا روی برتافته و به دیگری پناه ببرد، همان سد شکسته می شود و در موقع هر واماندگی- اعم از اینکه واماندگی به حد اضطرار برسد و یا نرسد- و همچنین فقر و ترس، به گزینش نادرست تن می دهد.

وقتی که ترمز فطرت بریده می شود

وقتی که غریزه به انگیزش در می آید، فطرت به آن ترمز می زند و کنترلش می کند تا آن را در مسیر درست مدیریت کند. اما ضرورت و اضطرار، دو موقعیتی هستند که ترمز بریده می شود و فطرت بدون ابزار می ماند، و غریزه خودسر می شود، «هوی» مسیر را تعیین می کند و «عقل» کنار زده می شود.

اما این بدین معنی نیست که فطرت می میرد و دیگر هیچ کارآئی ندارد، گرچه حتی در خدمت غریزه نیز گرفته می شود اما به ماهیت غریزه مبدل نمی شود: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ».(1) می توان از نو فطرت را تقویت کرد و یک تصمیم سنگین بنام «توبه» را بر غریزه تحمیل کرد، تا آن ترمز و مدیریت تعمیر و برقرار شود. لیکن توبه کردن و برگشتن از این مسیر سراشیب، سخت است.

گفته شد که در مرحلهٔ جنینی فرقه، عنصر آگاه و عنصر ناخودآگاه در کنار هم قرار می گیرند.

آنان که آگاهانه به دعوت بنیانگذار فرقه لبیک می گویند

آنان که آگاهانه به دعوت بنیانگذار فرقه لبیک می گویند دو گروه اند:

1- گروهی که مانند خود بنیانگذار انگیزۀ شان بغی است مانند برادر سامری و خانواده اش و نیز افرادی از همدستانش، و مانند خالدبن ولید در کنار فلان کس، و عمروعاص در

ص: 199

1- آیۀ 30 سورۀ روم.

کنار معاویه.

2- گروهی که در اثر نیازهای شدید، آگاهانه به ایدهٔ فرقه گذار می پیوندند تا از حالت اضطرار و ناچاری که احساس می کنند رها شوند.

اضطرار یک گرفتاری و دردی است که نقش بزرگی در تاریخ ایفاء کرده است؛ اضطرار احتیاجی است که هر شیر را روبه مزاج می کند مگر مردان برجسته را. و لذا قرآن و خدای قرآن که هیچ تعهدی را در هیچ شرایطی به انسان نداده و همه جا بر اساس «یَفْعَلُ ما یَشاءُ» عمل می کند، دربارهٔ اضطرار به بنده اش نوعی تعهد می دهد: «أَمَّنْ یُجیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السُّوءَ».(1) به بندگانش وعده می دهد که در مواقع اضطرار به من پناه آورید تا گرفتاری شما را برطرف کنم. و اضطرار حساس ترین نقطهٔ ضعف بشر است.

امام (علیه السلام) نیز به همین نقطهٔ ضعف انسان انگشت گذاشته به ما یاد می دهد که بگوئید: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِی أَصُولُ بِکَ عِنْدَ الضَّرُورَهِ»: خدایا (شخصیت درونی) من را طوری قرار ده که بهنگام ضرورت از همه جا و از همه کس بریده و به سوی تو بدوم.

در اینجا باید اندکی در معنی «اَصُول» درنگ کنیم:

لغت: اَصولَ: از ریشهٔ صال صولهً است به معنای حمله و هجوم. و یا «از جا کنده شدن و به سوی چیزی دویدن» این بر دو نوع است:

1- حمله و هجوم از موضع قدرت.- در این سخن امام بدین معنی به کار نرفته است.

2- حمله و هجوم کسی که از ترس چیزی به سوی چیزی معین یا شخصی معین می دود؛ فرار می کند.

فرار دو نوع است:

الف: فرار از چیزی یا از کسی صرفاً به معنی فاصله گرفتن از خطر.- در اینجا «اَصول» به

1- آیۀ 62 سورۀ نمل.

کار نمی رود.

ب: فرار از چیزی یا از کسی به جائی یا به کسی معین.(1)

این است معنی سخن امام علیه السلام.

ضرورت، چیزی است که شخصیت فرد را متزلزل کرده و از جا می کَنَد و او به سوی چیزی می دود.

اگر در ضمیر درونی انسان رسوخ کند که غیر از خدا مفرّی نیست، او در مواقع ضرورت و اضطرار، دین و انسانیت و وجدان خود را زیر پا نمی گذارد. و به خداوند پناه می آورد؛ روح فطرتش را سرکوب نمی کند تا روح غریزه بر او مسلط شود.

قرآن: «فَفِرُّوا إِلَی اللَّهِ»:(2) پس به سوی خدا فرار کنید. بهتر است این آیه را بهمراه چهار آیهٔ ما قبلش و یک آیه مابعدش مشاهده کنیم: «وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ- وَ الْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الْماهِدُونَ- وَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ- فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّی لَكُمْ مِنْهُ نَذيرٌ مُبينٌ- وَ لا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ إِنِّی لَكُمْ مِنْهُ نَذيرٌ مُبينٌ». می گوید: در مواقع اضطرار و فرار به سوی خداوند فرار کنید، او که آسمان را آفرید و آن را دائماً گسترش می دهد.(3)

و زمین را گستراند و چه زیبا آراسته کرد. و از هر چیز دو جفت آفرید. به آثار قدرت او توجه کنید و بدانید که قوی تر از او ملجاء و پناهی نیست. و در کنار خدا خدایان دیگر نداشته باشید، بهنگام اضطرار به جاهای دیگر فرار نکنید.

در اینجا عبارت «إِنِّی لَكُمْ مِنْهُ نَذيرٌ مُبينٌ» با فاصلهٔ کم دوبار تکرار شده، تکراری که بدین صورت و با این روند در هیچ جای قرآن نیست. می گوید: من اخطار دهنده و هشدار دهنده هستم بر شما اخطار دهندهٔ تبیین کننده و روشنگر.

هشدار دربارهٔ خطر دنیوی: اگر به سوی غیر خدا فرار کنید، روح فطرت و وجدان و

1- مانند فرار کودک از یک خطر به سوی مادرش.
2- آیهٔ 50 سورهٔ ذاریات.
3- قانون گسترش جهان در علم کیهان شناسی و فیزیک فضائی.

انسانیت تان را زیر پا می گذارید و از انسانیت خارج می شوید.

هشدار دربارۀ خطر اخروی: بهشت جای انسان ها است نه جای کسانی که انسانیت شان را زیر پا گذاشته اند.

هر دو اخطار در هر دو جمله هست.

در دنیا می توان به سوی هر کسی و هر قدرتی فرار کرد و پناه برد، زیرا انسان آزاد آفریده شده تا امتحان دهد.(1)

اما در آخرت و روز محشر «ما لَکُمْ مِنْ مَلْجَإٍ یَوْمَئِذٍ وَ ما لَکُمْ مِنْ نَکیرٍ»:(2) در آن روز، نه پناهگاهی دارید و نه مدافعی.

و امام همین درس قرآنی را به ما می دهد: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِی أَصُولُ بِکَ عِنْدَ الضَّرُورَه».

برخی ها به فرقه می پیوندند نه بدلیل اضطرار، بل بخاطر ضرورت، و سپس بخاطر هر احتیاج ریز و درشت، زیرا که بشدّت دچار ضعف شخصیت هستند، که امام باز به ما تذکر می دهد که از خدا بخواهیم: «وَ أَسْأَلُکَ عِنْدَ الْحَاجَهِ ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَیْکَ عِنْدَ الْمَسْکَنَهِ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالِاسْتِعَانَهِ بِغَیْرِکَ إِذَا اضْطُرِرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَیْرِکَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالتَّضَرُّعِ إِلَی مَنْ دُونَکَ إِذَا رَهِبْت».

واماندگی

مراد از واماندگی در این کلام امام (علیه السلام) واماندگی مادی- مالی نیست. زیرا آن را با عنوان فقر خواهد آورد گرچه یکی از مصادیق «مسکنه» فقر است.

لغت: الْمَسْکَنَهِ: الفقر والذلّ و الضعف.

مقصود واماندگی غیر مالی است از قبیل: بیماری، عدم توان دفاع از حیثیت، عجز در برابر بلاهای طبیعی و...، آیا «در راه ماندگی» که در اصطلاح قرآنی و فقهی «ابن سبیل» نامیده

1- و شخصیت درونی خود را بپروراند و لایق بهشت کند.
2- آیهٔ 47 سورهٔ شوری.

می شود از نوع مالی است یا غیر مالی؟-؟ زیرا مشکل چنین کسی از جهتی مالی است و از جهت دیگر چون آدم فقیری نیست گرچه دستش به مالش نمی رسد، از نوع غیر مالی است. می توان گفت مصداق هر دو است و لذا قرآن اینهمه دربارهٔ آن تأکید دارد و به سامان آوردن کار او را یکی از وظایف مهم دولت قرار داده است:

«وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ».(1)

«إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکینِ وَ الْعامِلینَ عَلَیْها وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقابِ وَ الْغارِمینَ وَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبیلِ فَریضَهً مِنَ اللَّهِ»(2)

«وَ آتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ وَ الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ».(3)

«فَآتِ ذَا الْقُرْبی حَقَّهُ وَ الْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ».(4)

«ما أَفاءَ اللَّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُری فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ».(5)

در برخی از این آیه ها «ابن سبیل» باصطلاح قسیم فقیر آمده و ظاهراً از مصادیق واماندگی مالی خارج شده، لیکن در برخی دیگر قسیم مسکین نیز آمده است پس باید از مصداق مسکین نیز خارج شود. و چون از نظر لغت یقین داریم که ابن سبیل از مصادیق فقیر است گرچه فقرش فقر موقت است، و از مصادیق مسکنه هم هست، پس معلوم می شود علت اینکه آن را در ظاهر بیان، بصورت قسیم آورده بخاطر اهمیت آن است که قرآن در این باره اهتمام خاص و عنایت ویژه دارد. نه از شمول مسکین خارج است و نه از شمول فقیر. نظر به

1- آیهٔ 41سورهٔ انفال.
2- آیهٔ 60 سورهٔ توبه.
3- آیهٔ 26 سورهٔ اسراء.
4- آیهٔ 38 سورهٔ روم.
5- آیهٔ 7 سورهٔ حشر.

اینکه فقر او موقت است شبیه فرد زمین گیر است که توان استفاده از مال خود را ندارد بنابراین مسکنه او هم مالی نیست. و از جانب دیگر چون دسترسی به مال خود ندارد شبیه فقیر است. پس مصداق هر دو مسکنه می شود.

مراد از عنوان کردن ابن السبیل در این مبحث این است که لفظ مسکنه را در این سخن امام (علیه السلام) به یک اصطلاح خاصّی معنی نکنیم، بل معنی و مفهوم عرفی آن مورد نظر است؛ مسکنه هر چیزی و هر حالتی است که عرفاً به آن واماندگی بگویند. و این کلام امام جای هیچ تبعیض، یا راه توجیه و تأویل را باقی نمی گذارد؛ در هر واماندگی باید به پیشگاه خداوند تضرّع کرد. و این تضرّع از تضرّع در برابر بندگان، هم باز می دارد و هم بی نیاز می کند.

لغت: تَضَرّعَ: تَذلَّل: خود را ذلیل کرد.

کمک خواهی فرزند از پدر، پدر از فرزند، و امثال این، مذموم نیست و همچنین از دولت، و حتی از بیگانه. معیار این مسئله، «ذلّت» است؛ حتی کمک خواهی از پدر و یا فرزند نیز اگر ذلّت آور باشد، مشمول این کلام امام می شود.

تضرّع در قرآن: از نظر انسان شناسی قرآن، انسان موجودی است که بی تردید در مواقعی دچار ضرورت و تضرع خواهد شد و شخصیتش قرار را از دست داده و از جا کنده خواهد شد و به سوئی روی خواهد گرفت و تضرّع خواهد کرد، اگر بخواهد بسوی غیر خدا بدود اولاً حرّیتش از بین می رود و ثانیاً معلوم نیست که خواسته اش پذیرفته شود، اما ذلت تضرّع برایش می ماند.

اما تضرّع وصوله به پیشگاه خداوند، اوّلاً هرگز بدون استجابت نیست،(1) و ثانیاً اگر بصورت مطلوب شخص تضرّع کننده مستجاب نشود- و بر فرض اگر بهیچوجه مستجاب نشود- ذلت آور نیست، بل ذلّت در برابر خداوند بالاترین عزّت است و تنها همین احساس

1- دربارهٔ دعا در مباحث متعدد گذشته بشرح رفت که هیچ دعائی بی ثمر نیست. و دربارهٔ ضرورت و اضطرار قول حتمی داده شده که: «أَمَّنْ یُجیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَكْشِفُ السُّوءَ». آیهٔ 62 سورهٔ نمل.

عزت ره آوردی بزرگ است.

تضرّع به حضور خداوند آگاهی آور و هشیار کننده است:

1- «فَأَخَذْناهُمْ بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ یَتَضَرَّعُونَ». (1) که نتیجه اش توجه به خدا و بیداری است.

2- «وَ ما أَرْسَلْنا فی قَرْیَهٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلاَّ أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ یَضَّرَّعُونَ». (2)

لیکن برخی افراد (و حتی برخی از جامعه ها) با ضرّاء و بأساء نیز متضرّع نمی شوند، زیرا فطرت شان به حدی سرکوب شده که مانند سنگ بی تحرک گشته اند: «فَلَوْ لا إِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا تَضَرَّعُوا وَ لکِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُونَ». (3)

3- «ادْعُوا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْیَهً إِنَّهُ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدینَ». (4) بنابراین نتیجهٔ خودداری از تضرّع در پیش خدا، سنگدلی و وارونگی شخصیت درون است، و تضرع به غیر خدا تعدّی و تجاوز از روح فطرت است.

4- «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خیفَهً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَکُنْ مِنَ الْغافِلینَ». (5)

این مسئله با بیان صرفاً نظری خیلی روشن نمی شود، باید تضرّع به پیشگاه خدا را عملاً تجربه کرد.

عرف و تضرّع: یک عرف عام داریم و یک عرف خاص؛ گاهی یاری جوئی از دیگران در عرف عام ذلت است اما در عرف خاص ذلّت نیست؛ مثلاً در میان بازاریان مواردی هست

1- آیهٔ 42 سورهٔ انعام.
2- آیهٔ 94 سورهٔ اعراف.
3- آیهٔ 43 سورهٔ انعام.
4- آیهٔ 55 سورهٔ اعراف.

5- آیهٔ 205 سورهٔ اعراف- ترجمه: پروردگارت را در دل خود از روی تضرّع و خوف، آهسته و آرام، صبحگاهان و شامگاهان یاد کن و از غافلان مباش.

که در عرف خودشان ذلّت نیست، یا در میان پزشکان و یا در میان روحانیان و... و این سخن امام (علیه السلام) در هر موردی با موازین عرف معنی می شود خواه عرف عام باشد و خواه عرف خاص.

تضرّع در جامعۀ آرمانی شیعه: نیاز که به حدّ ضرورت رسید و مصادیق واماندگی گشت، قهراً تضرّع و ذلّت آور می شود. امام می گوید: وقتی که وامانده شدید و حتماً باید تضرّع کنید، به پیشگاه خداوند تضرّع کنید. اما این همۀ سخن قرآن و امام نیست؛ جامعۀ آرمانی شیعه این است که باید اساس و زمینۀ ذلّت از بین برود؛ یعنی نمی توان مسکنه را از زندگی بشر حذف کرد و این اتفاقی است که در زندگی هر کسی رخ می دهد؛ مسکنه قوی و ضعیف نمی شناسد، واماندگی به سراغ قدرتمندترین پادشاهان، متبحرترین دانشمندان، ماهرترین صنعتگران و... می رود و رفته است. اما می توان تضرّع را و زمینۀ آن ذلت- که لازمۀ کمک خواهی از دیگران است- را از متن جامعه حذف کرد. جامعۀ آرمانی تشیع آن است که افراد بتوانند از امکانات همدیگر حتی از مال همدیگر بدون اذن خواهی استفاده کنند:

1- سعید بن حسن از امام باقر (علیه السلام): «أَ یَجِی ءُ أَحَدُکُمْ إِلَی أَخِیهِ فَیُدْخِلَ یَدَهُ فِی کِیسِهِ فَیَأْخُذُ حَاجَتَهُ فَلَا یَدْفَعَهُ؟ فَقُلْتُ مَا أَعْرِفُ ذَلِکَ فِینَا. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) فَلَا شَیْ ءَ إِذاً. قُلْتُ فَالْهَلَاکُ إِذاً؟ فَقَالَ إِنَّ الْقَوْمَ لَمْ یُعْطَوْا أَحْلَامَهُمْ بَعْدُ»:(1) آیا کسی از شما (شیعیان) آمده دست در کیسۀ برادر (دینی اش) کرده و بمقدار نیازش از آن بر می دارد و او مانع نمی شود-؟

گفتم: چنین عرفی را (در میان مان) نمی بینم. فرمود: پس در این صورت ارزشی نیست. گفتم: پس با این وصف در هلاکت و گمراهی هستیم؟ فرمود: هنوز(2) این قوم (شیعیان) به

1- کافی ج 2 ص 174.
2- کلمۀ «بعدُ» اصطلاح است به معنی هنوز.

خواسته های کامل شان نرسیده اند.

این حدیث ناظر است به حدیث دیگر که دربارهٔ جامعهٔ آرمانی شیعه آمده است:

امام باقر (علیه السلام): «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ»:(1) هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند دست (دست قدرتش) را بر سر بندگان می گذارد، و بدینوسیله عقل های آنان را جمع می کند، و کامل می شود خواسته های شان.

اولین ویژگی جامعهٔ واحد جهانی مهدوی، همگرائی، مؤاخات و مواسات است. امروز اگر به مردم نگاه کنید، گاهی دچار تعجب می شوید: آیا این مردم که در امور مالی و اقتصادی اینگونه برای به چنگ آوردن مال از دست همدیگر می کوشند بحدی که یک حالت شدید تنازع در بقا را نشان می دهند، چگونه ممکن است به یک جامعهٔ مؤاساتی با نظام اقتصادی ماعونی برسند!؟!

این حدیث ها می گویند: خداوند یک تحول اساسی در عقل ها، آرزوها و خواسته های انسان ها ایجاد خواهد کرد تا به آن شأن بالای انسانی برسند؛ انسان ها را از پراکندگی خواسته ها و آشفتگی آرزوها، رهانیده و همهٔ آن ها را در یک جهت، جهتِ کمال انسانی قرار خواهد داد.

محمد بن سنان می گویند: امام...... (علیه السلام) فرمود: «رِبْحُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ رِبًا»(2) و در حدیث دیگر فرمود «ذَاکَ إِذَا ظَهَرَ الْحَقُّ وَ قَامَ قَائِمُنَا»:(3) سودگیری مؤمن از مؤمن، حرام و پلید است، و این حکم در زمان قیام قائم ما خواهد بود.

1- کافی (اصول) ج 1 ص 25 ط دار الاضواء.
2- وسائل ج 17 ص 397.
3- من لایحضره الفقیه ج 3 ص 313- و حدیث های دیگر دربارهٔ مؤاخات و مؤاسات.

برخی ها این قبیل حدیث های محمد بن سنان را تحمّل نکرده و او را تضعیف کرده اند،(1)

در حالی که به معنی حدیث توجه نکرده اند؛ مراد امام از «ربح» در این حدیث آن «سود» است که صاحب کالا بدون صرف نیروی کار و هنر، همان طور که آن را خریده به قیمت با سود بفروشد.

و باصطلاح امروزی؛ مراد آن سودی است که نه از تولید و نه از توزیع، حاصل شود؛ پیش از هر گونه تصرف تولیدی، صنعتی، هنری، و بدون کار توزیعی با همان حالت که آن را خریده بفروشد. مانند بسیاری از معاملات امروز که کسی کالائی را می خرد و هنوز روی آن را هم ندیده آن را با سود می فروشد.

در نظام اقتصادی اسلام یک اصل داریم بنام «اکل بباطل» یعنی کسی مالی را به دست بیاورد که کاری برای آن انجام نداده است مثلاً کسی به کسی بگوید: سه بار سرفه کن فلان مبلغ پول برایت بدهم. یا: چندبار از طریق بینی نفس بکش فلان پول را به تو می دهم. گرفتن این پول ها حرام است، زیرا یک کار عاقلانه و مورد لزوم عقلانی انجام نداده است.

امروز ربح بدون کار- خواه کار تولیدی و خواه کار توزیعی- رایج و جایز است اما در جامعه مهدوی (عجّل الله تعالی فرجه) این نوع معامله تحت شمول عنوان اکل بباطل خواهد بود.

سنت «ماعونی» خشت اول جامعهٔ آرمانی: خشت اول این آرمان(2)

را قرآن بطور عملی (نه آرمانی) بنا نهاده است و یک سوره بنام «ماعون» آورده است و ممانعت از ماعون

1- رجوع کنید «معجم رجال الحدیث» ذیل «محمد بن سنان» و لطفاً آن را با حوصله بخوانید.
2- برخی از خودی ها، در اینگونه مسائل ما را به آرمان گرائی به معنی «ایده آلیسم» و خیالپردازی متهم می کنند. اما سران قدرت های کابالیست جهان کاملاً به این جامعهٔ آرمانی ما باور و ایمان دارند، همانطور که

رهبرشان ابلیس به نبوت انبیاء ایمان داشت و کفرش کفر جهالتی نبود بل کفر تمرّدی و تکبری بود. مستکبرین امروز نیز توسط ایادی شان در اطراف کعبه برج هائی ساخته اند که هنگام قیام و بیعت قائم (عجل الله تعالی فرجه) از همان برج ها او را هدف قرار دهند.- برای شرح بیشتر رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» و «تشیع و فراگیری جهانیش». سایت بینش نو- www.binesheno.com

را در ردیف تضییع صلوه و ریاء که هر دو از گناهان کبیره اند، آورده است: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ- الَّذينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ- الَّذينَ هُمْ يُراؤُنَ- وَ يَمْنَعُونَ الْماعُونَ».(1)

جامعه شناسی

معمولاً در متون تفسیری و اخلاقی، به این اصل؛ یعنی اصل «ماعون» به دیدهٔ صرفاً اخلاقی نگریسته اند، آنگاه در میان دو گروه از ادلّه، باصطلاح گیر کرده اند؛ از جانبی قاعدهٔ «النَّاسَ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِم» و دیگر ادلّهٔ مالکیت، به صاحب مال حق می دهند که از ماعون منع کند، و از جانب دیگر دلیل های متعدد داریم که باید از آن ممانعت نکند، آنگاه مسئله هم دچار برداشت های مختلف شده و هم بطور کامل به جائی نرسیده است. زیرا اینگونه آیه ها در بستر حقیقی شان بررسی نشده اند؛ بسترشان نه عرصهٔ اخلاق است و نه عرصهٔ مالکیت فردی افراد. کسی که نمی گذارد دیگران از مال او استفاده کنند، نه جرمی را مرتکب شده و نه بزهکاری کرده است، تنها یک رفتار غیر اخلاقی دارد که دست بالا مصداق «مکروه» می باشد، نه سزاوار تهدید شدید با کلمهٔ «ويلٌ».

و همچنین دربارهٔ «سهو در نماز» یا «سهو از نماز»، درمانده اند؛ برخی از آنان گفته اند: شکر خدا را که با عبارت «عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ» آمده اگر با عبارت «فی صلاتهم» بود، همهٔ ما بی چاره می شدیم، زیرا اگر حرف «فی» می آمد، سهو در نماز- که همهٔ ما مبتلا به آن می شویم- موجب ویل می گشت لیکن حرف «عن» نشان می دهد که مراد ترک شدن برخی از نمازها است.

اما اینان توجه ندارند که دربارهٔ تکالیف فردی، سهو به هر معنی و با هر عبارتی بیاید، نه قابل مجازات است و نه موجب ویل. و همچنان در معنی آیه درمانده اند.

ما معمولاً گمان می کنیم هر آیه ای دربارهٔ ترک نماز یا ریاء باشد، حتماً دربارهٔ فردی سخن می گوید که مرتکب این دو عمل ناشایست می گردد، و توجه نمی کنیم که از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) جامعه نیز شخصیت دارد، شخصیت جامعه نیز

1- آیه های 4، 5، 6 و 7 سورۀ ماعون.

تکالیفی دارد، مخاطب به خطابات است. و شگفت اینکه در مواردی که آیه ای یا حدیثی صریحاً و بطور نص شخصیت جامعه را مخاطب قرار می دهد، باز آن را به محور فرد، می چرخانیم، مثلاً آیۀ «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»(1) را نیز به عرصۀ فردیت فرد می کشانیم. در حالی که همانطور که فرد مکلف به امر به معروف و نهی از منکر است، جامعه (شخصیت جامعه) نیز به آن مکلف است.

سه آیۀ مذکور از سورۀ ماعون نه کاری با فردیت افراد دارند و نه در مقام تعیین تکلیف افراد هستند و نه مخاطب شان فرد است. بهتر است از نو توجه کنیم که صیغه «مصلّین» و نیز «الذین» هر دو، صیغه جمع است و مراد جامعه است.

لازم است برای شرح بیشتر مسئله، نگاهی به معنی ماعون داشته باشیم:

ماعون از ریشۀ «مَعن» است، به معنی «بسهولت و آسانی جاری شدن» مانند «ماء مَعین»: آبی که به آسانی و راحتی جریان دارد. و «فرس معین»: اسب یورقه که در جریان راه رفتنش سوارش را تکان شدید نمی دهد. و بطور راهوار، روان است.

ماعون یعنی ابزار و وسیله ای که در میان همسایگان، هم شغلان، و آشنایان در جریان است و باید به آسانی به دست همگان برسد و آنان در مواقع لازم آن را از مالکش گرفته و استفاده کنند.

تعریف: ماعون عبارت است از ابزار و وسیلۀ غیرحرفه ای و غیر تخصصی که همگان آن را ندارند. از قبیل: نردبان، چکش، دیک، انبر، چهار پایه، بیل، آچارهای معمولی، جک خودرو، پتک و...، و بویژه کتاب.

با قید «غیر حرفه ای»، ابزار حرفه ای از دایرۀ تعریف خارج می شود، کسی که وسایلی را در اختیار دارد که کار و شغلش به آن وابسته است می تواند دربارۀ آن ها از ماعون دادن خودداری کند.

تبصره: این خودداری تنها دربارۀ عموم جایز است اما در میان همکاران و همپیشه ها، در

1- آیهٔ 104 سورهٔ آل عمران.

صورتی که فعلاً کاری با آن ابزار ندارد، نباید آن را از همکارش دریغ دارد.

و با قید «غیر تخصصی» ابزار تخصصی از دایرهٔ تعریف خارج می شود، قرار دادن وسیلهٔ تخصصی در اختیار فرد غیر متخصص، جایز نیست و در مواردی جرم است. و قراردادن آن در اختیار فرد متخصص مصداق همان همکاران و همپیشه ها می گردد.

و مراد از قید «همگان آن را ندارند»؛ یا اصلاً ندارند و یا فعلاً ندارند، هر دو را شامل می شود. اما به ماعون دادن ابزار به کسی که خودش آن را دارد لیکن می خواهد صرفه جوئی کند و از وسایل دیگران استفاده کند، حرام است زیرا موجب ترویج خُلق خسّت در جامعه می گردد.

قرآن می گوید: وای بر (الذّین) جامعه ای که ترک نماز و ریاء در آن رواج دارد(1)

و ماعون از رواج بیفتد.

چه رابطه ای میان بی رونقی نماز و رواج ریاء، و میان بی رونقی ماعون است؟ ممکن است هیچ رابطه ای در میان این سه مقوله نباشد و آیه ها تنها در مقام معرفی سه بیماری در جامعه باشند. و ممکن است دو بیماری عدم رواج نماز و رواج ریاء، در روحیّهٔ منع از ماعون تأثیر و یا نوعی علیّت داشته باشند.

اما یک طرف از اطراف این قضیه بخوبی روشن است و آن تأثیر رواج ماعون در رواج نماز است؛ رواج و رونق ماعون نشان از همکاری، همدردی و همگونی افراد جامعه است؛

1- در نصّ آیه سخن از «رواج و عدم آن» نیست، این معنی را از کلمهٔ «ماعون» می فهمیم. زیرا سهو کسی در نماز نه گناه است و نه مستحق کلمهٔ ویل، و اساساً این لفظ در این سوره دربارهٔ فرد هیچ معنائی نمی دهد. اما دربارهٔ شخصیت جامعه که عده ای نماز بخوانند و عدهٔ دیگر نخوانند دقیقاً معنی می دهد. شخصیت جامعه دچار غلط، انحراف، اشتباه، ظن و گمان می شود اما دچار سهو نمی شود؛ سهو به معنی متداول، فقط

دربارهٔ فرد مصداق دارد که بخشی از یک کار (مثلاً نماز) را درست به جای آورد و در بخش دیگر آن دچار سهو شود. سهو جامعه آن است که از بخشی از پیکر خودش غافل شود تا آنان به راه انحراف بروند. و از جانب دیگر می دانیم حتماً در جامعه افراد بی نماز و یا ریا کار خواهند بود و این، جامعه را مستحق ویل نمی کند مگر در وقتی که رواج داشته باشد. و این اصطلاح «ساهون» دربارهٔ جامعه از زیبائی های شگفت جامعه شناسی اسلامی است.

وقتی که افراد در بخشی از اموال شان به «حس همگونی» برسند در دیگر ابعاد نیز همگون می شوند و در نمازگزار بودن همگون می شوند. همگونی در نیکی های مالی، موجب همگونی در عبادت نیک، می گردد.

ماعون عامل نزدیکی افراد به همدیگر و فشرده شدن و قوت شخصیت جامعه است، و شخصیت جامعه هرچه قوی تر باشد به همان میزان نیکی ها در آن رونق می گیرد، چون هم منشأ جامعه روح فطرت است و هم منشأ نیکی خواهی و نیکوکاری. و منع ماعون منشأ غریزی دارد.

مسئله دربارهٔ ریاء، واضح تر و روشن است؛ انسان باقتضای روح فطرت دوست دارد که به دیگران خیر برساند و در نظرها باصطلاح یک آدم «به درد بخور» باشد و توجه دیگران را به خودش جلب کند. و اینجاست که مسئله دقیقتر می شود، زیرا روح غریزه این خواستهٔ انسان را به ریاء می کشاند. مسئله مانند یک ترازو دارای دو کفه است: نیّت نیکی کردن به دیگران، و آدم موجّه بودن در نظر دیگران. غریزه می آید کفه دوم را سنگین تر کرده و کفه اول را از نیّت فطری تخلیه می کند و در این صورت انسان هر کار خیر را- حتی ماعون را- بقصد ریاء انجام می دهد. و بدیهی است عمل خیر بر اساس ریا به جای تقویت شخصیت جامعه، آن را دچار بیماری می کند.

اما اگر غریزه نتواند به آن لطمه بزند هر دو کفه سالم می ماند؛ یعنی هم خیر رسانی به دیگران، و هم درصدد آبرو و نیکنامی خود بودن. که هر دو لازم است.

خیلی از موضوع اصلی دور نشویم؛ نمی توان نیاز به همدیگر را از جامعه ریشه کن کرد. اما می توان در عین برخورداری از کمک های متقابل همدیگر، اصل و اساس تضرّع را ریشه کن کرد و نمونهٔ آن رواج ماعون است.

ماعون نه تنها از این جهت که ابزار و وسایل در دست مردم جاری می شوند، در اصل ماهیت خود نیز یک مقولهٔ جاری و سریان پذیر است، دامنهٔ آن می تواند روز به روز گسترده تر باشد و شامل خیلی اشیاء و امکانات گردد تا به حدّی که به آن توقع امام باقر (علیه السلام) برسد که جامعهٔ آرمانی شیعه است، و با انتظار ظهور حضرت قائم (عجّل الله

تعالی فرجه) منتظر چنان جامعه ای هستیم.

انسان نیازمند شادی و فرح است

شادی، فرح و نشاط، از نیازهای اصلی و ذاتی انسان است، همانطور که جسم انسان بدون غذا توان بقا ندارد، روان و شخصیت درونی او نیز بدون شادی و نشاط پژمرده شده دچار افسردگی می گردد و بالاخره بقای خود را از دست می دهد. این نیاز باید برآورده شود، لیکن راه تأمین این نیاز به دو گونه است: از راه غریزه و از راه فطرت.

همگان می دانند و می گویند «دنیا وفا ندارد»، با اینهمه به امور مادّی و دنیامداری دچار می شوند. چرا؟ برای اینکه جان انسان شادی و فرح می خواهد و باید به آن برسد، هیچ عاملی نمی تواند او را از به دست آوردن فرح درونی باز دارد، مال و ثروت نشاط درونی می آورد، لذت دارد. اما رسیدن به این لذّت اگر از طریق غریزه گرائی باشد، شخص را به «سراب» می کشاند؛ سراب نیز رفع عطش نکرده و بر آن می افزاید و شخص آزمند می گردد؛ و اگر از راه فطرت باشد لذت و نشاط ماعونی می آورد؛ از نیکی به دیگران و از مصرف مال در برآوردن نیاز دیگران لذت برده و به شادی و فرح حقیقی می رسد؛ از نقشی که در جامعه دارد پر از نشاط درونی می شود.

قرآن: «يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفاءٌ لِما فِى الصُّدُورِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنينَ- قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ»:(1) ای مردم اندرزی از سوی پروردگارتان برای شما آمده است، و درمانی برای (بیماری) که در سینه هاست، و راهنمائی و رحمت است برای مؤمنان- بگو: به فضل و رحمت خدا باید شاد و خوشحال شوند، که این بهتر است از آنچه جمع می کنند.

و آیه های دیگر.

تارک دنیا بودن، درست نیست «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِى الْإِسْلَامِ». انسان نیازمند فرح و نشاط

1- آیه های 57 و 58 سورهٔ یونس.

است، مال و ثروت نعمت هائی هستند که در قرآن «مِنَن» خدا نامیده شده اند اگر در طریق فطرت مصرف شوند.

اقتصاد ماعونی به جای اقتصاد آزمندی

فعالیت اقتصادی با یکی از سه انگیزه می تواند باشد:

1- برای تأمین زندگی در حد کفاف و پس انداز برای روز مبادا.

2- برای افتخار و تکاثر.

3- برای «حبّ مال» و آزمندی.

روشن است که اسلام ردیف اول را درست می داند و دو ردیف دیگر را نکوهش می کند و این بحدی روشن و مسلّم است که هیچ نیازی به بحث ندارد. و بهمین دلیل است که همگان احساس دارند که دین به مالداری و ثروت چندان روی خوش نشان نمی دهد و هر چه برخی ها می کوشند ثابت کنند که میان دین داری و فعالیت اقتصادی منافاتی نیست، به جائی نمی رسد، حدیث می خوانند: «الْکَادُّ عَلَی عِیَالِهِ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اللَّه». (1) آیه ها و حدیث ها را ردیف می کنند تا در عرصهٔ فکری و روحی مردم میان دنیا داری و دین داری را جمع کنند، به نتیجه ای نمی رسند. این معضل برای همهٔ مبلّغان دینی در هر دینی هست. یعنی مشکل یک مشکل جهانی و تاریخی در همهٔ طول تاریخ زندگی بشر است.

و از جانب دیگر، انگیزه های اقتصادی نقش عظیمی در ایجاد امواج و طوفان ها در تاریخ بشر داشته و دارد؛ جنگ های داخلی جامعه ها، جنگ های منطقه ای و جنگ های جهانی را بر انگیخته است. اقتصاد در مصداق «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ»،(2) یکی از سه عامل مهم است: ریاست و تفوق طلبی، شهوت، و اقتصاد. که اگر اقتصاد قوی تر از آن دو نباشد، ضعیف تر هم نیست، در حدی که برخی ها مانند مارکس اقتصاد را اولین منشأ فساد می دانند،

1- کافی (اصول) ج 5 ص 88 ط دار الاضواء.

2- آيۀ 30 سورۀ بقره.

گرچه افرادی مثل فروید روی شهوت تأکید دارند.

اسلام (و می توان گفت هر دینی) کوشیده است محدودیتی برای این انگیزش ها تحمیل کند. زیرا انسان در عین حال که نیروی شدیدی برای این انگیزه ها دارد و روح غریزه اش دائماً آن ها را می خواهد، در برابر آن، انگیزه هائی هم از روح فطرت دارد که بشدت نزاع و جنگ را نکوهش می کند. پس چاره چیست؟

مارکسیسم با تکیه بر فلسفهٔ هگلیسم نسخه می دهد که باید مالکیت و اختصاص های فردی در زمینهٔ شهوت، ریاست خواهی و اقتصاد، با زور اسلحه و دیکتاتوری، حذف شوند؟ در محور شهوت، خانواده حذف شود(1)

و در محور ریاست طلبی به جایگاه «کندوی زنبور»(2) و در اقتصاد به کمونیسم(3)

برسد. اما تبدیل انسان به حشره ای بنام زنبور مصداق اتمّ ایده آلیسم بود و امتحانش را نیز عملاً پس داد.

لیبرالیسم نیز «حذف اقتضاهای روح فطرت» را نسخه داد، که این نیز تبدیل انسان به حیوان بود؛ شعار رئالیسم و واقعیت گرائی ضد واقعیت، این بینش را پشتیبانی می کرد؛ همهٔ اقتضاهای غریزی بعنوان واقعیت شناخته شد و همهٔ اقتضاهای فطری بعنوان ایده آلیسم و خیال گرائی محکوم گشت. گوئی انسان از اصل و اساس باید مفسد و مسفک باشد.

لیبرالیسم، کمونیسم جنسی و حذف خانواده را پذیرفت لیکن نه با زور اسلحه، اما ریاست خواهی و شهرت طلبی را بعنوان یک واقعیت قابل تمجید آزاد گذاشت و همچنین اقتصاد و مالکیت فردی را بدون هیچ حد و حدودی بطور افسار گسیخته رها کرد.

اسلام خانواده را بس ارجمند، ریاست طلبی را بس نکوهیده، و نظام اقتصادی را به محور «فرد» و «جامعه» مبتنی کرد. باید این نظام را نظام اقتصادی ماعونی نامید.

1- انگلس همکار مارکس، کتاب «منشأ خانواده» را در این باره نوشته است.
2- یکی از اصول مارکسیسم: در کمونیسم عالی دولت از میان می رود.
3- همگان مانند کندوی زنبور برای کندو کار می کنند نه برای فردیت خودشان.

در نظام اقتصادی لیبرالیسم، آزمندی افراد با هر نسبتی شدید باشد، بهمان نسبت رشد اقتصادی بالاتر می رود. و اینجاست که «تشویق به توحید» به «تشویق به آزمندی» مبدل می شود. و تهییج حس برتری جوئی در خدمت آزها استخدام می شود؛ و مسئله به جائی می رسد که چگونگی و حتی چیستی «مصرف» را برتری جوئی ها تعیین می کند؛ غذا خوردن نه فقط برای خوردن بل برای اثبات توانائی و برتری، و همچنین لباس پوشیدن و مسکن. و حس زیبا خواهی انسان که از اقتضاهای اصلی روح فطرت است در خدمت برتری جوئی قرار می گیرد:

حس زیبا شناسی و زیبا خواهی برتری جوئی و تفاخر آزمندی.

همه چیز انسان؛ دار و ندار ذاتی انسان؛ اقتضاهای غریزی و اقتضاهای فطری، همگی برای ایجاد و فربه کردن «آز» به کار گرفته می شوند. آز: این بیماری شگفت که حیوان از چنین بیماری ای منزّه است. آز که منشأ هر نزاع و هر جنگ و مظهر «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ»(1) است از آن تجاوز کرده و به «یُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ»(2) رسیده و انسان بدست خود محیط زیست خود را از بین می برد و برده است. و این دنیا است که اسلام آن را در تقابل و تضاد با آخرت قرار می دهد؛(3)

دنیا گرائی ای که سزاوار انسانیت انسان نیست.

نسخهٔ اسلام: اسلام نه ریشه کنی و سرکوبی غرایز را روا می داند و نه سرکوبی فطریات را؛ خانواده را پایه اصلی جامعه انسان و «واحد جامعه» می داند، حس برتری جوئی را در بستر «مسابقه در خیرات»(4) به جریان می اندازد که در رأس خیرات، علم و دانش قرار دارد. و جریان اقتصاد را نظاممند می کند که به نظام ماعونی برسد: مؤاخات و مواسات.

اقتصادی که عامل رشد آن، «آز» باشد دو لازمه و یک نتیجهٔ غیر انسانی، و یک سرانجام حتمی دارد:

1- آیهٔ 30 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 205 سورهٔ بقره.
3- و هر دینی در اصل و اساس خود، چنین است.

4- نه مسابقه در مصرف.

لازمه: لازمهٔ اول آن در میان افراد جامعه، ستم و تجاوز به حقوق همدیگر و منشأ نزاع ها است، و در بین الجوامع، جنگ است.

و لازمهٔ دوم آن «استثمار» و «استئثار»[(1)]

در درون جامعه و در بین الجوامع است. و نظام اقتصادی آزمندی در هیچ جامعه ای رشد نمی کند مگر با استعمار و استثمار جامعهٔ دیگر.

و لازمهٔ سوم آن بریدن افراد از خانواده، فامیل، و «تک زیستی» در جامعه است و آنچه از جامعه می ماند یک مجموعهٔ خشک و «متنازع در بقاء» می شود که یک واقعیت «قراردادی» و بدون «ماهیت فطری انسانی» می گردد.

و این است که افرادی مانند اسپنسر آمده و گفته اند که جامعه نه فقط یک پدیدهٔ قراردادی است بل ماهیّتاً عرصهٔ تنازع بقا است. و به «داروینیسم اجتماعی» قائل شده اند.

این نظر آنان دربارهٔ واقعیت جامعهٔ امروزی غرب درست است اما معلوم نیست کسانی که این گونه جامعه را می پذیرند چرا به حرف اسپنسر گوش نمی دهند و دم از حقوق بشر می زنند خواه حقوق بشرشان غریزی باشد و خواه فطریات هم در آن لحاظ شده باشد.

به هر صورت؛ آنچه تا امروز نسخه های مختلف در قالب فلسفه های متعدد و در ایسم های گوناگون علوم انسانی آمده همگی امتحان پس داده و نادرست بودن خودشان را مسلم کرده اند.

اما در نظام اقتصادی ای که بر رواج روحیهٔ ماعون، مبتنی باشد، زیست فردی و اجتماعی

1- در ادبیات امروزی واژهٔ «استثمار» رایج است که به معنی «بهره کشی از دیگران» است. این اصطلاح را دست اندرکاران علوم سیاسی و اجتماعی سنّیان، ایجاد کرده اند و ظاهراً منشأ اولیهٔ آن مصر است که در میان ما نیز رایج شده است. در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هر چه گشتم این اصطلاح را نیافتم، به جای آن اصطلاح «استئثار» یعنی «ایثار

خواهی از دیگران»؛ کسانی که خود را بحدّی برتر می دانند که باور دارند باید دیگران دربارۀ او از حقوق خود بگذرند، بل اساساً به دیگران در برابر منافع خود حق قائل نیستند. «استئثار» دقیقاً معنی مخالف «ایثار» است و هر دو از ریشۀ «اثر» هستند. در عهدنامۀ مالک اشتر دو بار کلمۀ «استئثار» و در خطبۀ 30 «مستأثر» آمده و نیز خطبۀ 6. و در حدیث های دیگر.

بشر با ماهیتی که سزاوار انسانیت انسان است تأمین می شود؛ نزاع های درون جامعه ای و بین الجوامع از بین می رود. آیه و حدیث ها را دیدیم و گفته شد که چنین جامعه ای آرمان مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است و وقتی به آن می توان رسید که چیزی بنام «تضرّع»- تضرّع انسان در برابر انسان دیگر- از بین رفته باشد؛ مؤاخات و مواسات جانشین آن شود.

وقتی که ما این قبیل اصول را می گوئیم، غربی ها و پیروان داخلی شان می گویند: این یک نسخهٔ صرفاً اخلاقی است و با تکیه بر آن نمی توان به جائی رسید.

منشأ این بینش، تعلیمات کلیسا و مسیحیت است که غیر از پند و اندرز سطحی و اخلاقیات بدون دانشِ «انسان شناسی»، چیزی ندارد و متفکران مسیحی حق دارند در برابر این مقوله ها فوراً بگویند: این ها مواعظ و اخلاقیات است و فاقد الزام آوری هستند و به درد مدیریت جامعه نمی خورند. و آن عده از متفکرین ما که با آنان هم آواز می شوند نیز حق دارند، زیرا اخلاق و اخلاقیات نیز در میان ما به همان سرنوشت نوع کلیسائی دچار شده است. در حالی که در قرآن چیزی بنام «ماعون» با «ویل» همراه آمده و در هیچ جائی از قرآن این لفظ نیامده مگر در امور الزامی که باید هم زمینهٔ رواج آن فراهم شود و هم رسماً اجرائی گردد. لفظ «ویل» در قرآن- بدون الف لام و بدون اضافه- حدود 26 بار آمده همگی در موارد و موضوعات الزامی و قابل مجازات دنیوی و اخروی (هر دو) است. که از آن جمله است:

1- «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفينَ- الَّذينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ»(1) که دقیقاً در خلاف جهت روحیهٔ ماعونی می باشد.

2- «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ- الَّذی جَمَعَ مالاً وَ عَدَّدَهُ».(2) این نیز دقیقاً در محکومیت اقتصاد آزمندی است.

1- آیه های 1 و 2 سورهٔ مطففین.
2- آیه های 1 و 2 سورهٔ همزه.

3- «فَوَیْلٌ لِلْمُصَلِّینَ- الَّذینَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ»(1) که آیه مورد بحث ما است.

و نمونه حدیث ها را نیز مشاهده کردیم.

اگر اینگونه گفته ها، دعوت ها، و ادعاهای ما متهم به ایده آلیسم، خیال پردازی، و غیر عملی بودن باشد، صرفاً یک اتهام است. اما آن همه فلسفه ها، ایسم ها که آمدند و هر کدام عملاً در جهان یا دستکم در بخشی از جهان به اجرا گذاشته شدند، اینک همهٔ شان در مدیریت جامعه ای، منطقه ای و جهانی انسان، شکست خورده اند و ایدآلیسم بودن شان با تجربهٔ عملی ثابت شده است و هر روز نزاع های میان جامعه ای و درون منطقه ای و بین الجوامعی، بیشتر، فشرده تر، پیچیده تر، ضد انسانی تر، و دربارهٔ محیط زیست پر رنگ شده است. حتی انسان ها در حسرت به دست آوردن غذای طبیعی می سوزند.

دستکم هنوز ادعاهای ما در اثر نفوذ و ممانعت کابالیسم تاریخی و جهانی،(2) به مرحلهٔ تجربهٔ عملی نرسیده تا شعار ماکس وبر در محکومیت «آرمان شهر» دربارهٔ مکتب ما نیز امتحانش را پس دهد. او که آرمان گرائی را سرکوب کرد و نظام کابالیسم با تمام توان به پشتیبانی از او پرداخت، امروز نتیجهٔ بی آرمانی، جهان را در نهایت شدت تهدید می کند بل عملاً جهان بشریت را به تباهی کشیده است. و چون سر همهٔ ایسم ها در بن بست های کابالیسم به سنگ خورده است، اکنون بشریت راهی ندارد مگر گزینش راه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، و جهان کابالیسم ترسی ندارد مگر از این رویداد که طلیعه هایش فرا رسیده، و لذا همه چیز را زیر پا گذاشته و به تروریسم و قتل عام شیعیان پناه آورده اند. اما همین کشتارها عامل شتاب بیشتر پیشروی تشیع در جهان خواهد بود.(3)

نتیجه: نتیجهٔ نهائی از این بحث طولانی این است که امام سجاد (علیه السلام) در این بخش از دعا، از میان برداشتن تضرّع و حذف آن از جامعهٔ بشری را ممکن می داند. که تنها

ص: 219

1- آیه های 4 و 5 سورهٔ ماعون.

2- رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش آخر. سایت بینش نو- www.binesheno.com
3- رجوع کنید به «تشیع و فراگیری جهانیش».

به تربیت و مدیریت فرهنگی نیازمند است و نسخه و نقشهٔ راه این تربیت و مدیریت فرهنگی، قبلاً در کتاب متقن و دقیق و ریزبین و انسان شناس و جامعه شناس، تدوین شده که نامش صحیفهٔ سجادیه است، نقشهٔ راه و نسخه ای که می رود برنامهٔ جامعهٔ واحد جهانی شود. اللهمّ عجلّ فی فرج ولیّک.

قرآن می گوید این وعده، یک خیال گرائی نیست: «سَنُریهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»:(1) زمانی می آید که آیات و نشانه های خود را در آفاق (سرتاسر زمین) و در نفوس خودشان، برای شان نشان می دهیم تا برای شان روشن شود که این راه حق است (نه ایده آلیسم). امروز با شکست همهٔ بینش ها، فلسفه ها و ایسم ها، در مدیریت جامعهٔ جهانی، و اشتغال به جنگ های پردامنه و پر مدت و همیشگی، و ویرانی محیط زیست، و آسیب های عظیم در اثر بیماری های نو ظهور و...، روشن می شود که آن وعده حق است.

از نو نگاهی به بیان امام (علیه السلام) در این بخش دعا داشته باشیم: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِی أَصُولُ بِکَ عِنْدَ الضَّرُورَهِ، وَ أَسْأَلُکَ عِنْدَ الْحَاجَهِ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَیْکَ عِنْدَ الْمَسْکَنَهِ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالِاسْتِعَانَهِ بِغَیْرِکَ إِذَا اضْطُرِرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَیْرِکَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالتَّضَرُّعِ إِلَی مَنْ دُونَکَ إِذَا رَهِبْتُ».

ضرورت، حاجت، مسکنت، اضطرار، فقر، رهبت و ترس، همهٔ این واژه ها می توانند هم شامل موارد غیر مادی و غیر اقتصادی باشند و هم شامل موارد مادی و اقتصادی باشند. بحث دربارهٔ موارد غیر مادی همیشگی است خواه امروز و خواه در جامعهٔ مهدوی (عجل الله تعالی فرجه). اما موارد اقتصادی و مالی این واژه ها در آن جامعهٔ پس از ظهور، امکان ندارد. زیرا ضرورت، حاجت و...، اگر مالی و اقتصادی باشند، از دو منشأ ناشی می شوند:

1- آیهٔ 53 سورهٔ فصلّت.

1- تقصیر خود فرد؛ از قبیل سستی، تنبلی و اقدامات اسرافی و تبذیری. در آن جامعه اینگونه گناهان و تقصیرها نخواهد بود، هم جریان تربیت و فرهنگ، این قبیل مفاسد را از بین خواهد برد و هم جریان اجرائی و دولتی. تقصیر ظلم است یا بر خود و یا بر دیگران، و در جامعۀ عدل، جائی برای ظلم های اینچنینی نخواهد بود.

2- قصور؛ اگر کسی در ضرورت افتد، یا مضطرّ مالی شود، یا دچار مسکنت اقتصادی گردد و هیچ تقصیری نداشته باشد، رفع ضرورت، رفع اضطرار و رفع مسکنت او بر دولت واجب و از وظایف اولیۀ دولت است و دولت عادل به وظایفش عمل می کند.

نکتۀ پایانی در این بخش: امام به ما یاد می دهد: اگر کسی بوقت ضرورت به غیر خدا پناه ببرد، و بوقت حاجت از دیگری طلب کند، و در وقت مسکنت به مخلوق تضرّع کند، و در زمان اضطرار از غیر خدا یاری بطلبد، و هنگام فقر از غیر خدا بخواهد، و هرگاه دچار ترس شود به دیگری تضرّع کند، سزاوار خواری از جانب خدا، و منع خیر از طرف او، و روی گردانی خدا از وی خواهد بود که می گوید: «فَأَسْتَحِقَّ بِذَلِکَ خِذْلَانَکَ وَ مَنْعَکَ وَ إِعْرَاضَکَ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ».

اما همۀ این ها وقتی است که روی کردن به غیر خدا، همراه با عنصر پشت کردن به خدا، و صرفنظر کردن از او باشد.(1)

والاّ مطابق فرمایش خود امام سجاد (علیه السلام) زندگی مردم بوسیلۀ همدیگر اداره می شود: «قَالَ بِحَضْرَتِهِ رَجُلٌ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَام لَیْسَ هَکَذَا إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ لَکِنْ قُلِ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ شِرَارِ

1- اگر مردم در نیازها، ضرورت ها، و...، به همدیگر مراجعه نکنند، چه جائی برای آنهمه حدیث ها می ماند که در ابواب «قَضَاءِ حَاجَهِ الْمُؤْمِن»، «السَّعْیِ فِی حَاجَهِ الْمُؤْمِن»، «تَفْرِیجِ کَرْبِ الْمُؤْمِن» آمده اند.- رجوع کنید؛ کافی (اصول) ج 2 ص 192 تا 199.

خَلْقِک»:(1) مردی در حضور آن حضرت گفت: خدایا مرا از بندگان خودت بی نیاز کن. امام فرمود: اینگونه (درست) نیست، زیرا امور مردم بوسیله مردم می گذرد، بگو: خدایا مرا از بندگان شرورت بی نیاز کن.

لیکن باید توجه کرد که تضرّع در پیش دیگران، و همچنین صوله و خضوع برای نیاز مالی در حضور دیگران، سه واژه ای هستند که اولاً بدون بریدن از خدا و پناه بردن به دیگری، معنی ندارد. ثانیاً این سه رفتار حتی اگر با بریدن از خدا همراه نباشد نیز نکوهیده و مذموم است، زیرا رفتار پست و حقارت آور هستند. و مؤمن عزیزتر از آن است که زیر بار حقارت برود.

و آنچه در برخی دعاها آمده مانند «وَ أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ بِعَوَائِدِ النِّعَمِ»(2) یا «أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ بِکَ»،(3) در همین سیاق است؛ یعنی خدایا مرا از صوله، تضرّع و خضوع برای حاجت مالی در پیش دیگران، بی نیاز کن تا دچار پستی نشوم.

بخش هفدهم

اشاره

دسته بندی رفتارهای نادرست در سه منشأ

معرّفی دو اصل در انسان شناسی و رفتار شناسی

بهره گیری مثبت از وجود بدها

1- بحار، ج 75 ص 135.
2- بحار، 91 ص 116.
3- بحار، ج 98 ص 326.

«اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِی رُوعِی مِنَ التَّمَنِّی وَ التَّظَنِّی وَ الْحَسَدِ ذِكْراً لِعَظَمَتِکَ، وَ تَفَكُّراً فِی قُدْرَتِکَ، وَ تَدْبِيراً عَلَی عَدُوِّکَ، وَ مَا أَجْرَی عَلَی لِسَانِی مِنْ لَفْظَهِ فُحْشٍ أَوْ هُجْرٍ أَوْ شَتْمِ عِرْضٍ أَوْ شَهَادَهِ بَاطِلٍ أَوِ اغْتِيَابِ مُؤْمِنٍ غَائِبٍ أَوْ سَبِّ حَاضِرٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ نُطْقاً بِالْحَمْدِ لَکَ، وَ إِغْرَاقاً فِی الثَّنَاءِ عَلَيْکَ، وَ ذَهَاباً فِی تَمْجِيدِکَ، وَ شُكْراً لِنِعْمَتِکَ، وَ اعْتِرَافاً بِإِحْسَانِکَ، وَ إِحْصَاءً لِمِنَنِک»؛ خدایا، آنچه شیطان از تمایلات، و ظن، و حسد، بر قلب من القاء می کند، (همگی) را عامل یاد عظمت خودت قرار ده. و (همچنین آن ها را) عامل تفکر در قدرت خودت، و عامل تدبیر اندیشی در برابر دشمنت (شیطان) قرار ده. و آنچه شیطان (می خواهد) به زبان من جاری کند از گفتار قبیح یا بیهوده، یا دشنام به عِرضی و آبروئی یا گواهی نادرست یا غیبت مؤمن غائب، یا فحش به شخص حاضر و مانند این ها (به جای همهٔ اینها) به گفتار در ستایش خودت، و زیاده روی در مدح خودت، و گرایش به تمجید خودت، و سپاس نعمت، و به زبان آوردن احسان تو، و شمارش داده های بزرگوارانه تو، قرار ده.

شرح

لغت: روع: قلب: درون قلب- الرّوع: سواد القلب.

[سواد: ساد سوداً: شَرُف و مُجدَ- یقال «هو اسود من فلان» ای اجلّ منه].

روع یعنی درون انسان: قلب انسان که شریفترین جای بدن است. و «سویداء القلب» نیز از همین باب است.

التّمنّی: خواهش درون: خواستهٔ درونی انسان: آرزوی غریزی، هوس، تمایل.- در اصطلاح امروزی علوم انسانی «تمایلات درونی» گفته می شود.

گاهی در خواسته ها و آرزوهای عقلانی و غیر هوسی نیز به کار می رود.

این معنای اصلی تمنِّ و «مُنی» است، اما گاهی به معنی «مطلق خواسته» و «هر آرزو» خواه خواستهٔ هوسی باشد و خواه خواستهٔ عقلانی می آید. اما در فارسی بیشتر همین کاربرد مطلق را دارد.(1)

التّظنّی: از مادّهٔ ظن، یعنی «ظن گرائی».- تظنّی از باب تفعّل است که با «مطاوعه»= نوعی حالت درونی همراه است.

فرد ظنّ گرا، ظن و گمان را جایگزین یقین قرار داده و با هر گمانی اقدام به عمل میکند؛ که نوعی بیماری شخصیتی است.

دسته بندی رفتارهای نادرست در سه منشأ

اولین مطلبی که از این کلام امام (علیه السلام) یاد می گیریم این است که: همهٔ رفتارهای نادرست و منحرف، در اصل و اساس، یکی از سه منشأ را دارد:

1- خواستهٔ هوسی (امیال غریزی).

2- ظن گرائی به جای یقین گرائی.

3- حسد.

این دسته بندی یک قاعدهٔ کلی است که امام آن را اعلام می کند و از دیدگاه علمی براستی یک شگفت علمی و برای ما یک ابتکار بزرگ علمی است.

معرفی دو اصل در انسان شناسی و رفتار شناسی

اصل اول: ممکن است فردی بیماری غریزه گرائی نداشته باشد، لیکن در اثر ظن گرائی مرتکب خطا شود.

و در اینجا یک اصل دیگر را یاد می گیریم: چنین نیست که هر رفتاری یا رفتار غریزی است و یا رفتار فطری. ممکن است یک عمل نه با انگیزش غریزی بل فقط بدلیل ضعف و

1- پیشتر بحث مشروحی دربارۀ «مُنی» داشتیم.

نارسائی عقلی باشد،[(1)]

که نامش بیماری ظن گرائی است.[(2)]

و اگر انسان از ظن گرائی هم عبور کرده و به «شک گرائی» برسد و مرتکب هر مشکوکی شود، به حد جنون رسیده است.

اصل دوم: حسد انگیزش غریزی دارد، لیکن عنصر هوس در آن نیست؛ یعنی غریزی است اما تمنّی نیست؛ از امیال نیست. اگر دارای عنصر میل و تمایل بود، «غبطه» می شد نه حسد.

این ها از اصول و قواعدی هستند که تنها در صحیفهٔ سجادیه آن ها را می یابیم. دست اندرکاران علوم انسانی از این قبیل مسائل مهم غافل هستند و در این موارد- باصطلاح- بطور گُتره سخن گفته و عوامانه سیر می کنند.

بهره گیری مثبت از وجود بدها

در صحیفهٔ سجادیه ضعف های انسان طوری شمرده می شود که گاهی انسان احساس هراس شدید می کند. اما در برابر آن اولاً: همیشه بر خورداری از لطف، حمایت و یاری خداوند با شیرینی و شیرین ترین بیان می آید. ثانیاً: گاهی چنان نقطهٔ قوتی در وجود انسان معرّفی می شود که انسان قوی ترین موجود (پس از خدا) می گردد؛ در اینجا امام (علیه السلام) می گوید: انسان می تواند از وجود موجودات بد، کاملاً بهرهٔ مثبت بگیرد؛ از وجود شیطان نیز به یک خیر بزرگ برسد.

ابلیس چیست و کیست؟-؟ کارش چیست؟ اینهمه استعداد و توانائی که در تسویس انسان ها دارد، از کجا دریافت کرده؟ شیطان عظیم است اما در «عظمت معکوس». و بخاطر این عظمت اوست که کابالیسم و شیطان پرستی در طول تاریخ به وجود آمده است. وجود، شخصیت درون و غرایز انسان را به بازی می گیرد، همجنس گرائی را یکی از اصو ل حقوق بشر قرار می دهد، جنگ ها را به راه می اندازد، انسان ها را دچار رفتارهای پست؛ پست تر از رفتارهای حیوان می کند و... و...

1- در این مجلدات بطور مکرر بیان شده که هوس (= هویا= هوای نفس امّاره) ابزار کار روح غریزه است و عقل ابزار کار روح فطرت است.
2- تکرار: حوزویان جوان باید توجه کنند که مسئلۀ «حجّیت ظن» در فقه بحث دیگر است.

همانطور که مطالعه در «آیات الافاق» و عجایب طبیعت و قوانین و فرمول های آن، نتیجهٔ توحیدی و خدا شناسی می دهد و هستی شناسی و طبیعت شناسی انسان را به توحید می رساند حتی مطالعه در خلقت شتر.(1)

آیا وجود شیطان و عجایبش از شتر کمتر است؟ یا از کوه، دره، ستاره، سیّاره، کهکشان، انسان و هر مخلوق دیگری، کمتر است؟

امام (علیه السلام) در این کلامش یک درس مهم، بزرگ و در عین حال ظریف، به ما یاد می دهد: وقتی که شیطان به سراغ تان می آید و در صدد القاء مقاصد خودش بر قلب شما می آید، به جای پیروی از القائات او، به یاد عظمت خدا بیفتید و در قدرت خداوند که این موجود عجیب را آفریده تفکر کنید، و در نتیجه بر علیه او تدبیر کنید. یعنی دو سود توحیدی می برید و یک سود هدایتی و رفتاری در خودتان:

1- یاد و شناخت عظمت خدا، که این خداوند چقدر عظیم است که این موجود عظیم معکوس را آفریده است.

2- شناخت قدرت خداوند در آفرینش ابلیس و آفرینش انسان، و شناخت چگونگی رابطهٔ این دو. و جدال و درگیری میان شان.

3- این دو شناخت نتیجه می دهد که انسان به آسانی بر علیه ابلیس طرح بریزد و تدبیر کند. که می گوید:

«اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا یُلْقِی الشَّیْطَانُ فِی رُوعِی مِنَ التَّمَنِّی وَ التَّظَنِّی وَ الْحَسَدِ ذِکْراً لِعَظَمَتِکَ، وَ تَفَکُّراً فِی قُدْرَتِکَ، وَ تَدْبِیراً عَلَی عَدُوِّکَ».(2)

این چنین است که انسان بحدی موجودی توانمند است که می تواند از وجود و خلقت ابلیس نیز درس بزرگ و سودمند و حیاتی بگیرد. و نیز انسان در توانمندی معکوس، بحدی است که می تواند به یک شیطان مبدل شود.(3)

پس آفرینش انسان از آفرینش ابلیس نیز شگفت

1- «أَ فَلا یَنْظُرُونَ إِلَی الْإِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ». آیهٔ 17 سورهٔ غاشیه.

2- در شرح دعای هفدهم بحث نسبتاً مشروحی دربارهٔ شیطان شناسی، گذشت.

3- «مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ» آخرین آیهٔ قرآن.

تر است. و شیطان از انسان ضعیف تر است: «إِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً»،(1) اگر انسان خودش را ضعیف نکند.

و این نشان می دهد که علاوه بر بررسی در «آیات الافاق» در بررسی در «آیات الانفس» نیز می توان وجود ابلیس را ابزاری برای خدا شناسی و توحید و استحکام ایمان قرار داد. شگفتا: انسان چه موجود قوی و توانایی است که می تواند به جای اینکه آلت دست شیطان شود، شیطان را آلت دست خود کند. و لذا اگر این انسان قدرتمند مغلوب شیطان شود، بزرگترین خسارت را به خودش وارد کرده است؛ که قرآن می گوید: «وَ مَنْ یَتَّخِذِ الشَّیْطانَ وَلِیًّا مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبیناً».(2)

این کلام امام (علیه السلام) آیهٔ 201 سورهٔ اعراف را تفسیر می کند: «إِنَّ الَّذینَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّیْطانِ تَذَکَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ»: آنان که اهل تقوی (خود پائی) هستند هرگاه وزشی(3) از ناحیه شیطان به آنان برسد، به یاد خدا می افتند و در آن حال به بصیرت می رسند.

لفظ «ذکراً» در کلام امام، همین «تذکر» است که در آیه آمده، و ادامهٔ کلمات و گزاره های امام تفسیر همین بصیرت است که در آیه آمده است. و هر چه امام (علیه السلام) در صحیفهٔ سجادیه آورده، همگی پایه و ریشهٔ قرآنی دارند. این نیز عظمت و قدرت علی بن الحسین (علیه السلام) در علم و دانش است که هم قرآن ناطق است و هم مفسر قرآن.

دو واکنش در برابر شیطان

در برابر القائات شیطان، اعراض صرف، و صرفاً روی گردانیدن و عدم اطاعت از القائات

1- آیهٔ 76 سورهٔ نساء.
2- آیهٔ 119 سورهٔ نساء.
3- مانند وزش باد، نسیم.

او کافی نیست، گرچه این خود یک حالت بس پسندیده است لیکن مصداق «فرصت سوزی» هم هست، که نباید این فرصت سازنده را از دست داد، بل باید دو واکنش مهم در برابر آن انجام داد:

1- همان ذکر و تذکّر و بصیرت اندوزی که تحت عنوان «بهره جوئی مثبت از وجود بدها» در بالا گذشت. این واکنش یک واکنش فکری، علمی و اندیشه ای است.

2- واکنش رفتاری: شیطان در القائاتش می کوشد که بدن و اعضای بدن انسان و نیز نیرو و انرژی او را در جهت منفی به کار گیرد، واکنش انسان در این باره نیز باید بطور عملی باشد و برعکس خواستهٔ شیطان، جسم و انرژی اش را در رفتارهای نیک به کار گیرد که:

«وَ مَا أَجْرَی عَلَی لِسَانِی مِنْ لَفْظَهِ فُحْشٍ أَوْ هُجْرٍ أَوْ شَتْمِ عِرْضٍ أَوْ شَهَادَهِ بَاطِلٍ أَوِ اغْتِیَابِ مُؤْمِنٍ غَائِبٍ أَوْ سَبِّ حَاضِرٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ نُطْقاً بِالْحَمْدِ لَکَ، وَ إِغْرَاقاً فِی الثَّنَاءِ عَلَیْکَ، وَ ذَهَاباً فِی تَمْجِیدِکَ، وَ شُکْراً لِنِعْمَتِکَ، وَ اعْتِرَافاً بِإِحْسَانِکَ، وَ إِحْصَاءً لِمِنَنِکَ».

شش رفتار به جای شش رفتار: بهتر است اول دقتی در برخی لغات این کلام داشته باشیم:

لغت: فحش: هر گفتار قبیح.- با کاربرد فارسی فرق می کند.

هُجر: بیهوده گوئی.- گاهی نیز به معنی هذیان به کار می رود، اما در این جا به معنی بیهوده گوئی است.

شتم: دشنام.

سبّ: دشنام.

فرق میان شتم و سبّ از سخن خود امام معلوم می شود؛ شتم آن است که به عِرض و آبروی کسی لطمه زند. سبّ آن است که به آبروی طرف لطمه نزند. گاهی به شتم نیز سبّ

گفته می شود.

در برابر القائات شیطان نباید تنها به عدم تبعیت اکتفا کرد، بل باید شش رفتار را به جای شش رفتار که او می خواهد، انجام داد:

رفتارهای مورد نظر شیطان

رفتارهای جایگزین

1- فحش

-1

حمد خدا

2- هجر

-2

ثناء خدا

3- شتم دیگران

-3

تمجید خدا

4- گواهی باطل

-4

شکر خدا

5- غیبت

5- اقرار و تقریر احسان خدا

6- سبّ

-6

شمارش منن خدا

در همۀ موارد جایگزین، عنوان «خدا» هست. پرسش این است: چرا تناسب میان مقوله ها رعایت نشده؟ مثلاً بهتر نبود که جایگزین «شتم دیگران»، عبارت «نیکی به دیگران» بیاید-؟ و همینطور دربارۀ پنج مورد دیگر.

پاسخ: باید توجه کرد که انسان در آن حالت باید طوری با سرعت عمل کند که حتی ثانیه ای را نیز از دست ندهد اگر مثلاً به جای گواهی باطل، برخیزد برود یک دعوا و اختلاف میان مردم پیدا کند تا گواهی بر حق بدهد. و این عنصر در هر کدام از مقوله های ششگانه بنوعی هست. پس لازم است که فوراً به جای همۀ خواسته های شیطان به رفتارهائی که در «رابطۀ خدا و انسان» است بپردازد، و این زمینۀ شخصیتی درون را آماده می کند که در جامعه نیز وقتی که با موارد خواسته های شیطان مواجه می شود، عکس آن ها را عمل کند.

و امام (علیه السلام) در این بیان، آیه های استعاذه را برای ما تفسیر می کند:

1- «وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّیاطینِ- وَ أَعُوذُ بِکَ رَبِّ أَنْ یَحْضُرُونِ».(1)

2- «وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیمٌ».(2)

3- و این آیه مکررّ است: «وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ».(3)

و امام به ما یاد می دهد که درست است تنها استفاده و پناه بردن به خدا با نیت عمیق، کافی است که شیطان را طرد کند، لیکن فرصت را از دست ندهید؛ علی رغم شیطان به امور توحیدی بپردازید؛ همان انرژی را که شیطان می خواست در منفیات به کار بگیرید در مثبتات اساسی به کار بگیرید، این هم در طرد شیطان مؤثرتر است و هم شخصیت درونی تان را بیش از پیش تقویت می کند.

و نیز: فرق است میان عمل به خوبی ها در حالت عادی، با عمل به آن ها در هنگام درگیری با شیطان. این دومی شبیه یک کُشتی است که انسان را در برابر ابلیس پیروز می کند و یک حس قهرمانی به او دست می دهد و این حس، خود یک نیروی دیگر بر شخصیت انسان می افزاید، صد البته در این حالت نیز باید به خدا پناه برد و مغرور نگشت که نتیجه اش «عُجب» شود و راه را برای شیطان بازتر کند.

1- آیه های 97 و 98 سورۀ مؤمنون.
2- آیۀ 200 سورۀ اعراف.
3- آیۀ 36 سورۀ فصلت.

بخش هجدهم

اشاره

ترازوی شخصیت دو کفّه دارد

حقیقت گرائی و واقعیت گرائی

ویژگی بیماری طغیان

دو نکتهٔ مهم

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا أُظْلَمَنَّ وَ أَنْتَ مُطِيقٌ لِلدَّفْعِ عَنِّی، وَ لَا أَظْلِمَنَّ وَ أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنِّی، وَ لَا أَضِلَّنَّ وَ قَدْ أَمْكَنَتْکَ هِدَايَتِی، وَ لَا أَفْتَقِرَنَّ وَ مِنْ عِنْدِکَ وُسْعِی، وَ لَا أَطْغَيَنَّ وَ مِنْ عِنْدِکَ وُجْدِی»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و (مگذار) من مظلوم و ستم دیده شوم و تو بر دفع ستم از من توانائی، و نه من ستم کنم که تو می توانی مرا بازداری، و نه گمراه شوم که راهنمائی من برای تو آسان است، و نه فقیر شوم که سعهٔ مالی من از جانب توست، و نه طغیان کنم که آنچه دارم از تو است.

شرح

از نو به یاد آوریم که در بینش مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، نه جهان به سرخود رها شده و نه انسان و نه جامعه. چنین نیست که خداوند جهان را بر اساس جریانی از قوانین و فرمول ها (قَدَرها) آفریده و آن را رها کرده که کار کند؛ رابطهٔ خداوند با کائنات و انسان، رابطهٔ آن ساعت ساز نیست که ساعت را ساخته و کوک کرده و رها کرده

ص: 231

که کار کند. بل «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ»:(1) او هر روز- هر دقیقه و هر آن- در مقام دخالت و مدیریت جهان و انسان، است؛ جهان و انسان را تفویض نکرده در عین حال به انسان اراده و اختیار هم داده است که باز آن اراده و اختیار را به سرخود رها نکرده است «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ».(2)

اینک امام (علیه السلام) به ما یاد می دهد در عین حال که با تشخیص و عقل خودمان در انتخاب راه درست بکوشیم، از خداوند نیز بخواهیم که با اراده و خواست (قضائی) خود ما را در تنظیم درست قَدَرها در عرصهٔ اندیشه و انتخاب های مان یاری کند.

ترازوی شخصیت دو کفه دارد

امام در این بخش به یکی دیگر از تلاقی های «حقیقت» و «واقعیت»، انگشت گذاشته است؛ اساسی ترین جائی که انسان به «دو آلیسم» غلط، دچار می شود را مشخص کرده است.

حقیقت این است که انسان نه باید ظالم شود و نه مظلوم. اما واقعیت این است که انسان (معمولاً) در عمل دچار دوآلیسم می گردد یا ظالم می شود و یا مظلوم. و این هم در جریان کلّی زندگی و انتخاب اصل و اساس چگونگی زیست او رخ می دهد، و هم در موردها، پیش آمدها، داوری ها و موضع گیری های موردی.

یعنی ممکن است فردی در روند عمومی زندگی اش در بستر و راه درست باشد، اما در مواردی ظالم، و یا در مواردی مظلوم باشد. امام می گوید: شخصیت آدمی ترازو دارد و دو کفّه این ترازو باید همتراز باشد: نه ستمگر باشد و نه ستم پذیر. و این یکی از مشکلات بزرگ بشر است.

در مباحث دعا گفته شد که انسان باید در همه چیز و در هر کاری از خداوند یاری

1- آیهٔ 29 سورهٔ الرحمن.

2- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا»- سایت بینش نو- www.binesheno.com

بطلبد حتی در «شِسْعَ النَّعْلِ»(1)= پاره شدن بند کفشش، و هرگز بدون خدا و به تنهائی- حتی یک آن نیز- نزیَد. بدیهی است تنها رفتن و بی خدائی کردن، مدرّج است؛ درجات خطرناک و درجات خطرناکتر دارد. در این سخن امام- باصطلاح- «امّ الخطرات» معرّفی شده است که سه محور است:

1- رابطهٔ شخصیتی و روحی انسان با مال و امکانات: توانمندی مالی «توقع آور» است؛ فرد مال دار احساس می کند که باید دایرهٔ حقوقی اش وسیع تر باشد. و این خاصیت قهری مالدار بودن است. این در عرصهٔ شخصیت درون.

و در عرصهٔ جامعه نیز، «ثروت مقام آور» است(2)

و مقام گسترهٔ گلیم حقوقی شخص را بیشتر می کند. و هر کس باید «پای از گلیم خود فراتر ننهد». و برعکس این است فقر، که توقع شخص را محدودتر و در حد کمتر از حقوق حقیقی اش، و گلیمش را تنگتر می کند. اندک است افراد قوی و استوار که می توانند در این گرداب جریان جامعه، شخصیت حقیقی خود را حفظ کنند.

این واقعیت است، اما حقیقت نیست.

2- رابطهٔ شخصیت درون با رفتارهای برون: چگونگی شخصیت درون، عرض و طول گلیم را معین می کند و شخص مطابق آن عملاً رفتار می کند و نتیجهٔ آن ضلالت و گمراهی می گردد.

3- ثروت مقام آور است، مقام نیز «قدرت» است، و همانطور که گفته اند «قدرت فساد آور» است: از جفتگیری ثروت و مقام، قدرت متولد می شود، آنگاه این فرزند برمی گردد مادر خود را تغذیه و فربه می کند،(3)

و شخصیت شخص در یک دَوَران گردابی که هر لجظه

1- بحار ج 44 ص 176.

2- که نباید چنین باشد.

3- تکرار: در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند خود را تغذیه می کند، اما در پدیده های انسانی اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خود را تغذیه و فربه می کند: جهل از فقر متولد می شود، و به محض تولد برمی گردد همان فقر را شدیدتر می کند. و همچنین است اگر فقر از جهل متولد شده باشد.

بر شدت دَوَرانش افزوده می شود، قرار می گیرد و بالاخره به طغیان می رسد.

به واژه های اصلی این سخن امام (علیه السلام) توجه کنید: فقر، وُجد، ظلم پذیری، ظلم گرائی، طغیان، ضلالت، هدایت:

فقر ستم پذیری ضلالت و گمراهی.

وُجد (= ثروتمندی) ستم گرائی ضلالت و گمراهی طغیان که بالاترین نقطهٔ ضلالت است.

امام ما را به رابطهٔ «علّی و معلولی» این واژه ها و معانی آن ها و کاربرد عینی این معانی، توجه می دهد که این شسع نعل نیست، گرداب است گردابی که خروج از آن سخت دشوار است؛ اراده و اختیار را از دست شناگر می گیرد. و چاره ای نیست مگر یاری خواستن از خداوند.

شناگران بخوبی می دانند که: کسی که در گرداب می افتد، می بیند که هیچ توانی برای خروج از آن ندارد (زیرا هر هنر و قدرت شناگری از او ساقط شده است) آنگاه خدا خدا می کند.

امام می گوید: این خدا خدا گفتن، باید پیش از افتادن به گرداب باشد، نه پس از گرفتار شدن در آن.

این سخن امام دقیقاً سخن جبرئیل است؛ فرعون در جریان زندگی به گرداب افتاد و به حد طغیان رسید.(1)

اما در این گردابِ زیستی، خدا خدا نمی گفت، بل برعکس؛ هر روز بیش از پیش بر طغیانش می افزود. وقتی در خلیج قلزم در گرداب دریا ناتوان ماند گفت: «آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمینَ»(2) و پاسخ شنید: «آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدینَ»: حالا؟! (اکنون به خود می آئی؟!) در حالی که قبلاً عاصی شده و از فاسدان گشتی.

1- «اذْهَبْ إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی»: ای موسی به سوی فرعون برو که او طغیان کرده است.- آیهٔ 24 سورهٔ طه.
2- آیهٔ 90 سورهٔ یونس.

اجازه می خواهم کمی دربارۀ فرعون درنگ کنیم تا حق کلام را دربارۀ طغیان که در این سخن امام (علیه السلام) آمده، به جای آوریم؛ با یک تحلیل سیاسی دربارۀ فرعون: نام فرعون حدود 74 بار در قرآن آمده، اینهمه برای چه؟ برای اینکه موضوع، از اساسی ترین موضوعات «انسان شناسی» و «شخصیت شناسی» است و لازم است ابعاد مسئله بیشتر شکافته شود. فرعون بالاترین سمبل واقعیت گرائی است، رئالیست ترین رئالیست های تاریخ است که در واقعیت گرائی به حدی رسیده بود که می خواست خدا را نیز از نزدیک با دو چشمش مشاهده کند به صدراعظم خود گفت: «فَأَوْقِدْ لِي يا هامانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لى صَرْحاً لَعَلِّى أَطَّلِعُ إِلى إِلهِ مُوسى وَ إِنِّى لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكاذِبينَ»:(1) ای هامان آتشی بر گِل بیفروز (کورۀ آجر پزی درست کن) و برای من برج بلندی درست کن تا خدای موسی را بررسی کنم من گمان می کنم او از دروغ گویان است.

در زبان قبطی به شاه و شاهنشاه، فرعون می گفتند؛ در مصر کهن خاندان ها و سلسله های متعددی به سلطنت رسیدند تنها نام سه نفر از آنان در قرآن آمده است؛ فرعون ذی الاوتاد که سازندۀ اولین «وَتَد»= میخ زمین بر آسمان= هرم، که ظاهراً با رامسیس دوم انطباق دارد، و فرعونی که حضرت موسی در زمان او متولد شد و در زمان او بزرگ شده و از مصر فرار کرد که ظاهراً با «منفلی اول» منطبق است. و فرعونی که حضرت موسی پس از پانزده سال به مصر بازگشت و با او درگیر شد که می توان گفت این نیز منفلی دوم است.

این فرعون به حدی دچار طغیان شخصیت شده بود که می خواست به نهایت خودکامگی و استبداد برسد در حدّی که هیچکدام از فراعنه چنین اراده ای را در این حد نداشت. پیش از او و بعد از او، هیچ مستبدی نبوده و نیست که بطور مطلق تکرو و مستبد باشد، حتی در دوران های قبل از پیدایش چیزی و مفهومی بنام دموکراسی، همۀ مستبدان تاریخ ناچار بودند برای مشروعیت حاکمیت شان، رای مجمعی بنام «سنا» را داشته باشند. (2)

1- آیۀ 38 سورۀ قصص.

2- حتی چنگیز هم ناچار بود که مصوبات مجلس «قورولتای» را که مجمع سران ایلات بود، بپذیرد.

حتی در زمان منفلی اول نوعی «تحزّب» نیز در جامعهٔ مصر بوده؛ موسای جوان بعنوان شاهزاده خواندهٔ دربار به متن شهر آمده بود که مشاهده کرد دو نفر با هم درگیر دعوا هستند، یکی از آنان از حزبی بود که پیرو موسی بودند: «وَ دَخَلَ الْمَدینَهَ عَلی حینِ غَفْلَهٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فیها رَجُلَیْنِ یَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شیعَتِهِ وَ هذا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغاثَهُ الَّذی مِنْ شیعَتِهِ عَلَی الَّذی مِنْ عَدُوِّهِ فَوَکَزَهُ مُوسی فَقَضی عَلَیْهِ»:(1) (موسی از اقامتگاه خود که در بیرون از شهر بود خارج شده) و بدون اینکه مردم شهر توجه کنند وارد آن شد، در آن حال دو مرد را دید که به دعوا مشغول هستند؛ یکی از آن دو از حزب خود موسی و دیگری از مخالفان او بود، آن که از حزب او بود از او کمک خواست، موسی ضربه ای محکم به آن مرد زد و او کشته شد.(2)

فردای آن روز نیز که به سرکشی به شهر آمده بود، باز آن مرد را دید که با شخصی دیگر دعوا می کند، او که دیروز از موسی کمک خواسته بود امروز نیز از او کمک می طلبد، موسی به آن طرفدار خودش تذکر داد که تو چرا اینهمه ماجرا جو و گمراه هستی، آنگاه خواست که دشمن را نیز با قدرت دفع کند، او گفت: ای موسی می خواهی من را نیز بکشی همانطور که دیروز یکی را کشتی.

در این حال مردی از کنارهٔ شهر که کاخ سنا در آنجا بود، با سرعت آمد و: «وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدینَهِ یَسْعی قالَ یا مُوسی إِنَّ الْمَلَأَ یَأْتَمِرُونَ بِکَ لِیَقْتُلُوکَ فَاخْرُجْ إِنِّی لَکَ مِنَ النَّاصِحینَ». گفت ای موسی سران قوم (سناتورها) مؤتمر و جلسهٔ رسمی تشکیل داده اند تا تو را بکشند، فوراً از این جامعه خارج شو، و من از خیرخواهان توام. که موسی فرار کرد و در شهر مدین به پیش حضرت شعیب آمد.

منفلی دوم که در زمان بازگشتن موسی از سفر پانزده ساله اش به حکومت رسیده بود می خواست خود را از مزاحمت های سنا راحت کند، او وقتی که با نهضت موسی(علیه السلام)

1- آیهٔ 15 سورهٔ قصص.

2- البته قصد کشتن نداشت و این از آیه 19 بر می آید، لیکن او کشته شد.

روبه رو شد، آن را فرصتی برای از بین بردن مجلس سنا دانست، او که می توانست موسی را بکشد به جای این کار با او به مذاکره پرداخت؛ خودش در مجلس سنا حاضر شد و پیامبر را نیز در همان جلسه پذیرفت، ادعاها و پیام های موسی را همگان بطور مشروح شنیدند.

این فرعون سیاستمدارترین و «پیچیده ترین» فرعون بود؛ به سنا مهلت نداد که وارد شور و تصویب شوند، زیرا می دانست که نتیجۀ شور حکم اعدام موسی خواهد بود و این به نفع او تمام نمی شود، خطاب به حضرت موسی گفت: معجزه ای بیاور؛ «فَأَلْقی عَصاهُ فَإِذا هِیَ ثُعْبانٌ مُبینٌ- وَ نَزَعَ یَدَهُ فَإِذا هِیَ بَیْضاءُ لِلنَّاظِرینَ»،(1) آنگاه رو به سناتورها کرد و گفت: «قالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هذا لَساحِرٌ عَلیمٌ- یُریدُ أَنْ یُخْرِجَکُمْ مِنْ أَرْضِکُمْ بِسِحْرِهِ فَما ذا تَأْمُرُونَ»: این ساحری است ماهر- که می خواهد شما را با سحرش از سرزمین تان بیرون کند، امرتان چیست؟

از عبارت «امرتان چیست» پیداست که ظاهراً با کمال احترام با سناتورها برخورد می کند.

بالاخره کاری کرد که با مصوّبۀ سنا همۀ مردم را به یک مسابقه بزرگ میان پیامبر و ساحران، دعوت کرد. شکست ساحران و تأکید شان بر صحت نبوت موسی به حساب سنا گذاشته شد، در واقع این سنا بود که با رسوائیت تمام شکست خورده بود و فرعون مانند رئیس جمهورهای امروزی تنها مجری مصوبه بود.

سنا مجدداً جلسه تشکیل داد و پیامبر خدا را به اعدام محکوم کرد، اما فرعون در اجرای این حکم تعلل ورزید، باز جلسه تشکیل شد و فرعون را مخاطب قرار دادند: «وَ قالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَ تَذَرُ مُوسی وَ قَوْمَهُ لِیُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ یَذَرَکَ وَ آلِهَتَکَ»:(2) آیا موسی و قومش را وامی گذاری که در این سرزمین فساد کنند (آرامش و امنیت جامعۀ ما را بر هم زنند)؟ و (موسی) تو را و خدایانت را کنار گذارد؟

1- آیه های 32 و 33 سورۀ شعراء.
2- آیۀ 127 سورۀ اعراف.

به فرعون گوشزد کردند که زنده ماندن موسی موجب از دست رفتن حکومت تو خواهد بود. اما فرعون باز تعلل ورزید او می دانست که چه کار می کند: «قالَ سَنُقَتِّلُ أَبْناءَهُمْ وَ نَسْتَحْیی نِساءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قاهِرُونَ»: (1) بزودی پسران شان را می کشیم و زنانشان را زنده می گذاریم (تا در خدمت ما باشند) و ما در بالای سر آنان قدرتمندانه مسلط هستیم.

سنای شکست خورده در برنامۀ نمایش ساحران، دیگر آن توان را نداشت که فرعون را به اجرای حکم وادار کند و فرعون به آرزوی خود رسیده و سنا را کنار زد. از این ماجرا به بعد، دیگر نامی از «ملأ» و سنا در قرآن نمی بینیم، تنها فرعون است که می خواهد نهضت موسی را نیز از بین ببرد.

ویژگی بیماری طغیان

در مسئلۀ «آیا قهرمان ها تاریخ را می سازند یا تاریخ قهرمان ها را می سازد؟» و روی دیگر این سکّه «آیا قهرمان ها جامعه را می سازند یا جامعه قهرمان ها را می سازد؟».(2) پاسخ این پرسش را از مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دیدیم که: «نه آن و نه این بل امر بین امرین» یعنی میان شخصیت قهرمان و جامعه تعاطی برقرار است هم شخصیت قهرمان ها مولود جامعه و تاریخ است و هم در شخصیت تاریخ و جامعه نقش سازنده دارند.

در این داد و ستد چنین نیست که همیشه میان دو کفه این مسئله یک تعادل برقرار باشد؛ گاهی شخصیت قهرمان کمتر به شخصیت جامعه می دهد و گاهی بیشتر و همین است که قهرمان ها را در تاریخ مدرّج می کند؛ برخی در درجات پائین تر و برخی در درجات بالاتر.

مردان بزرگ تاریخ (اعم از خوب و بد) کسانی هستند که بیشتر به جامعه می دهند که قرآن خوبان شان را «ائمه الهدی» مانند انبیاء و ائمۀ طاهرین، می نامد و بدان شان را «ائمه الکفر» مانند نرون، چنگیز، ناپلئون و...، می نامد. چه خوب گفته آن نویسندۀ فرانسوی که: ناپلئون مرد بزرگی بود اما بزرگِ بد.

1- همان.
2- هر دو سؤال به یک معنی است، دو روی یک سکّه اند.

قرآن این فرعون را سمبل کسانی می داند که نقش بزرگی در چگونگی شخصیت جامعه خود داشتند: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ کانُوا قَوْماً فاسِقینَ»:(1) فرعون قوم خود را «سبک سر»، «سبک مغز» کرد و آنان از او پیروی کردند، آنان قوم فاسق بودند.

فرعون های پیش از او و نیز بعد از او، همگی بت پرست بودند، ویژگی این یکی این است که بیش از همهٔ آنها در شخصیت جامعهٔ خود نقش داشت، شاید منفلی دوم از نظر قدرت نظامی در حدّ رامسیس دوم نبوده اما از نظر تأثیرگذاری در فکر و فرهنگ جامعه از همهٔ فراعنه مؤثرتر بوده است. ما نمی دانیم او چند سال حکومت کرده است(2) این قدر می دانیم در آن پانزده سال که حضرت موسی در مدین برای حضرت شعیب کار می کرده، او به حکومت رسیده است و 9 سال نیز با موسی (علیه السلام) درگیر بوده است. او پیش از بازگشت موسی و نیز در طول آن 9 سال اصلاحات مهم اقتصادی انجام داده بود و زمینهٔ حذف سنا را فراهم کرده بود، پس از کنار زدن سنا و در مقابله با موسی می گفت: «وَ نادی فِرْعَوْنُ فی قَوْمِهِ قالَ یا قَوْمِ أَ لَیْسَ لی مُلْکُ مِصْرَ وَ هذِهِ الْأَنْهارُ تَجْری مِنْ تَحْتی أَ فَلا تُبْصِرُونَ- أَمْ أَنَا خَیْرٌ مِنْ هذَا الَّذی هُوَ مَهینٌ وَ لا یَکادُ یُبینُ- فَلَوْ لا أُلْقِیَ عَلَیْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جاءَ مَعَهُ الْمَلائِکَةُ مُقْتَرِنینَ»:(3) و فرعون در مردم خود ندا داد و گفت: ای مردم من، آیا پادشاهی بر مصر حق (مشروع) من نیست؟ در حالی که اینهمه نهرها تحت فرمان من جاری هستند، آیا نمی بینید؟- مگر نه این است که من از این مردی که حقیر است و نمی تواند بیانی داشته باشد،(4) برترم-؟

1- آیهٔ 54 سورهٔ زخرف.

2- در متون تفسیری آمده است که او 400 سال حکومت کرده است، اینگونه تفسیرها چه بلائی بر سر قرآن آورده اند!؟!

3- آیه های 51 و 52 و 53 سورهٔ زخرف.

4- فرعون می گوید: موسی برنامهٔ مبیّن برای امور اقتصادی- بقول امروزی ها- نقشهٔ راه برای امور اقتصادی ندارد. در متون تفسیری و برخی ترجمه های قرآن عبارت «وَ لا یَکادُ یُبینُ» را در کنار آیهٔ «رَبِّ اشْرَحْ لی صَدْری- وَ یَسِّرْ لی أَمْری- وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانی» چنین معنی کرده اند که در زبان حضرت موسی یک لکنت بود نمی توانست خیلی صریح سخن

بگوید. این خرافه که حاوی نقص بزرگ بر این پیامبر اولوالعزم دارد، را با یک افسانه هم توجیه کرده اند.

(اگر راست می گوید) چرا دستبندهای طلا از آسمان برایش انداخته نشده، یا چرا فرشتگان دوشادوش او نیامده اند؟-؟

او پس از آن که سنا را (به بهانه اینکه مصوبۀ سنا موجب رسوائی در روز مسابقه ساحران، گشته) کنار زده بود، و اینک خودش در برابر هشت معجزۀ دیگر موسی درمانده شده بود، اینگونه از خود دفاع می کند؛ نهرهائی را که از رودخانه نیل به مزارع و باغات کشیده و رونق اقتصادی که ایجاد کرده را به رخ مردم می کشاند. او برنامه و رشد اقتصادی را اصل اساسی دانسته و به ذهن مردم القاء می کند، در نتیجه با این تبلیغات توانست قوم خود را سبک مغز کرده و آنان را از پذیرش نبوت موسی که با 9 معجزه بزرگ تأیید می شد، باز دارد: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقينَ».(1) طغیان این ویژگی را دارد که کفۀ قهرمان را سنگین تر از کفۀ جامعه می کند.

فرعون در جامعه سازی مطابق آنچه در نظر داشت موفق شد و مردم را از پیروی حضرت موسی بازداشت؛ داده هایش به جامعه بیش از گرفته هایش بود اما این موفقیت او در جامعه زمینۀ مساعد قبلی داشت که جامعه یک جامعۀ فاسق بود و اصالت را به مادیات و امور اقتصادی می داد؛ «كانُوا قَوْماً فاسِقينَ». فرعون پس از آن 9 معجزه 2 معجزۀ دیگر می خواست: بارش طلا از آسمان و حضور فرشتگان.

این بود مختصری از توضیح شخصیت این بالاترین سمبل طغیان در تاریخ بشر. و امام (علیه السلام) در این بخش از دعا به ما می فهماند که اگر انسان مواظب نباشد و از خدا یاری نطلبد، امکانات مادی مقام می آورد، مقام نیز قدرت می آورد، قدرت هم منشأ فساد می گردد. و این یک قاعدۀ مسلم در انسان شناسی است.

دو نکتۀ مهم

نکتۀ اول: از این دیدگاه هر فردی از افراد انسان، قهرمان است، حتی آن

1- آيۀ 54 سورۀ زخرف.

افراد ناتوان که ظاهراً هیچ تأثیری در جامعه ندارند و از این جهت کاملاً خنثی هستند، در واقع خیلی هم مؤثر و دارای نقش هستند، آنان از عناصر زمینه ساز برای قهرمان ها هستند بویژه برای قهرمان های بد و منفی. اگر این قبیل افراد در جامعۀ بشری نبودند راه برای مصلحان هموار تر می شد؛ این است که واقعاً عدم شان بهتر از وجود شان است، زیرا با همۀ بظاهر بی نقشی شان، نقش مؤثری دارند.

نکته دوم: امام (علیه السلام) در این بخش از دعا عبارت «أُظْلَمَنَّ» را در اول، و «أَظْلِمَنَّ» را پس از آن آورده است: خدایا، من مظلوم نشوم و ظالم نشوم. این ترتیب نشان می دهد که ظلم پذیری برای جامعه خطرناکتر از ظلم کردن است. زیرا اگر کسی در جامعه نباشد که ظلم را بپذیرد، ظالم برای ظلم کردنش جائی نمی یابد.

شاید گفته شود که این ترتیب با این تفسیر، با آیۀ «لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ»(1) سازگار نیست، زیرا در آیه برعکس این ترتیب آمده است. اما باید توجه کرد که سخن امام در انسان شناسی و جامعه شناسی است، و آیه دربارۀ ربا خواری است و در مقام قانون گذاری است. بهتر است متن آیه را بطور کامل مشاهده کنیم: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ». به ربا خواران می گوید: اصل مال تان را بگیرید نه ظلم کنید و نه مظلوم باشید.

1- آیۀ 279 سورۀ بقره.

بخش نوزدهم

اشاره

انسان هیچ حقی بر خداوند ندارد

اسلام و مسیحیت

یک ویژگی دیگر در صحیفهٔ سجادیّه

«اللَّهُمَّ إِلَی مَغْفِرَتِکَ وَفَدْتُ، وَ إِلَی عَفْوِکَ قَصَدْتُ، وَ إِلَی تَجَاوُزِکَ اشْتَقْتُ، وَ بِفَضْلِکَ وَثِقْتُ، وَ لَیْسَ عِنْدِی مَا یُوجِبُ لِی مَغْفِرَتَکَ، وَ لَا فِی عَمَلِی مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَکَ، وَ مَا لِی بَعْدَ أَنْ حَکَمْتُ عَلَی نَفْسِی إِلَّا فَضْلُکَ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَفَضَّلْ عَلَیَّ»: خدایا به سوی آمرزش تو آمده ام، و آهنگ بخشایش تو کرده ام، و مشتاق گذشت تو شده ام، و به فضل تو امید بسته ام، در حالی که چیزی در نزد من نیست که موجب مغفرت تو گردد، و نه در عمل من چیزی هست که بوسیلهٔ آن مستحق عفو تو باشم، و پس از این داوری که بر علیه نفس خود دارم چیزی برایم نمی ماند مگر فضل تو، پس بر محمد و آلش درود فرست و بر من تفضّل کن.

شرح

لغت: وَفَدَ: آمد.- از جائی به جای دیگر آمد.

فرق میان «جاءَ» و «وَفَدَ» این است که در اولی فقط مقصد حرکت، در نظر است، در دومی به مبدأ هم نوعی توجه است. و نیز: منظور در اولی مطلق آمدن- به هر نوعی و با هر قصدی که آمده باشد- است، اما در دوّمی مقصود آن آمدنی است که شخص همراه خود چیزی آورده باشد؛ خواه مادی باشد مانند: وَفَدَ وَفدٌ من التجّار. و خواه غیر مادی باشد مانند: وَفَدَ رسول الی الامیر: پیکی به پیش امیر آمد.

در این کلام امام (علیه السلام) چنین می شود: آمدم و حرفی دارم.

در شعر منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است:(1)

وفدت علی

الکریم بغیر زاد

من الحسنات و القلب

السلیم

فحمل الزّاد أقبح کلّ

شی ء

إذا کان الوفود علی

الکریم

آمدم

بسوی

خدای

کریم

بدون

زاد

و

توشه

ای

از

اعمال نیک و قلب سلیم

و حمل زاد ناخوشایندترین چیز است

وقتی

که آمدن به حضور کریم باشد

ای کاش انسان بتواند بدون زاد مثبت و زاد منفی- نه بار مثبت داشته باشد و نه بار منفی- به محشر برسد. و این سخن را شخصی مانند علی (علیه السلام) می تواند بگوید، نه هر کسی. زیرا انسان موجودی است که هرگز بدون بار نمی شود؛ یا بار مثبت دارد و یا بار منفی، حالت سومی ندارد.

اِشتَقتُ: مشتاق شدم.- شوق بر دو نوع است:

1- شوق در اثر رفاه و بهره مندی وافر؛ کسی چنان در رفاه و آسایش باشد که به چیزهای دیگر نیز مشتاق باشد. شخص درمانده در زندگی، به هیچ چیزی اشتیاق پیدا نمی کند.

2- شوق در اثر نیاز شدید؛ کسی که تشنه است اشتیاق شدید به آب پیدا می کند.

در این سخن امام این نوع دوم مراد است.

فضل: قبلاً تکرار شده که فضل آن بخشش و اِعطا است که فوق عدالت باشد و استحقاق شخص در آن لحاظ نشده باشد.

وَثِقتُ: گرفتم؛ چنگ زدم- مانند گرفتن طناب برای بیرون آمدن از چاه. و مانند امید بستن به لطف کسی که مشکل را حل کند.

ثِقه: کسی که به قول یا وعده و یا کار او می توان اطمینان کرد.

1- منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (خوئی) ج 6 ص 63.

میثاق: پیمان میان دو کس: وعده گرفتن، عهد گرفتن از کسی.

انسان هیچ حقی بر خداوند ندارد

در مباحث گذشته به شرح رفت که انسان هیچ حقی بر خداوند ندارد حتی اگر در نیکوکاری و عبادت به حد انبیاء برسد زیرا اصل وجودش را از خداوند گرفته است تا چه رسد به اعمال نیک اش، قصد، نیّت، حرکت، عمل و انرژی ای که در این امور مصرف می کند همه را از او گرفته است. چیزی از خود ندارد تا دارای حقی و استحقاقی در نزد خدا باشد.

این است حقیقت در خط عدالت. که انسان در برابر خدای عادل قرار بگیرد.

اما خداوند فقط عادل نیست، ذوالفضل، مُنعِم و کریم نیز هست. و اصل آفرینش جهان و انسان، از فضل اوست. هیچ قصدی از ایجاد کائنات نداشته تنها بفضل خود موجودات را آفریده است، حتی به اِعمال فضل خود نیز نیاز نداشت تا گفته شود که اگر خلق نمی کرد فضلش معطل می گشت.

این نقطهٔ ظریف و در عین حال لغزشگاه بزرگی است که عده ای در آن لغزیده اند و عدّه ای را نیز لغزانیده اند، مانند محی الدین کابالیست(1) که خدا را محتاج آفرینش می داند و این نسیم بد بو از او به حافظ نیز رسیده است که می گوید:

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

صوفیان می گویند: درست است خداوند هیچ احتیاجی ندارد و آفرینش کائنات بدلیل احتیاجش نبود، لیکن او به وجود موجودات مشتاق بود. اما این تنها تعویض لفظ است؛ اشتیاق عین احتیاج است. خدای صوفیان به هر صورت و با هر توجیه، خدائی کوچک و نیازمند است؛ آنان خدا را در حدّ یک انسان تنزل می دهند و با مشاهدهٔ حالات و احساسات

1- در مجلد دوم «محی الدین در آئینۀ فصوص» 21 دلیل آورده ام که او مسلمان نبوده بلکه جاسوس بوده است و در مقالۀ «دلیل بیست و دوم: کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» دلیل بیست و دوم را آورده ام.

خودشان، خدا را به خودشان شبیه می کنند.

معنی شوق و اشتیاق در بالا بیان شد، خداوند نه از شدّت بهره مندی و رفاه بر سر شوق می آید و نه در اثر فقر و نداری و نیاز. رفاه و بهره مندی، اولاً عین نیاز هستند. ثانیاً شخص بهره مند، موجود متغیّر است و ذاتی که «لا یتغیّر» است نه رفاه دربارۀ او مصداق دارد و نه بهره مندی. خود اشتیاق نیز یک حالت است و حالت دلیل تغیّر است.

اما انسان می تواند به لطف و عفو خدا مشتاق باشد که امام سجاد در این بخش از دعا می گوید: «وَ إِلَی تَجَاوُزِکَ اشْتَقْت». آنهم اشتیاق به لطف و عفو خدا نه اشتیاق به وجود خدا که صوفیان مشتاق و عاشق وجود خدا می شوند. انسان به لطف خدا هم محتاج بوده و هست، و هم می تواند به لطف و رحمت او مشتاق باشد.

استحقاق: استحقاق یعنی حق داشتن. کسی دربارۀ کسی می تواند حقی داشته باشد که نیازی از او را برآورده باشد، انسان کدام نیاز خدا را برآورده می کند تا حقی بر عهدۀ خدا داشته باشد.

اما اگر استحقاق را در خط بالاتر از خط عدل در نظر بگیریم معنایش «سزاوار بودن» است، نه داری حق بودن. چون خدا تفضّل فرموده و وعده داده که دربارۀ افراد نیکوکار تفضّل خواهد کرد، نیکوکاران سزاوار لطف و رحمت الهی می شوند.

اسلام و مسیحیت

گفته اند: رابطۀ خدا و انسان در یهودیت «رابطۀ رقابتی» و در مسیحیت «رابطۀ محبتی» و در اسلام «رابطۀ عبد و معبود» است. این عنصر محبتی در تربیت و فرهنگ مسیحیت به احساس «استحقاق» در عرصۀ فرهنگ عمومی رسیده است. و جالب است که همین «احساس استحقاق» بر می گردد به اصل محبت لطمه می زند؛ فرد مسیحی وقتی دچار یک گرفتاری شدید می شود بر خدایش می خروشد که چرا چنین رفتاری با او دارد؛ فریاد می کشد: خدایا چرا این کار را با من می کنی مگر فلان کار خوب را انجام ندادم، مگر فلان عمل خیر را به جا نیاوردم، مگر من نبودم که فلان نیکوکاری را کردم و...، و بالاخره معنی این حالت و رفتار این است که فرد نیکوکار حقی بر عهدۀ خدا دارد و خدا

این حق او را تضییع می کند.

سینما گران ما که- اکثراً و معمولاً- مقلّد فیلم سازان غربی هستند این فرهنگ را به درون جامعهٔ ما نیز سرایت می دهند؛ آقای بازیگر می رود به پشت بام فریاد می کشد: خدایا چرا حرف مرا نمی شنوی، چرا خواسته ام را عملی نمی کنی مگر اینهمه نیکوکاری نکردم، مگر من نبودم که.....

فیلم سازان ما (بغیر از افراد انگشت شمار) همگی عامل متلاشی کنندهٔ فرهنگ ما، دین حیاتی و صحیح ما و آئین انسانی ما هستند.

آنان که در برابر خدا برای خود حقی قائل هستند و استحقاقی در خود می بینند، در واقع اعمال خودشان را عبادت می کنند، و نتیجه اش خود پرستی است نه خدا پرستی.

آن رابطهٔ محبتی که برگردد خود محبت را نقض کند، عرصهٔ اجتماعی را برای بی دینی آماده می کند و می شود آنچه که در جهان غرب شد و نباید می شد. اما رابطهٔ عبادتی است که محبت را ایجاد می کند و «حبّ الله»(1)

مستحکم می شود و هرگز نقض نمی شود؛ محبتی

1- آنهمه آیه ها دربارهٔ «حبّ الله» از آنجمله: سورهٔ آل عمران آیهٔ 31، سورهٔ مائده آیهٔ 54، سورهٔ بقره آیه های 165و 177. در خدا شناسی و انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) محبت پایهٔ محوری رابطهٔ انسان با خدا، نیست بل محصول رابطه انسان با خدا است. و در این نوشتارها تکرار شده است که: در پدیده های طبیعی (اعم از گیاه، حیوان و انسان) همیشه مادر فرزند را تغذیه می کند. اما در پدیده های انسانی فردی و اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خویش را تغذیه می کند؛ فقر از جهل متولد می شود و فوراً برگشته مادر خود یعنی جهل را تغذیه می کند، و اگر جهل از فقر متولد شود فوراً برگشته فقر را تغذیه و فربه می کند. و همچنین است در مثبتات: اگر ثروت از علم ناشی شود برمی گردد علم را توسعه می دهد و اگر علم از ثروت متولد شود برگشته ثروت را تقویت می کند. در بحث ما نیز حبّ الله از عبادت ناشی می شود

و فوراً برمی گردد عبادت را تقویت می کند، این است که حبّ الله نقش بزرگی در رابطه انسان و خدا می یابد. و صوفیان که حبّ الله را با عنوان «عشق» پایگاه اول و محور اول قرار می دهند، سخت در اشتباه اند و لذا نتیجهٔ این انحراف شان کنار گذاشتن عبادات شرعی می شود. آنان مدعی هستند که پوسته را گذاشته و به مغز می پردازند، توجه ندارند، که مغز فقط و فقط «عبادت» است، نه حبّ و عشق. در قرآن در اصل رابطه غیر از عبادت چیزی مشاهده نمی شود. این را غربیان فهمیده اند، صوفیان نفهمیده اند، با این وجود غربیان، صوفیان ما را تشویق می کنند که در این راه غیر اسلامی شان مصرانه سرگرم شوند، زیرا این بنفع غرب است.

می شود ماندگار و ثمر بخش در زیست دنیوی و اخروی.

از آغاز صحیفه سجادیه تا آخرش امواج محبت و «حبّ الله» است که در پی همدیگر می آیند و الی الابد دایره باز می کنند. این محبت از «رابطهٔ عبد و معبود»ی بر می خیزد که عبد در برابر خدا خودش را دارای هیچ استحقاقی نمی بیند که: «وَ لَيْسَ عِنْدِی مَا يُوجِبُ لِی مَغْفِرَتَکَ، وَ لَا فِی عَمَلِی مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَک». چه صمیمانه!؟! چه نیازمندانه!؟! چه شیرین و دلچسب!؟! چه صادقانه!؟! چه خود شناسانه و خدا شناسانه!؟! چه روح بخش و روح افزا و شستشوی روانی و تطهیر جان و رها شدن از بار سنگین گناهان که امام (علیه السلام) راهش را به ما یاد می دهد.

«وَ مَا لِی بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِی إِلَّا فَضْلُک». پس از آنکه این حکم و داوری را دربارهٔ خودم کردم و خود را فاقد هر نوع حق و استحقاق دانستم، چه چیزی برایم می ماند مگر فضل تو. تو تفضّلاً مرا آفریدی و با فضلت نیز با من رفتار فرما. آنهم نه بخاطر خودم بل بخاطر محمد و آلش: «فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَفَضَّلْ عَلَيَّ».

یکباره و با پرش ناگهانی و بی وسیله و واسطه نباید به سوی خدا رفت «وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسيلَة».(1) و باید دانست که خود آن وسیله نیز محتاج و نیازمند رحمت خداوند است؛ محمد و آلش (صلوات الله علیهم) نیز در برابر خداوند، سرتاسر نیاز هستند. و اگر به این اصل توجه نشود، هیچ فرقی میان دعای یک مشرک و دعای ما نمی ماند و می شویم مصداق: «الَّذينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلى رَبِّهِمُ الْوَسيلَةَ»:(2) آنان که مشرکان آنان را (به یاری) می خوانند، خود آنان در صدد وسیله ای هستند در پیش خدای شان.

یک ویژگی دیگر در صحیفه سجادیه

و به همین جهت است که امام سجاد (علیه السلام) در سرتاسر صحیفه، همه چیز را به

ص: 247

1- آیهٔ 35 سورهٔ مائده.
2- آیهٔ 57 سورهٔ اسراء.

صیغه های «متکلم وحده» و دربارۀ خود می گوید، حتی گزاره هائی را که به روان شناسی اجتماعی و یا به جامعه شناسی مربوط است از خودش شروع کرده و در ارتباط با خود بیان می کند.

این ویژگی منحصر به صحیفه سجادیه است، بستر جریان سخنش با بستر جریان نهج البلاغه فرق دارد. طوری اصول و فروع امور اجتماعی و نیز جامعه شناسی را بیان می کند که گوئی هیچ کاری با دیگران ندارد. حتی اصول و فروع انسان شناسی و نیز مسائل شخصیت فردی را شرح می دهد که گوئی هیچ فرد دیگری را در نظر ندارد؛ همۀ خطرها، آسیب ها، اشتباهات را می شمارد گوئی این شخصیت معصوم دچار همۀ آن ها شده است. اما در حقیقت بنمایندگی از انسان (کل انسان) سخن می گوید.

می گویند (و خود بنده نیز گفته ام) امام سجاد چون مخاطبی نمی یافت، در گوشۀ خانۀ خودش محتوای صحیفه را به دو پسرش امام باقر (علیه السلام) و زید املا کرده است. این درست و یک واقعیت است، لیکن چنین نیست که یک گفتار بی مخاطب است، به کل مردمان تاریخ پس از خودش این رودخانۀ عظیم علمی را انشاء می کند؛ املائی است برای دو شخص، لیکن انشاء و خطابه است بر همگان.

اگر امیرالمؤمنین (علیه السلام) محتوای نهج البلاغه را برای مردم خطابه و خطبه کرده است در ماهیتی که برای آیندگان نیز درس باشد، امام سجاد (علیه السلام) محتوای صحیفه را بطور تامّ و خالص، برای آیندگان تدریس کرده است. آنهم با ادبیات متکلّم وحده، او یک فرد است که نشسته این سخنان را به پیشگاه خداوند عرضه می دارد اما خوانندۀ صحیفه احساس می کند که کل بشر نشسته در گوشه ای و با خدا سخن می گوید؛ این حال و زار، این قرار گرفتن در پیش خدا، حال و زار و جایگاه شخصی علی بن الحسین (علیهما السلام) نیست، بل جایگاه کل بشر است.

این ویژگی در هیچ اثری از آثار انسان ها نیست، منحصر به صحیفۀ سجادیه است و کسی مانندش را نمی تواند بیاورد و این یک تحدّی و ابطال خواهی است که در اوایل مجلد اول از این مجلدات دربارۀ منطق قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) توضیح دادم. و رسماً به

جهانیان اعلام می شود «اِن کنتم فی ریب فی امامه علی بن الحسین و علمه و عصمته، فأُتو بمثل الصحیفه السجّادیه». این زین العابدین، تنها زین عبادت و عابدین نیست، بل زین العلم و زین العالمین نیز هست، بل سینهٔ او «امّ العلم» است. و هنرش در نظام صحیفه، شبیه هنر قرآن است که معجزه است. دیگران چشم به چشم مخاطب دوخته و سخن شان را خطاب به او می گویند باز در رساندن مقصود شان آنطور که می خواهند، ناتوان هستند. اما صاحب صحیفه سخنش را به خویشتن خویش می گوید و آن را به امواج تاریخ سوار می کند که همگان در آن امواج قرار بگیرند و دقیقاً- باصطلاح اهل ادبیات- به حالت «همزاد پنداری» آگاهانه، نه. بل به «آرزوی همگانی» برسند.

چرا صحیفه در میان ما در این حد که سزاوار است مورد استفاده قرار نمی گیرد؟ موانع چیست؟ موانع همان است که در بهره مندی از قرآن بر سر راه ما هستند آنهم در صورتی که دربارهٔ قرآن اندک فعالیت های علمی و فرهنگی می شود، دربارهٔ صحیفه نمی شود.

نکتهٔ پایانی: این بخش از کلام امام پشتوانه بخش قبلی است. اما بخش بعدی که می آید، بهره برداری از هر دو بخش است که:

بخش بیستم

اشاره

نطق و زبان

تقوای الهامی و تقوای غیر الهامی

به سر بردن در مسیر زکیّ و مسیر ازکیا

راه و طریق: مکتب

ملّت: فرهنگ

«اللَّهُمَّ وَ أَنْطِقْنِی بِالْهُدَی ، وَ أَلْهِمْنِی التَّقْوَی، وَ وَفِّقْنِی لِلَّتِی هِیَ أَزْکَی، وَ

ص: 249

اسْتَعْمِلْنِی بِمَا هُوَ أَرْضَی. اللَّهُمَّ اسْلُکْ بِیَ الطَّرِیقَةَ الْمُثْلَی، وَ اجْعَلْنِی عَلَی مِلَّتِکَ أَمُوتُ وَ أَحْیَا»: خدایا و مرا به هدایت گویا فرما و خودپائی را در شخصیت من جای ده، و مرا به پاکیزه ترین حالت درونی موفّق گردان، و مرا در آنچه تو را راضی کننده تر است به کار گیر، خدایا مرا در راهی که معیار و مقیاس است راه ببر، و چنانم گردان که بر فرهنگ تو (اسلام) بمیرم و زنده شوم.

شرح

لغت: الهام: 1- چیزی را به قلب یا ذهن کسی انداختن؛ وحی از این نوع است.

2- خاصیّت یا نیروئی را در چیزی یا در کسی قرار دادن.- استعداد دادن؛ از این باب است «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها»:(1) استعداد فجور و تقوی را در شخصیت انسان قرار داد.

ملت: دین: آئین: فرهنگ.

مراد امام (علیه السلام) در اینجا همین معنی دوم است: خدایا درون مرا با تقوی مستعد کن؛ تقوی را در شخصیت من جای ده.

گاهی «وحی» نیز به همین معنی می آید: «وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ».(2)

الطّریقه المثلیا: مُثلیا صیغهٔ مؤنث «اَمثل» و اسم تفضیل است. از ریشهٔ «مِثل» و «مَثَل»، به معنی الگو و چیزی که اشیاء دیگر را با آن می سنجند: معیار، مقیاس.

الطریقه المثلی: راهی که نه تنها خودش درست، سالم و صحیح است، بل درستی هر راه و روش با آن سنجیده می شود. آنچه در اصطلاح مردمی با عبارت «مثال زدنی» رایج است تقریباً

1- آیهٔ 8 سورهٔ شمس.
2- آیهٔ 68 سورهٔ نحل.

به معنی طریقه المثلی نزدیک است؛ می گویند: فلان چیز، فلان روش، فلان برنامه مثال زدنی است.

نطق و زبان

منشأ جامعه، تاریخ و فرهنگ، روح فطرت است. و این روح تنها امتیاز انسان است در آفرینشش، که این روح را به آدم دادند و اولین ثمرۀ این روح، استعداد زبان سازی و سخن گفتن بود که «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها». (1) آدم توانست لغات و اسامی اشیاء و اسامی افعال را بسازد و دارای نطق و زبان شود. روح فطرت منشأ زبان و زبان عامل ایجاد جامعه، تاریخ و فرهنگ گشت.

حیوان چون فاقد زبان است فاقد جامعه، تاریخ و فاقد «شخصیت خانواده» است.(2)

مهمترین نقش زبان، انتقال افکار به همدیگر، و تجمیع یافته های عقلی و فکری است. خواه انتقال مثبت ها باشد و خواه انتقال منفی ها. امام می گوید: خدایا مرا در راه هدایت دیگران و انتقال مثبت ها، ناطق گردان؛ تا زبان و نطق من در تنفیذ و گسترش نیکی ها به کار رود.

این معنی اول «وَ أَنْطِقْنِی بِالْهُدَی» است. لیکن می توان حرف «ب-» در «بالهدی» را «باء سببیت» و «باء وسیله» دانست. در این صورت معنی چنین می شود: خدایا بوسیلۀ هدایت مرا ناطق و گویا گردان. در این معنی مراد امام چنین می شود که خدایا زبان مرا به سرخود رها مکن، نطقم را هدایت کن.

و با بیان دیگر: سخن امام در معنی اول به «رابطۀ میان خود و جامعه» مربوط است، در معنی دوم به رابطۀ میان خود و خدایش.

خواستۀ امام در معنی دوم؛ شرح صدر، فصاحت، بلاغت و توانمندی بیان است. و در معنی

1- آیۀ 31 سورۀ بقره.

2- هم مارکسیست ها و هم لیبرالیست ها، خانواده انسان را نیز فاقد شخصیت می دانند و آن را «واحد جامعه» نمی دانند، فرد را مستقیماً واحد جامعه می دانند با این فرق که لیبرالیست ها جامعه را نیز فاقد شخصیت می دانند.

اول به کارگیری این شرح صدر، فصاحت، بلاغت و توانمندی، در هدایت دیگران است.

در معنی اول کمال شخصیت خود را می خواهد و در معنی دوم کمال دادن به دیگران و نقش داشتن در جامعه سازی و تاریخ سازی انسانیّتی انسان است که بالاترین مصداق آن امر به معروف و نهی از منکر، و تعلیم و تعلّم است.

آیا امام (علیه السلام) هر دو معنی را در این سخن واحد اراده کرده است؟ بی تردید چنین نیست. زیرا استعمال یک سخن در دو معنی درست نیست. حتی در هنر «اِیهام» که از توانمندی ها و زیبائی های سخن است باز دو معنی یکجا قرار نمی گیرند. مثلاً در ایهام شفاهی، وقتی که کسی می شنود:

با

این همه بی داد از او

در

سینه دارم یاد از او

هم می تواند برداشت کند: درسی ندارم یاد از او. و یا برداشت کند: در سینه دارم یاد از او.(1)

اما بالاخره مخاطب یا باید یکی از دو معنی را انتخاب کند، و یا هر کدام از آن ها را

1- ایهام یعنی گوینده طوری سخنش را ادا کند که دو معنی متفاوت را به وهم مخاطب بیندازد. ایهام گاهی تنها در شفاه است و اگر سخن کتبی شود از ایهام خارج می شود مانند بیت بالا. ایهام کتبی (یا کتابتی): مانند: دل عاشق جهان در سینه دانه هم از آتی هم از دوشینه دانه نه با نامه نه با دفتر نه با پیک ولی حال تو دانه، دانه، دانه در مصرع آخر هم می تواند به معنی: ولی حال تو داند، داند، داند. باشد که تأکید است. و هم می تواند به

معنی: ولی حال تو داند دانه، دانه. که «نشر» است بدون «لفّ». در این بیت سعدی ممکن است جنبۀ ایهامی آن انکار شود؛ و گفته شود: واژۀ «بی داد» در مصرع اول دلالت دارد که مراد فقط «سینه» است و هیچ ایهامی در میان نیست. لیکن کلمۀ «بی داد» دلالت بیشتری بر معنی «درسی» دارد. زیرا بدیهی است کسی که از کسی بی داد ببیند بی تردید آن بی داد را فراموش نمی کند و همیشه آن را در سینه اش دارد، و شاعر فصیح و بلیغ هرگز در مقام توضیح واضحات نمی آید. بل او می گوید: با اینهمه بی داد که او بر من کرده درس ناخوشایندی (رنجشی) از او ندارم. به هر صورت، این شعر کاملاً دارای عنصر ایهام است، لیکن ایهام شفاهی.

بطور «علی البدل»: گاهی این و گاهی آن را برگزیند.

در سخن امام (علیه السلام) ایهامی وجود ندارد، لیکن دارای یک عنصر «علّی- معلولی» است؛ زیرا مراد معنی اول است و عنایت خدا را در «خود سازی» می خواهد و اگر شخصیت انسان با عنایت خداوند، مثبت ساخته شود، آثار آن در جامعه نیز مثبت خواهد بود بویژه در چگونگی نطق و زبان. و فقرات بعدی کلام نیز این معنی را تأیید می کند که دربارهٔ خودسازی هستند: «وَ أَلْهِمْنِی التَّقْوَی»: تقوی و استعداد خودپائی را به قلب من بده و...

بنابراین، سخن امام (علیه السلام) هر دو معنی را در خود دارد اما نه از باب «استعمال یک لفظ در دو معنی» بل از باب علیّت یکی از دو معنی بر دیگری. پس امام توفیق «اظهار حق» و اصلاح جامعه و توان جامعه سازی را نیز می خواهد.

نکته: حرف «و» در «اللَّهُمَّ وَ أَنْطِقْنِی بِالْهُدَی». باصطلاح ادبی، زاید است، و چنین نیست که هر حرف زاید نقشی در کلام نداشته باشد، یک نقش در زیبائی کلام و احساس انسانی گوینده و مخاطب دارد؛ حرف زاید، حرف بی جا و بیهوده نیست. و یکی از زیبائی های سخنوران و ادیبان استفاده از حرف زاید است استفادهٔ بجا، نه بیجا. در قرآن نیز حرف زاید کم نیست.

و می توان گفت: اساساً حرف «و» در این سخن زاید نیست بل عاطفه است و «أَنْطِقْنِی بِالْهُدَی» را عطف می کند به «تَفَضَّلْ عَلَیَّ». و «اللَّهُمَّ» در این میان معترضهٔ زیبائی است برای تحکیم رابطه با خدا، و تکرار نام شیرین خداوند است، که در قرآن نیز از زبان حضرت ابراهیم و اسماعیل (علیه السلام) آمده است: «وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْماعیلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمیعُ الْعَلیمُ- رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَیْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحیمُ- رَبَّنا وَ ابْعَثْ فیهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُزَکِّیهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ».(1)

1- آیه های 127، 128 و 129 سورهٔ بقره.

حرف «و» بعد از «ربّنا» در دو مورد آمده که عاطفه است.

و مانند آنچه از قول مؤمنین نیز آمده است: «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَی الْقَوْمِ الْکافِرینَ».(1)

و از زبان فرشتگان: «الَّذینَ یَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یُؤْمِنُونَ بِهِ وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذینَ آمَنُوا رَبَّنا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْ ءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذینَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبیلَکَ وَ قِهِمْ عَذابَ الْجَحیمِ- رَبَّنا وَ أَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتی وَعَدْتَهُمْ وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَ أَزْواجِهِمْ وَ ذُرِّیَّاتِهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ».(2)

با اینهمه؛ نظر به اینکه در همهٔ نسخه های شناخته شدهٔ صحیفه، یک تقطیع مورد اجماع (تا جائی که من دسترسی داشته ام) هست و شماره گذاری شده و شماره «16» میان قطعهٔ قبل و این قطعه قرار دارد، شاید زاید بودن حرف مذکور بهتر باشد. و در هر دو صورت، مراد و مقصود امام (علیه السلام) کاملاً روشن و بیّن است.

در دعاهای دیگر نمونه هائی می توان یافت که حرف «و» بعد از «اللَّهُمَّ» آمده و نقش عاطفه ندارد:

1- در دعای «ضجعه»:... تَوَکَّلْتُ عَلَی اللَّهِ حَسْبِیَ اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَکِیلُ وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِکُلِّ شَیْ ءٍ قَدْراً اللَّهُمَّ وَ مَنْ أَصْبَحَ وَ حَاجَتُهُ إِلَی مَخْلُوقٍ فَإِنَّ حَاجَتِی وَ رَغْبَتِی إِلَیْکَ...(3)

2- و در سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) دربارهٔ امام غائب (عج الله تعالی فرجه) آمده است: اللَّهُمَّ وَ إِنِّی لَأَعْلَمُ أَنَّ الْعِلْمَ لَا یَأْرِزُ کُلُّهُ وَ لَا یَنْقَطِعُ مَوَادُّهُ وَ أَنَّکَ لَا تُخْلِی أَرْضَکَ مِنْ

1- آخرین آیهٔ سورهٔ بقره.
2- آیه های 7 و 8 سورهٔ غافر.
3- من لا یحضره الفقیه، ج 1 ص 314 ط دار الاضواء.

حُجَّهٍ لَکَ عَلَی خَلْقِکَ...(1)

3- از دعاهای امام باقر (علیه السلام) دربارهٔ یک متوفّی: اللَّهُمَّ إِنَّکَ أَنْتَ خَلَقْتَ هَذِهِ النُّفُوسَ وَ أَنْتَ تُمِیتُهَا وَ أَنْتَ تُحْیِیهَا وَ أَنْتَ أَعْلَمُ بِسَرَائِرِهَا وَ عَلَانِیَتِهَا مِنَّا وَ مُسْتَقَرِّهَا وَ مُسْتَوْدَعِهَا اللَّهُمَّ وَ هَذَا عَبْدُکَ وَ لَا أَعْلَمُ مِنْهُ شَرّاً وَ أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ...(2)

تقوای الهامی و تقوای غیر الهامی

تقوی یعنی پائیدن خود و مواظبت از خود، معلوم نیست چرا تقوی را به «ترس» ترجمه می کنند، این واژه از ریشهٔ «وقیا یقی و قایتاً» به معنی حفاظت و مواظبت است. و در «رابطهٔ انسان با خدا» تقوی از ایمان ناشی می شود، همانطور که «خدا ترسی» نیز از ایمان ناشی می شود، این دو در عرض هم نتیجهٔ ایمان هستند نه درطول هم هستند و نه یک چیز واحد.

درست است؛ ترس از خداوند، تقوی را تقویت می کند؛ گاهی ترس علّت تامّهٔ خودداری نمی شود. علّت اصلی ایمان است و این زاده های ایمان هستند که به همدیگر کمک می کنند، نه اینکه علّت تامّهٔ همدیگر شوند.

تقوای الهامی: امام (علیه السلام) در این سخن «مطلق تقوی» را نمی خواهد بل بالاتر از آن، تقوائی را می خواهد که مُلهَم باشد، از خدا می خواهد که استعداد و نیروی خودپائی را در جان و شخصیّتش عجین کند، تا یک خصلت دائمی و مستمر باشد که این نیرو و خصلت نه فقط در موارد خود آگاهی بل در موارد ناخودآگاه نیز کار کند و فوراً ضمیر ناخودآگاه را تحریک کرده و او را از حصار ضمیر ناخودآگاه خارج کند تا بشود مصداق آیهٔ «إِنَّ الَّذِینَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّیْطانِ تَذَکَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ». (3) فوراً متذکر شده و بصیرت

1- کافی، ج 1 ص 335.
2- کافی، ج 3 ص 188 ط دار الاضواء.
3- آیهٔ 201 سورهٔ اعراف.

یابد.

آن تقوی سازنده تر و قوی تر است که به شخصیت درونی انسان مبدّل شود، بر عرصهٔ ناخودآگاه نیز مسلّط باشد. در غیر این صورت همواره عناصر ناخودآگاه فعال شده و عنصر بازدارندگی را کنار می زنند. تقوای غیر الهامی گاه گاهی مقطّع شده و شکسته می شود.

در سطرهای قبلی گفته شد که یکی از معانی الهام وحی است و از این کاربرد است وحی بر زنبور عسل که «وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ». (1) این وحی و الهام به غریزهٔ زنبور شده است که او بطور غریزی و باصطلاح اتوماتیک، آن کارها را انجام می دهد. اما در انسان تقوی به روح فطرت الهام می شود (اگر خداوند لطف کند) فطرت شخص به هنگام رو به رو شدن با گناه و جرم، زنگ هشدار را به صدا می آورد و انسان به «تذکر» و «بصیرتِ» خودآگاهی می رسد؛ کناره گیری و پرهیز، خصلت ذاتی او می شود.

به سر بردن در مسیر زکی و آزکی

از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (صلی الله علیهم) انسان در یکی از دو مسیر قرار می گیرد:

1- سبیل رشد= مسیری که شخصیت او را می پروراند به حدی که لایق زیستن در بهشت می گردد.

2- سبیل غیّ= مسیر مغبونی- مسیری که به جای پیشرفت تنزل می آورد. (2)

لغت: غَوی غیّاً: خابَ: مغبون گشت= آنچه می توانست به دست آورد از دستش رفت. در پایان عمر می بیند که سرمایهٔ عمر را هدر داده است.

هم سبیل رُشد مدرج است و هم سبیل غیّ. در شخصیت انسان هر جا و هر گوشه ای که خلائی از رشد باشد فوراً غیّ جای آن را می گیرد. و بالعکس: هر جا و هر گوشه از شخصیت

1- آیهٔ 68 سورهٔ نحل.
2- قرآن «وَ إِنْ یَرَوْا سَبیلَ الرُّشْدِ لا یَتَّخِذُوهُ سَبیلاً وَ إِنْ یَرَوْا سَبیلَ الغَیِّ یَتَّخِذُوهُ سَبیلاً»، آیهٔ 146 سورهٔ اعراف. و آیه های دیگر دربارهٔ راه رشد و راه غیّ.

انسان از غیّ تخلیه(1) شود، جای آن را رشد می گیرد. بدین سیاق رشد گرائی و غیّ گرائی شخصیت، مدرّج و دارای درجات می شود. و درجهٔ بالاترِ رشد، می شود «سبیل الرّشد الزّکی» یعنی مسیر رشد پاکیزه. و درجهٔ بالاترین آن، می شود «سبیل الرّشد الاَزکی».

لغت: زکیّ: پاکیزه تر شده- ازکی: پاکیزه ترین شده.

منابع لغت نشان می دهند که واژهٔ «زکیّ» در کاربرد و معنی خود، عناصر متعددی دارد: رشد و نمو، پاک بودن از موانع و زواید، پاک شدن از زواید و موانع، محفوظ ماندن از عوارض، بالندگی و ثمر دهی. همهٔ این عنصرها یکجا و مجموعاً در معنی این لفظ نهفته اند.

قرار گرفتن در مسیر رشد زکی، نیازمند شخصیت زکی درون است و مسیر رشد ازکی نیازمند درون ازکی است. «وَفِّقْنِی لِلَّتِی هِیَ أَزْکَی» خدایا مرا به پاکیزه ترین حالت درون

1- دربارهٔ گوشه ای که از رشد خالی باشد لفظ «خالی» به کار رفت، اما دربارهٔ گوشه ای که از غیّ خالی باشد از لفظ «تخلیه» استفاده شد این بخاطر یک اصل مهم در انسان شناسی است و آن «تقدّم روح غریزه است بر روح فطرت». وقتی آدم را آفریدند روح غریزه را به او دادند، سپس در مرحلهٔ بعدی روح فطرت را دریافت کرد. روح غریزه نه خوب و بد می شناسد و نه هنجار و ناهنجار، روح فطرت ناظر و تنظیم کنندهٔ اقتضاهای روح غریزه است؛ هر جا و هر گوشه از شخصیت انسان را بتواند با مدیریت خود از سیطرهٔ غریزه خارج کند، می تواند آن گوشه را با عنصر رشد پر کند. «فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّٰاغُوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ» آیه 256 سورهٔ بقره. اول باید بر طاغوت کافر شد تا بتوان مؤمن شد. تجربهٔ تاریخی بشر نیز این اصل را تأیید می کند مَثَل کهن فارسی است «دیو چو بیرون رود فرشته در آید» اصل این مَثل از حافظ نیست او این مثل کهن را در اشعارش گنجانیده است. زادگاه تاریخی این مَثَل: حدود 3400 سال پیش سه قوم آریائی ماد، پارس و پارت، وارد ایران شدند. آنان قبل از آن بت پرست بوده و تندیس «دئو»= «ذئو»= «زئوس» را می پرستیدند. در داخل ایران با دین جاماسب، پیامبر «قوم کادوس» آشنا شدند آئین او را پذیرفته و دئو را رها کرده و آن را بدترین موجود دانستند که بعدها به قالب

کلمه «دیو» در آمد. این تازه دینان به همدیگر می گفتند: محبت دیو را از درون دل تان بیرون برانید که: دیو چو بیرون رود فرشته درآید. شرح بیشتر این موضوع در کتاب «انسان و چیستی زیبائی» سایت بینش نو - www.binesheno.com

موفّق گردان.

درسی از شاگرد علی و یار حسین (علیهما السلام)

منشأ تقوی «حجت عقلی» است، و الهامی شدن تقوی با «تزکیهٔ نفس» است و تزکیه شخصیت و «زکیّ بودن» آسیب پذیر است، دوام و استمرار زکی بودن، به سه خصلت وابسته است:

1- وفادار ماندن به آن حجت عقلی که تقوی از آن ناشی شده است.

2- صبر: مقاومت و پایداری بر آن حجت عقلی. که شخص با هر پیشامدی آن حجت عقلی را از دست ندهد.

فرق میان وفا و صبر این است که وفا بیشتر جنبهٔ خصلتی و روانی و شخصیتی دارد و صبر بیشتر جنبهٔ ارادی و عملی دارد.

3- اظهار حق: حق را در جامعه ترویج کردن.- و این بیش از صبر جنبهٔ ارادی و عملی دارد.

در این سه مقوله اندکی تامّل لازم است: هر سه باید به حدّ خوی درونی و خصلت برسند، اما در ارادیِ عملی بودن، اظهار حق عملی ترین، صبر عملی تر، و وفا از آن دو، خصلتی ترین است.

وقتی که در سرزمین کربلا مکتب در برابر لیبرالیسم(1) قرار گرفت، در میانهٔ نبرد پیر مرد متفکر و دانشمند، شاگرد علی و یاور حسین- که صلوات خداوند بر هر سه باد- در برابر

1- یک جامعه شناس وقتی که در آن لشکر 30000 نفری یزید، عناصر جامعه شناسی را بررسی می کند، بروشنی می بیند که در یک طرف مکتب ایستاده و در طرف دیگر لیبرالیسم با عنصر بزرگی از پلورئالیسم. و این تصریح عملی آن عدّه از شخصیت های علمی تاریخی است که اعلام کردند: هر دو طرف در جنگ جمل و در جنگ صفّین اهل بهشت هستند «الْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ کِلَاهُمَا فِی الْجَنَّهِ». و همین بینش و تربیت بود که امّت را به کشتن امامش جریئ کرد. «الْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ کِلَاهُمَا فِی الْجَنَّهِ»

بالاترین مصداق پلورئالیسم است که هر دو راه متضاد بل متناقض را، صراط مستقیم می داند که به بهشت می رساند. و پلورئالیسم زادهٔ مستقیم لیبرالیسم است. و امروز وقتی که یک جامعه شناس می بیند تروریست های تکفیری اسامی گردان های شان را «کتیبهٔ عمر سعد»، «کتیبهٔ یزید» گذاشته اند. به وضوح می بیند که روند لیبرالیسم و پلورئالیسم جهانی چه قدر در این پدیده مؤثر است و علیّت دارد.

جبههٔ لیبرال ایستاد و به تحلیل جایگاه هر دو طرف پرداخت و سخنانش را در قالب شعر ارجوزه بیان کرد تا در تاریخ بماند: ابن مظاهر:

أنا حبیب و

أبی مظهّر

فارس هیجاء

و حرب تسعر

أنتم أعد

عده و أکثر

و نحن أوفی

منکم و أصبر

و نحن اعلی

حجه و أظهر

حقاً واتقی

منکم و اعذر(1)

منم حبیب و پدرم مظهّر است

سوارکار رزمم هنگامی که نبرد مشتعل گردد

شما از نظر عُدّه و امکانات آماده

ترید

و ما وفادار تر و صابر تریم

و ما برترین حجت را داریم و حق

را اظهار كننده تريم و با تقواتر و معذورتريم

حجت، وفا، صبر و اظهار حق را رديف كرده می رسد به تقوی. و می گويد: ما معذورتريم، يعنی شما برای جنگيدن و كشتن و كشته شدن هيچ عذری در برابر وجدان، عقل تان، و خداوند نداريد، اما ما اگر بكشيم دليل داريم و اگر كشته شويم نيز دليل داريم. نه فقط دربارۀ جنگ در همۀ شئون زندگی بر اساس دليل و حجت عمل می كنيم.

مخاطب اين مرد بزرگ در آن روز تنها آن مردم كه به دور پرچم ابوسفيان جمع شده بودند، نبود. او به آيندۀ تاريخ می گويد: ما نه طالب خون ريزی هستيم و نه ستيزه جوئی از خصايل ما است، ما برای «اظهار حق» می جنگيم: اهل تقوی هستيم و با وفا و صبر از تقوای خودمان و تقوای جامعه حفاظت می كنيم. دموكرات محض، نيستيم تا با مشاهدۀ كثرت عِدّۀ شما، حق را به شما بدهيم. بی وفا به حجت عقل نيستيم كه با مشاهدۀ امكانات و عُدّۀ شما از ترس جان تسليم شويم.

حبيب می دانست كه در آن سرزمين، زير آفتاب سوزان، نه در مقام كلاس درس است و

1- بحار، ج 45 ص 26 در پی نويس بنقل از طبری.

نه مخاطبانش مهلت تفصیل سخن به او می دهند، باید در یک عبارت مختصر جان کلام را به مردم تاریخ برساند که انگشت روی حساسترین و پایه ای ترین اصول روان شناسی اجتماعی و جامعه شناسی گذاشت.

هر کدام از یاران حسین (علیه السلام) در آن میدان رجزی گفته اند، گوئی هر کدام مأمور بودند که در پازل «جامعۀ حسینی» موضع و جایگاهی داشته باشند؛ هم از نظر حضور و وجودشان که هر کدام از قشری از جامعه و یا در سنّی از نسل های متقارب بودند؛ سمبلی از کشاورزان، نمادی از تاجران، نماینده ای از بردگان، سمبلی از نظامیان، تمثالی از «فرزندیّت»، و نمایانگری از «پدریّت»، پیرترین پیرها که یکی از سربازان جنگ بدر بود، تا کودک شش ماهه که نماینده شیرخواران بود. هیچ قشری، نسلی نیست که در «جامعۀ حسین» نماینده ای نداشته باشد.(1)

و همچنین زنان در هر سن و سال و در هر موقعیت خانوادگی و اجتماعی.

اگر یک جامعه شناس رجزها را در کنار هم قرار دهد، دقیقاً می بیند که هر کدام از آن ها مانند خود شخص رجز خوان؛ بخشی از فکر، اندیشه و جایگاهی از پازل آن جامعۀ نمونه حسینی را پر می کند.(2) و این در حالی است که برخی از واژه های این رجزها در همان قالب اصلی به ما نرسیده اند.

و اینک می بینیم که شاگرد امیرالمؤمنین چگونه درس پس داده است:

1- حتی هر نژاد و زبان نیز نماینده ای داشت؛ همۀ نژادها و زبان ها به سه ریشه و اصل می رسند: منچوری- ترکی، سامی، و آریائی. در کربلا هم عرب ها شهید شدند و هم غلام ترک و غلام آفریقائی، و مسیحی رومی. این مبحث یعنی «جامعه شناسی کربلا» دستکم نیازمند دو مجلد کتاب است.
2- شهریار: بجز از علی که آرد پسری ابوالعجایب که علم کند به عالم شهدای کربلا را.

امام سجاد

حبیب بن مظاهر

أَنْطِقْنِی

بِالْهُدَی

نحن اَظهر

أَلْهِمْنِی

التَّقْوَی

نحن اَصبر- که به تقوای الهامی می رساند

لِلَّتِی

هِیَ أَزْکَی

نحن اتقی- برترین تقوی

بِمَا هُوَ

أَرْضَی

نحن اَعذر- رضایتبخش ترین عذر در نزد خدا در

همهٔ شؤن زندگی

نکته: در «وَ وَفِّقْنِی لِلَّتِی هِیَ أَزْکَی» مراد از «الّتی» چیست؟ این کلمهٔ «موصول» را- که از نوادر بیان است- به «تقوی» معنی کردیم یعنی خدایا مرا به رشد ازکی و تقوای ازکی موفّق کن. زیرا لفظ «تقوی» در فقره قبلی آمده است: «وَ أَلْهِمْنِی التَّقْوَی». شبیه این «الّتی» در قرآن نیز هست، لیکن هیچ ارتباطی با ماقبلش ندارد: «إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدی لِلَّتی هِیَ أَقْوَمُ»:(1) این قرآن هدایت می کند به آنچه اقوم و استوارتر است.

این قرآن هدایت می کند به راه اقوم، سبیل اقوم، طریق استوار.

یا: این قرآن در هر زمینه و در هر شأن- زمینه های فکری علمی، عقلی، تصمیمات کلی و جزئی زندگی، سلامت جسمی و روانی- به روش های استوار و محکم هدایت می کند.

اما در کلام امام (علیه السلام) تنها به معنی «تقوای ازکی» آمده است. و پیام آیه در موضوعی و پیام سخن امام در موضوعی دیگر است.

این نکته به خاطر آن توضیح داده شد که برخی ها این کلمه را به «روش ها» و برخی نیز به «طریق»، یعنی مطابق آنچه در آیه آمده، معنی کرده اند. در حالی که سخن از روش و طریق در فقرهٔ بعدی آمده است:

راه و طریق: مکتب

«اللَّهُمَّ اسْلُکْ بِیَ الطَّرِیقَةَ الْمُثْلَی»: خدایا مرا در طریقت مُثلی راه ببر.

ص: 261

1- آیهٔ 9 سورهٔ اسراء.

لغت: المثلیا: صیغۀ مؤنث اسم تفضیل از مادّۀ «مثل» و مذکّر آن «اَمثَل» به معنی چیزی که در بالاترین حدّ کمال خود باشد و اشیاء دیگر را بوسیلۀ آن بسنجند. در اصطلاح امروزی می گویند فلان چیز در حد ایده آل است. و در اصطلاح مردمی می گویند فلان شیئ مثال زدنی است. (تکرار این سه سطر لازم بود).

انسان ها برای هر چیز یک نمونه و نماد کامل در نظر می گیرند و اشیاء دیگر را با آن می سنجند؛ معیار، مقیاس.

اولین مطلبی که از این سخن امام می فهمیم این است که در انسان شناسی امام (علیه السلام) انسان بدون طریق نمی شود، امام این اصل را مسلّم گرفته سپس «مثلی بودن طریق» را از خداوند می خواهد؛ یعنی انسان بدون مکتب نمی شود؛ محال است انسان راهی، مکتبی نداشته باشد، حتی لیبرالیسم که خود را بی مکتب معرّفی می کند، خود یک مکتب است؛ بی مکتبی خود یک مکتب است. و این بدیهی است و لیبرال ها خود فریبی می کنند؛ در صدد رهیدن از فشار مکتب هستند، اما این توهّم محض است: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً»:(1) ای انسان تو بارکش فشار هستی بسوی پروردگارت، یک بارکشیدن ویژه ای. ویژه ای که حیوان آن را ندارد.

لیبرال ها در بدو نگاه تصور می کنند که لیبرال بودن رهیدن از سختی و فشارهای مکتب است؛ رهائی و عامل آزادی است.

اما تجربۀ تاریخی نشان داده و مسلّم کرده که سختی و فشارهای لیبرالیسم چندین برابر مکتب است،(2)

آن آزادی و رهائی که حیوانات وحشی دارند نیز برای انسان امکان ندارد. زیرا انسان «مبتلا» است؛ مبتلا و گرفتار است به چیزی بنام روح فطرت.

حیوان با روح غریزی زندگی می کند و از روح فطرت آزاد است، اما این آزادی او «جهل

1- آیۀ 6 سورۀ انشقاق.

2- در این زندگی برای انسان رهیدن از فشار، محال است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَدٍ»: ما انسان را در فشار آفریدیم- آیهٔ 4 سورهٔ بلد.

و نادانی» را نیز در پی دارد. پس اگر انسان نیز بخواهد اینگونه آزاد باشد باید جهالت و نادانی را نیز یک اصل اصیل و مبارک بداند؛ یک بام و دو هوا امکان ندارد. و لذا لیبرالیسم نه تنها نتوانسته از جنگ و ستیز جلوگیری کند بل بر دامنۀ آن افزوده است، به حدی که هر اسارت را بر سر افراد و جامعه آورده و فراتر از حیوان رفته است. زیرا که نیروی فطرت را نیز در خدمت غریزه گرفته است و نمی توانست نگیرد؛ محال است انسان حیوان شود؛ یا برتر از حیوان می شود و یا بدتر از آن.

سومین مطلبی که از این جمله می فهمیم این است که مکتب ها متعدد و مختلف هستند، برترین و زیباترین و آزادی بخش ترین مکتب آن است که انسان را در مسیری قرار دهد که مطابق آفرینش او باشد و اقتضاهای آفرینشی و طبیعی فطرت، او را مدیریت کند.

درختان انواع مختلف و متعددی دارند «مثلی»ی شان در زیبائی قامت، سرو است و در ثمر دهی، درخت سیب است و...، حیوانات نیز انواع مختلفی دارند «مثلی»ی شان در زیبائی، آهو و در آزادی، کبوتر است.

مکتب ها نیز مانند هر چیز دیگر مُثلیا دارند و باید داشته باشند، زیرا این خاصیت لاینفکّ هر «تعدد» است. امام می گوید و به ما یاد می دهد که بگوئیم «اللَّهُمَّ اسْلُکْ بِیَ الطَّرِیقَةَ الْمُثْلَی»: خدایا مرا در طریقه و مکتب مثلی راه ببر، که آن مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است.

ملّت: فرهنگ

ملّت: فرهنگ(1) مکتب و طریق را مانند جادّه ای در نظر بگیرید که مردمی اعم از مرد و زن، کودک و بزرگ در آن راه می روند. این مردم جمادات بی جان نیستند، رفتارهائی دارند، این رفتارها باید در سطح عمومی و قابل فهم و عمل عمومی قاعده مند باشند، هیچ مردمی نیست که قاعده مند نباشد و فاقد فرهنگ باشد.

1- ملّت یعنی آئین و فرهنگ، زمانی که می خواستند قانون اساسی مشروطه را در ایران بنویسند، مطابق قانون اساسی بلژیک می نوشتند،

چون لفظ معادلی برای کلمهٔ «ناسیونال» نیافتند، ملّت را در ترجمه نوشتند.

اولین قاعده ای که باید این مردم رعایت کنند، حفاظت و رعایت همان جادّه است، شبیه کشتی نشستگانی که اگر در صدد حفظ سلامت کشتی نباشند؛ و کسی از آنان یا گروهی از ایشان کشتی را سوراخ کنند، همگی در دریا غرق می شوند. آیا اگر جاده تخریب شود با دیگر بخش های دشت و صحرا مساوی می شود و انسان بی راهه می رود؟-؟

در زبان ها اصطلاح «بی راهه رفتن» معروف است، اما انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت می گوید: محال است که انسان بی راهه برود، اگر این جاده را تخریب کند فوراً در راه دیگری خواهد رفت. در عرصۀ طبیعت از بین رفتن جاده و یا خارج شدن از جاده، بی راهه رفتن است، اما در عرصۀ انسانی خروج از جاده همان و سقوط به راه دیگر همان. انسان بی راه و سبیل نمی شود، یا در «سبیل الرشد» است و یا در «سبیل الغیّ» که بحثش با آیۀ مربوطه اش گذشت.

حتی فردی که نه پیرو یک مکتب است و نه لیبرال است او نیز مسلکی دارد که مردم می گویند فلانی «هلهلی مسلک» است، یعنی بی مسلک نیست، مسلک هلهلی را برگزیده است.

مگر انسان می تواند از «مسئولیت» رها شود!؟ اگر از زیر بار یک مسئولیت خارج شود، زیر بار مسئولیت دیگر قرار خواهد گرفت، رهائی مورد نظر لیبرالیسم صرفاً یک خیال است؛ یک تمنّا و آرزوی موهوم است: «أَمْ لِلْإِنْسانِ ما تَمَنَّی»:(1) مگر انسان به آنچه تمنّی دارد می رسد!؟! کدام ذرّه- از الکترون، نوترون، پروتون و اتم- در این دنیا هست، که بیکار است؟ آن کدام کره، منظومه، کهکشان است که بیکار است،(2) انسان بیکار نیز محال است؛

1- آیۀ 24 سورۀ نجم.
2- در مقالۀ «اصول اساسی در کیهان شناسی» به شرح رفته است که آنچه کلّ جهان را اداره می کند دافعه است نه جاذبه، فشار است نه جذب. و در کتاب «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی» نیز به آن اشاره شده است.

سعی و کوشش از انسان جدا شدنی نیست: «وَ أَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسانِ إِلاَّ ما سَعی»:(1) برای انسان نیست مگر آنچه کار و کوشش کرده است.

گر

تو خوب نگری بر انسان

همه

در کارند بیکاران

آنان که «بیکار» نامیده می شوند، تحت فشار بیشتری قرار دارند. و فشار لیبرال بودن بیش از فشار مکتبی بودن است. و در مکتبی بودن یک آسایش روحی و روانی هست که فرد لیبرال از آن محروم است، زندگی برای فرد لیبرال یک تحمیل و حمّالی است، اما برای یک فرد مکتبی تحمیل نیست بل یک حقیقت است. پذیرش این «حقیقت» عین رئالیسم و واقعیت گرائی درست است، زندگی فشار است اما تحمیل نیست. رئالیسم غربی واقعیت را بر علیه حقیقت به کار می گیرد و انسان را از جایگاه حقیقی خود خارج می کند؛ میان انسان و زندگی، دوگانگی و شکاف عمیقی ایجاد می کند.

ملّت: برای آنان که سالک جادّهٔ مکتب هستند اولین اصل فرهنگی آن است که در صدد حفاظت از آن جاده باشند، سپس همهٔ رفتارهای فردی و اجتماعی را مطابق اقتضاهای آن جاده قرار دهند. اصولی داشته باشند که آنان را از خروج از آن جاده باز دارد؛ و به راست و چپ نروند که از آن خارج می شوند که: «الْیَمِینُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِیقُ الْوُسْطَی هِیَ الْجَادَّةُ»:(2) راست و چپ گمراهی است و طریق وسط، جاده است.

لغت: الجادّه: الشارع الواسع زرعت الاشجار علی جانبیه: راه وسیعی که در دو کناره اش درختانی کاشته شود.

امام (علیه السلام) می گوید: «اللَّهُمَّ اسْلُکْ بِیَ الطَّرِیقَةَ الْمُثْلَی، وَ اجْعَلْنِی عَلَی مِلَّتِکَ أَمُوتُ وَ أَحْیَا»؛ خدایا مرا رهرو طریق مثلی قرار ده و موفق کن که با فرهنگ تو

1- آيهٔ 39 سورهٔ نجم.
2- نهج البلاغه: خطبهٔ 16.

زندگی کنم و با فرهنگ تو بمیرم و از نو با فرهنگ تو برای محشر زنده شوم.

آنگاه در بخش بعدی اصول این فرهنگ را می شمارد:

بخش بیست و یکم

اشاره

اصول ملّت و فرهنگ الهی

دعا و خود شناسی

اصول فرهنگ سالم تنها چهار اصل است

فرهنگ جهت دار و فرهنگ بدون جهت

انسان زیر رصد الهی

برتری خواهی با برتری جوئی فرق دارد

معیار برای تشخیص برتری خواهی از برتری جوئی

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ مَتِّعْنِى بِالِاقْتِصَادِ، وَ اجْعَلْنِى مِنْ أَهْلِ السَّدَادِ، وَ مِنْ أَدِلَّهِ الرَّشَادِ، وَ مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ، وَ ارْزُقْنِى فَوْزَ الْمَعَادِ، وَ سلَامَةَ الْمِرْصَادِ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از (روحیّهٔ) میانه روی برخوردارکن، و مرا از اهل سداد و استواری قرار ده، و از راهنمایان (مردم) به رشد، و از بندگان صالحت قرار ده.

شرح

لغت: اقتصاد از ریشهٔ قصد: روش آگاهانه، حسابگرانه،- و ضد آن روش سرسری، ناآگاهانه و بدون بررسی و بدون حساب و کتاب است. و چون هر رفتار آگاهانهٔ عاقلانه، نه

ص: 266

دچار افراط می شود و نه دچار تفریط، لذا کلمهٔ اقتصاد را به میانه روی معنی کرده اند. امروز به دانش مالی، تولیدی و تجاری، اقتصاد می گویند، یعنی دانشی که امور مالی را بر اصول حساب و کتاب و بررسی عقلانی، مبتنی کند. که البته یک اصطلاح و نامگذاری کاملاً درست، و نسبت به ریشهٔ این واژه به اصطلاح میانه روی نزدیکتر است، گرچه آن نیز درست است. چون میانه روی می تواند همه بُعدی و شامل هر رفتاری شود، از این جهت نزدیکتر است به ریشهٔ اصلی قصد. با اینهمه هیچکدام از این دو معنی مراد اصلی امام نیست که خواهد آمد.

سداد: از ریشهٔ «سدّ» به معنی استحکام و استواری، و عدم تزلزل، و ضد آن «تزلزل» است که انسان باصطلاح با هر بادی بلرزد و حالش عوض شود و یا در جامعه موضع عوض کند، همانطور که امروز می گویند فلانی عضو حزب باد است.

برتری خواهی با برتری جوئی فرق دارد

مِنْ صَالِحِ الْعِبَاد: اکثریتی از شارحان و مترجمان صحیفه، این عبارت را «از بندگان شایسته» و «از بندگان صالح» معنی کرده اند که بی تردید درست نیست. زیرا در نظام این عبارت، رابطهٔ «صالح» با «العباد»، رابطهٔ مضاف و مضاف الیه است، یعنی «فرد صالح بندگان». افرادی هستند که از همهٔ مردم صالح تر هستند، امام می گوید خدایا مرا از آنان قرار بده.

فرق میان دو معنی این است که معنی شارحان وقتی درست می شد که امام بگوید: «من عبادک الصالحین» که رابطهٔ این دو لفظ رابطهٔ صفت و موصوف است. اما در نظام مضاف و مضاف الیه، نوعی برتری خواهی نهفته است که امام یک برتری از دیگران را می خواهد.

و چون حضرات ترسیده اند که در این معنی «نعوذ بالله» نسبت «برتری جوئی» به امام داده شود، راه دیگر رفته اند، در حالی که میان این برتری خواهی و میان برتری جوئی- که یک خصلت منفی و خطرناک است- فرقی اساسی هست.

ص: 267

انسان (هر انسان سالم) همیشه در صدد برتری است و همانطور که پیشتر به شرح رفت(1)

انسان یک «موجود در حال مسابقه» است: «فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ»:(2) در امور خیر و خیر گرائی مسابقه بدهید. و مسابقه یعنی کوشش برای برتری. و اساساً انسان برای این مسابقه آفریده شده که می فرماید: «وَ هُوَ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فی سِتَّهِ أَیَّامٍ وَ کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً»:(3) اوست که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او (حکومت و ربانیّت او) بر آب قرار داشت، تا شما را بیازماید که کدام یک از شما از نظر عمل برتر می شوید.

و جملهٔ «لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» در آیهٔ دیگر نیز آمده است.(4)

نمی گوید «لیبلوکم اّیکم حسن عملاً» می گوید «أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً». اَحسن، اسم تفضیل و دارای معنی «برتری» است.

امام در جملهٔ «وَ مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ» به ما یاد می دهد که در صدد برتری بر دیگران در امور خیر باشیم، این عنصر معنائی برتری در جمله «اللَّهُمَّ اسْلُکْ بِیَ الطَّرِیقَهَ الْمُثْلَی» نیز هست که در بخش قبلی به شرح رفت، امام آن طریق را می خواهد که برتر و مثال زدنی باشد.

و بالاتر از آن، جملهٔ ما قبل است که می گوید: خدایا مرا از راهنمایان مردم قرار ده: «وَ مِنْ أَدِلَّهِ الرَّشَادِ». ادلّه: صیغهٔ جمع دلیل است و دلیل در این سخن به معنی راه نما، رهبر و امام است. همگان باید در صدد راهنما بودن و هدایت کردن دیگران باشند.

قرآن: «وَ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیَّاتِنا قُرَّهَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقینَ

1- در شرح بخشی از همین دعا.
2- آیهٔ 148 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 7 سورهٔ هود.- برای شرح معنی «سته ایام» رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان»- سایت بینش نو - www.binesheno.com

4- آیهٔ 2 سورهٔ مُلک.

إِماماً»:(1) آنان که می گویند: پروردگارا، از همسران و فرزندانمان مایۀ روشنی چشم ما قرار ده، و ما را برای پرهیزکاران امام گردان.

این «برتری خواهی» است که انگیزش فطری دارد و با اصطلاح «برتری جوئی» که منشأش انگیزش غریزی است فرق بل کاملاً تضاد دارد.

معیار برای تشخیص برتری خواهی از برتری جوئی

قرآن می گوید: «بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ- وَ لَوْ أَلْقی مَعاذیرَهُ»:(2) انسان بر نفس خودش آگاه است- گرچه توجیه گری می کند. یعنی بوسیله توجیه رفتارهای منفی خود را مثبت تلقی می کند، و مشکل در همین جاست؛ گاهی انسان در «خود شناسی» عقب می ماند. زیرا به توجیهات عادت می کند و نمی داند که در مقام توجیه است یا واقعاً کردار نیک انجام می دهد. معیار چیست؟ چگونه بدانیم که این رفتارمان واقعاً فطری است، یا غریزی است و بر طبق عادت برای مان موجّه جلوه می کند؟-؟ امام (علیه السلام) معیاری برای ما معرفی می کند: «وَ ارْزُقْنِی فَوْزَ الْمَعَاد»: خدایا دستیابی معادی به من روزی کن.- سرانجام و نتایج کردارهایم در محشر و معاد به من برسد.

لغت: فازَ فوزاً بالامر: ظَفَر به: به آن دست یافت.- کامیاب شد.

فاز من المکروه: نجا: نجات یافت.

پس باید در هر رفتار و کرداری سرانجام آن را سنجید: آیا نتیجۀ کامیابی اخروی دارد یا نه؟-؟ در این صورت از اسارت عادت توجیه گری، رها می شویم. این یعنی خود را رصد کردن، علاج توجیه گری، خودپائی و رصد خود است که در آخرین جملۀ این بخش می گوید: خدایا به من «سَلَامَةَ الْمِرْصَادِ» بده.

از آیه یاد گرفتیم که انسان همیشه خودش را رصد می کند «الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصیرَةٌ».

1- آیۀ 74 سورۀ فرقان.

2- آیه های 14 و 15 سورۀ قیامت.

این حرف «ه» حرف تأنیث نیست، حرف تأکید است- همانطور که در کلمۀ «علاّمه» برای تأکید است- و تأکید می کند که انسان خودش خودش را تحت نظر دارد، اما توجیه گری، او را دچار خطا می کند و رصدش را مخدوش می کند. اما اگر «سلامت رصد» داشته باشد دچار توجیه گری نمی شود. «سلاَمَةَ الْمِرْصَادِ».

شارحان و مترجمان صحیفه این جملۀ امام (علیه السلام) را به آیۀ «إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصادِ»(1) ربط داده اند. و یا گفته اند مراد از مرصاد در این سخن، دوزخ است که نگهبانان آن منتظر هستند تا بدکاران را برای عذاب تحویل بگیرند.

حضرات، مرصاد را که بر وزن «مِفعال» است، صیغۀ «اسم مکان» دانسته اند، در حالی که «اسم آله» است و مراد «ابزار و وسیلۀ رصد» است. میر شریف در کتاب «صرف میر» می گوید: مِفعال و مفعل و مِفعله، برای آله بود.(2)

شارحان و مترجمان (که خدای شان اجر دهد و یقیناً در نزد خدا اجر وافر دارند) به متون لغوی مانند المنجد و اقرب الموارد مراجعه کرده و دیده اند که مرصاد به معنی اسم آله نیامده است. توجه نفرموده اند که بهترین منبع لغت، قرآن و حدیث است و لغت نویسان نیز در بسیاری از موارد با تکیه بر قرآن و حدیث، الفاظ را معنی کرده اند.

در این سخن امام، کلمۀ «سلامه» مانع از آن است که مرصاد به معنی اسم مکان باشد، زیرا در آن صورت «سلاَمَةَ الْمِرْصَادِ» یعنی سالم بودن مکان رصد، و این چه معنائی دارد؟! و لذا مجبور شده اند لفظ «عبور» را در معنی سخن امام بیفزایند که سالم عبور کردن از کمینگاه شود.

اما اگر به معنی اسم آله باشد، «سلاَمَةَ الْمِرْصَادِ» یعنی سالم بودن ابزار رصد که عبارت است از فکر، عقل و شخصیت درونی شخص. و هیچ نیازی نیست که کلام امام (علیه السلام)

1- آیۀ 14 سورۀ فجر.
2- جامع المقدمات، ط قدیم ص 47. ط جدید (برادران علمی) ص 72.

را دستکاری کنیم و کلمهٔ «عبور» یا امثال آن را در آن دخیل کنیم.

اینگونه دستکاری ها است که معنای زیبا، سازنده، حیاتبخش و عمیق علمی سخنان اهل بیت (علیهم السلام) را از علمیت ساقط کرده و در وادی دیگری به جریان می اندازد. که متأسفانه در تفسیر قرآن و تفسیر احادیث، اینگونه رفتارها بسیار است.

مکارم الاخلاق: توجیه گری یک خُلق و خصلت مذموم و بیماری است. سلامت مرصاد، خلق و خصلتی است از مکارم اخلاق.

برخورداری آگاهانه و عقلانی از عمر

معنی «اقتصاد» بیان شد. اما نظام سخن امام (علیه السلام) در جملهٔ «وَ مَتِّعْنِی بِالِاقْتِصَادِ» طوری است که توضیح مختصری را می طلبد. زیرا اصطلاح میانه روی موجب شده که لفظ «اقتصاد» در هر جا دیده و یا شنیده شود، فوراً معنای «روش» به ذهن ها متبادر شود، و لذا شارحان و مترجمان صحیفه این سخن امام را به «میانه روی در رفتار و کردار» معنی کرده اند، در حالی که امام (علیه السلام) در این بخش هفت گزاره ای، نظری به رفتار و کردار ندارد، همگی دربارهٔ «شخصیت درون» هستند. پس از صلوات بر پیامبر و آل، شش خصلت درونی و شخصیتی را از خداوند می خواهد:

1- برخوردار بودن از نیروی آگاهی و عقل و بهره مندی از عقل= اهل تعقّل بودن.

2- استحکام شخصیت= اهل سداد و استوار بودن.

3- اهل راهنمائی و دلالت مردم به رشد، بودن.

4- در صلاحیت داشتن و صالح بودن، برترین بودن= اهل صلاح.

5- در اندیشهٔ معاد بودن= اهل آخرت.

6- فکر سالم و تعقل سالم داشتن در رصد خود و «خوپائی»= اهل توجیه گری نبودن.

هیچکدام از این شش خواسته، خواسته رفتاری و کرداری نیستند. بل امام (علیه السلام) مرحلۀ پیش از رفتار را در نظر دارد که اگر این شش مولّفه در شخصیت انسان در کنار هم باشند، یک شخصیت کامل را تشکیل می دهند. بلی؛ درست است چنین شخصیت درونی منشأ رفتارها و کردارهای بی افراط و بدون تفریط می شود.

و با بیان دیگر: امام در مقام شخصیت شناسی است نه رفتار شناسی.

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دربارهٔ رفتارها و کردارها، «توفیق» می خواهند، نه «تمتّع».(1) تمتّع آن برخورداری است که با نوعی لذّت همراه باشد و لذت یک امر درونی است نه رفتاری، خواه لذّت منفی باشد و خواه مثبت.

لغت: تمتّع بکذا: انتفع و تلذّذ: منتفع شد و لذت برد.

تمتّع بماله: عاش به هنیئاً و تلذّذ: از مالش با گوارائی و لذت بهره مند شد.

شارحان و مترجمان (رضوان الله علیهم) توجه نکرده و سخن امام را از بار معنائی «انسان شناسی» تخلیه کرده و معنی عوامانه به آن داده اند. و این روال است که ما را از علوم انسانی قرآن و حدیث، محروم کرده است.

بخش بیست و دوم

حفاظت از عناصر خالص کننده و اصلاح کنندهٔ شخصیت

انسان بدون یاری خداوند، هلاک شونده است

«اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِکَ مِنْ نَفْسِی مَا یُخَلِّصُهَا، وَ أَبْقِ لِنَفْسِی مِنْ نَفْسِی مَا یُصْلِحُهَا، فَإِنَّ نَفْسِی هَالِکَةٌ أَوْ تَعْصِمَهَا»: خدایا آنچه در نفس من برای تو سزاوار است و مرا خالص می کند نگه دار، و آنچه در نفس من هست و مرا اصلاح می کند باقی دار، زیرا که نفس من تباه شونده است مگر تو آن را حفظ کنی.

1- در ادبیات صحیح مردمی نیز چنین است، در فارسی نیز «برخورداری» با عنصری از کامیابی همراه است.

شرح

متأسفانه در اینجا نیز نمی توانم با شارحان و مترجمان، همسو شوم؛ آنان میان گزاره اول و دوم، یک «تقابل» دیده اند؛ همانطور که دو لفظ «بردار» و «بگذار» با هم تقابل دارند، گمان کرده اند که کلمۀ «خذ» به معنی بردار است و کلمه «ابق» به معنی بگذار است؛ آن را بردار و این را بگذار: خدایا فلان چیز را از نفس من بردار و فلان چیز را در نفس من باقی بگذار.

و در این روش (باصطلاح) بشدت گیر کرده و وامانده شده اند. زیرا در این صورت کلمۀ «لنفسک» به هر معنی تصور شود، سر از یک امر باطل در می آورد و می شود- نعوذ بالله: «خدایا برای خودت از نفس من آنچه که نفس مرا خالص می کند بردار، و آنچه نفس مرا اصلاح می کند برایم باقی بگذار».

اولاً خداوند چه نیازی دارد که چیزی از ما بگیرد؟ ثانیاً: اگر عناصر خالص کنندۀ ما را از ما بگیرد، چه چیزی برای ما باقی می ماند؟ ثالثاً در گزارۀ بعدی که می گوید «آنچه مرا اصلاح می کند برایم باقی بگذار»، این عناصر اصلاح کننده چیست که غیر از عناصر خالص کننده است تا خداوند آن را بردارد و این را باقی بگذارد.

هیچ «تقابل»ی میان دو گزاره نیست، بل گزارۀ دوم شرح و بیان گذارۀ اول است مانند: خدایا، فرزندم را حفظ کن که به دردم می خورد، و او را نگه دار که عصای دستم باشد.

و چنین نیست که همیشه کلمۀ «خذ» به معنی ضد «ابق» باشد: خدایا، آنچه نفس مرا خالص می کند در من حفظ کن، و آنچه مرا اصلاح می کند در نفس من نگه دار.

«خذ» به معنی «بگیر و داشته باش»= آن را حفظ کن، است همانطورکه خداوند می فرماید «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ»:(1) عفو را بگیر و به معروف امر کن. یعنی خصلت عفو

1- آیهٔ 199 سورهٔ اعراف.

داشته باش. و «خُذُوا زينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»:(1) هنگام رفتن به مسجد زینت تان را با خود بردارید؛(2)

زینت های تان را برخود داشته باشید.

در این صورت معنی «لنفسک» نیز روشن می شود، با هر تصور با هر معنی ای از قبیل:

1- معنی توسّلی: گوینده به خود خدا متوسل شده و می گوید: بخاطر خودت عناصر خالص کنندۀ مرا حفظ کن.

2- به معنی «عنصری در خدا شناسی»: خدایا تو که دوست داری بنده ات خالص شود، بخاطر این دوست داشتنت، عناصر خالص کنندۀ مرا حفظ کن.

3- باز به معنی عنصری در خدا شناسی: خدایا تو که سزاوار هستی بندگانت خالص و با اخلاص باشند، عناصر خالص کنندۀ مرا حفظ کن.

و سپس می گوید: و عناصر اصلاح کننده (که همان خالص کننده هستند) را برایم نگه دار.

یعنی امام یک خواسته را در دو بیان، می آورد.

آنگاه در گزارۀ بعدی می گوید اگر تو عناصر خالص کننده و اصلاح کنندۀ مرا حفظ و نگه داری نکنی، من هلاک می شوم. این پیام دعائی است که به ما توصیه کرده اند بسیار بگوئید «رب ثبّت قلبی علی دینک»: خدایا قلبم را بر دینت ثابت نگه دار. و مانند پیام آیه است: «کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ»: (3) این برای آن است که قلب تو را بوسیلۀ آن محکم و ثابت بداریم.

انسان: در مواردی از این مجلدات به شرح رفت که «رابطۀ خدا با انسان» و بالعکس: «رابطه انسان با خدا» نه بر اساس جبر است و نه بر اساس تفویض بل بر اساس «امر بین

1- آیۀ 31 سورۀ اعراف.

2- گویند یکی از صوفیان «ملامتیّه» گفته بود مراد این آیه این است که هنگام رفتن به مسجد زینت های تان را از خود بردارید و کنار اندازید.
3- آیۀ 32 سورۀ فرقان.

امرین» است؛[(1)]

انسان اراده دارد، اختیار دارد، اما برای همین اراده و اختیارش نیز نیازمند یاری خداوند است که امام (علیه السلام) می گوید: «فَإِنَّ نَفْسِی هَالِکَهٌ أَوْ تَعْصِمَهَا»: زیرا نفس من تباه شونده است مگر تو حفظش کنی.

نکتهٔ ادبی: حرف «اَو» دوازده کاربرد دارد: شکّ، ابهام، تخییر، اِباحه، جمع، اضراب (مانند: بل)، تقسیم، الی، تقریب، شرطیّه، تبعیض، و آخرین آن کاربرد «الاّ» است= مگر اینکه. در این کلام امام (علیه السلام) همین کاربرد را دارد: «فَإِنَّ نَفْسِی هَالِکَهٌ أَوْ تَعْصِمَهَا»: زیرا نفس من هلاک شونده است مگر (الاّ اینکه) تو حفظ کنی.

بخش بیست و سوم

اشاره

حریّت و آزادی روانی

وسوسه ای از ابلیس که ظاهرش مستدل است

بعنوان انسان، هیچ خواسته ای از خداوند گزافه نیست

روان انسانی سرایت دهنده و سرایت پذیر است

«اللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِی إِنْ حَزِنْتُ، وَ أَنْتَ مُنْتَجَعِی إِنْ حُرِمْتُ، وَ بِکَ اسْتِغَاثَتِی إِنْ کَرِثْتُ، وَ عِنْدَکَ مِمَّا فَاتَ خَلَفٌ، وَ لِمَا فَسَدَ صَلَاحٌ، وَ فِیمَا أَنْکَرْتَ تَغْیِیرٌ، فَامْنُنْ عَلَیَّ قَبْلَ الْبَلَاءِ بِالْعَافِیَه، وَ قَبْلَ الطَّلَبِ بِالْجِدَهِ، وَ قَبْلَ الضَّلَالِ بِالرَّشَادِ، وَ اکْفِنِی مَئُونَهَ مَعَرَّهِ الْعِبَادِ، وَ هَبْ لِی أَمْنَ یَوْمِ الْمَعَادِ، وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الْإِرْشَادِ»: خدایا، اگر محزون شوم وسایل غمزدائیم از تو است، و اگر ناکام شوم کامیاب کننده ام توئی، اگر

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».- سایت بینش نو - www.bineshenو.com

غمگین شوم کمک خواهی ام از تو است، و در نزد تو برای هر «از دست رفته ای» عوضی هست، و برای هر تباه شده ای اصلاحی هست، و برای آنچه دوست نداری تغییری هست، پس به من منّت گذاشته عافیت ده پیش از رسیدن بلا، و دارائی ده قبل از آنکه بخواهم، و ارشادم کن پیش از آنکه گمراه شوم، و در برابر سرایت عیب بندگانت مرا کفایت کن، و برایم ایمنی روز معاد را مرحمت کن، و زیبائی راهنمائی را به من عطا فرما.

شرح

لغت: الحُزن: ضدّ السّرور: حزن: ضدّ سرور.

حزن اعم از «غم» است؛ غم آن حزنی است که علّت آن برای شخص معلوم باشد، اما گاهی انسان محزون می شود و نمی داند چرا محزون است.

در 7 آیه از قرآن واژهٔ «غم» آمده است.(1)

عُدّه: امکانات: داشته هائی که نیاز را بر طرف می کند.

محروم از چیزی: ناکام دربارهٔ چیزی.

مُنتَجَع: صیغهٔ اسم مکان از «نَجَعَ».- نَجَعَ الطّعامُ: هَنَأ آکله: گوارا گشت برای آکل.- و در تقابل با «محرومیت»، می شود «کامیابی».

الکَرث: الکارث المسبّب للغمّ الشدید: آنچه سبب غم شدید باشد.

الجِده: مصدر وَجَدَ یَجدُ: یافتن: نایل شدن: داشتن.

1- در فارسی اصطلاح «غم و غصّه» رایج است، لیکن معنی اصلی غصّه «غذای گلوگیر» است. و چون انسان مغموم نوعی گرفتگی در گلویش احساس می کند، مجازاً به معنی غم به کار می رود. این واژه تنها یک بار در قرآن آمده آنهم به معنی حقیقی: «إِنَّ لَدَیْنا أَنْکالاً وَ جَحیماً- وَ طَعاماً ذا غُصَّةٍ وَ عَذاباً أَلیماً». آیهٔ 13 و 14 سورهٔ مزمل.

العافیه: مصدر از مادۀ «عفو» به معنی «دچار نشدن». و نیز اسم مصدر به معنی «دچار نشدگی». در فارسی بیشتر به معنی «رهائی از گرفتاری» بویژه رهائی از بیماری، به کار می رود.

الْعَافِيَةَ مِنَ الْبَلَاءِ: دچار نشدن، یا دچار نشدگی به بلاء.

الْمَعَرَّةَ: المسائَةُ و الاذی و الاِثم: بدی کردن، اذیت، گناه.

الْمَعَرَّةَ: العیب.

این واژه از مادّۀ «عرّ» به معنی بیماری «جرب= گری» که یک بیماری مسری است می باشد، و عنصر «سرایت» در معنی این مادّه نهفته است؛ عرّ آن مرضی است که به دیگری سرایت کند. و در امور اخلاقی و روانی نیز کاربرد دارد: «عَرّه بشرِّه: اعداه شرّه: شرّ خود را به او سرایت داد»؛ عیب خود را به دیگری سرایت داد.

اَلمَعَرَّةُ: مصدر میمی است و معنی آن می شود «عیب رسانی» اما نه هر عیب بل رسانیدن عیب خود به دیگری. و کاربرد دوم آن مطلق عیب رسانی و حتی هر نوع اذیت رسانی است. و در سخن امام (علیه السلام) کاربرد اول در نظر است؛ یعنی خدایا از اینکه عیوب دیگران بر من سرایت کند مرا محفوظ دار.

اَلمَنح: در اصل به معنی واگذار کردن شتر، گوسفند و گاو به کسی که از منافع آن بهره مند شود بدون انتقال مالکیت آن. و درکاربرد دوم به واگذار کردن منافع هر چیزی حتی باغ، خانه، خودرو و...، بدون انتقال مالکیت، دلالت می کند. و در کاربرد سوم به هر هدیه، تحفه و اِعطا، شامل می شود. و در این سخن امام (علیه السلام) همین کاربرد سوم مراد است.

حرّیت و آزادی روانی

سه چیز آزادی شخصیت انسان را مخدوش می کند؛ اولی و دومی محدودیت موقتی و مشروط می آورد، سومی اصل و اساس آزادی روانی را از بین می برد:

اولی: وعده دادن است؛ کسی که به دیگری وعده می دهد تا آن را به جای نیاورد آزادی

روحی ندارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام): «الْمَسْئُولُ حُرٌّ حَتَّی یَعِدَ»:(1) مسئول (کسی که چیزی از او خواسته می شود) حرّ است تا وقتی که وعده بدهد.- تا وعده اش را به جای نیاورده حرّیتش مخدوش است.

دومی: دین و قرض است که فرمود: «الدّین رقّ فلا تبذل رقّک لمن لا یعرف حقّک»:(2) وامدار بودن، بردگی است؛ پس برای کسی که حق و جایگاه شخصیتی تو را درک نمی کند، برده مباش.(3)- کسی که وامدار است، تا وقتی که آن را ادا نکرده آزادی اش مخدوش است.

سومی: چشم دوختن به آنچه در دست دیگران است؛ فردی که دچار این خصلت باشد، اصل و اساس آزادی روحی و شخصیتی را از دست می دهد. مگر یک تحول اساسی در شخصیت خودش ایجاد کند، البته با استمداد از خداوند که: «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیمِ».

امام سجاد (علیه السلام) به ما یاد می دهد که بگوئیم «اللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِی إِنْ حَزِنْتُ»: خدایا اگر محزون شوم وسایل و امکانات غم زدائیم از توست. و بدیهی است که این خواسته باید صادقانه باشد و نمی توان به خداوند دروغ گفت. و اگر صادقانه باشد حاکی از ایمان شخص به عُدّهٔ خدا و چشم ندوختنش به آنچه در دست دیگران است می باشد.

وسوسه ای از ابلیس که ظاهرش مستدل است

اگر این صداقت را نداشته باشیم چه کنیم؟ باز هم باید این جملهٔ امام را بگوئیم و تکرار کنیم لیکن با نیّت تمرین و درمان؛ درمانِ بینش روانی و شخصیت روانی. یعنی چنین نیست که کسی که فاقد این صداقت باشد، یا دارای صداقت مخدوش باشد، حق ندارد این دعا را بخواند. بل دعا را می خواند و

1- نهج البلاغه، قصار، 327 فیض، و 341 ابن ابی الحدید.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 20 ص 306 ط دار التراث.
3- بویژه اگر شخص سیاسی و دارای هر سمت، وامدار باشد، دچار بردگی خطرناکی شده است.

باید بخواند و با همین عبارت ها در حضور خداوند دعا کند. زیرا هر فرد مسلمان در مرحلهٔ عقلانیت می داند که هر عُدّه و هر «کار سازی» و هر «سامان یابی» از ناحیهٔ خداوند است و اگر در این امر صداقت نداشته باشد به مرحلهٔ روانی و شخصیت درون، مربوط است. پس گفتن این سخن در مقام دعا از نظر عقلانی دروغ نیست، گرچه از جهت شخصیتی نادرست باشد. و این نکته بس مهم است. و بر این اساس ما همهٔ دعاهای منقول از اهل بیت (علیهم السلام) را در مقام دعا می خوانیم و می گوئیم، گرچه از نظر درجهٔ شخصیت درون، لیاقت آن را نداشته باشیم.

ترک این قبیل خواسته ها بخاطر نقص صداقت و عدم لیاقت، یکی از استدلال های شیطان است که بر قلب انسان القاء می کند؛ باید خود را پائید و این گونه افکار را از خود دور کرد.

اهل بیت (علیهم السلام) فرموده اند: هنگام نماز انفرادی و بدون جماعت نیز مستحب است اذان و اقامه بگوئید. کسی می گفت: سال ها نتوانستم اذان و اقامه بگویم، زیرا با خود می گفتم: آخه این نماز شکسته بستهٔ من چه لیاقتی دارد تا (مانند ماکیانی که یک تخم ناقص گذاشته فریاد قا قّا لا بلند کرده) فریاد اذان بلند کنم.

اینگونه افکار بظاهر نشان از مردانگی و آزادگی است، اما در واقع غیر از وسوسهٔ ابلیس چیزی نیست.

بعنوان انسان، هیچ خواسته ای از خداوند گزافه نیست

در عرف مردمی خواستهٔ بالاتر از لیاقت خود، مصداق پرتوقعی و گزافه، و نکوهیده است. اما در مقام دعا و خواستن از خداوند، هر خواستنی ستوده است و هیچ حد و مرزی ندارد مگر اینکه خواسته غیر انسانی باشد. زیرا انسان اگر چیزی بالاتر از شأن خود بخواهد، لیاقت آن را نیز می خواهد.

و با بیان دیگر: لیاقت را نیز باید از خداوند خواست، دعا کننده وقتی که چیزی را می خواهد، لیاقت آن را نیز می خواهد. آیه ای را که در بخش قبلی دیدیم از نو بخوانیم: «وَ

الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیَّاتِنا قُرَّهَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقینَ إِماماً»:(1) و آنان که می گویند: پروردگارا، از همسران و فرزندان مان مایهٔ روشنی چشم قرار ده، و ما را برای پرهیزکاران رهبر و پیشوا گردان.

این آیه برای همهٔ اهل ایمان است و انتظار دارد که همگان این دعا و خواسته را داشته باشند، یعنی بالاترین مقام را بخواهند؛ نه فقط «متّقی بودن» را از خدا بخواهند، بل رهبر، پیشوا و راهنما بودن بر متقیان، را بخواهند.

چنین خواسته هائی گرچه از نظر داشته های شخص، پر توقعی باشد، از این جهت که او انسان است و خداوند انسان را بالقوّه چنان با استعداد آفریده که چنین خواسته هائی سزاوار آفرینش اوست. و چون از خود آفریننده می خواهد، هرگز پرتوقعی نیست.

اما دعا کننده باید بداند که او «دعا کننده» است فقط، و هرگز توقع نداشته باشد که هر چه بخواهد حتماً به او داده خواهد شد، در این صورت است که در برابر خدایش نیز پر توقع می شود، دچار بیماری پرتوقعی و گزافه می گردد. در مبحث «استحقاق» در شرح همین دعا گذشت که خدا با هیچکس عقد اخوت نبسته و هیچ تعهدی به کسی نداده است و هیچ کس حقی، استحقاقی در عهدهٔ خدا ندارد. مگر وعده ای که داده: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ»(2) و به این وعده اش عمل خواهد کرد «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعادَ».(3) و کمترین استجابت دعا برای کسی که مطابق آیه قبلی حتی پیشوائی را می خواهد، این است که او عملاً با این دعا به حدّی از شخصیت می رسد که درک می کند حتی پیشوائی خواستن نیز گزافه نیست و از آن وسوسهٔ ابلیسی که بشدت گول زننده است رهائی می یابد. و هیچ دعائی بدون استجابت نیست. زیرا اگر خود خواسته برآورده نشود یا درصدی از آن برآورده نشود، اصل و اساس دعا «تأثیر وضعی» دارد، یعنی در وضعیت شخصیت درونی و نیز در مرحلهٔ استدلال و آگاهی تأثیر بس

1- آیهٔ 74 سورهٔ فرقان.
2- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
3- آیهٔ 9 سورهٔ آل عمران.- و آیهٔ 31 سورهٔ رعد.

مهم و عمیق دارد.(1)

پس؛ هر کسی، با هر ایمان کامل و یا ناقص، با تقوای قوی و یا ضعیف، می تواند (بل باید) در این دعا با امام سجاد (علیه السلام) هم آوا شده و بگوید: «اللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِی إِنْ حَزِنْتُ، وَ أَنْتَ مُنْتَجَعِی إِنْ حُرِمْتُ، وَ بِکَ اسْتِغَاثَتِی إِنْ کَرِثْتُ».

دلیل: دلیل و استدلال بر بحث بالا، در همین سخن امام هست که بلافاصله می گوید: «وَ عِنْدَکَ مِمَّا فَاتَ خَلَف»: و (خدایا،) در نزد تو به آنچه از دست رفته، جایگزین هست. یعنی خدایا اگر من بخش هائی از شخصیت درون و لیاقت را از دست داده ام، در نزد تو برای آن ها جایگزین هست و تو می توانی این خلاء ها را ترمیم کنی.(2)

و باز بلافاصله می گوید: «وَ لِمَا فَسَدَ صَلَاحٌ» و (خدایا،) در نزد تو برای هر تباه شده ای اصلاح است. یعنی تو می توانی ابعاد فاسد شدۀ شخصیت مرا اصلاح کنی. و: «وَ فِیمَا أَنْکَرْتَ تَغْیِیرٌ»: و (خدایا،) برای هر نکوهیدگی که در من هست و تو آن را دوست نداری، امکان تغییر هست.

هم ترمیم شخصیت، هم اصلاح آن، و حتی هم تعمیر شخصیت را از خدا می خواهد.

توجه: اگر خوانندۀ محترم با شرح ها و ترجمه های صحیفه سجادیه آشنا باشد، توجه دارد، در غیر اینصورت، بنده توجه می دهم که در شرح این بخش از دعا یک فرقی میان روش بنده با دیگر شارحان و مترجمان (قدّس سرّهم) هست؛ آنان بمناسبت حزن، اندوه و غم که در آغاز این بخش آمده، همۀ فقرات این بخش را به محور «نعمت های نداشته» و نیازها و نواقص امکانات در عرصۀ خارج از «جان انسان»، تفسیر کرده اند. و جریان بحث من طوری است که به محور نیازها، نداشته ها و نواقص درون جان و شخصیت آدمی می چرخد.

سخن امام، مطلق است؛ شامل هر دو محور می شود و نباید محور برون از جان، را کنار

1- و آن وسوسهٔ استدلالی ابلیس را خنثی می کند.- در این مجلدات در موارد متعدد، این موضوع بشرح رفته است.
2- این همان است که گفته شد: دعا کننده اصل لیاقت را نیز از خداوند می خواهد.

گذاشت. بنده به شرح و بیان آنان در محور برون از جان بسنده نکردم و به محور درون پرداختم. اما انصافاً حضرات در مباحث مربوط به عرصهٔ درون، بسی بی توجهی کرده اند. بویژه جملهٔ «وَ فِيمَا أَنْكَرْتَ تَغْيِيرٌ» شاهد روشنی است بر این ادعا. امام نمی گوید: «و فیما انکرت غفران»: و (خدایا،) در نزد تو برای هر چه که دوست نداری مغفرت است. یعنی امام در این جمله در مقام بخشش گناه نیست، بل در مقام تغییر عوارض درونی است.

آنچه خداوند دوست ندارد یا عمل انسان است که دربارهٔ آن باید مغفرت و آمرزیدگی خواست. و یا خصلت منفی درونی است که باید تغییر آن را از خداوند خواست.

ممکن است با تمسک به آیهٔ «إِلاَّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُوْلئِکَ يُبَدِّلُ اللّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ کانَ اللّهُ غَفُوراً رَحيماً»(1) گفته شود که مراد امام در این جمله تبدیل سیئات به حسنات است. اما اولاً: در آیه سخن از تبدیل است نه تغییر. ثانیاً: امام در مقام مسئلهٔ توبه و استغفار نیست، بل در مقام «نداشته ها» بحث می کند. ثالثاً: در آیه کلمهٔ «غفور» آمده که پیام آیه را از اطلاق خارج کرده و مقیّد می کند. اما سخن امام مطلق و شامل تغییر هر منفی است خواه منفی شخصیتی باشد و خواه منفی عملی و گناه باشد. رابعاً: چگونگی تبدیل سیّئه به حسنه، در میان مفسرین و علمای کلام جای بحث است که آیا مراد بخشیدن سیئه و عفو است که نتیجه اش برای انسان، یک نفع و حسنه و خوبی می شود، یا واقعیت یک عمل بد به یک عمل خوب مبدّل می شود، بدیهی است که معنی اول ترجیح دارد. زیرا اگر خداوند اعمال بد را به اعمال خوب مبدّل کند، باید به اعمال بد اینچنینی، نیز اجر دهد. و چنین معنائی دربارهٔ خداوند هرگز درست نیست. اما تغییر منفی های درونی این لازمهٔ نادرست را ندارد.

فقرهٔ «وَ عِنْدَکَ مِمَّا فَاتَ خَلَفٌ» نیز همین دلالت را دارد؛ این جمله اگر دربارهٔ نداشته های نعمتی و امکانات زندگی، معنی داشته باشد، دربارهٔ گناه و سیّئات هیچ معنی ای

1- آیهٔ 70 سورهٔ فرقان.

ندارد، زیرا هیچ گناهی (حتی در حال بخشودی) نیز خلف و جایگزین ندارد. درست است «جبران مافات» امکان دارد اما جبران یک عمل خطا با یک عمل دیگر که مثبت باشد، نه با جایگزین شدن یک عمل در جای عمل دیگر. اما در عرصهٔ درون یک خصلت خوب در جای یک خصلت بد جایگزین می شود و دقیقاً جای آن را می گیرد.

و می توان ادعا کرد که اساساً مراد امام (علیه السلام) از غم و غصه و حزن، فقط حزن و غصه برای نداشته های روانی است، و هیچ نظری به امور زندگی و خارج از عرصهٔ جان انسان، ندارد، زیرا گرفتاری های دنیوی در مقایسه با نقص های درونی که جایگاه ایمان است، چیزی نیستند که امام با این بیان در صدد تأمین آنها باشد. و هیچ دلیلی بر علیه این ادعا نیست مگر «اطلاق کلام»، پس اگر اطلاق دلیل است در همهٔ ابعاد معنی سخن، دلیل است.

و جملهٔ «وَ قَبْلَ الضَّلَالِ بِالرَّشَادِ» دلالت به امور درونی دارد، زیرا ضلالت و رشاد از امور درونی هستند.

روان انسانی سرایت دهنده و سرایت پذیر است: شارحان و مترجمان فقرهٔ «وَ اكْفِنِی مَئُونَةَ مَعَرَّهِ الْعِبَادِ» را به «و مرا از عیبجوئی مردم کفایت کن» معنی کرده اند که خدایا از عیبجوئی مردم دربارهٔ من جلوگیری کن. چنین دعائی درست است اما در اینجا با کلمهٔ «معرّه» چندان سازگار نیست. همانطور که در اول این بخش به شرح رفت در معنی این لفظ، عنصر «تسرّی و سرایت» هست، و معنی چنین می شود: خدایا مرا از اینکه دیگران خصلت های منفی شان را به من سرایت دهند، حفظ کن. و به یک اصل بزرگ توجه می دهد که باید انسان مواظب باشد تا خوی و خصلت بد دیگران به او سرایت نکند. زیرا انسان یک موجود سرایت دهنده و سرایت پذیر است، اگر دوست و رفیق، خوب باشد خوبی ها را به دوستش سرایت می دهد و اگر بد باشد بدی ها را.

و چون رفاقت و دوستی عامل سرایت است، لذا در روز قیامت بسیاری از دوستان به

دشمنان همدیگر مبدل می شوند: «الْأَخِلاَّءُ یَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقینَ»:(1) در آن روز دوستان دشمن یکدیگر می شوند، مگر خودپایان.

در دنیا اهل فجور، فجور را به همدیگر سرایت می دهند، و اهل تقوی، تقوی و خودپائی را. آنان در آخرت دشمن همدیگر می شوند، زیرا می بینند که تسرّی بدها چه سرانجامی برای شان ساخته است، و اینان در محشر و بهشت نیز دوست و قدردان همدیگرند، زیرا که مشاهده می کنند تسرّی خوبی ها چه سعادتی برای شان آورده است.

و: «وَ یَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ عَلی یَدَیْهِ یَقُولُ یا لَیْتَنِی اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبیلاً- یا وَیْلَتی لَیْتَنی لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَلیلاً- لَقَدْ أَضَلَّنی عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ إِذْ جاءَنی وَ کانَ الشَّیْطانُ لِلْإِنْسانِ خَذُولاً»:(2) و روزی که ظالم دست های خود را به دندان می گزد و می گوید: ای کاش راه رسول خدا را برمی گزیدم- ای وای بر من ای کاش فلانی را دوست خود انتخاب نکرده بودم- او مرا از آگاهی بازداشت پس از آنکه (دین و آگاهی) برایم آمده بود، و شیطان همیشه خوار کنندۀ انسان بوده و هست.

در این آیه دوست ناباب، همدست شیطان قلمداد شده است.

تمدّن کابالیستی: حیوان از این سرایت، فارغ است و این انسان است که در معرض این سرایت است؛ حیوان موجود صرفاً غریزی فاقد روح فطرت است و غریزه محدود به چهار چوبه خود است و به همین دلیل حیوان فاقد توان جامعه سازی است، زیرا سرایت از عوامل اساسی ساختن جامعه است و:

انسان- سرایت= انسان منهای جامعه.

سرایت خوبی ها جامعۀ خوب را می سازد و سرایت بدی ها جامعۀ بد را. تمدن کابالیستی از سرایت بدی ها ناشی می شود و تمدن انسانی از سرایت خوبی ها. پس سرایت یک مسئلۀ بس بزرگ و اساسی است که امام (علیه السلام) در اینجا آن را به ما یاد می دهد.

1- آیۀ 67 سورۀ زخرف.

2- آیه های 27 و 28 و 29 سورۀ فرقان.

روح فطرت عرصهٔ سرایت ها و بده بستان خصلت ها است، اگر شخصیت انسان تحت مدیریت روح فطرت باشد خوبی ها سرایت می کند، و اگر تحت سلطهٔ غریزه باشد عرصهٔ فطرت نیز در اختیار غریزه خواهد بود.(1)

پس از جملهٔ «وَ اکْفِنِی مَئُونَهَ مَعَرَّهِ الْعِبَادِ» بلافاصله می گوید: «وَ هَبْ لِی أَمْنَ یَوْمِ الْمَعَادِ» که به دو آیه بالا توجه دارد. آنگاه پس از آنکه خود را در برابر سرایت بدی ها در حفاظ قرار داد، از خدا می خواهد که برایش توان سرایت خوبی ها را بدهد: «وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الْإِرْشَادِ»؛ و توان ارشاد دیگران را به من بده تا بطرزی زیبا دیگران را هدایت کنم. در این فقرات توفیق می خواهد که به پیام این آیه ها عمل کند: «رَبِّ فَلا تَجْعَلْنی فِی الْقَوْمِ الظّالِمِینَ»(2) خدایا مرا در جامعهٔ ظالمین قرار نده. و: «ادْعُ إِلی سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ»:(3) با حکمت و ارشاد زیبا به راه خدا دعوت کن. و: «ادْفَعْ بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ السَّیِّئَهَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِما یَصِفُونَ- وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَمَزاتِ الشَّیاطینِ- وَ أَعُوذُ بِکَ رَبِّ أَنْ یَحْضُرُونِ»:(4) از سرایت بدی ها با زیباترین روش جلوگیری کن، ما به آنچه (بد اندیشان) توصیف می کنند آگاهیم- و بگو: پروردگارا به تو پناه می برم از القائات شیطان ها- و پناه می برم به تو پروردگارا آنگاه که شیطان ها در کنارم باشند.

در اینجا مراد از شیاطین، «شیاطین الانس» است همچنانکه در آیهٔ «وَ إِذا لَقُوا الَّذینَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلی شَیاطینِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَکُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ»(5) به معنی دوستان بد و یاران منحرف است.

1- و این کلید طلائی است که در همه جا مسائل پیچیدهٔ علوم انسانی را حل می کند، علوم انسانی غربی از این کلید محروم است.
2- آیهٔ 94 سورهٔ مؤمنون.
3- آیهٔ 125 سورهٔ نحل.
4- آیه های 96 و 97 و 98 سورهٔ مؤمنون.
5- آیهٔ 14 سورهٔ بقره.

تکرار: در مقدّمه این مجلد به شرح رفت که برخی از خوانندگان محترم می گویند: انسانی که شما در این نوشته ها به نمایش می گذارید، موجودی است بشدت آسیب پذیر و در معرض خطرهای بسیار، که به آفت ها و مشکلات بس پیچیده مواجه است، و سخت گرفتار می باشد، با این وصف دقیقه ای آسایش برایش نمی ماند و... و...، اینک در اینجا نیز خطر و نقطهٔ ضعف دیگر برایش آوردیم بنام «خطر سرایت».

در پاسخ عرض کردم و می کنم: درست است انسان سخت در گرفتاری ها و ابتلاها و خطرها قرار دارد، اما صحیفهٔ سجادیه به ما یاد می دهد که همهٔ این ها با یک «اسئلک اللّهم» و با یک «اعوذ بک ربِّ» همگی خنثی و بی تأثیر می شوند، این «انسان قرار گرفته در کانون خطر ها» یک خدای بس توانمند و دافع خطرها، حلاّل مشکلات دارد که اگر با او باشد همهٔ این خطرها، هیچ و پوچ می شوند؛ راه رهائی از آن ها خیلی آسان و بالفور و آنی است. پس راه رهائی و سعادت بسی آسان، شیرین و دلچسب است.

و این خدا قبل از آنکه مجازات کننده باشد، مهربان است «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ»(1) مهربانی اش بر غضبش پیشی گرفته است، دوست صمیمی بندگانش است قبل از آنکه جبار و قهّار باشد: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنينَ»(2) و «يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرينَ»(3) اهل پاکیزگی را دوست دارد. و ده ها آیهٔ دیگر.

خدائی که بنده اش می تواند همهٔ خوبی ها و رهائی ها و نعمت ها را از او بخواهد، چه صمیمیتی بالاتر از این. انسان اگر در معرض خطرها است، خدائی دارد که قادر مطلق است و با قدرت مطلقش بنده اش را یاری می کند. فقط یک شرط دارد: دعا و خواستن از او. و شأن وجودی صحیفهٔ سجادیه نیز همین است و بقول خودش با «حسن الارشاد» ما را به دعا و چگونگی دعا کردن ارشاد می کند.

1- بحار، ج 87 ص 157.
2- آیهٔ 195 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 222 سورهٔ بقره.

بخش بیست و چهارم

اشاره

کاربرد واژهٔ «لطیف» در قرآن

شخصیت انسان نیازمند تغذیه است

اشتباه در رفتار و اشتکال در امور

فرهنگ فطرت؛ راضی کننده ترین فرهنگ

تقلید

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ادْرَأْ عَنِّی بِلُطْفِکَ ، وَ اغْذُنِی بِنِعْمَتِکَ، وَ أَصْلِحْنِی بِکَرَمِکَ، وَ دَاوِنِی بِصُنْعِکَ، وَ أَظِلَّنِی فِی ذَرَاکَ، وَ جَلِّلْنِی رِضَاکَ، وَ وَفِّقْنِی إِذَا اشْتَکَلَتْ عَلَیَّ الْأُمُورُ لِأَهْدَاهَا، وَ إِذَا تَشَابَهَتِ الْأَعْمَالُ لِأَزْکَاهَا، وَ إِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و با قدرت دقیق و ریزه کار خودت (هر بدی که متوجه من شود را) از من برگردان، و بنعمت خود مرا پرورش ده، و با کرم خود مرا اصلاح کن، و با قدرت آفرینندگی خود (آفتزدگی های) مرا درمان کن، و در سایهٔ (رحمت) خودت مرا پناه ده، و مرا به رضایت خودت برسان، و چون امور بر من مشتبه گردد مرا به آنچه درست تر است موفق گردان، و آنگاه که رفتارها مشتبه شود مرا به آنچه پاکیزه ترین است برگمار، و زمانی که فرهنگ ها ناقض همدیگر شوند مرا به پسندیده ترین آن ها هدایت فرما.

شرح

کاربرد واژهٔ لطیف در قرآن

لغت: لطف: این واژه سه کاربرد دارد:

1- لطف: دقیق بودن در بررسی ها: ریزبین بودن.- لطیف یعنی کسی که ریزبین است و جزئی ترین جوانب اشیاء را می بیند.- و تیز بین.

2- دقیق انجام دادن کارها: ریزه کاری.- لطیف یعنی کسی که کارهایش را دقیق و با رعایت جوانب ریز آن انجام می دهد: ظریفکار.

3- لطف کردن و ملاطفت: نرمی در گفتار، رفتار و در بخشش.- لطیف یعنی کسی که گفتار و یا رفتار محبت آمیز داشته باشد.

دربارهٔ خداوند متعال، اصلی ترین کاربرد این واژه، معنای اول است: «أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الْخَبیرُ»:(1) آیا آن که موجودات را آفرید از حال آن ها آگاه نیست؟! در حالی که او ریزبین و بر دقایق (خلقت) آگاه است. و: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الْخَبیرُ»:(2) چشم ها او را نمی بینند، ولی او چشم ها را می بیند و او ریزبین و بر دقایق آفرینش آگاه است. و: «یا بُنَیَّ إِنَّها إِنْ تَکُ مِثْقالَ حَبَّهٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَکُنْ فی صَخْرَهٍ أَوْ فِی السَّماواتِ أَوْ فِی الْأَرْضِ یَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطیفٌ خَبیرٌ»:(3) پسرم! اگر بمقدار سنگینی دانهٔ خردلی (عمل نیک یا بد) باشد و در دل سنگی یا در آسمان ها و یا در زمین باشد، خداوند آن را (در قیامت) می آورد، خداوند دقیق نگر و به دقایق خلقت آگاه است.

و در مرحلهٔ بعدی کاربرد دوم قرار دارد: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ

1- آیهٔ 14 سورهٔ ملک.
2- آیهٔ 103 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 16 سورهٔ لقمان.

الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطيفٌ خَبيرٌ»:(1) آیا نمی بینی خداوند از آسمان آبی فرستاد، و زمین بر اثر آن سرسبز و خرم می گردد؟ و خداوند ریزه کار و بر دقایق اشیاء آگاه است.

و در مرحلهٔ سوم، کاربرد سوم است: «اللَّهُ لَطیفٌ بِعِبادِهِ یَرْزُقُ مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ الْقَوِیُّ الْعَزیزُ»:(2) خداوند بر بندگانش لطف دارد هر کسی را بخواهد روزی می دهد و او قوی و نفوذ ناپذیر است.

حتی همین آیه را نیز می توان به کاربرد اول معنی کرد. با اینهمه نمی دانم چرا همهٔ شارحان و مترجمان صحیفه (تا آنجائی که من دسترسی داشتم) لطف را در این سخن امام به معنائی که در روابط مردم رایج است، تفسیر کرده اند. امام می گوید «اللَّهُمَّ... ادْرَأْ عَنِّی بِلُطْفِکَ»؛ با ریز بینی و تیز بینی و دقیق نگری خودت و ریزکاری، دقیق کاری و ظریفکاری خودت، هر شری را که به سوی من آید، دفع کن. و حضرات (رضوان الله علیهم) معنی کرده اند: با محبت و مرحمت خودت شرها را از من برگردان. و جان کلام را از بین برده اند.

امام (علیه السلام) بنمایندگی از انسان (کل انسان) می گوید: خدایا اگر مرا به درک و فهم خودم واگذاری در اکثر مواقع، اشتباهات، انحرافات و شرها به سراغ من می آید و من (انسان) اولاً چون ریزبین، و دقیق نگر نیستم از آمدن آن ها بی خبر می شوم. و ثانیاً اگر از آمدن آن ها خبردار باشم راه دقیق، و ظریفکاری در دفع آن ها را نمی دانم، اما تو در هر دو مورد قدرت داری هم در تشخیص شرها و هم در جلوگیری از آن ها ریزبین، دقیق نگر و ظریفکار هستی: «وَ ادْرَأْ عَنِّی بِلُطْفِکَ».

شخصیت انسان نیازمند تغذیه است

همه چیز این کائنات نیازمند تغذیه است، تنها خداوند است که هیچ نیازی ندارد. هر چیز (غیر از خداوند) زمانمند و مکانمند است، و:

1- آیهٔ 63 سورهٔ حج.
2- آیهٔ 16 سورهٔ شوری.

موجود مخلوق- زمان= موجود مخلوق- موجود مخلوق.(1)

زمان= تغییر.

زمان- تغییر= زمان- زمان.

تغییر و حرکت ذاتی هر چیز، یا بسوی بقاء و حفظ وضعیت اوست، و یا بسوی فناء و مبدل شدن به چیز دیگر است. بقای ماهیت هر چیز نیازمند غذا است، از اتم تا کهکشان و تا کلّ جهان.

و اگر شیئی تغذیه نشود، ماهیتش به ماهیت دیگر مبدل می شود. و این را مرگ یا فناء می نامند.

در رابطۀ میان الکترون و هسته در درون یک دانۀ اتم، قانون «دمش»= دمیدن انرژی، بر قرار است، و همچنین میان هر اتم با اتم دیگر و همینطور است در ساختمان یک مولکول، تا برسد به یک کره، منظومه و کهکشان و رابطۀ میان کهکشان ها، تا برسد به کل کائنات و آسمان ها که همگی در درون آسمان هفتم و محتوای آن هستند.(2)

گسترش جهان: جهان کائنات، در حال گسترش و دائماً در حال بزرگ شدن است. این گسترش بادکنکی نیست،(3)

جهان می خورد و بزرگ می شود.

غیر از خداوند، هر آنچه که هست یا مادّه است و یا مادّی. زیرا هر چیزی زمانمند و مکانمند است، حتی فرشتگان و روح.(4)

و همگی نیازمند تغذیه هستند، گفته اند: غذای فرشته تسبیح است؛ ما نمی دانیم ماهیت این تسبیح چیست؟ اما همین سخن بر نیازمندی فرشته به غذا دلالت دارد. روح انسان نیز همینطور است.

در زبان مردمی اصطلاح غذای روحی رایج است، اما موضوع بحث ما با آن فرق دارد، در

1- این فرمول ها از راست به چپ خوانده می شوند.
2- رجوع شود به کتاب «تبیین جهان و انسان» سایت بینش نو - www.binesheno.com
3- برخلاف نظر کیهان شناسان غربی- رجوع به همان کتاب و به مقالهٔ «اصول اساسی در کیهان شناسی».
4- پیشتر به شرح رفته است.

این اصطلاح به آنچه نشاط آور باشد، غذای روحی می گویند، بحث ما تنها در نشاط روح نیست، در اصل بقای روح و چگونگی بقای روح، و آنگاه در غذا و دوام شخصیت است.(1)

امام حسن مجتبی (علیه السلام) می فرماید: «عَجَبٌ لِمَنْ یَتَفَکَّرُ فِی مَأْکُولِهِ کَیْفَ لَا یَتَفَکَّرُ فِی مَعْقُولِهِ»:(2) در شگفتم از کسی که دربارۀ غذای جسمش می اندیشد اما دربارۀ غذای روحش نمی اندیشد.

و حدیث های دیگر از آنجمله همین سخن امام سجاد علیه السلام: «وَ اغْذُنِی بِنِعْمَتِکَ»: و (خدایا) بنعمت خویش مرا تغذیه کن.

درست است؛ این کلام امام مطلق است هم تغذیه جسمی را شامل می شود و هم تغذیه روحی را، لیکن جمله بعدی که می گوید: «وَ أَصْلِحْنِی بِکَرَمِکَ» بر تغذیه روحی دلالت دارد. و اینگونه است جملۀ «وَ دَاوِنِی بِصُنْعِکَ» که شرحش خواهد آمد.

اما امام (علیه السلام) نمی گوید: «و اصلح روحی» می گوید «اصلحنی». نی= من را. در اصطلاح روان شناسی و انسان شناسی مکتب، «من» یعنی «خود». خود= شخصیت. پس امام در مقام غذا خواهی برای روح نیست خواه روح غریزه باشد و خواه روح فطرت، بل در مقام غذا خواهی برای شخصیت است. هر شخصیت خوب با غذای خوب هم بقا می یابد و هم تقویت می شود. و هر شخصیت بد با غذای بد هم بقاء و دوام می یابد و هم تقویت می گردد.

غذای خوب نعمت خداوند است و غذای بد نقمت اوست. که می گوید: «وَ اغْذُنِی بِنِعْمَتِکَ». اگر شخصیت انسان با افکار و رفتارهای صرفاً غریزی (و با پشت پا زدن به اقتضاهای فطری) باشد جانب غریزی شخصیت تقویت شده و شخصیت دچار بیماری می شود و از ماهیت شخصیت انسانی خارج می گردد. و اگر شخصیت انسان با افکار و رفتارهای

1- در مباحث قبلی از آنجمله در مقدمات این مجلد گفته شد: شخصیت عبارت است از محصول تعامل دو روح غریزه و فطرت، و چگونگی شخصیت بسته به چگونگی این تعامل است.

2- بحار، ج 1 ص 218.

خوب تغذیه شود جانب فطری آن تقویت شده و شخصیت بالنده و در بستر «رشد» جاری می شود. و اقتضاهای غریزی نیز تحت مدیریت فطرت با تغذیه سالم اقناع می شوند، نه سرکوب. دربارهٔ شخصیت شهداء می فرماید: «عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ»: در نزد پروردگار «پرورش دهنده» شان تغذیه می شوند. شخصیت بدکاران نیز پس از مرگ از بین نمی رود لیکن غذای شان صفت «عِنْدَ رَبِّهِمْ» را ندارد، یعنی نعمت نیست. پس از دورهٔ برزخ نیز هم بهشتیان تغذیه می شوند و هم دوزخیان، آنان غذای بهشتی و اینان غذای دوزخی.

درمان شخصیت درون

همانطور که انسان در صدد است هر نارسائی، هر نقص و بیماری جسمی را درمان کند، شخصیت نیز نیازمند درمان می شود. زیرا دچار آفت و آسیب می گردد.

در درمان جسم هم طبابت (یعنی متوسل شدن به قَدَرها) نقش دارد و هم دعا (یعنی متوسّل شدن به قضای الهی).(1)

در درمان شخصیت نیز هر دو طریق هست لیکن دربارهٔ جسم شخص سومی دخالت می یابد بنام طبیب، اما در درمان شخصیت درون، این شخص سوم حضور ندارد؛ خود انسان است و خدایش. اگر انسان بخواهد در این باره نیز به طبیبی مراجعه کند، طبیبش پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) است که امیرالمؤمنین دربارهٔ رسول خدا فرمود: «طَبِیبٌ دَوَّارٌ بِطِبِّهِ قَدْ أَحْکَمَ مَرَاهِمَهُ وَ أَحْمَی مَوَاسِمَهُ»:(2) او طبیبی است که طبش را (در مکان و زمان) به گردش و چرخش در آورده (نسخه های درمانی او در هر مکان و زمان قابل عمل است) و مرهم هایش را بی عیب و نقص آماده کرده، و ابزارهای داغ نهادن را سرخ کرده است. سپس ادامه می دهد: «یَضَعُ ذَلِکَ حَیْثُ الْحَاجَهُ إِلَیْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمْیٍ وَ آذَانٍ صُمٍّ وَ أَلْسِنَهٍ بُکْمٍ»: از این مرهم ها و ابزار داغ کننده در هر موضع که لازم باشد،

1- قدرها و قضا در کنار هم و تنیده به همدیگر کار می کنند، رجوع فرمائید به کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو- www.bineshenو.com
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، و فیض، خطبهٔ 107.

بر روی آن می نهد که قلب های کور، و گوش های کر، و زبان های گنگ (از گفتن حق) باشد. «مُتَتَبِّعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْغَفْلَهِ وَ مَوَاطِنَ الْحَيْرَهِ»: او طبیبی است که بررسی و پی گیری کرده برای داروهایش، مواضع غفلت (انسان ها) و نقطه های سرگردانی شان را.

قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) همۀ آفت ها، آسیب ها، نقص ها و بیماری های روانی و شخصیتی فردی، و نیز آفت ها، آسیب ها، نقص ها و بیماری های اجتماعی و شخصیت جامعه را هم شناسائی و معرّفی کرده و هم برای هر کدام از آن ها نسخۀ جبران و درمان داده اند. هم جنبۀ عملی و قَدَری آن ها، که راه عمل است را نسخه داده اند و هم جنبۀ قضائی آن ها، که راه دعا است را به روی بشر باز کرده اند: يَا مَنِ اسْمُهُ دَوَاءٌ وَ ذِكْرُهُ شِفَاءٌ.(1)

و این است صحیفۀ سجادیه که هم آفت ها و آسیب ها، نقص ها و دردهای روان و شخصیت درون انسان را بررسی و پی گیری و معرفی می کند و هم درمان آن ها را که (بقول یحیی بن زید و تأیید امام صادق علیه السلام) که صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.(2)

علم یعنی شناخت قدرها و فرمول های طبیعت خواه مربوط به طبع جسم باشد و خواه مربوط به طبع روان. و دعا یعنی استمداد و یاری جستن از قضای الهی. این هر دو روند در ماهیت صحیفه چه شگفت و عجیب و بهت آور، تنیده بر همدیگر جاری هستند، دقیقاً مانند جریان قَدَر با قضا که کل کائنات بر اساس آن اداره می شود.(3) چه کار کرده است علی بن الحسین!؟! این چه نمایش بی همتایی است که از تنیدگی قضا و قدر در صحیفه به تماشا گذاشته است!؟! از این دیدگاه مانندش در آثار بشری یافت نمی شود، حتی در میان آثار حدیثی.

آهنگ صحیفه، آهنگ آفرینش است، آهنگی از تنیدگی جریان قدرها با جریان قضاء.

1- بحار، ج 87 ص 61.
2- در مقدمه مجلد اول به شرح رفت.

3- شرح این موضوع در کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو - www.binesheno.com

اگر قَدَری نگریسته شود، علم محض است و اگر قضائی نگریسته شود دعای محض است، و اگر با نگاه «حقیقت» و «واقعیت» نگریسته شود، همان آهنگ است که جهان بر اساس آن اداره می شود.

ببینید: «وَ دَاوِنِی بِصُنْعِکَ»: و (خدایا) مرا مداوا کن با صنع خودت. صنع خدا بر اساس دو جریان تنیده بر هم قَدَر و قضا است، اولاً هر دو را در همان حال می خواهد و ثانیاً به ما یاد می دهد که در صدد هر دو باشیم؛ هم مطابق قدرها در صدد درمان درون مان باشیم و هم توفیق این را از خداوند بخواهیم. نه تنها جانب قَدَرها را در نظر دارد و نه تنها جانب قضا را، که در صورت اول می شود بینش و هستی شناسی و انسان شناسی معتزله و غربیان امروزی، و در صورت دوم می شود بینش و هستی شناسی و انسان شناسی اشعریه و متصوّفه و بودیسم.

این آهنگ تنها این جمله نیست، همانطور که تا اینجا دیدیم آهنگ سرتاسر صحیفه سجادیه است.

توجه

اما قبل از جملهٔ «وَ دَاوِنِی بِصُنْعِکَ» گفته است: «وَ أَصْلِحْنِی بِکَرَمِک» و (خدایا) مرا اصلاح کن بوسیلهٔ کرمت. اصلاح یعنی حذف زواید، مفاسد و عوامل فاسد کننده. اصلاح بر درمان مقدم است؛ اگر بیماری بدون اصلاح درمان شود، یک علاج موقتی می شود و بیماری از نو عود می کند. امام به ما یاد می دهد که اصالت را به اصلاح بدهیم و بر اساس آن در صدد درمان باشیم. و پایه ای ترین عامل اصلاح، توبه است؛ (نعوذ بالله) با صرفنظر از آخرت، انسان سالم بودن و سالم زیستن و از بیماری ها و دردهای جان کاه فارغ شدن و لذت زندگی را چشیدن، قبل از هر چیز نیازمند توبه است. توبه اصلاح است و دیگر اعمال درمان هستند.

توبه نیز امکان ندارد مگر با بررسی و بازنگری در «خود». و غفلت از خود هم بزرگترین غفلت و هم منشأ غفلت های دیگر است. «خودِ» انسان، از هر چیزی که در این دنیا هست ارزشمندتر است. غفلت از خود یعنی خود را به خسران انداختن: «الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ

لا يُؤْمِنُونَ». (1) و آیه های دیگر.

و اگر بخواهیم به توبه موفق شویم، باید خود را از شرّ غریزه و شیطان، به زیر چتر رحمت خدا بیندازیم که می گوید: «وَ أَظِلَّنِی فِی ذَرَاک»: و (خدایا) سایه رحمت خود را در پناه خودت بر من بگستر. تا اولاً کمتر دچار انحراف و گناه شوم، و ثانیاً چون انسان معصوم نیست، اگر در سایه رحمت خدا باشد به توبه موفق می شود.

انسان مهاجر است

هجرت از خود، هجرت از غریزه گرائی به فطرت گرائی، که «هجرت الی الله» نامیده می شود: «فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَ قالَ إِنِّی مُهاجِرٌ إِلی رَبِّی»: (2) لوط به او (ابراهیم) ایمان آورد و گفت: من به سوی پروردگارم هجرت می کنم. (3)

و می توان سخن امام را که در بالا مشاهده کردیم: «وَ أَظِلَّنِی فِی ذَرَاکَ» به همین معنی تفسیر کنیم؛ یعنی: خدایا مرا در سایه رحمتت در حال ترفع و ترقی قرار بده. زیرا در

1- آیهٔ 12 سورهٔ انعام. و نیز آیهٔ 20 همان سوره.
2- آیهٔ 26 سورهٔ عنکبوت.
3- مفسرین فاعل «قال» را حضرت ابراهیم دانسته و چنین معنی کرده اند: لوط به ابراهیم ایمان آورد و ابراهیم گفت من به سوی پرورگارم هجرت می کنم. در این معنی هجرت مکانی به ذهن متبادر می شود، چون حضرت ابراهیم از بین النهرین به فلسطین هجرت کرد. اما در این صورت نیز مراد از این هجرت، هجرت از خود است، نه هجرت مکانی. زیرا حرف «الی» در «الی ربّی» از معنی مکانی ممانعت می کند؛ خداوند مکانمند نیست تا به سوی مکان او هجرت شود. در آیهٔ 100 سورهٔ نساء فرموده است: «وَ مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِهِ مُهاجِراً إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ...» هم هجرت از خود و هم هجرت مکانی، هر دو در نظر است هجرت به سوی خدا، یعنی هجرت از خود، و هجرت به سوی رسول خدا، یعنی هجرت به مدینه و مکانی. بنابراین؛ اگر فاعل قال، حضرت ابراهیم باشد نیز مراد هجرت درونی او است، نه هجرت او از بین النهرین به فلسطین. و در آن زمان

ساکنین فلسطین که عمالقه (ساکسون ها) بودند، مانند ساکنین بین النهرین، بت پرست بودند. و هجرت از جامعهٔ بت پرست به جامعهٔ بت پرست دیگر، مهاجرت الی الله نیست. و نیز: اساساً حضرت ابراهیم از بین النهرین هجرت نکرده است، بل تبعید شده است.

معنی «ذرا» عنصر حرکت به بالا و رفعت، هست.(1)

اما جملهٔ «وَ جَلِّلْنِی رِضَاکَ»، دقیقاً به معنی هجرت از جائی به جای بهتر است. یعنی: (خدایا) مرا به سوی رضای خودت کوچ ده.

لغت: جلّ جلولاً: خرج من بلده الی آخر: از شهر خود به سوی شهر دیگر خارج شد.

شارحان و مترجمان «جلّلنی» را به «مرا پوشش ده» معنی کرده اند، یعنی ذهن شان به «جل»- که در اصطلاح مردمی می گویند «جل پلاس»- رفته است، اما جلّ پوشش اسب است نه انسان و اصطلاح مردمی نیز اولاً مجاز است و ثانیاً عوامانه است.

در معنائی که حضرات کرده اند باید حرف «ب-» مقدر شود و تقدیر آن «برضاک» باشد. و در معنائی که بنده می فهمم باید حرف «الی» مقدر شود و تقدیرش «الی رضاک» باشد.

همانطور که در جملهٔ قبلی لفظ عجیب و غریب «ذرا» را برگزیده است، در این جمله نیز کلمهٔ غریب «جَلِّل» را انتخاب کرده است، حضرات واژهٔ معروف و رایج «جُلّ» را در نظر گرفته اند. از یک جهت در این کارشان ذی حق هستند، زیرا گفته اند: به کارگیری لفظ غریب و غیر رایج مخلّ فصاحت است. اما از نو یادآور می شوم که: این قاعده درست است لیکن در مواردی که خود معنی، عجیب و غریب است و گوینده در مقام ارائهٔ یک معنی ویژه است باید از لفظی استفاده کند که آن ویژگی را برساند. در قرآن نیز واژه های غریب هستند. همچنین است قاعدهٔ «تکرار مخلّ فصاحت است». چنانکه مشاهده می کنیم که آیه ای بعینه و حرف به حرف در دو سوره تکرار شده است. و قبلاً عرض کرده ام: توانمند آن است که تکرار هم داشته باشد ولی لطمه ای به فصاحتش نخورد، لفظ غریب را به کارگیرد و خدشه ای بر فصاحتش وارد نشود. و این بالاترین قدرت در فصاحت است اگر معنی ویژه ای داشته باشد که تکرار یا غرابت را اقتضا کند.

هجرت از خود، دربارهٔ معصومان، یعنی هجرت از وضعیت موجود درونی، به وضعیت درونی بالاتر. و دربارهٔ افراد معمولی همان توبه است که موجب حرکت درون به وضعیت

1- در معنی «ذرا» سه عنصر نهفته است: 1- پناهگاه. 2- پناهگاهی که زیر چتر آن حرکت هم هست. 3- حرکت نیز رو به رفعت و ترقی باشد.

دیگر و بهتر، می شود.

اشتباه در رفتار، و اشتکال در امور

«وَ وَفِّقْنِی إِذَا اشْتَکَلَتْ عَلَیَّ الْأُمُورُ لِأَهْدَاهَا، وَ إِذَا تَشَابَهَتِ الْأَعْمَالُ لِأَزْکَاهَا»: خدایا هنگامی که امور متشاکل می شوند مرا به هدایت کننده ترین آن ها موفق گردان. و هنگامی که رفتارها متشابه می شوند مرا به پاکیزه ترین آنها موفق کن.

اشتکال: دربارهٔ «امور» از مصدر «اشتکال» آورده است و دربارهٔ رفتارها، از مصدر «اشتباه». امروز در محاورات و زبان ما در هر دو مورد اصطلاح «اشتباه» رایج است. اما امام (علیه السلام) این دو را از هم تفکیک می کند. زیرا امور مشتکل و متشاکل می شوند اما رفتارها مشتبه و متشابه می گردند.

در اینجا لازم است به کلمهٔ «شکل» توجه شود: در اصطلاح مردمی- عربی و فارسی- به نمود ظاهری یک شیئ، شکل گفته می شود. اما در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به «چگونگی تشکّل و تشکیل یک چیز» شکل گفته می شود، مانند آیهٔ «کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ»:(1) هر کس مطابق تشکل درونی خودش عمل می کند. یعنی همانگونه که شخصیت درونی اش تشکیل یافته است، عمل خواهد کرد.

و در آیه های سورهٔ ص دربارهٔ اهل دوزخ فرموده است: «جَهَنَّمَ یَصْلَوْنَها فَبِئْسَ الْمِهادُ- هذا فَلْیَذُوقُوهُ حَمیمٌ وَ غَسَّاقٌ- وَ آخَرُ مِنْ شَکْلِهِ أَزْواجٌ»:(2) و دوزخ که در آن وارد می شوند، و چه آماده گاه بدی است- این (نوشابهٔ) حمیم و غسّاق است که باید از آن بچشند- و (نوشابهٔ) دیگری هست که از ترکیب آن، جفت ها است.

یعنی مانند حمیم و غساق، بسیط و ساده نیست، بل مرکب است و از ویژگی ترکیب آن

1- آیهٔ 84 سورهٔ اسراء.
2- آیه های 56 و 57 و 58 سورهٔ ص.

(از ویژگی تشکل آن) جفت، جفت بودن مواد تشکیل دهندۀ آن است.

با بیان دیگر: و نوشابۀ دیگری هست که از مخلوط شدن و جفت شدن مواد متعدد تشکّل و ترکیب یافته است.

مفسرین، با پیروی از متون اولّیۀ تفسیر که اساس شان به تمیم داری و دیگر کابالیست هائی مانند او می رسد، آیه را چنین معنی کرده اند: و جز این ها، کیفرهای دیگر همانند آن دارند.(1)

معلوم نیست کلمۀ «آخر» که مفرد است چرا به معنی جمع یا تثنیه، ترجمه شده است؟ اساساً چرا «آخر» به «جز این ها» ترجمه شده؟ مگر معنی آن «دیگر» نیست؟ چرا ضمیر «ه» در «شکله» که ضمیر مفرد است به حمیم و غساق برگشته، در آن صورت باید می گفت: «من شکلهما» با ضمیر تثنیه می آورد.(2)

ازواج یعنی چه؟ چرا هیچ معنائی به این کلمه داده نشده؛ شکله را به «همانند» معنی کرده اند، پس نقش لفظ ازواج چیست؟

شکل در این آیه به معنی «آمیزه»؛ موادی که یک چیز را تشکیل می دهند، است.

و صد البته در اصطلاح مردمی نیز وقتی که کلمۀ «تشکیل» به کار می رود، توجه بر همین اجزاء تشکیل دهنده است؛ مثلاً: فلان نوشابه از آب، شکر، گاز و فلان رنگ، تشکّل یافته و تشکیل شده است.

اشتباه: در نمود ظاهری و «صورت» اشیاء، شباهت و تشابه رخ می دهد، نه در ترکیبات درونی آن؛ فلانی شبیه فلانی است، فلان چیز شبیه فلان چیز است که: «إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا» بنی اسرائیل به موسی (علیه السلام) گفتند: گاو برای ما متشابه شده نمی دانیم کدام

1- و در ترجمه دانشمند محترم آقای حسین استاد ولی، چنین آمده است «و همسان آن عذاب های گوناگون دیگر». این ترجمه کتاب برگزیدۀ سال 1390 نیز شده است و انصافاً استحقاق آن را دارد، لیکن در معنی این آیه وامانده است و همچنین ترجمۀ بالا که بقلم یکی از بزرگان معاصر است.

2- در ترجمۀ بنده این ضمیر به «آخر» بر می گردد که مفرد است. یعنی آن نوشابۀ دیگر که ترکیبش از زوج ها، از اجتماع و جفت شدن مواد مختلف است.

گاو را باید ذبح کنیم. آنان ماهیت گاو را کاملاً می فهمیدند، تردیدشان در گاویت گاو نبود بل در تعیین آن بود. و همچنین دربارۀ اعدام حضرت عیسی: «ما قَتَلُوهُ وَ ما صَلَبُوهُ وَ لکِنْ شُبِّهَ لَهُمْ»:(1) نه او را کشتند و نه به دارش آویختند، لیکن برای شان مشتبه شد.

صورت عیسی (علیه السلام) برای شان مشتبه شده نه درون وجود او.

و همین طور است هر جا که مشتقات «شبه» در قرآن آمده از قبیل: تشابه میوه های بهشتی و...، و همچنین است «آیۀ متشابه» زیرا کلمات و بافت و ترکیب الفاظ آیه معلوم و روشن است آنچه تشابه را می آورد ظاهر و صورت این ترکیب است که برای چه و چه مرادی اینگونه ترکیب یافته است، و چه چیزی را به مخاطب می دهد. تشابه در این «دِهش» است، نه در اجزاء ترکیب دهنده و تشکیل دهندۀ آن.

پس بهتر است دربارۀ «امور» اصطلاح «اشتکال» به کار رود، و دربارۀ رفتارها اصطلاح «اشتباه». همانطور که امام علیه السلام چنین کرده است.

امور: غیر از «رفتارها و اعمال انسان»، هر چه در این جهان هست، امور است؛ از مسائل و موضوعات طبیعی گرفته تا مسائل و موضوعات اجتماعی.

امور یعنی «هست ها» خواه در تکوینیّات و خواه در اجتماعیات. هر امری از امور، و هر کدام از هست ها، از کجا آمده و اجزاء تشکیل دهنده اش چیست؟ این اجزاء چگونه تشکیل یافته اند؟.؟.؟ این ها هر کدام چیزی، امری هستند که بشر در صدد یافتن آن ها است که اگر دچار اشتکال شده و پیچیده بودن تشکّل اشیاء پیش آید، درمانده شده و از تشخیص باز می ماند.

اشتباه مصدر از باب افتعال، به معنی اینکه: چیزی دو صورت شبیه هم داشته باشد و نتوان صورت واقعی آن را از صورت موهوم تشخیص داد. و اشتکال نیز مصدر از همان باب است به معنی اینکه: چیزی دو ماهیت درونی از خود بروز دهد و نتوان ماهیت واقعی آن را از

1- آیهٔ 157 سورهٔ نساء.

واقعیت موهوم تشخیص داد.

کار و رابطۀ انسان با امور (اعم از موضوعات طبیعی و اجتماعی) رابطۀ «درون شناسی» و «ماهیت شناسی» است مانند کیهان شناسی، موضوعات فیزیک و شیمی، انسان شناسی، شناخت ماهیت «خانواده»، شناخت جامعه، چگونگی پیدایش سنت ها و آداب و رسوم، اجزاء تشکیل دهنده و عناصر فرهنگی و اجتماعی و...

امام (علیه السلام) می گوید: «وَ وَفِّقْنِی إِذَا اشْتَکَلَتْ عَلَیَّ الْأُمُورُ»: خدایا وقتی امور مشتکل می شود به من توفیق (تشخیص) بده.

رفتارها: اما در «رفتار شناسی» آنچه برای انسان (بویژه برای انسانی که محقق است) نیاز است، تشخیص ظاهر و صورت رفتارها است که اگر ظاهر آن ها را بشناسد و دچار اشتباه نشود، براحتی می تواند علل به وجود آورندۀ آن ها را بشناسد.

از باب مثال: اگر صورت و ظاهر یک رفتار را تشخیص دهد که این رفتار صادقانه است یا ریا کارانه، براحتی انگیزۀ درونی آن را می شناسد.

و با بیان ساده تر: در عمل شناخت، دربارۀ امور، از شناخت درون به شناخت برون باید رفت. مثلاً این سیب چرا قرمز است؟ پاسخ این سؤال در چگونگی اجزاء تشکیل دهندۀ آن است.

و دربارۀ رفتارها، از شناخت برون به شناخت درون باید رفت. مثلاً اول می شناسند که این رفتار، سرقت است. آنگاه عوامل و انگیزش های آن شناخته می شود. و همچنین هر رفتار دیگر مانند ریاء، دروغگوئی و...، و این روش کار روان شناسان است. و همینطور روش کار هر رفتارشناس است.

پس؛ بهتر است در همه جا از اصطلاح «اشتباه» استفاده نکنیم، و یا دستکم بدانیم که در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دربارۀ امور اصطلاح «اشتکال» به کار رفته تا در تفسیر و معنی آیه و حدیث منحرف نشویم.

ص: 300

«وَ إِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا»: و (خدایا مرا موفق گردان) وقتی که فرهنگ ها ناقض همدیگر باشند، که رضایتبخش ترین آن ها را برگزینم.

لغت: ملّت: آئین: فرهنگ- ملل: آئین ها: فرهنگ ها.(1)

هیچ فرهنگی با فرهنگ دیگر فرق نمی یابد مگر در اثر «نقض»؛ یک موضوعی و امری و یا رفتاری در یک جامعه مذموم تلقّی می شود و در جامعۀ دیگر آن را درست می دانند. یا خصلتی در یک جامعه از عناصر اصلی زندگی انسانی شمرده می شود، در جامعۀ دیگر به آن با دیدۀ منفی نگریسته می شود؛ در فرهنگ ایرانی «غیرت» از اصلی ترین اصول است، در جامعه غربی آن را «حسادت» می نامند. و...

اَرضیا: کدام فرهنگ راضی کننده است؟ این چه پرسشی است؟ بدیهی است که هر جامعه ای به فرهنگ خود راضی است؛ آن را صحیح و لازم و درست می داند. پس مراد امام (علیه السلام) در فقرۀ «وَ إِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا»، چیست؟

در برابر این پرسش فوراً برخی ها می گویند: مراد فرهنگی است که خداوند را راضی کند، رضایت خدا را در پی داشته باشد.

این درست، اما سؤال دیگری پیش می آید: چرا خداوند نسبت به یک فرهنگ رضایت دارد و نسبت به فرهنگ دیگر رضایت ندارد؟ باز فوراً می شنویم: بخاطر اینکه یکی صحیح است و دیگری ناصحیح، یکی خوب است و دیگری بد. اما باز باید بدانیم معیار این خوبی و بدی چیست؟

معیار: می توان گفت: خوب آن است که خدا تأیید کرده، و بد آن است که خدا از آن

1- در یکی از پی نویس های بخش بیستم همین دعا به شرح رفت که ملّت به معنی «مردم» از پدیده های عصر مشروطه است.

نهی کرده است. لیکن این جواب فقط کاربرد «درون جامعه ای» دارد و برای دیگران هیچ ارزشی ندارد بل مصداق «مصادره به مطلوب» است؛ برای کسی که دین شما را نمی پذیرد و خارج از فرهنگ شما برای خودش یک فرهنگ دارد، چنین جوابی هیچ ارزشی ندارد.

آنچه معیار داوری در میان فرهنگ های مختلف است، «انسان شناسی» است؛ اول باید دید انسان چیست آنگاه فارغ از چیستی انسان معلوم شود که کدام عنصر فرهنگی برایش مفید و خوب است و کدام مضرّ و بد است.

غربی ها و دست اندرکاران علوم انسانی غربی انسان را حیوان می دانند با پسوند «متکامل». و در اینصورت چیزی بنام غیرت همان حسادت می شود که در میان حیوانات هم هست. و چون در میان حیوان ها نوعی هست بنام خوک که این حسادت را ندارد و جفت خود را سخاوتمندانه در اختیار خوک دیگر قرار می دهد، بهتر است انسان نیز خودش را از این تنگ نظری حسادت راحت کند و مانند خوک رفتار کند.

اما اگر مطابق انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در وجود انسان تحقیق کرده و نتیجه بگیرد که انسان حیوان نیست؛ حیوان یک موجود صرفاً غریزی است، انسان یک روح دیگر دارد بنام روح فطرت که منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق، زیبا شناسی و زیبا خواهی، حیاء، گریه و خنده، همین روح است. در این صورت می رسد به اینکه غیرت حسادت نیست، حسادت منشأ غریزی دارد، منشأ غیرت فطرت است و اگر فطریاتی مثل غیرت، از بین برود، خانواده متزلزل، جامعه بی روح، تاریخ مندرس، اخلاق غیر انسانی و صرفاً قراردادی، زیبا شناسی و زیبا خواهی خارج از عاطفۀ انسانی، حیاء مضمحل، گریه و خنده نیز بی معنی و در غیر موضوع له خود می گردد. یعنی همان آفات که فرهنگ مدرنیته، جامعۀ جهانی را دچار آن کرده است.

فرهنگ اَرضیا آن است که مطابق خلقت درون و آفرینش ذات انسان باشد و اقتضاهای آفرینشی او را ارضاء کند؛ اقتضاها و نیازهای غریزی را تحت نظارت و مدیریت روح فطرت تأمین و ارضاء کند و اقتضاهای فطری را نیز ارضاء کند. به جای جنگ، ایثار را ترویج دهد با جنگ خواهان بجنگد و آنان را سرجای خود بنشاند.

فرهنگ اَرضی آن است که بتواند «فساد» را معنی کند و اعلام کند: هر رفتار، هر کردار و هر رسم و رسومی که ناقض اقتضاهای فطری باشد، حیوانی است و سزاوار انسان نیست.

و این است معنی و مصداق مکارم اخلاق.

فرهنگ اَرضیا فرهنگ فطرت است: در قرآن فرهنگ حضرت ابراهیم، سمبل و نمونه قرار داده شده. اما این فرهنگ هرگز بعنوان فرهنگ یک جامعه مورد عمل قرار نگرفته، زیرا او پس از تبعید از بین النهرین در سرزمین فلسطین تنها بصورت یک خانواده می زیست که گویا چند نفر را بعنوان چوپان و کارگزار استخدام کرده بود، ظاهراً خانواده های آنان نیز با او زندگی می کردند، لیکن بدرستی نمی دانیم که آن ها بر فرهنگ او بودند یا پیرو آئین عمالقه (اکسوس ها) بوده اند.

قرآن خود ابراهیم را یک امّت و جامعه حساب می کند: «إِنَّ إِبْراهِیمَ کانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ حَنیفاً وَ لَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکینَ- شاکِراً لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ إِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ- وَ آتَیْناهُ فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ إِنَّهُ فِی الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحینَ»: (1) ابراهیم (به تنهائی) یک امّت بود، مطیع خدا و فطرت گرا، (2)

و نبود از مشرکین- شکرگزار نعمت های خدا بود، او را برگزید و به راه راست هدایتش کرد- و در زندگی دنیوی به او حسنه (3)

دادیم و او در آخرت از صالحان است. (4)

ص: 303

1- آیه های 120 و 121 و 122 سورۀ نحل.
2- حنیف یعنی «کسی که گرایش سالم دارد»: الحنیف: الصحیح المیل.- و مطابق مبانی این مجلدات، می شود فطرت گرا.
3- حسنه صیغۀ مفرد است و شامل همۀ نعمت هائی که خدا به او داده نمی شود، پس باید بهترین و بالاترین نعمت باشد که خداوند به او داده است و این نیست مگر تشخیص درست و شناخت صحیح که نتیجه اش قرار گرفتن در صراط مستیقم می شود.
4- صالح در دنیا با صالح در آخرت فرق دارد؛ انسان صالح در دنیا کسی است که وجودش منشأ خیر برای خود و دیگران باشد. اما صالح در آخرت

کسی است که شخصیتش به حدی پالایش شده باشد که لایق بهشت گردد.
صالح صیغۀ اسم فاعل است یعنی «مستعد برای نیکی ها» در دنیا، و مستعد برای برخورداری از خوبی ها در آخرت.

بنابراین فرهنگ او از زمان خودش تا به امروز، تنها در عرصهٔ «نظر» و در حالت نظری مانده است، و پیاده شدن آن بطور عملی در جامعه، به دورهٔ دوم تاریخ که پس از پایان سلطه کابالیسم خواهد بود،(1)

واگذار شده است که با ظهور قائم (عجل الله تعالی فرجه) آغاز خواهد شد.

قرآن، فرهنگ او را در چندین آیه «حنیفیّت» نامیده و در آیهٔ 30 سورهٔ روم، حنیفیّت را به فطرت گرائی معنی کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها».

قرآن، افراد و جامعه ها را به الگوگیری از فرهنگ ابراهیم دعوت کرده است: «ثُمَّ أَوْحَیْنا إِلَیْکَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّهَ إِبْراهیمَ حَنیفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکین»: سپس بر تو وحی کردیم که از فرهنگ ابراهیم حنیف (فطرت گرا) پیروی کن و او از مشرکان نبود.

با اینکه جامعه های عصر او همه بت پرست و تمدن های بین النهرین، اکسوس ها در فلسطین، و مردم مصر، همگی بت پرست بوده و بر اساس فرهنگ غریزی زندگی می کردند، او همرنگ آنان نگشت و به تنهائی دارای یک فرهنگ صحیح بود. نه «آکد» زده، نه مصر زده و نه هکسوس زده بود. و این است حسنه ای که به او داده شده بود. نیرو و شناختی که بوسیلهٔ آن از تقلید منزّه گشته بود.

حتی دربارهٔ غذا (چه چیز باید خورد و از چه چیز باید پرهیز کرد) می فرماید: «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّهَ إِبْراهیمَ حَنیفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکین»:(2) بگو خدا راست گفته است- نه آنچه بنی اسرائیل از خودشان در آورده اند- پس، از آئین ابراهیم پیروی کنید که حنیفیّت (فطرت) گرا بود و از مشرکان نبود.

و فرهنگ ابراهیم را زیباترین فرهنگ نامیده است: «وَ مَنْ أَحْسَنُ دیناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ

1- رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش». سایت بینش نو- www.bineshenо.com
2- آیۀ 95 سورۀ آل عمران.

لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّهَ إِبْراهیمَ حَنیفاً وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهیمَ خَلیلا»:(1) دین چه کسی زیباتر از دین کسی است که خود را برای خداوند خالص کرده و «زیبا کار» است و با حنیفیّت گرائی از فرهنگ ابراهیم پیروی می کند. و خداوند ابراهیم را به دوستی خود، برگزیده است.(2)

و: «قُلْ إِنَّنی هَدانی رَبِّی إِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ دیناً قِیَماً مِلَّهَ إِبْراهیمَ حَنیفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکین»:(3) بگو: پروردگارم مرا به صراط مستقیم هدایت کرده، و آن دین استوار و فرهنگ حنیفیّت گرای ابراهیم است و او نبود از مشرکین.

و چند آیۀ دیگر، بویژه آنجا که سخن از زبان یوسف (علیه السلام) در پرهیز از تقلید فرهنگ مصر متمدّن (به تمدن کابالیسم) می گوید: «إِنِّی تَرَکْتُ مِلَّهَ قَوْمٍ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَهِ هُمْ کافِرُونَ- وَ اتَّبَعْتُ مِلَّهَ آبائی إِبْراهیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ»:(4) من واگذاشتم فرهنگ جامعه ای را (جامعه مصر را) که به آخرت ایمان ندارند و در حال کفر هستند- و پیروی کردم از فرهنگ پدرانم ابراهیم، اسحق و یعقوب.

فرهنگ ابراهیم فرهنگ فطرت است: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها».(5) و: «وَ إِذْ قالَ إِبْراهیمُ لِأَبیهِ وَ قَوْمِهِ إِنَّنی بَراءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ- إِلاَّ الَّذی فَطَرَنی فَإِنَّهُ سَیَهْدینِ»:(6) آنگاه که ابراهیم به پدرش (عمو و پدر خوانده اش) و قومش گفت: من از آنچه شما می پرستید بیزارم- مگر آن خدائی که مرا فطرت داده، و او هدایتم خواهد کرد.

1- آیۀ 125 سورۀ نساء.
2- فرهنگ فطرت انسان را دوست خدا می کند.
3- آیۀ 161 سورۀ انعام.
4- آیۀ 37 و 38 سورۀ یوسف.
5- آیۀ 30 سورۀ روم.
6- آیۀ 26 و 27 سورۀ زخرف.

نقض فرهنگی در یک جامعه

در درون یک جامعه که دارای یک فرهنگ است، نقض هائی رخ می دهد. قبل از ورود به اصل این موضوع به مقدمه ای نیاز هست و آن توجه به این نکته است که: سنّت، قوی تر و مقاوم تر از قانون است. یعنی نقض یک عنصر فرهنگی برای افراد و جامعه سنگین است؛ شکست قانون آسان تر از شکستن یک سنّت است. یک فرد قانون شکن می تواند احساس قهرمانی کند، اما فرد سنّت شکن همیشه شرمنده است.(1) و این موضوع مدرج است؛ زیرا برخی سنت ها جنبۀ کاملاً قانونی نیز دارند و برخی به نسبتی. قانون هر چه فارغ و جدا از جنبۀ سنتی باشد همانقدر شکستن آن مهم تلقی نمی شود. این رابطۀ روان بشر با سنت و قانون است.

واژۀ سنت و یا فرهنگ را گاهی می توان به معنی اعم و اشمل به کار برد که حتی شامل قوانین محض هم بشود، لیکن بحث ما در اینجا فرهنگ به معنی خاص است گرچه هیچ قانونی رایج در یک جامعه را نمی توان از فرهنگ آن بطور کلّی جراحی و جدا کرد.

فرهنگ هر جامعه ای در درون خودش نیز نقض می شود. لیکن این نقض بر دو گونه است:

1- نقض خطائی و اشتباهی: این در هر مکان و زمانی ممکن است زیرا که انسان معصوم نیست.

2- نقض فرهنگ بطور عامدانه: این نیز به دو نوع تقسیم می شود:

الف: نقض فردی: این در هر جامعه ای رخ می دهد، حتی در بهترین و مقبول ترین فرهنگ یک جامعه مانند جامعۀ مدینه در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله).

ب: نقض جریانی: گاهی در یک جامعه یک جریان فکری و یا سلیقه ای جان می گیرد و با برخی از عناصر فرهنگی تناقض پیدا می کند. این برای هر جامعه ای خطرناک است و خطرناکتر از آن وقتی است که جریان های متعدد به نقض بپردازند. و از این نیز خطرناکتر

1- این موضوع حتی در برخی از قوانین مذهبی نیز هست که شکنندهٔ آن احساس قهرمانی می کند.

وقتی است که جریان های متعدد در رفتار نقضی شان متحد شوند.

نتیجهٔ این نقض، سقوط نظام اجتماعی است اما همیشه چنین نیست که سقوط هر نظام اجتماعی، شر و مضر باشد؛ پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و فرهنگ قریش را هم نظراً و هم عملاً نقض می کرد. چگونگی نتیجه بسته به فهم و دانش جریان نقض کننده است، اولین شرط صحت نقض آن است که ناقض بر پایه فکر و دانش خود به انتقاد نظری یا عملی بپردازد، نه با القائات دیگران و نه با تقلید از فرهنگ های دیگر. پیرو القائات بودن و تقلید، عین حماقت است خواه مسئلهٔ مورد تقلید درست باشد یا نادرست. زیرا یک امر فرهنگی درست نیز اگر از راه القاء و تقلید انتخاب شود بی تردید ماهیتش عوض خواهد شد و پایدار نخواهد ماند. پس نتیجه ای جز فساد ندارد.

اگر نقض و انتقاد متکی بر فهم و دانش باشد و پیروز شود، نتیجه اش «اصلاح» می شود، لیکن پایداری اش نیازمند امور دیگر است.

از باب مثال: امروز در جامعهٔ ما مسئله حجاب از ناحیه جریان یا جریان هائی مورد تناقض است و جریان ناقض صرفاً از موضع تقلید و تحت تأثیر القائات و غریزه گرائی عمل می کند.

تقلید

انسان «موجود یادگیرنده از دیگران» است، و این یادگیری گاهی براساس تحلیل است، و گاهی بر اساس تقلید. یادگیری و پیروی تحلیلی به صراط مستقیم و فرهنگ حنیف انسانی می رساند، و پیروی تقلیدی (حتی تقلید از ره یافتگان) سزاوار انسان نیست.

مولوی می گوید:

خلق

را تقلیدشان بر باد داد

ای

دو صد لعنت بر این تقلید باد

اما خودش مقلّد بودیسم بود و محتوای متون بودائی را در مثنوی اش جمع کرده حتی داستان «فیل در تاریکی» همان داستان «فیل و کوران» است که در متون بودائی است و

ص: 307

همچنین داستان های دیگر.(1)

فکر و وجود او چه نعمت بزرگی بود اگر مقلّد بودائیان نبود، و در آن صورت می دانست که اومانیسم (اصالت انسان) درست نیست اصالت انسانیت درست است، پلورئالیسم معرفتی درست نیست و باید موسی (علیه السلام) به آن شبان اعتراض می کرد. و می فهمید که تصوف انحراف است و «پس بهر دوری ولیی قائمست- تا قیامت آزمایش دائمست- پس امام حی قائم آن ولیست- خواه از نسل عمر خواه از علیست» درست نیست، و... و بالاتر از همه، در این صورت می دانست که انسان غیر از عقل هیچ ابزار قابل اطمینانی برای شناخت ندارد و اینهمه عقل را نمی کوبید و به تخیلات صوفیانه ارزش نمی داد.

پیروی از فرهنگ ابراهیم نیز باید تحلیلی باشد، همانطور که در آیه ها دیدیم که چندین بار واژه های «احسن، حسنه، حنیف» آمده اند و عناصری هستند که شناخت شان نیازمند تحلیل است نه تقلید.

منشأ تقلید، روح غریزه است. اما منشأ تحلیل و تعقل، روح فطرت است. معمولاً هر فردی که در جامعه ای زاده می شود بطور تقلیدی پیرو فرهنگ آن جامعه می شود،(2) و اگر

1- رجوع کنید مقالهٔ «تحلیل قصّهٔ طوطی و بازرگان»: www.arthamadan.ir/PrintListItem.aspx?id=13271
2- سران و ملاء و مترفین هر جامعه، در برابر نبوّت ها بطور دانسته و آگاهانه به مخالفت بر می خواستند، اما بدنهٔ جامعه ها بر اساس تقلید از فرهنگ موروثی پدران (و باصطلاح فروغی و پیروانش: نیاکان شان) از پذیرفتن نبوت ها سر باز می زدند. قرآن دربارهٔ شان می گوید: «وَ إِذا قیلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلی ما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَی الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْلَمُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ»: هنگامی که به آنها گفته شود: به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر خدا بیائید، می گویند: آنچه که از نیاکان مان یافته ایم همان برای مان کافی است. آیا حتی اگر پدران شان چیزی ندانند و ره به جائی نبرند (باز از آن ها پیروی می کنند)!؟! آیهٔ 104 سورهٔ مائده. و آیه های دیگر در این موضوع. همیشه فرهنگ ها و تمدن های غریزی (کابالیسم) در برابر نبوت ها مقاومت کرده است.

انتقاداتی به آن فرهنگ داشته باشد معمولاً برگرفتۀ تقلیدی از جامعه دیگر است.(1) اصلاحگر کسی یا جریانی است که هیچ عنصری از تقلید در بینش و روش او نباشد والاّ میمون مقلد است که مفسد است نه مصلح، حتی اگر در سیمای دانشمند باشد.

اجتهاد در تقلید:(2) در میان حوزویان یک اصطلاح هست که دربارۀ اجتهاد افراد کم کار، می گویند: فلانی اجتهاد در تقلید می کند؛ دربارۀ هر مسئله ای «جواهر الکلام» را باز می کند اقوال مختلف را مشاهده می کند، ادلّۀ هر کدام را می بیند، آنگاه یکی از آن ها را می گیرد و ادلّه اش را برای شاگردان بازگوئی می کند؛ نوآوری ندارد.

ای کاش این اصطلاح در میان دانشگاهیان ما نیز رایج می شد. حضرت استاد براستی استاد و دانشمند است، اما دچار اجتهاد در تقلید است؛ هر چه از غربیان گرفته همان را بطور قالبی در ذهنش جای داده، و در همان قالب در ذهن شاگرد می گذارد «معلومات»ش، فقط «اطلاعات»ش است و بس. این علم است اما علم تقلیدی، که هیچ کار تحلیلی، تحقیقی و تعقّلی روی آن نمی کند. و این است آفت فرهنگ دانشگاهی ما.

در علوم تجربی طلیعه هائی از استقلال فکری و ابتکار، مشاهده می شود لیکن در علوم انسانی هنوز خیلی ها به شیرینی آدامس تقلید بسنده کرده و بجویدن آن مشغول هستند.

1- سمبل این تقلید در قرآن، سامری است؛ او یکی از یاران موسی (علیه السلام) و از افراد شخیص بنی اسرائیل بود، بمحض پیروزی و رهائی از سلطۀ مصریان، در صدد ترقّی سریع قومش برآمد و گمان می کرد برای ترقی باید از تمدن مصر تقلید کرد، کوشید که اصلاحات خودش را از «گاو پرستی» مصریان شروع کند او با خود می گفت جدّ اسبق ما ابراهیم با تمدن آکد درگیر شد و از جامعه رانده شد و بطور غریب و بی کس تا آخر عمرش در میان هکسوس ها زندگی کرد، همچنین اجداد دیگرمان اسحاق، یعقوب، پس تا کی باید بدون پیشرفت تمدنی باشیم باید راهی را برویم که تمدن بین النهرین و مصر رفته است. سامری اصلاح طلب بود، حتی بنظر خودش غمخوار جامعۀ خود بود، لیکن مقلد بود، نه نوآور سازنده.

2- امیدوارم این کلمۀ تقلید با تقلید از متخصص، اشتباه نشود؛ هر کسی در کاری که تخصص ندارد باید از متخصص تقلید کند، خواه در فقه و خواه در پزشکی و... آنچه مردود است تقلید در شناخت علمی و اندیشه ای در اصل و اساس علوم انسانی است.

از نو نگاهی به سخن امام سجاد (علیه السلام) داشته باشیم: «وَ وَفِّقْنِی.... إِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا».

فرهنگ غریزی هر چه پیشرفته تر باشد و به صورت یک تمدّن پیشرفته در آید، اَرضیا نیست، بل بر ذات حقیقی انسان تحمیل می شود، گرچه رفاه غریزی و رضایت غریزی را تأمین کرده باشد.

به کلمه «اَرضیا» توجه کنید؛ این واژه صیغهٔ اسم تفضیل است، یعنی «راضی کننده تر». رضایتی که فرهنگ غریزی مرفّه، می آورد اگر رضایت بشر را جلب کرده باشد (همانطور که امروز مدرنیته جلب کرده) یک رضایت کاذب و «سراب» است و هر مقدار بشر را برخوردار کند، به تشنگی او می افزاید، و فرهنگ فطری است که انسان را سیراب می کند و آسودگی درونی می بخشد. حتی در میان جامعهٔ مدرنیته افرادی که تا حدودی از شخصیت فطری برخوردارند، از آسایش روانی و لذت زیستن برخوردارند.

پس، کلمه «اَرضی» آن صفت تفضیلی را تنها در کمیت ندارد بل «صادق تر بودن رضایت» در برابر رضایت کاذب، را نیز می رساند. و چون مسئلهٔ غریزه گرائی و فطرت گرائی در انسان، مدرّج است، ارضی می شود بالاترین و برترین رضایت آور.

بخش بیست و پنجم

اشاره

تاج مؤمن

مدیریت زیبا

زیبائی

آفت های مدیریت

مدیریت ایثاری

ص: 310

مدیریت غیر ایثاری

چند آفت دیگر

نکونامی و شهرت طلبی

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَهِ، وَ سُمْنِی حُسْنَ الْوِلَایَهِ، وَ هَبْ لِی صِدْقَ الْهِدَایَهِ، وَ لَا تَفْتِنِّی بِالسَّعَهِ، وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الدَّعَهِ، وَ لَا تَجْعَلْ عَیْشِی کَدّاً کَدّاً، وَ لَا تَرُدَّ دُعَائِی عَلَیَّ رَدّاً، فَإِنِّی لَا أَجْعَلُ لَکَ ضِدّاً، وَ لَا أَدْعُو مَعَکَ نِدّاً»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و با افسر کفایت تاجدارم کن، و با مدیریت زیبا نشاندارم کن، و به من عطا کن صداقت در هدایت را، و مرا به خصلت کمیّت گرائی مبتلا مکن، زیبائی سبکبال بودن در زندگی را به من اِهدا کن، و زندگی مرا سخت اندر سخت مکن، و دعای مرا به سوی خودم رد مکن، زیرا که من برای تو مانندی قرار نمی دهم، و هیچ همتائی در کنار تو نمی خوانم.

شرح

لغت: توّجنی: تاجدارم کن، تاج بی نیازی بر سرم بگذار.

الدّعه: واگذاشتن، و واگذاشته شدن: رها کردن و رها شدن- این واژه از وَدَع یَدعُ که اهل ادب و دست اندرکاران علم صرف، گفته اند «أماتوا ماضی یَدَعُ»؛ ماضی ندارد- و چهار کاربرد دارد:

1- الدّعه: خصلت روانی و ویژگی شخصیت، به معنی «آسان گیری در امور مادی زندگی» زندگی را به خود سخت نگرفتن.

2- الدّعه: خصلت آسان گیری در رفتار با خود و با دیگران و با هر چیز.(1)

3- آسان بودن زندگی مادی بر انسان، یعنی امور مادی انسان را دچار سختی ها نکند.

4- دیگران در رفتارشان با شخص، سختگیری نکنند.

در این سخن امام (علیه السلام) هر چهار معنی یکجا اراده شده است، نه از باب «استعمال یک لفظ در معانی متعدد، که نادرست است» بل هر چهار معنی بعنوان چهار عنصر یک معنی واحد، به کار رفته است.

معنی مقابل دعه «کدّ» و «اِصر» است؛ کدّ را در این بخش خواهیم دید، و اِصر را در بخش بیست و هفتم همین دعا مشاهده خواهیم کرد. و نیز معنی مقابل خصلت دعه، خصلت تکلّف است.

تاج مؤمن

تاج اولین و برترین نشان تفوّق است؛ متمایز کننده ترین نشان است. تاجدار بودن، شأنی است که با وجود آن، شان های دیگر، تحت الشعاع قرار می گیرد.

در میان شأن های مؤمن، «کفایت» برترین نشان اوست، یعنی اولین خصلت و داشتۀ نیکوی او، در نظرها و زبان ها «اهل کفایت بودن» او است.

کفایت یک امر دو جانبه است:

یک: بقدر کفایت امکانات مادی داشته باشد، وگرنه جبراً و قهراً «نیازمند» بوده و در نظرها یک فرد «فرودست» تلقّی خواهد شد. در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به جهت این «قدر کفاف» گفته می شود؛ کفاف از کَفَّ یکَفُّ به معنی «بازدارندگی» یعنی به حدّی امکان مادی داشته باشد که او را از دست نیاز به سوی دیگران باز دارد. یا: از فرو دست بودن در نظر دیگران حفظ کند.

دو: خود شخص به آن «حدّ کافی» و «قدر کفاف» قانع باشد، وگرنه، اگر کلّ دنیا را نیز داشته باشد، نیازمندتر خواهد بود.

1- در بخش بیست و هفتم همین دعا دربارۀ دعه بحث خواهد شد.

امام هر دو جانب مسئله را از خداوند می خواهد: «وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَه»: خدایا هم بقدر کافی به من بده و هم مرا به قانع بودن به آن، موفّق گردان.

در ترازوی سنجش قرآن و اهل بیت میان فقر و غني، هر دو کفه باید متعادل باشد، هم داشتن قدر کفاف، و هم قانع بودن به آن.

نکاتی در این سخن کوتاه امام هست:

1- فقدان حد کفاف و قدر کافی، ذلّت آور است: کَادَ الْفَقْرُ أَنْ یَکُونَ کُفْراً. (1)

2- فقدان خصلت قانع بودن، داشته های مادی را نیز بی اثر می کند.

3- برای فرد در میان جامعه، پنجاه درصدِ تاج حرّیت و مروّت، داشتن حداقل کفاف است.

4- و برای او پنجاه درصدِ تاج کرامت، داشتن خصلت روانی قانع بودن است.

5- هر دو را باید از خداوند خواست.

6- خواستن از خدا «دعا= تمسّک به قضا» است و نباید این قضا خواهی، مانع اهتمام قَدَری باشد؛ لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ. از تو حرکت و از خدا برکت.

پرسش: هم قدر کافی مادی را باید از خدا خواست و هم خصلت قانع بودن را، نظر به اینکه انسان معمولاً در تحصیل مال بیشتر به فعالیت خود و «روش قَدَری» می پردازد، آیا می توان گفت که در دعایش بیشتر به جانب خصلت توجه کند؟ یعنی دربارۀ داشتن این خصلت بیشتر به دعا پردازد تا جانب به دست آوردن قدر کافی مادی-؟

پاسخ: در بستر «رابطه انسان با خدا»، باید هر دو را به یک اندازه بخواهد، اهتمامش در دعا به هر دو موضوع، مساوی باشد. زیرا هر دو را باید خداوند بدهد.

اما در بستر «رابطۀ انسان با خودش» باید به جانب خصلت قانع بودن اهتمام بیشتر بورزد و این خصلت را از خداوند بخواهد. اما نه در یک دعای واحد، بل در این مسئله نیاز به دعا

ص: 313

1- کافی ج 2 ص 307.

و نیایش دیگر است که در رسیدن به «تعادل شخصیت» و توفیق کنترل خود، یاری خداوند را بخواهد. امام (علیه السلام) در این سخن هر دو را یکجا در یک دعای واحد می خواهد، و اهتمام به هر دو مساوی است.

کلینی (قدّس سره) در کافی در باب «مکارم الاخلاق» از امام صادق (علیه السلام) آورده است که مکارم اخلاق ده خصلت است و پس از خصلت یقین به خداوند، اولین مکرمت و خصلت، قانع بودن است: الْیَقِینَ وَ الْقَنَاعَةَ وَ الصَّبْرَ وَ الشُّکْرَ وَ الْحِلْمَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ السَّخَاءَ وَ الْغَیْرَةَ وَ الشَّجَاعَةَ وَ الْمُرُوءَةَ.(1)

اما از این سخن امام سجاد (علیه السلام) می فهمیم که قانع بودن بدون قدر کافی و بدون کفاف مادی، تقریباً غیر ممکن است. و این تاج هم معلول علّت طبیعی است و هم معلول علّت قضائی.

کلینی بلافاصله در حدیث بعدی از امام صادق علیه السلام آورده است: مکارم اخلاق عبارت است از: الْوَرَعُ وَ الْقَنَاعَةُ وَ الصَّبْرُ وَ الشُّکْرُ وَ الْحِلْمُ وَ الْحَیَاءُ وَ السَّخَاءُ وَ الشَّجَاعَةُ وَ الْغَیْرَةُ وَ الْبِرُّ وَ صِدْقُ الْحَدِیثِ وَ أَدَاءُ الْأَمَانَهِ. در این حدیث، 12 خصلت برای مکارم اخلاق، به شمار آمده است و نیز به جای کلمۀ «الیقین» در حدیث بالا، کلمه «الورع» آمده و کلمۀ «مروّت» در این حدیث نیامده است.

آیا میان این دو حدیث، تناقضی یا تعارضی هست؟ نه، بهیچ وجه؛ در حدیث بالا «مؤثر» را نام برده و در این حدیث «اثر» را. ورع و خودپائی اثر یقین است کسی که ورع داشته باشد حتماً یقین نیز دارد. و سه فقرۀ آخر نیز معنی و محتوای مروّت است که در حدیث بالا آمده، یعنی برّ، صدق الحدیث، و اداء امانت، اگر هر سه در کنار هم باشند، مروّت حاصل است. و هر کس این سه خصلت را داشته باشد او مروّت دارد.(2) پس پیام هر دو حدیث، یکی است و

1- کافی (اصول) ج 2 ص 56 ط دار الاضواء.
2- مروّت: از «مرء» بمعنی «مرد»، به معنی «کمال مردانگی» است و علی القاعده باید بصورت «مروئت» می بود لیکن همزه را در «و» ادغام

کرده اند. معنی دیگر مروّت، نخوت است که ستمگران به این معنی توجه دارند و همین طور لات ها، که نخوت خودشان را مروّت حساب می کنند.

در هر دو پس از یقین به خداوند، قناعت و قانع بودن اولین نشان مؤمن است که: «وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَه».

مدیریت زیبا

«وَ سُمْنِی حُسْنَ الْوِلَایَه»: و با مدیریت زیبا نشاندارم کن.- دومین نشانهٔ مؤمن «مدیریت زیبا» است.

لغت: سُمْ: صیغهٔ امر مخاطب از وَسمَ یَسمُ، به معنی «نشان بگذار: نشاندار کن». اِسم نیز از همین مادّه است زیرا نام هر کس نشان متمایز کنندهٔ اوست.

نی: مرا.

حُسن: زیبائی.

ولایت: سرپرستی: مدیریت.

مدیریت خود، مدیریت خانواده، مدیریت اموال، مدیریت زیردستان، و...، از این سخن امام می فهمیم که مدیریت بر دو نوع است مدیریت زیبا و مدیریت نازیبا.

توجه فرمائید: سخن امام (علیه السلام) در مدیریت درست و مدیریت نادرست نیست، بحث در مدیریت درست است که هم می تواند با صورت و ماهیت زیبا باشد و هم می تواند با ماهیت و صورت نازیبا باشد. و نیز بحث در مدیریت منتبح و مدیریت ناکام، نیست بل مدیریتی که به نتیجهٔ مورد نظر می رساند دو نوع است: زیبا و غیر زیبا.

ممکن است مدیریت درست و به نتیجه رساننده باشد، اما صرف درست و منتبح بودن، «نشان انسانیت» و «نشان مؤمن بودن» نیست. و این است اصل ارزشمند و مهم که در علم مدیریت غربی، حضور ندارد. در بینش غربیان مدیریت مطلوب آن است که درست باشد و نتیجهٔ مورد نظر را بدهد. اما چنین مدیریتی (به هر صورت و در هر معنائی) نمی تواند فارغ از «استثمار مادی و معنوی» باشد. و اگر در مدیریت غربی سخن از اخلاق نیز می رود،

به خدمت گرفتن اخلاق است در مقاصد مادّی. و این یعنی «اخلاق ریائی» و برخورد ریاکارانه با افراد تحت مدیریت. و چنین مدیری نه تاج انسانیت به سر دارد، و نه مدیریتش نشان انسان بودن و مؤمن بودن اوست. این استخدام اخلاق بر علیه اخلاق است. و امام که در مقام تبیین مکارم اخلاق است در اینجا یک مکرمه پایه ای دیگر را به ما یاد می دهد و آن زیبائی مدیریت است.

زیبائی: زیبائی مدیریت، چیست؟ و آن کدام مدیریت است که در عین درست و صحیح بودن، زیبا هم هست؟ پاسخ این پرسش را در جمله اول داد: «وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَه»: تاج کفایت گرائی بر سرم نِه. علم مدیریت غربی که امروز بر جهان مسلط است و در همه جای دنیا با موازین آن عمل می شود- خواه در امور تجاری، خواه تولیدی، خواه در توزیع و خدمات، و خواه در مدیریت دولتی- مدیریت کمیّت گرا، مدیریت مبتنی بر «آزمندی» است که رابطه اش با افراد زیردست رابطه «ابزاری» است که انسان ها را فقط بعنوان ابزار مقاصد خود می داند، نه کرامتی برای شان قائل است و نه آنان را مانند خود، انسان می داند. این مدیریت بر علیه انسانیت انسان است و هرگز نمی تواند رگه ای از عدالت داشته باشد مگر ژست ریاکارانهٔ رفتار عادلانه.

اگر برده داران قدیم و فئودال های گذشته با زور تازیانه مدیریت می کردند و به نتایج مورد نظرشان می رسیدند، در مدیریت مدرنیته با نظم ناشی از قوانین مصوّب خشک، تنظیم جریان امور در جهت همان اهداف است، لیکن با حیلهٔ شیطانی بظاهر قانع کننده؛ مدیر بخشی از سهم بیمه را می پردازد لیکن قبلاً محاسبه کرده و در تنظیم قرارداد، همان سهم را از حق افراد در نظر گرفته و همان را می پردازد. و همین طور ایام مرخصی و دیگر رعایت های بظاهر انسانی و اخلاقمند.

تا عنصر «کفایت گرائی» در مدیریت نباشد، مصداق مدیریت ابلیسی است در هر صورت و در هر قالبی که باشد. مدیریت زیبا آن است که شخص مدیر قبل از هر چیز در «مدیریت نفس خود» موفق باشد و لذا در شمارش عرصه های مدیریت پیش از همه «مدیریت نفس

خود» ذکر شد. اگر کسی در مدیریت نفس و شخصیت خود دچار انحراف باشد؛ شخصیت غریزی داشته باشد و فطرتش توسط غریزه اش سرکوب شده باشد، او هرگز توان مدیریت زیبا را نخواهد داشت او موجود غریزی و حیوان است گرچه ظاهر زیبای انسانی داشته باشد. و منفی تر از آن وقتی است که چنین موجودی اخلاق بظاهر انسانی را نیز ابزار مدیریت خود کند.

اما کفایت گرائی دربارۀ خویشتن خویش، با کفایت گرائی در مدیریت فرق دارد، حد و مرز کفایت گرائی در زندگی شخصی را «مقدار نیاز» تعیین می کند، که به مقداری از امکانات مادی قانع باشد که برای زندگیش کفایت عقلانی می کند، و حد و مرز این کفایت عقلانی، و عقلانی بودن آن را چگونگی تعامل فطرت و غریزۀ شخص تعیین می کند، شخصیت غریزه گرا حد و مرزی را نمی شناسد، غریزه دشمن عقل است و به هیچ مقداری از امکانات مادی قانع نمی شود.

معیار زیبائی مدیریت، کفایت گرائی است؛ حد و مرز این کفایت گرائی چیست؟ مالک فلان بنگاه بزرگ تولیدی یا خدماتی در چه حدّی کفایت گرا باشد؟ آیا معنی این کفایت گرائی قانع بودن به سود اندک است؟ در اینجا قلّت و کثرت سود، تعیین کننده نیست، بل گاهی اندک خواهی و قانع بودن به سود قلیل، مذموم و غیر انسانی می شود، زیرا مصداق به هدر دادن مال و (باصطلاح) سرمایه و امکانات می شود که حرام است. زیرا هر مالی باید به مقدار استعداد عقلانی و انسانی خود، سود بدهد. و «عُطله»- عاطل گذاشتن نیروی جسمی و فکری خود، عاطل گذاشتن استعدادهای اهل و عیال خود، عاطل گذاشتن هرمال و هر ابزاری- در اسلام حرام است. مدیریت نباید امکانات بنگاه، استعداد جسمی و هنری و صنعتی افراد تحت مدیریت را هدر داده و به عطله بکشاند، این کار او یک رفتار انسانی نیست، بر علیه انسانیت است. زیرا درست است که مالک یک مال می تواند هرگونه استفاده از مال خود بکند و «النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَی أَمْوَالِهِم» اما او نمی تواند در اِعمال مالکیت خود فقط جهت خواست خود را در نظر بگیرد؛ هر مال مملوک جنبۀ اجتماعی هم دارد؛ یعنی جامعه نیز در اموال شخصی افراد حقی دارد و آن این است که عاطل گذاشتن هر مال خیانت به

جامعه است.(1)

إمام کاظم علیه السلام: «فَمَنْ عَطَّلَ أَرْضاً ثَلَاثَ سِنِينَ مُتَوَالِيَةً لِغَيْرِ مَا عِلَّةٍ أُخِذَتْ مِنْ يَدِهِ وَ دُفِعَتْ إِلَى غَيْرِهِ»؛(2) هر کس زمینی را سه سال متوالی بدون علت موجّه، عاطل بگذارد، از او گرفته شده و به فرد دیگری داده می شود.

این یکی از پایه های نظام اقتصادی اسلام است در همه چیز و منحصر به زمین نیست و صدها حدیث در انواع گوناگون عطله داریم از آن جمله تنبلی، و بیکاری عمدی. بهره وری باید باشد لیکن در حدّ عقلانی و انسانی، و نباید به حدّ «بهره کشی» برسد. عطله کردن نیروی کارمند، کارگر، نظامی و...، حرام است نه دلیل کرامت مدیر.

مشکل بزرگ بشر در مدیریت در همین جاست، آن کدام خط است که مرز میان بهروری و بهره کشی است؟ مدیر آزمند هرگز نمی تواند به حد و مرزی قانع شود و در قاموس شخصیت درونی او چیزی بنام «کفایت گرائی» نیست. و مدیر مسامحه گر نیز راه انسان دوستی را عوضی رفته و احمقانه به عطلهٔ نیروی تحت مدیریت خود می رسد. معیار چیست؟ معیار و خط تعیین کننده «حسن= زیبائی» است. اما خود همین زیبائی نیازمند معیار است. زیرا این هر دو مدیر خاطی، راه خود و رفتار خود را زیبا می انگارد.

زیبائی

در این مجلدات بطور مکرر اشاره شده(3)

که منشأ زیبا شناسی و زیبا خواهی، روح فطرت انسان است، روح غریزه نه زیبائی را درک می کند و نه آن را می طلبد. و نیز به شرح رفته که «هوی= هوس» ابزار کار غریزه است و عقل ابزار کار روح فطرت است. وقتی که روح غریزه بر روح فطرت عاصی شود، زیبا خواهی فطرت را نیز به خدمت خود می گیرد.

1- مدیری که افراد تحت مدیریت خود را دچار عطله کند، لطفی در موردشان نکرده، بل به آنان نیز خیانت کرده است.
2- وسائل الشیعه، ابواب احیاء الموات، باب 17 حدیث 1.
3- و در کتاب «انسان و چیستی زیبائی» مشروحاً بیان شده است. سایت بینش نو- www.binesheno.com

منشأ کمیت گرائی و آزمندی روح غریزه است، در ذهن مدیر کمیت گرا و در جامعهٔ کمیت گرا، یا زیباگرائی نیست و یا ماهیت معکوس می یابد. پس باز هم آخرین فقرهٔ این سلسلهٔ معیارها می رسد به آن کلید طلائی: که انسان دارای دو روح است. و این اصل اصیل است که در جامعهٔ مدرنیته و علوم انسانی اش گم شده است و لذا مدرنیته هرگز حتی به رائحه ای از عدالت نیز نمی تواند برسد. و لذا امام علیه السلام از «مدیریت خود» و مدیریت نفس امّاره که غریزه است شروع می کند: «وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَه» سپس می رسد به مدیریت افراد زیردست: «وَ سُمْنِی حُسْنَ الْوِلَایَه».

چه کسی می تواند انکار کند که مدرنیته کمیت گراست؟ و چه کسی نمی بیند که مدرنیته زیبائی را در خدمت کمیت گرفته است؛ زیبائی بسته بندی ها، زیبائی آرم ها و نشان ها، حتی زیبائی الفاظ و عبارات تبلیغاتی و... همگی در خدمت کمیت سود است و بس. خود قلم بدستان مدرنیته دربارهٔ کمیت گرائی آن، کتاب ها نوشته اند.

سکوی مدیریت زیبا: «وَ هَبْ لِی صِدْقَ الْهِدَایَه»: و خدایا به من «صداقت در راهنمائی» بده.

مدیر امر و نهی می کند، و مدیریت منهای امر و نهی معنی ندارد، امر و نهی نیز وقتی انسانی است که از صداقت درون مدیر برخیزد، نه از ریاء و یا از حس بهره کشی او، فرق میان زیبائی فطری مدیریت با زیبائی معکوس غریزی در همین صداقت است. سیاستی را در درون داشتن و شکل دیگری از آن را بروز دادن، هر قدر با زیبائی بزکی همراه باشد، زیبا نیست بل استخدام زیبائی بر علیه زیبائی است.

مدیران بتجربه می دانند (گرچه مدیران بد به این دانستهٔ خود عمل نمی کنند) که افراد تحت مدیریت، صداقت را به راحتی درک می کنند و نسبت به مدیر با صداقت، صداقت نشان می دهند حتی برایش ایثار هم می کنند. از این جهت هیچ پیچیدگی و هیچ مشکلی در عمل به مدیریت زیبا نیست، لیکن بیمار آزمند نمی تواند صداقت داشته باشد، صداقت از آنِ شخصیت درونی سالم است.

مدیر علاوه بر پرهیز از عطله، و پرهیز از بهره کشی، باید یک عنصر را در «نتیجهٔ» مدیریتش در نظر بگیرد و آن هدایت و راهنمائی است؛ هم هدایت و راهنمائی در کار برای «زمان حال کار» و هم برای بالا بردن و شکوفا کردن استعداد فرد تحت مدیریت برای آینده و مراتب کار، خواه مراتب بالای همین کار حال، باشد و خواه کار دیگر و مراتب یک عمل دیگر. و در این هدایت صادقانه رفتار کند تا استعداد بالقوّهٔ افراد نیز دچار عُطله نگردد که بحثش گذشت. و این چنین است صداقت مورد نظر امام علیه السلام.

آفت های مدیریت

اشاره

امام در فقرات بعدی آفت های مدیریت را می شمارد، لیکن نه با نگاه منعطف به سود مورد نظر، زیرا سود مورد نظر مدیر، در برده داری با درجهٔ بالا حاصل می شد. امام با نگاه معطوف به مدیریت زیبا، سه آفت اساسی را معرّفی می کند:

1- کمیت گرائی: «وَ لَا تَفْتِنِّی بِالسَّعَه»: و خدایا مرا به کمّیت گرائی مبتلا نکن.

به حرف «نی» که حرف «ی» بهمراه «نون وقایه» آمده توجه کنید: نی یعنی مرا. می گوید خدایا من را به کمیّت گرائی مبتلا نکن، یعنی کمیّت گرائی دو نوع است:

1- کمیّت گرائی جامعه، آرزوی پیشرفت جامعه و سعی برای توسعهٔ جامعه، عین رسالت انسانی انسان و از اولین اقتضاهای روح فطرت که به کرات گفته شده: اساساً منشأ جامعه روح فطرت است. توسعه گرائی فردی با توسعه گرائی اجتماعی متضاد است؛ همه چیز را فدای «من» می کند و کاری با «ما» ندارد. پیشتر در تعریف غریزه و فطرت گفته شد:

غریزه نیروئی است که انگیزه های ناخودآگاه را برای حفظ خود (فرد) ایجاد می کند.

فطرت نیروئی است که انگیزه های ناخودآگاه را برای حفظ دیگران (خانواده و جامعه) ایجاد می کند.

حیوان فقط مسئولیت خود را دارد، اما انسان علاوه بر خود، مسئولیت جامعه را نیز دارد.

انسان دربارهٔ خود باید کفایت گرا باشد نه کمیّت گرا، اما دربارهٔ جامعه باید توسعه گرا باشد نه کفایت گرا، مشروط بر اینکه فطریات جامعه را فدای توسعهٔ غریزی نکند.

ص: 320

این بحث خیلی پیچیده است و لذا اندکی درنگ و تامّل را می طلبد: مدیرها دو گروه هستند، یعنی رابطهٔ مدیران با «مورد مدیریت» بر دو نوع است: مدیریت ایثاری و مدیریت گروهی و اجتماعی.

1)- مدیریت ایثاری

سرپرست خانواده (پدر یا مادر) با احساس و انگیزهٔ ایثاری، مدیریت می کند و احساس می کند که به یک «وظیفهٔ وجودی» خود عمل می کند و باید آن را انجام بدهد بدون اجر و مزد.

این مدیریت، و حسّ برانگیزانندهٔ آن، در حیوان نیز هست؛ ایثار و فداکاری حیوان برای مدیریت فرزندان، یک امر بدیهی و ملموس و مسلّم است، پس ایثار در «رابطهٔ میان فرزند و زایندهٔ آن» یک امر غریزی هم هست، انسان ها بدلیل داشتن روح فطرت که منشأ علم و دانش است، مدیریت شان در این حوزه از محدودهٔ غریزی فراتر رفته و در حوزهٔ گسترده تری عمل می کند.

انسان سالم به همان مقدار که از «تعادل میان دو روح» برخوردار است، ایثارش نیز از محدودهٔ «بی اجر و مزد بودن» فراتر رفته و به اجر و مزد می رسد. زیرا می داند که دارد کار بزرگی می کند؛ هماهنگ با ابر و باد و مه خورشید، به پرورش اشرف موجودات مشغول است، مدیریتش «سازنده» است گوئی خُلقی از اخلاق خدا را دارد.(1)

امروز در رشته های هنری، «خالق بودن» و خلاقیت، یک مقولهٔ فرهنگی اجتماعی شده است. اگر این اصطلاح درست است، دربارهٔ مدیریت مدیر خانواده، درستتر و دارای مصداق اصدق است.

پس مدیریت ایثاری از این جهت که اجر و مزد مادی ندارد، بلحاظ فطری دارای اجر و مزد است، حتی با صرف نظر از مسائل اخروی، و حتی با بینش خود خواهانه و منیّت که این منم دارم یک موجود برتر می سازم. این حسّ منیّت و افتخار درونی و یا همراه با افتخار

1- تَخَلّقُوا بِأخْلَاقِ اللّه: با خُلق های الهی اخلاقمند شوید. (بحار، ج 58 ص 129).

بیرونی، چیزی است که حیوان از درک آن محروم است و لذا چیزی بنام «خانواده» در زندگی حیوان وجود ندارد. در کنار هم بودن والدین با فرزندان در زندگی حیوان دارای دو عنصر موقّت است: تعاون و ایثار یکطرفه؛ که تنها از ناحیهٔ والدین عملی می شود. اما در زندگی انسانی هم این دو عنصر موقتی نیست (بل به نوه ها و نبیره ها، بل در سلسله ای بنام سلسلهٔ خاندان، جریان دارد) عنصر دیگری هست بنام همان «احساس سازندگی» که با اجر و مزد است لیکن غیر مادی، و این است که انسان چیزی بنام «خانواده» دارد که «شخصیت» دارد؛ همانطور که فرد شخصیت دارد، جامعه شخصیت دارد، خانواده نیز شخصیت دارد که می رسد به عرصهٔ حقوقی و در کنار آن دو شخصیت، دارای حقوق شخصیت خود می شود.

و همین «احساس سازندگی» است که دو عنصر تعاون و ایثار را هم از «یکطرفه بودن» خارج کرده فرزند را نیز متعاون و نسبت به والدین ایثارگر می کند، و هم آن دو را از «موقت بودن» خارج کرده و به خصلت همیشگی مبدل می کند. و همهٔ این خارج شدن ها و مبدل شدن ها، از روح فطرت ناشی می گردد و لذا روح فطرت منشأ خانواده است همانطور که منشأ جامعه، تاریخ، اخلاق، حیاء، گریه و خنده نیز هست.

2)- مدیریت غیر ایثاری

مدیریتی که هیچ اثری از «ایثار غریزی» در آن نیست و مدیر بحکم غریزه هیچ مسئولیتی در برابر افراد تحت مدیریت ندارد، یعنی سرپرستی و ولایت غریزی ندارد. چنین مدیریتی یا با عنصر «ایثار فطری» همراه خواهد بود و یا اساساً فاقد عنصر ایثار خواهد بود.

و با بیان دیگر: مدیریت غیر غریزی بر دو نوع است:

1- مدیریت خشک مکانیکی: برگشت این گونه از مدیریت، سقوط به پرتگاه غریزه گرائی است که حتی آن شرف که حیوان نسبت به دیگر موجودات صرفاً فیزیکی و نباتات دارد را نیز از دست داده که نه فقط بر علیه روح فطرت انسانی، بل بر علیه روح غریزهٔ حیوانی نیز خواهد بود. و غیر از بهره کشی معنائی نخواهد داشت، و فعالیتی خواهد بود بر علیه فعالیت ابر و باد و مه خورشید و اتم و مولکول و منظومه و کهکشان و...، موضع چنین

مدیری دقیقاً موضع ابلیس می شود در این جهان.

2- مدیریت انسانی: امام (علیه السلام) می گوید:

«وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَهِ»: خدایا مرا با خصلت کفایت گرائی تاجدارم کن. زیرا لازمهٔ ایثار، کفایت گرائی است و بدون آن محال است که انسان اهل ایثار باشد.

«وَ سُمْنِی حُسْنَ الْوِلَایَهِ»: و با زیبائی مدیریت، نشاندارم کن. که نشانه و ویژگی من در مدیریت، زیبائی آن باشد، نه خشک و مکانیکی آن که گوئی منِ مدیر تعدادی موجودات بی جان را اداره می کنم. برترین زیبائی مدیریت ملازم بودن با ایثار، و دستکم با درصدی از ایثار است.

و: «وَ هَبْ لِی صِدْقَ الْهِدَایَه»: و صداقت در هدایت را به من بده.

هر مدیری در صدد پرورش استعداد افراد تحت مدیریت خود است- و اگر چنین نباشد احمق است و از دایره بحث خارج است- اما این پرورش نیز بر دو نوع است:

الف: پرورش استعداد افراد تحت مدیریت با نگرش معطوف به «سود»، که هیچ عنصری از تعالی بخشیدن و به کمال رساندن آنان، در آن نباشد، مانند رابطهٔ شخص دامدار در دامپروری با دام ها. حتی نظر به اینکه در رابطهٔ دامدار با دام هایش، روح فطرت دامدار سرکوب نمی شود، همیشه دامدار یک رابطهٔ محبتی با دام هایش دارد، محبتی که دام نیز صداقتی در آن می بیند و واکنش نشان می دهد. اما در رابطهٔ مدیر با افراد تحت مدیریت اگر عنصری از زیبائی ایثار نباشد، هر کمک مادی با هر مبلغی که باشد، چون با انگیزهٔ محض سود است و انسان از اینکه مورد بهره کشی قرار گیرد، بشدت متنفر است، کمک های مادی در این رابطه اثری نخواهد داشت.

ب: پرورش استعداد افراد تحت مدیریت به «صداقت»: مدیر باید بداند که نه فقط با یک موجود زندهٔ غریزه مند رو به رو است، بل با یک موجود فطرت مند نیز سر و کار دارد.

تجربهٔ عملی نشان داده است که حتی گاو نیز تنها با کاه و یونجه فراوان، نسبت به شخص دامدار واکنش محبتی نشان نمی دهد، در کنار علوفه

عنصری از ایثار لازم است تا آن حیوان

ص: 323

علقه ای از صمیمیت نسبت به صاحبش پیدا کند.

صداقت در سخن امام یعنی چه؟ موضوع بحث مدیریت است، و صداقت نسبت به افراد تحت مدیریت محال است، مگر در کنار چیزی که «سود» نامیده می شود، ایثار نیز باشد.

در این محور، ایثار نیز بر دو نوع است: صداقت در پرورش استعدادها در خط تعالی و کمال. و ایثار در گذشت و عفو اشتباهات و خطاها. و این هر دو امکان ندارد مگر با داشتن خصلت کفایت گرائی.

تاج: کفایت گرائی مدیر باید طوری باشد که در نظر افراد تحت مدیریت، کاملاً مشهود باشد مانند تاج بر سر مدیر بدرخشد.

نشان (سُم): مدیر باید در مدیریت خود از زیبائی انسانی چنان برخوردار باشد که مانند مدال درخشان در سینه اش باشد.

منطق برخی ها می گوید: چنین مدیری- در سیاست، در اقتصاد- ورشکست می شود. اما این منطق عوامانه و غیر علمی است، بل در چنین مدیریتی حتی بهروری اقتصادی نیز بیشتر می شود، در بستر زیبا، و سود زیبا، با رشد تعالی و کمال هر دو طرف.

و «وَ لَا تَفْتِنِّى بِالسَّعَه»: و خدایا مرا به «کمیّت گرائی فردی» و خصلت بهره کشی دچار مکن.

ایثار در مدیریت سیاسی، لیدر سیاسی را دارای «کاریزما» می کند، مردم تاج ایثار را در سر او مشاهده کرده، متقابلاً برایش ایثار و فداکاری می کنند. و نشان صداقت را در درون سینۀ او (نه در روی سینۀ او) می بینند، متقابلاً با صداقت پیروی اش می کنند. که: «هَبْ لِی صِدْقَ الْهِدَایَه»: خدایا به من صداقت در رهبری بده.

اگر این اصول در مدیریت مدیر باشد، آفت ها به سراغ مدیریت او نمی آیند؛ وقتی آفت وارد درون و ظرف شخصیت مدیر می شود که خلائی در آن باشد و بدون خلأ امکان ندارد چیزی به آن ظرف پر وارد شود:

آفت های مدیریت نادرست اقتصادی بر روان اجتماعی و اقتصاد جامعه

چند آفت تنها در عرصهٔ اقتصاد که جامعه را آفتمند می کند:

ص: 324

1- انحصار گرائی: محال است یک شخص کفایت گرا انحصار گرا باشد و جامعۀ خود را از پویائی باز دارد.

2- احتکار: امکان ندارد شخص کفایت گرا به احتکار اقدام کند و خصلت زالو صفتی پیدا کند.

3- ربا خواری: فرد کفایت گرا هرگز در اندیشۀ ربا بر نمی آید.

4- غش در معاملات: این نیز همانطور.

منشأ همۀ اینگونه آفت ها که لطمه به جامعه و دیگران است، از عدم کفایت گرائی ناشی می شود.

5- بازاریابی آری، اما بازارسازی نه. جامعه باید با روند طبیعی خود، نیازهایش را عملاً تعریف کند. و با بیان دیگر: شخصیت جامعه بدون دخالت شخصیت افراد، باید نیازهایش را بروز دهد، نیاز سازی یک کار غیر انسانی است. بویژه تحریک احساسات مردم بوسیلۀ تبلیغات سمعی و بصری برای ایجاد نیاز- حتی نه فقط برای ایجاد نیاز کاذب، بل برای ایجاد نیاز صادق نیز- رفتار غیر انسانی است. در ایجاد نیاز صادق چرا؟ برای اینکه انسان موجودی است که نیازهای صادقش نیز پایان ندارد، پس بهتر است نیازها خودشان را در بستر و جریان طبیعی در پیش انسان بروز دهند، نه بوسیله تحریک، تبلیغات بهره جویانه. بروز و خود نمائی طبیعی نیازها، جریان انسانی است، اما صورت تحریکی آن دقیقاً همان است که کار و شغل و رفتار ابلیس است، و ابلیس نیز غیر از تحریک انسان و ابراز نیازهای نهفتۀ انسان، کاری ندارد. اینگونه تبلیغات و نیاز سازی، اقتضاهای روح غریزه را بر اقتضاهای روح فطرت مستولی می کند. و در این صورت انسان در حد غریزه نیز توقف نمی کند. زیرا غریزه اش نیروی روح فطرت را هم به خدمت می گیرد و او را از حد غریزۀ حیوانی فراتر می برد: «أُولئِکَ کَالْأَنْعام»(1) لیکن در این حد متوقف نمی شوند «بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبیلاً».(2)

ص: 325

1- آیۀ 179 سورۀ اعراف.
2- آیۀ 44 سورۀ فرقان.

آیا مدیریت کفایت گرا، عقلانی است یا مدیریت توسعهٔ فردی گرا؟-؟ بسته به این است که عقل چیست؟ اگر «فعل عقلانی» آن است که ماکیاول و پاراتو (هر دو ایتالیائی) تعریف کرده اند، مدیریت توسعهٔ فردی گرا، عقلانی است و ایثار به هر درجه ای باشد با همان درجه حماقت است. در انسان شناسی و جامعه شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) این عقل، «نکراء» و «شیطنت» است(1)

که سمبلش عقل معاویه، عمر عاص و دیگر سران کابالیسم تاریخ است، که غریزه شان بر فطرت شان مسلط شده و عقل را که ابزار فطرت است به خدمت خود گرفته و در راه رسیدن به «هوی»= هوس، به کار گرفته است. غریزه که ابزارش هوای نفس است اینک دارای دو ابزار شده است، که گفته شد چنین مدیرانی گمراه تر از حیوان هستند.

در دو آیهٔ دیگر می فرماید: «أَ رَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ أَ فَأَنْتَ تَکُونُ عَلَیْهِ وَکیلاً- أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَکْثَرَهُمْ یَسْمَعُونَ أَوْ یَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبیلاً»:(2) آیا کسی را که هوای نفس خود را معبود خود کرده است، می بینی؟ آیا موکّل هدایت او هستی؟!- یا گمان می کنی که اکثر آنان می شنوند یا عقل شان را به کار می گیرند؟! نیستند آنان مگر همسان چهارپایان، بل گمراه ترند.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) مأمور و موکّل است که انسان ها را به راه راست و اندیشهٔ درست هدایت کند، لیکن دربارهٔ اینگونه افراد می گوید: تو هیچ مأموریتی برای هدایت آنان نداری زیرا نه اهل شنیدن حقایق هستند و نه عقلانی می اندیشند. آنان مانند حیوان ها شخصیت صرفاً غریزی یافته اند بل بدتر از حیوان شده اند.

و این است که مدیریت مدرنیته در عرصهٔ خانواده، در عرصهٔ جامعه و در عرصهٔ بین الجوامع و جهانی، به هیچ سامانی نرسیده است، غیر از خوردن افراد همدیگر را، و خوردن جامعه ها جامعه های دیگر را، نتیجه ای نداده است صرف نظر از تخریب محیط زیست

1- کافی (اصول) ج اول، کتاب العقل و الجهل، حدیث سوم.
2- آیه های 43 و 44 سورهٔ فرقان.

طبیعی، و تخریب محیط زیست روانی و آسایش روحی.

رابطهٔ ایثار با عدالت در مدیریت

عدالت نیز می تواند با دو گونه محقق گردد:

1- عدالت خشک و مکانیکی و رباتیک: این عدالت خوب است و مدیر را از دچار شدن به عذاب وجدان، حفاظت می کند، اما نه برای جان مدیر تعالی بخش است و نه صمیمیت و اعتماد کافی در جان افراد تحت مدیریت، ایجاد می کند.

2- عدالت مرتبط با قلب مدیر؛ یعنی عدالتی که با خصلت ایثارگرائی(1) درونی مدیر، پیوند دارد؛ این عدالت است که مدیر را دارای جاذبهٔ کاریزماتیک می کند. و مثال روشن این دو نوع عدالت را دربارهٔ مدیریت خانواده، می توان آورد تا بتوانیم فرق این دو را بهتر بفهمیم:

قرآن دربارهٔ ازدواج و همسرگیری می گوید: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً»:(2) و اگر می ترسید که در میان همسران عدالت را رعایت نکنید، پس فقط یک همسر بگیرید. و در آیهٔ دیگر می فرماید: «وَ لَنْ تَسْتَطیعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَیْنَ النِّساءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمیلُوا کُلَّ الْمَیْلِ»:(3) و هرگز نمی توانید (در صورت تعدد همسر) در میان زنان عدالت داشته باشید، لیکن تمایل تان را بکلّی متوجه یک طرف نسازید.

آیه اول از مرد عدالت می طلبد، اما آیه دوم با حرف قطعی «لن» می گوید هرگز نمی توانید عدالت کنید. آیا میان پیام دو آیه تناقض هست؟ نه. زیرا آیه اول عدالت رفتاری را می خواهد، آیه دوم عدالت درون و قلبی و خصلتی را در این باره نفی می کند.

اما شخص مدیر در دیگر عرصه ها و نهاد ها می تواند هر دو عدالت را رعایت کند، لیکن اگر عدالت دوم را داشته باشد دارای جاذبهٔ کاریزماتیک می شود. و افراد تحت مدیریتش همهٔ خواسته های او را به جای می آورند، حتی فداکاری هم می کنند. و این

1- ایثارگرائی به هر دو معنی که بیان شد.
2- آیهٔ 3 سورهٔ نساء.
3- آیهٔ 129 سورهٔ نساء.

نمی شود مگر با صداقت که: «هَبْ لِی صِدْقَ الْهِدَایَه».

این مسئله خیلی مهم و تعیین کننده است مثلاً امروز برخی از سران جمهوری اسلامی می گویند: عدالت یعنی چه؟ هر چه بر ثروت ثروتمندان افزوده شود، چیزی هم به فقرا می رسد. و با این طرز فکر، روش و سیاست گذاری، عنصر اساسی جان انقلاب را سلب کردند، استدلالی که غریزی ترین استدلال است که گفته شود اگر علف در مرتع زیاد باشد حیوان های قوی می خورند سیر می شوند بقیه اش به حیوان های دیگر نیز می رسد. گوئی انسان های فقیر غیر از شکم و تعلیف جسمی به هیچ چیزی نیاز ندارند.

2- سبک بال نبودن در زندگی شخصی: این آفت را بدین عبارت آورده است: «وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الدَّعَه»: و خدایا به من اهدا کن زیبائی سبک بال بودن را.

لغت: الدّعه: در آغاز شرح این بخش، دعه را اینطور معنی کردم: الدّعه: خصلت آسان گیری در رفتار با خود و با دیگران و با هر چیز.

زندگی سختی هایی دارد، بویژه در «خود سازی» و «مدیریت خود» و در «چگونگی رابطه با جامعه»، لیکن زندگی جنگ نیست، ستیز نیست، لجاجت نیست. زندگی خصلت درونی دعه و آسان گیری در رفتار با خود، خانواده و جامعه، را لازم دارد. و شیرینی زندگی در همین است. کسی که ثروت هنگفت او را سیر نمی کند، در جنگ، ستیز و لجاجت است و هرگز لذت فطری انسانی را نخواهد چشید، او بردهٔ غریزهٔ خود است.

همینطور است فرد بی ثروت که راه غریزه را می رود.

اما آسان گیری نیز باید عقلانی باشد، نه اینکه از تنبلی و کاهلی ناشی شود، زیرا منشأ تنبلی، کاهلی و همچنین تن پروری، غریزه است.(1)

آسان گیری به معنی عُطلهٔ نیروی خود یا مال خود، نیست که شرحش در سطرهای بالا

1- در بخش پنجم از دعای هفدهم به شرح رفت که یکی از خصائلی که از غریزه ناشی می شود و در صورت عصیان غریزه بر فطرت، بر انسان مستولی می گردد تنبلی است.

گذشت، دعه یعنی گلاویز نشدن با زندگی، زندگی را با کُشتی اشتباه نگرفتن است. و اگر شخص مدیر فاقد خصلت دعه باشد، او دچار جنگ با افراد تحت مدیریت است گرچه جنگش جنگ گرم نباشد، جنگ سرد، جنگ روانی، جنگ نرم، جنگ اطلاعاتی و... باشد.

و امام علیه السلام در این سخن دعۀ محض و صرفاً عقلانی را نمی خواهد بل دعۀ زیبا را می خواهد «وَ امْتَحِنِی حُسْنَ الدَّعَه» یعنی رفتاری که از دو عنصر عقلانیت برخوردار باشد: عدم سخت گیری و جنگ، و عنصر زیبائی همان رفتار آسان گیرانه، و به ما یاد می دهد که ممکن است رفتار کسی آسان گرایانه باشد لیکن در عین حال نازیبا باشد؛ همراه با اخم، و باصطلاح «گوشت تلخی»، برخورد خشک قانونی، فاقد عنصر عاطفی و...

3- حمل کردن زحمت اندر زحمت بر خود: این آفت سوم در زندگی و در مدیریت است؛ زندگی زحمت دارد، بل عین زحمت است «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِی کَبَدٍ».(1) اما نباید آن را «زحمت اندر زحمت» کرد. برخی ها برای رهائی از این زحمت، خود را به زحمت دیگری وادار می کنند، چه ارزشمند و شیرین است زحمتی که در این حدیث آمده است: «الْکَادُّ عَلَی عِیَالِهِ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اللَّهِ».(2) اما کدّ اندر کدّ، بزرگترین اشتباه و بدترین انحراف از راه فطرت است که «وَ لَا تَجْعَلْ عَیْشِی کَدّاً کَدّا»: و خدایا زندگی مرا زحمت اندر زحمت- سخت اندر سخت- مکن، توفیق بده که این بلا را بر سر خودم نیاورم.

فراتر از زندگی فردی؛ در زندگی خانوادگی، فامیلی، اجتماعی و بویژه در مدیریت، کسی که در فردیت خودش دچار کدّ اندر کدّ شده چگونه می تواند با افراد تحت مدیریت خود با روال و روند آسان گیری- که هم بر بهره وری لطمه نزند و هم به عُطله منجر نشود و هم به بهره کشی نیانجامد- عمل کند. و چگونه می تواند یک راهنمای با صداقت برای افراد تحت مدیریت خود باشد.

1- آیۀ 4 سورۀ بلد.
2- کافی، ج 5 ص 88.

امام علیه السلام در این بخش سه اصل برای مدیریت صحیح معرفی کرده و سه آفت برای آن:

اصول لازم

آفت ها

-1

کفایت گرائی

و عدم

کمیت گرائی

دربارۀ فردیت

خود

-1

توسعه و کمیت گرائی دربارۀ خود

-2

زیبائی مدیریت

-2

فقدان آسان گیری

-3

صداقت در راهنمائی

-3

سخت گیری در رفتار

و مهم تر اینکه: امام چگونگی شخصیت درون و خصلت های درونی را در همهٔ رفتارهای بیرونی و ابرازات انسان، یک علّت جبری و قهری معرفی می کند؛ یعنی تا درون اصلاح نشود نه زندگی فردی درست و راحت و شیرین می شود نه زندگی اجتماعی و نه مدیریت.

نکونامی و شهرت طلبی

بار خدایا تاجدارم کن، خداوندا نشاندارم کن.- فرد در میان جامعه، خارج از دو حالت نیست:

1- بی نام و نشان.

2- معروف و مشهور.

یکی از مسائلی که در اسلام شناسی به خوبی بررسی و حل نگشته است، مسئلهٔ نامجوئی است؛ از طرفی آیات و احادیثی داریم که نامجوئی را نکوهش کرده اند؛ نکوهشی شدید. و از جانب دیگر می بینیم که انبیاء و ائمّه از خداوند معروفیت و مشهوریت می طلبند. پس فی الجمله می دانیم که نامجوئی نکوهیده و نامجوئی ستوده، هر دو در مکتب ما هستند. مشکل در تعیین ماهیت این دو و تشخیص حدو مرزشان است. و متأسفانه تاکنون هیچ قاعدهٔ روشنی در این باره معرفی نشده است. زیرا به کلید طلائی توجه نشده و مسئله گنگ و لاینحل مانده است.

ص: 330

قاعده: هر نامجوئی که با انگیزه های غریزی باشد، نکوهیده است. و هر نامجوئی که با انگیزه های فطری باشد ستوده است.

بی نام و نشان بودن بهتر از آوازه و شهرت غریزی است، لیکن انسان برای آن آفریده نشده، حتی در میان درختان نیز خوب ها و مفیدهای شان نامدار هستند. حضرت ابراهیم نه تنها در عصر و زمانۀ خودش که در اثر مبارزه با قدرت دولت آکد، در مرکز بابل مبارزه کرد و معروف گشت، بل از خداوند می خواهد که در همیشۀ تاریخ نام نیک داشته باشد: «وَ اجْعَلْ لی لِسانَ صِدْقٍ فِی الْآخِرین»:(1) و (خدایا) در میان آیندگان برای من زبان و گفتار صادق، قرار ده.

تاریخ و گذشت زمان همانطور که هر چیز را فرسوده می کند، نام نیک شخصیت های مهم را نیز تحریف می کند، ابراهیم (علیه السلام) از خداوند می خواهد که نام و عنوان نیکویش در میان آیندگان نیز سالم و بی عیب بماند و مانده است؛ همۀ پیروان ادیان امروز هم از او بطور کامل و تام به نیکی یاد می کنند.(2)

که می فرماید: «وَ تَرَکْنا عَلَیْهِ فِی الْآخِرین»؛ نام او را در میان آیندگان باقی گذاشتیم.

در قرآن، دربارۀ پیامبران دیگری نیز این ماندگاری نام، آمده اما نه درحد حضرت ابراهیم؛ در سورۀ صافّات آیۀ 78 دربارۀ حضرت نوح آمده است: «وَ تَرَکْنا عَلَیْهِ فِی الْآخِرین»: برای او نام نیک در میان آیندگان گذاشتیم.

ترکنا: رها کردیم، عنوان و نام او را از گیره ها و چنگال های تحریفگر تاریخ رهانیدیم.

دربارۀ حضرت موسی و هارون نیز آمده است: «وَ تَرَکْنا عَلَیْهِما فِی الْآخِرین».(3) اما وقتی تورات را- که کتاب مشترک مسیحیان و یهودیان است- باز می کنیم می بینیم که می گوید: بت گوساله را هارون ساخت؛ جرم سامری به نام او نوشته شده؛ نامش ماندگار شده لیکن

1- آیۀ 84 سورۀ شعراء.

2- شرح بیشتر در کتاب «جامعه شناسی کعبه». سایت بینش نو- www.binesheno.com
3- آیهٔ 119 سورهٔ صافات.

بطور کامل از تحریف در امان نمانده است. و دربارهٔ حضرت الیاس- که مبارز نامدار بر علیه بعل پرستی بود و سمبل همیشگی و همه جائی کابالیسم یعنی «بعل» را بشدت محکوم می کرد- می فرماید: «وَ تَرَکْنا عَلَیْهِ فِی الْآخِرِین». (1) می توان گفت که حضرت الیاس در این ماندگاری نامش یک ویژگی دارد؛ در طول تاریخ «ابلیسک» ها و مجسمه های بعل از روز بیعت میان قابیل و ابلیس، تا همین دو دههٔ اخیر، محرمانه مانده بود، اکنون در دورهٔ آخر الزمان پرده از اسرار کابالیسم برافتاده و نام حضرت الیاس از نو به زبان ها می افتد لیکن هنوز در جایگاه سزاوار خود قرار نگرفته است(2) که باید در عرصهٔ فرهنگ جهانی شهرت دیگر یابد و زائیچه های کابالیسم- از قبیل: ماسونیسم، صهیونیسم و...- را بیش از پیش رسوا کند.

به محور «نام نیک خواستن» از خداوند قبلاً بحث کرده ایم و این در تکمیل آن بود.

تأسف

در برخی از شرح ها و ترجمه ها، کلمهٔ «ولایت» را که در این سخن امام آمده، به «فرمانروائی» معنی کرده اند، گوئی نظر امام به ولایت به معنی «امامت» بوده است، در حالی که حتی در اینصورت نیز هیچ مناسبتی میان ولایت و فرمانروائی نیست؛ امامت غیر از فرمانروائی است.

اینان توجه نکرده اند که محتوای صحیفهٔ سجادیه درس مشق است برای همگان، نه در مقام تعیین نقش خاصّ خودش که امامت باشد. مراد امام از ولایت، سرپرستی و مدیریت است با کاربردی عام، همگانی و همه جائی.

و برخی دیگر چنین معنی فرموده اند: و مرا به نیکی در کارهائی که به آن قیام می نمایم وادار.- این ترجمه گرچه کامل و تام نیست لیکن از تفسیر بالا بهتر است.

دربارهٔ فقرات و جمله های این بخش، بحدی ناقص، نادرست و نازیبا عمل شده که شرح و نقد آن ها حوصلهٔ بیشتری می طلبد. در این مجلدات تنها در مواردی به نقد شرح ها و ترجمه

1- آیهٔ 129 سورهٔ صافات.
2- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش». سایت بینش نو- www.binesheno.com

ها پرداخته می شود که الزام و نیاز مبرم باشد، و تنها به فرازترین نقص ها اشاره می شود.

دعای محض: در پایان این بخش می رسد به دعای محض، که «وَ لَا تَرُدَّ دُعَائِی عَلَیَّ رَدّاً، فَإِنِّی لَا أَجْعَلُ لَکَ ضِدّاً، وَ لَا أَدْعُو مَعَکَ نِدّاً». از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) عامل و منشأ همهٔ خوبی ها، شیرینی ها و راحتی ها، دعا است که نیاز به تکرار آیات و احادیث دربارهٔ دعا نیست، لیکن یک آیه و یک حدیث را از نو تکرار می کنم زیرا به حدی شیرین و روح افزا هستند که نمی توانم از آن ها بگذرم:

آیه: «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»:(1) بگو: پروردگارم چه اعتنائی به شما دارد- چه ارزشی در پیش خدا دارید- اگر دعای تان نباشد. همهٔ ارزش انسان در دعا و در «خواستن از خدا» است، و خداوند چقدر مشتری دعا و خواستن است؟!

حدیث: الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ:(2) دعا مغز عبادت است.

چند نکته در این دعای محض:

1- عبارت این فقره، مطلق است: «وَ لَا تَرُدَّ علیَّ دُعَائِی». مخصوص این بخش دعای مکارم الاخلاق و یا کلّ آن نیست، حتی مخصوص همهٔ محتوای صحیفه سجادیه نیست، بل از خدا می خواهد هیچ دعا و خواستهٔ او را رد نکند از جمله همین بخش از این دعا. و لذا این سه فقرهٔ اخیر را دعای محض خواندم.

2- کلمه «عَلَیّ»= بر من- دعای مرا بر من رد مکن- نشان می دهد که عدم استجابت دعا می تواند بر دو گونه باشد: الف: صرف پذیرفته نشدن. ب: در عین پذیرفته نشدن به سوی خود دعا کننده برگردانیده شود. مانند کالای مغشوش که به فروشنده برگردانیده می شود.

3- این، دعا بر دعا است؛ دعا اندر دعا؛ دعا پشتوانهٔ دعا.

1- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.
2- بحار، ج 90 ص 300.

بخش بیست و ششم

اشاره

محدودیت های حقوقی مالک در مال خود، در نظام اقتصادی اسلام

اسراف

شرح اسراف

اتلاف مال

برکت و همایونی در مدیریت مال

برکت در قرآن

از ویژگی های صحیفهٔ سجادیه

اصول درست هزینه کردن مال

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ امْنَعْنِی مِنَ السَّرَفِ، وَ حَصِّنْ رِزْقِی مِنَ التَّلَفِ، وَ وَفِّرْ مَلَکَتِی بِالْبَرَکَهِ فِیهِ، وَ أَصِبْ بِی سَبِیلَ الْهِدَایَهِ لِلْبِرِّ فِیمَا أَنْفِقُ مِنْهُ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از اسراف بازدار، و روزی ام را از تلف شدن حفظ کن، و تصرّفات مرا در آن با برکت پرکن. و آنچه را که هزینه (و مصرف) می کنم با هدایت خودت در بستر نیکی قرار بده.

محدودیت های حقوقی مالک در مال خود، در نظام اقتصادی اسلام: برای اینکه بطور کامل و همه جانبه به معنی و مفهوم «اسراف» برسیم، مقدمهٔ زیر لازم است:

در مسئلهٔ «مالکیت» یک اصل در نظام حقوقی اقتصاد مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هست، که در مکتب ها و فرهنگ های دیگر نیست، و آن عبارت است از

محدودیت تصرف مالک در مال خود؛ و این محدودیت در موارد زیر است:

1- عطلهٔ مال، یعنی عاطل و باطل نگه داشتن مال (هر مالی اعم از منقول و غیر منقول) حرام و ممنوع است. این موضوع تا حدودی در بخش قبلی به شرح رفت و گفته شد که در شرایطی مالکیت شخص از «مال معطّل» سلب می شود.

2- تلف کردن مال، حرام و ممنوع است و مجازات دارد. مثلاً کسی نمی تواند و حق ندارد سکهٔ خودش را به دریا یا رودخانه بیندازد و بگوید: مال خودم است دلم می خواهد این کار را بکنم. و همچنین دربارهٔ هر مال. خواه اتلاف کلّ یک مال باشد و خواه اتلاف یا تخریب بخشی از آن؛ از باب مثال؛ حق ندارد عمداً خودرو یا مسکن خود را معیوب کند و همچنین....

3- هیچ مالکی حق ندارد مال خود را به «خیریّهٔ کاذب» وقف کند؛ همانطور که برخی ثروتمندان اروپائی اموال شان را به یک سگ یا گربه وقف می کنند.

4- کسی حق ندارد در حفاظت مال خودش کوتاهی کند (مگر با عذر موجّه) و نمی تواند خانه ای را رها کند که بتدریج ویران شود. حق ندارد به اسب و دام خودش بقدر کافی علف ندهد و آن ها را رنجور کند. و مستحب است فراتر از حدّ کفایت به دام هایش برسد:

امام کاظم (علیه السلام) فرمود: «مِنْ مُرُوَّهِ الرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ دَوَابُّهُ سِمَاناً»:(1) از مروّت مرد است که چهارپایان اش، چاق و فربه باشند.

مفهوم این سخن این است: کسی که دوابّ خود را لاغر نگه دارد، مروّت ندارد.

امام باقر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «الْمُرُوَّهُ اسْتِصْلَاحُ الْمَالِ»: (2) رسیدگی و سروسامان دادن به مال، مروّت است.

امام صادق علیه السلام: «تَعَاهُدُ الرَّجُلِ ضَيْعَتَهُ مِنَ الْمُرُوَّه»:(3) سرکشی و رسیدگی به

1- بحار، ج 61 ص 215.
2- بحار، ج 73 ص 313.
3- همان.

مزرعه و باغ، از مروّت صاحبش است.

امام حسن مجتبی (علیه السلام): «قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ عَلَیْهِ السَّلَام لِلْحَسَنِ ابْنِهِ: یَا بُنَیَّ مَا الْمُرُوَّهُ فَقَالَ: الْعَفَافُ وَ إِصْلَاحُ الْمَالِ»:(1) امیرالمؤمنین از امام حسن (علیهما السلام) پرسید: فرزندم، مروّت چیست؟ گفت: مروّت عفاف و اصلاح مال است.

5- مالک حق ندارد وارثش را از ارث خود محروم کند؛ کاری که در اروپا و فرهنگ مدرنیته رایج است.

اسراف

چهار ردیف بالا از مصادیق اسراف، و مورد اخیر (پنجم) از مصادیق ظلم است.(2)

1- بحار، ج 100 ص 6.
2- کسی که ازدواج کرده و فرزندی را به وجود آورده، نسبت به همین کارش مسئولیت دارد، یکی از موارد مسئولیت این است که او را از ارث خود محروم نکند گرچه از او رنجیده باشد یا بشدت متنفر باشد، حتی اگر رنجش و تنفرش نیز بیجا نبوده و بحق باشد؛ فرزند هر چه باشد محصول عمل پدر و مادر است گرچه خودش خودش را بد کرده باشد. این مسئولیت، شاخه ها باز کرده در شبکهٔ نسب گسترده می شود. این در راستای سلسلهٔ «به وجود آورندگان» است. می ماند سه رشتهٔ دیگر در شبکهٔ توارث: 1- ارث بردن «به وجود آورندگان» از سلسلهٔ اولاد، این (باصطلاح اقتصادی) اجر آنان است که اولاد را به وجود آورده و برایش زحماتی را متحمل شده اند. 2- ارث کسانی که نه در به وجود آمدن میت نقشی داشته اند و نه حقی دربارهٔ آن: اینان بدلیل قرابت نسبی که عقل حکم می کند نزدیکان نسبی به وجود آورندگان و به وجود آمدگان، بر اجانب ترجیح داده شوند، گرچه خویشان میت نسبت به او نیکی نکرده باشند و اجانب برایش نیکی کرده باشند. زیرا این «حق طبیعت» و «حق آفرینش» است و ربطی به نیکی و بدی وارث ندارد. و در اصل به وجود آمدن شخص متوفی شرکت دارند، از ناحیهٔ پدری یا مادری: «وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ»، آیهٔ 75 سورهٔ انفال، و آیهٔ 6 سورهٔ احزاب.

3- ارث سببی: منشأ این حق «پیمان» است؛ عقد ازدواج چنین موادی را در خود دارد، خواه به هنگام پیمان به زبان آورده شود و خواه مسکوت گذاشته شود. مالک می تواند مثلاً با عقد بیع، کاری کند که وارثی از ارث او محروم شود، اما بدیهی است که این عمل (باصطلاح) کلک و حیله گری است که خداوند به آن راضی نیست و اینگونه عمل ها در ظاهر قابل اجراء است لیکن موضوع را از مصداق «ظلم» خارج نمی کند.

و این کاربرد یکی از سه اصطلاح واژهٔ اسراف است. زیرا اسراف سه کاربرد دارد:

1- اسراف یعنی زیاده روی؛ تجاوز از حد در هر چیزی و در هر رفتاری حتی در فکر و اندیشه و خصلت های درونی. در این کاربرد، موارد چهارگانه فوق از مصادیق اسراف هستند.

2- اسراف یعنی ضایع کردن مال که در اصطلاح فقهی «تضییع مال» نامیده می شود. در اینصورت مورد «عُطله» و مورد «وقف به خیریهٔ کاذب» و مورد «کوتاهی در حفاظت» از مصداق اسراف خارج شده و تحت عنوان «تضییع مال» قرار می گیرند. و مورد «تلف کردن مال» تحت عنوان «اتلاف مال» قرار می گیرد.

3- اسراف یعنی زیاده روی در مصرف، در اینصورت همهٔ موارد چهارگانه از مصداق اسراف خارج می شوند.

مراد امام (علیه السلام) در جملهٔ «وَ امْتَعْنِی مِنَ السَّرَف» کدامیک از این سه کاربرد است؟ و چون در جمله بعدی گفته است «وَ حَصِّنْ رِزْقِی مِنَ التَّلَف» و همچنین پس از آن می گوید: «وَ وَفِّرْ مَلَکَتِی بِالْبَرَکَهِ فِیه»، می توان گفت مرادش کاربرد سوم است زیرا موارد دیگر را در دو جملهٔ بعدی مستقلاً آورده است. و باصطلاح اتلاف و عدم برکت را قسیم اسراف قرار داده است.

اما باید گفت: «تلف» در این سخن به معنی لغوی به کار رفته و حرف «و» عطف تفسیر است که همان اسراف را شرح می دهد. و نیز «برکت خواهی» دلیل این نمی شود که «عدم برکت» قسیم اسراف باشد، بل در تقابل با «برکت» است. و هیچ ربطی به اسراف ندارد نه رابطهٔ تقابلی قسیمی، و نه رابطهٔ قسمی. و همچنین جملهٔ اخیر که دربارهٔ سمت و سوی مصرف است نه در اصل مصرف که: «وَ أَصِبْ بِی سَبِیلَ الْهِدَایَهِ لِلْبِرِّ فِیمَا أُنْفِقُ مِنْه». زیرا ممکن است یک هزینه و یک مصرف در جهت درست نباشد و خلاف شرع باشد اما نه بعنوان اسراف. مثلاً هزینه کردن مال برای ستم کردن به کسی، گناه بزرگ است، نه اسراف. یعنی چون بزرگتر از اسراف است، به آن اسراف نمی گویند مگر در کاربرد اول، که نمی تواند در اینجا مراد امام (علیه السلام) باشد.

ص: 337

پس مراد امام از اسراف هم شامل هر چهار مورد مذکور می شود و هم شامل زیاده روی در مصرف. و صیغهٔ «سَرَف» نیز به این شمول دلالت دارد والاّ با لفظ «اسراف» می آمد. و از منظر دیگر چون موضوع سخن «رابطهٔ انسان با مال» است پس باید کاربرد دوم، سوم و زیاده روی در مصرف، (هر سه) مشمول باشند و تنها کاربرد اول از شمول سخن خارج باشد.

شرح اسراف

آیه هائی از قرآن درکاربرد اول، یعنی: زیاده روی؛ تجاوز از حد در هر چیزی حتی در فکر و اندیشه:

1- فکر و فرهنگ: «وَ کَذلِکَ نَجْزی مَنْ أَسْرَفَ وَ لَمْ یُؤْمِنْ بِآیاتِ رَبِّهِ»:(1) و اینچنین جزا می دهیم کسی را که اسراف کند و به آیات پروردگارش ایمان نیاورد.

و: دربارهٔ فکر و فرهنگ جامعهٔ یهود: «إِنَّ کَثیراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِکَ فِی الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»:(2) سپس، اکثریت آنان در روی زمین به زیاده روی و اسرافکاری مشغول اند.

و: «وَ لَقَدْ جاءَکُمْ یُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَیِّناتِ فَما زِلْتُمْ فی شَکٍّ مِمَّا جاءَکُمْ بِهِ حَتَّی إِذا هَلَکَ قُلْتُمْ لَنْ یَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولاً کَذلِکَ یُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتاب»:(3) پیش از این، یوسف برای شما بیّنات آورد، لیکن شما همچنان دربارهٔ آورده های او شک داشتید، تا اینکه او مرد، گفتید: دیگر خداوند رسولی مبعوث نخواهد کرد. اینچنین گمراه می کند خداوند هر اسرافکارِ «شک اندیش» را.

و: دربارهٔ خرافه گرائی در فکر و فرهنگ: «قالُوا إِنَّا تَطَیَّرْنا بِکُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّکُمْ وَ لَیَمَسَّنَّکُمْ مِنَّا عَذابٌ أَلیم- قالُوا طائِرُکُمْ مَعَکُمْ أَ إِنْ ذُکِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُون»:(4) (مردم انطاکیه) به رسولان گفتند: ما وجود و حضور شما را فال بد می زنیم (شما را برای جامعهٔ

1- آیهٔ 127 سورهٔ طه.

2- آيۀ 32 سورۀ مائده.
3- آيۀ 34 سورۀ غافر.
4- آيه هاى 18 و 19 سورۀ يس.

خودمان بد شگون می دانیم)، اگر از این پیام تان دست برندارید شما را سنگسار می کنیم و شکنجهٔ دردناکی از ما به شما خواهد رسید.- (رسولان) گفتند: بد شگونی تان با خودتان هست اگر آگاه شوید، بل شما مردمی اسراف گرا (در فکر و فرهنگ) هستید.

2- رفتار قلبی فرد: «وَ إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ دَعانا لِجَنْبِهِ أَوْ قاعِداً أَوْ قائِماً فَلَمَّا کَشَفْنا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ کَأَنْ لَمْ یَدْعُنا إِلی ضُرٍّ مَسَّهُ کَذلِکَ زُیِّنَ لِلْمُسْرِفینَ ما کانُوا یَعْمَلُون»:(1) آنگاه که به انسان زیان (و ناخوشایندی) برسد؛ ما را در حال دراز کشیده به پهلو، یا نشسته، یا ایستاده، می خواند. و آنگاه که آن ضرر و ناخوشایند را از او برطرف می کنیم، چنان می رود که گوئی هرگز ما را برای حل مشکلی که برایش رسیده بود، نخوانده است. اینچنین برای اسرافکاران رفتارشان زینت داده شده است.

3- رفتار قلبی، روانی و عملی: «إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِی الْأَرْضِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِینَ»:(2) فرعون در زمین برتری گرائی متکبرانه می کند و او از اسرافکاران است.

و: «وَ لَقَدْ نَجَّیْنَا بَنِی إِسْرَائِیلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِینِ- مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ کَانَ عَالِیاً مِنَ الْمُسْرِفِینَ»:(3) بنی اسرائیل را از شکنجهٔ خوارکننده نجات دادیم- از فرعون که برتری جوی تکبرگرا و از اسرافکاران بود.

4- رفتار فردی در جهت اجتماعی: «وَ لاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ یُسْرِفْ فِی الْقَتْلِ إِنَّهُ کَانَ مَنْصُوراً»:(4) کسی را که خداوند جانش را محترم شمرده، نکشید جز بحق. و کسی که مظلومانه کشته شود، برای ولیّ او سلطه (حق قصاص) قرار دادیم، پس او نباید در قصاص اسراف کند، که او مورد حمایت خداوند است.

1- آیهٔ 12 سورهٔ یونس.
2- آیهٔ 83 سورهٔ یونس.
3- آیه های 30 و 31 سورهٔ دخان.
4- آیهٔ 33 سورهٔ اسراء.

5- رفتار قلبی و عملی جامعه: «وَ مَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ إِسْرَافَنَا فِی أَمْرِنَا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»: (1) و (جان كلام) سخن شان تنها این بود كه: پروردگارا، گناهان ما را ببخش و از اسراف و زیاده روی های ما در رفتارهای مان درگذر. قدم های ما را استوار كن، و ما را بر جامعهٔ كافران پیروز گردان.

این آیه دربارهٔ معرّفی جامعهٔ مطلوب و انسانی است؛ جامعه ای كه گزندهای اسرافكاری را می شناسد و ویژگی روانی اجتماعی آن دعا بر بخشش زیاده روی ها است كه ممكن است در هر جامعه ای رخ دهد.

6- رهبران و نخبگان مسرف: در مجلس سنای مصر كه قرآن با «مؤتمر» از آن تعبیر می كند، مردی از خاندان فرعون كه به حضرت موسی ایمان آورده لیكن ایمانش را پنهان می داشت، گفت «أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّیَ اللَّهُ وَ قَدْ جاءَكُمْ بِالْبَيِّناتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَ إِنْ يَكُ كاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَ إِنْ يَكُ صادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِی يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِی مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ»: آیا می خواهید مردی (موسی) را بكشید؟ در حالی كه برای شما از طرف پروردگارتان بیّنات آورده است، و اگر دروغگو باشد، نتیجهٔ دروغش به خودش می رسد، و اگر راستگو باشد، دستكم برخی از وعیدها كه می دهد به شما خواهد رسید. خداوند كسی را كه اسرافكار و دروغ گرا باشد، هدایت نمی كند.

این مرد مؤمن، سناتورهای مصر را به اسرافكار بودن، بویژه زیاده روی كردن شان در تكذیب حضرت موسی محكوم می كند.(2)

و: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطيعُونِ- وَ لا تُطيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفينَ»:(3) از خدا بترسید و از فرمان (سران)

1- آیهٔ 147 سورهٔ آل عمران.
2- این مرد سپس به میان جامعه رفته باز از پیام حضرت موسی حمایت می كند و می گوید: ای مردم من، «أَنَّ مَرَدَّنا إِلَى اللَّهِ وَ أَنَّ الْمُسْرِفينَ هُمْ أَصْحابُ النَّارِ»: بازگشت همه ما بسوی خداوند است و اسرافكاران اهل آتشند.- آیهٔ 43 سورهٔ غافر.
3- آیه های 150 و 151 سورهٔ شعراء.

اسرافکار پیروی نکنید.

7- اسراف به هر معنی؛ فرد یا جامعه: «قُلْ يَا عِبَادِیَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ»:(1) بگو: ای بندگان من که بر خودتان اسراف کرده اید، از رحمت خدا نا امید نشوید.

این آیه شامل هر نوع اسراف و هر نوع مُسرف است و همگی را به توبه دعوت می کند؛ هم افراد را و هم جامعه را.

8- جامعۀ مسرف و تمدّن مسرف: دربارۀ تمدن هائی که با آمدن بلا از میان رفته اند می گوید: «وَ أَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ».(2)

دربارۀ تمدن شهرهای لوط: فرشتگان به ابراهیم (علیه السلام) گفتند: «إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ- لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ- مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّکَ لِلْمُسْرِفِينَ»:(3) ما مأموریت داریم به آن جامعۀ مجرم برویم- تا بارانی از سنگِ گلِ بر آنان بفرستیم- سنگ هائی که از طرف پروردگارت برای اسرافکاران نشان گذاشته شده.

9- اسراف در امور شهوی جنسی که به خصلت جامعه مبدل شود: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ».(4)

10- جامعۀ اسرافکار، از دین خوشش نمی آید: «أَ فَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَنْ كُنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفِينَ»:(5) آیا بخاطر اینکه شما اسیرافکار هستید (و آزادی های غریزی را دوست دارید، و از آزادی فطرت متنفر هستید)(6)

این ذکر (= قرآن) را از شما باز پس گیریم-؟!

1- آیۀ 53 سورۀ زمر.
2- آیۀ 9 سورۀ انبیاء.
3- آیه های 32 و 33 و 34 سورۀ ذاریات.
4- آیۀ 81 سورۀ اعراف.
5- آیۀ 5 سورۀ زخرف.
6- شرح بیشتر در بحث «آزادی» در مجلّد اول از این مجلدات.

11- اسراف و زیاده روی در خوراک: دربارهٔ میوه ها و محصولات کشاورزی، می گوید: بخورید از آن ها و «لاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ یُحِبُّ الْمُسْرِفِینَ».(1)

و: «کُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ یُحِبُّ الْمُسْرِفِینَ».(2)

12- اسراف در هر هزینه ای: «وَ الَّذینَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ یُسْرِفُوا وَ لَمْ یَقْتُرُوا وَ کانَ بَیْنَ ذلِکَ قَواماً»:(3) و آنان (عباد الرّحمن) آنان اند که در وقت هزینه کردن نه اسراف می کنند و نه سختگیری، میان این دو قرار می گیرند.

اتلاف مال

«وَ حَصِّنْ رِزْقِی مِنَ التَّلَف». تلف اعم از اتلاف است. اتلاف، فعل و رفتار است، اما تلف ممکن است در اثر حوادث طبیعی و اجتماعی رخ دهد و نیز ممکن است در اثر فراموشی و نسیان باشد. و اتلاف نیز اعم از تضییع و اسراف است. زیرا هر اسراف تضییع است و هر تضییع اتلاف است؛ خواه تضییع کل یک مال باشد و خواه تضییع بخشی از آن، یا تضییع کارآمدی و استعداد مال.

بنابراین، امام از خدا می خواهد که روزیش را از اسراف، تضییع، اتلاف و تلف طبیعی، حفظ کند. پس آنچه مصداق «اسراف» است در این دو فقره از کلام، دوبار آمده است. و این «ذکر العام بعد الخاص» نشان می دهد که اسراف مذمومتر و بدتر و نکوهیده تر از همه است.

نکته: اسراف و تضییع هر دو فعل ارادی انسان هستند. چرا امام (علیه السلام) تضییع را دوبار عنوان نکرده، اسراف را دوبار عنوان کرده است؟ برای اینکه از دیدگاه دیگر، تضییع اعم از اسراف است، زیرا ممکن است تضییع در مقام مصرف نباشد و اساساً مال را بدون مصرف، اتلاف کند.

1- آیهٔ 141 سورهٔ انعام.
2- آیهٔ 31 سورهٔ اعراف.
3- آیهٔ 67 سورهٔ فرقان.

با بیان دیگر: گاهی اتلاف و تضییع قسیم هم و در تقابل با هم به کار می روند و مراد از اسراف فقط در مقام مصرف، می شود. و اسراف به این معنی معمولاً در جهت چشم و هم چشمی و تفاخر انجام می یابد. و این حاکی از یک بیماری دوم است که در تضییع اصل مال، نیست. و نیز اسراف به این معنی، سرایت کننده هم هست که بیماری چشم و هم چشمی و تفاخر در مصرف را در جامعه رایج می کند، و لذا از دو جهت مذموم و خطرناک است.

برکت و همایونی در مدیریت مال

«وَ وَفِّرْ مَلَکَتِی بِالْبَرَکَهِ فِیه»: و (خدایا) تصرفات مرا در آن با برکت پر کن.

لغت: المَلکَه: الملک: تصرف: قدرت تصرف.

یُقال: هو ملَکَه یمینی: ای اَملکه و اَقدر علیه: فلان چیز ملک من است و در آن تصرف می کنم.

برکت: بهره وری از یک چیز در حدّ اعلای استعداد آن چیز. اعم از وجود، فکر، عقل، توان عملی (رفتار) و مال.

امام در این فقره پیش از آنکه «برکت مال» را بخواهد، برکت داشتن و مبارک و همایون بودن «رفتار با مال» را می خواهد؛ از خدا می خواهد که نحوۀ تصرفاتش در اموالش، تصرف و مدیریتی باشد که پر از برکت رفتاری باشد.

از اینجا می فهمیم که تصرفات هر کسی در اموالش، دو نوع است: رفتار مبارک و همایون، و رفتار نا مبارک و ناهمایون. در فکر و فرهنگ مردمی همیشه برکت را در خود مال تصور می کنند، لیکن امام (علیه السلام) آن را در چگونگی «رفتار با مال» نیز می بیند و به ما یاد می دهد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «أَحْسِنُوا جِوَارَ النِّعَم»:(1) رفتار بزرگوارانه با نعمت ها داشته باشید. و در رفتار با نعمت ها آن ها را گرامی بدارید. رفتار گرامیانه داشته

1- كافى، جلد 4 ص 38 ط دار الاضواء.

باشید.

بنابراین در معنی برکت چهار عنصر نهفته است:

1- کرامت رفتار: بکارگیری و استفاده از هر چیزی با رفتار متناسب با آن، بدون خشونت، و با اصول عقلانی.

2- دربارۀ هر چیز (فکر، عقل، علم، دین، همسر، اولاد، محیط زیست و مال) ارزش بسزای آن را در نظر گرفتن. زیرا اگر ارزش یک چیز در نظر گرفته شود و به اهمیت آن توجّه شود، آن چیز هدر نمی رود، نه تضییع می شود و نه اتلاف. پس برکت در بهره دهی هر چیز، نیازمند رفتار با کرامت است، و این نیز نیازمند شناخت اهمیت آفرینشی و طبیعی و اجتماعی آن چیز است؛ برکت یک امر خیالی و ماوراء طبیعی نیست، مقدمات طبیعی خود را می طلبد.

اینکه می گویند: خداوند به فلان چیز برکت داد، درست است همه چیز را خداوند می دهد؛ مُنعم فقط اوست، لیکن در بستر «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ».(1) اینکه می گویند: فلان چیز با برکت شد، یا فلان شیئ بی برکت شد، باید پیش از این داوری، دربارۀ رفتاری که با آن چیز شده داوری کنند. زیرا برکت در بهره دهی و بهره وری، نتیجۀ برکت در رفتار است. والاّ نه آن شیئ قصد و غرضی دارد و نه خداوند آنچه را که عطا کرده سترون می کند.

3- از دیدگاه روان شناختی اجتماعی، در بینش مردم، عنصری معنوی در معنای برکت، هست بحدی که لفظ «مبارک» در جنبه معنوی هر شیئ به کار می رود. و این حقیقتاً یک درک درست است، لیکن با اینکه چیستی برکت را درک می کنند، معمولاً به چگونگی فرآیند آن توجه نمی کنند که چه شد این نعمت دارای برکت شد؟ و به «کلّی نگری» اکتفا کرده و از کنار آن می گذرند.

رفتار انسان با نعمت ها به هر مقدار عقلانی، حساب شده اما توأم با اقتضاهای روح

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا». سایت بینش نو- www.binesheno.com

فطرت باشد، به همان مقدار عمر او «عمر با سعادت» خواهد بود و لذا یکی از معانی برکت در متون لغوی سعادت است. جان مبارک و همایون، فکر و عقل همایون، و رفتار همایون؛ با سعادت و سعادت آور.

4- رفتار با نعمت وقتی همراه با کرامت و بزرگوارانه می شود که با لطافت لازم همراه باشد. در جائی از شرح همین دعا گفته شد که لطیف یعنی «ریزبین» و «ریزه کار» و لطف دقیق دیدن و دقیق عمل کردن است که یکی از نام های خداوند است. لازمۀ لطیف بودن، حوصله و تانّی و عدم خشونت است و لطف به معنی محبت و مرحمت، نتیجۀ لطف است نه خود لطف.

برکت در قرآن: اینک «رفتار مبارک» را در خداوند متعال ببینیم: در سورۀ غافر می فرماید: «اللَّهُ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ قَراراً وَ السَّماءَ بِناءً وَ صَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَکُمْ وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ فَتَبارَکَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمینَ»:(1) اوست خدائی که زمین را جایگاه شما قرار داد، و آسمان را سازه ای استوار کرد،(2) و شما را صورتگری کرد و زیباترین صورت را به شما (به انسان) داد، این است خداوند که پرورندۀ شماست، پس مبارک و «برکت کار» است پرورندۀ عالم ها.

در این آیه چند ویژگی از ویژگی های رفتار خداوند با جهان و انسان، آمده است:

1- زمین را مانند سیاره های دیگر، بدون امکانات زیستی، قرار نداد بل ابتدا شرایط لازم برای حیات را در آن ایجاد کرد. چه لطافت و ریز بینی و ریزه کاری برای فراهم شدن زمینۀ حیات به کار رفته است!؟! حتی می توان گفت آنچه تا امروز بشر فکر کرده و یا مقاله و کتاب نوشته است، برای شرح و تفسیر این رفتارهای ظریف دقیق و لطیف الهی است.

2- آسمان را «بناء»= ساختمان استوار، کرد- برای شرح این بنای استوار کتاب «تبیین جهان و انسان» را تقدیم کرده ام و بقدر بضاعت خود توضیح داده ام و در اینجا تکرار نمی

1- آیۀ 64 سورۀ غافر.

2- شرح این موضوع در کتاب «تبیین جهان و انسان».

کنم. تنها این نکته را یاد آور می شوم که خداوند «بنّا» و «سازنده» است و سازندگان را دوست دارد.

3- تصویر و صورتگری انسان؛ چه حکیمانه، دقیقانه، لطیفانه، که علاوه بر هر دقت، با چاشنی های لازم روح افزا صورت گری شده بحدی که دربارۀ هیچ چیزی بقدری که دربارۀ خال لب و ابروی کمان و... سروده شده، سروده نشده است.

4- زیبائی زمین و آسمان، و زیبائی تصویر انسان؛ «فَاحْسَنَ صُوَرَکُم».

5- نقش عظیمی که این حرف «ف-» در این آیه دارد؛ یعنی: مادۀ اولیه جهان را آفرید، میلیاردها ضرب در میلیاردها و باز ضرب در.... سال، جهان کار و فعالیت کرده و گسترش یافته و در نتیجه به تکامل لازم رسیده تا کرۀ زمین با این کمال و زیبائی به وجود آمد، «ف= سپس» موجودی بنام انسان با زیباترین صورت به وجود آمد.

خداوند قادر بود، در یک لحظه و در یک آن، جهان را با کاملترین صورت بیافریند و از نظر قدرت هیچ نیازی به گذشت میلیاردها سال نداشت، لیکن «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً»:(1) چه شده بر شما که توقع وقار از خداوند ندارید؟! خداوند بی وقار نیست با وقار است و با وقاران را دوست دارد، پس رفتار با نعمت های او نیز باید با وقار باشد. والاّ رفتاری غیر حکیمانه و بی برکت خواهد بود.

این آیه در مقام شرح برکات نعمت های خدا نیست، بل می گوید: کار و رفتار خداوند یک رفتار مبارک است، همان طور که امام علیه السلام در این جمله می فرماید: «وَ وَفِّرْ مَلَکَتِی بِالْبَرَکَهِ فِیه»؛ و رفتار مرا در مالم یک رفتار مبارک کن.

در سورۀ مؤمنون می فرماید: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَهٍ مِنْ طینٍ- ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَهً فی قَرارٍ مَکینٍ- ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَهَ عَلَقَهً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَهَ مُضْغَهً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَهَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ».(2) و می توانست انسان را بطور

1- آيهٔ 13 سورهٔ نوح.
2- آیه های 12، 13، و 14 سورهٔ مؤمنون.

خلق السّاعه و بدون این مراحل بیافریند، لیکن در آن صورت، کارش نه زیبا می شد و نه زیباتر.(1)

در سورهٔ اعراف می فرماید: «إِنَّ رَبَّکُمُ اللَّهُ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فی سِتَّهِ أَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهارَ یَطْلُبُهُ حَثیثاً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبارَکَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمینَ».(2) آسمان ها و زمین را در شش مرحله آفرید(3)

و می توانست در یک آن بیافریند چنان که می گوید «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» می توانست با یک امر و فرمان «کن»، «فیکون» شود و از این کارها هم در موارد لازم کرده و مادّهٔ اولیّهٔ جهان را با امر ایجاد کرده است.

و آیه های دیگر دربارهٔ «برکت در رفتار». و مراد امام (علیه السلام) همانطور که گفته شد در این سخن، برکت در رفتار است که «برکت در بهره دهی نعمت ها» نتیجهٔ برکت در رفتار است. خواه برکت در کمیت باشد و خواه برکت در کیفیت بهره دهی و بهره وری.

برکت در کیفیت: برکت در رفتار، فقط در کیفیت رفتار است همانطور که در آیه های بالا دیدیم، اما برکت در بهره دهی و نیز بهره وری، هم در کمیت می تواند باشد و هم در کیفیت. همان طور که دربارهٔ آفرینش زمین می گوید: «وَ بارَکَ فیها»،(4) و آیه های فراوان در این موضوع داریم، لیکن قرآن به برکت در کیفیت بیشتر ارج نهاده است، و اساساً می توان گفت: دین یعنی تبیین کیفیت جهان و کیفیت رفتار انسان با خود و با جهان.

مسجد اقصی را مبارک نامیده است، و دربارهٔ کعبه می فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ بَیْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذی بِبَکَّهَ مُبارَکاً».(5) زیرا کعبه در بهره دهی تنها بهرهٔ کیفی می دهد و بهره وری

1- شرح بیشتر دربارهٔ خلقت انسان، در کتاب «تبیین جهان و انسان».
2- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.
3- شرح بیشتر در همان کتاب.
4- آیهٔ 10 سورهٔ فصلت.
5- آیهٔ 96 سورهٔ آل عمران.

انسان از آن بهره وری کیفی و معنوی است.(1)

شب قدر را مبارک نامیده است: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَهٍ مُبارَکَهٍ».(2) و خاندان هائی را که جامعه بشری را به نیکی ها راهنمائی می کنند با برکت توصیف کرده است: «رَحْمَتُ اللَّهِ وَ بَرَکاتُهُ عَلَیْکُمْ أَهْلَ الْبَیْتِ».(3) وجود حضرت عیسی را مبارک نامیده است: «وَ جَعَلَنی مُبارَکاً».(4) و محل و جایگاهی از کوه سینا را که حضرت موسی در آنجا مبعوث شده با «الْبُقْعَهِ الْمُبارَکَهِ»(5) تعبیر کرده است. و در چندین آیه، قرآن را کتاب مبارک، ذکر مبارک نامیده است.

از ویژگی های صحیفۀ سجادیه

در صحیفه مسائل و مطالبی آمده است که در دیگر متون حدیثی حتی در دعاهای دیگر یا نیامده است(6) و یا به دست ما نرسیده است. تقریباً در سرتاسر صحیفه این ویژگی را می توان دید؛ از باب مثال: آنچه در شرح دعای سوم که در شرح وجود و انواع فرشتگان و نقش و وظایف آنان در مدیریت جهان به فرمان خدا، دیدیم و از آن دعا یاد گرفتیم که: قوانین طبیعت (فیزیک، شیمی، کیهان شناسی و زیست شناسی) همگی زیر سؤال هستند، تا به وجود فرشته معتقد نباشیم همۀ آن ها پا در هوا می مانند. و همچنین همۀ محتوای صحیفه در انسان شناسی و دارای دو روح بودن انسان، و...، و دیگر مطالب اساسی و مبنائی علوم انسانی و اجتماعی و...

در این بخش از دعای مکارم اخلاق می بینیم که «برکت در رفتار» را فقط در قرآن و در این کلام امام سجاد (علیه السلام) می توان دید. امام در صحیفه سعی کرده است آن مسائل

1- شرح بیشتر در کتاب «جامعه شناسی کعبه». سایت بینش نو- www.binesheno.com

2- آیۀ 3 سورۀ دخان.

3- آیۀ 73 سورۀ هود.

4- آیۀ 31 سورۀ مریم.

5- آیۀ 30 سورۀ قصص.

6- اما دربارۀ «برکت در بهره دهی نعمت ها، و برکت در بهره وری از نعمت ها، حدیث های فراوان داریم.

مهم که در عرصهٔ بینش و فکر و فرهنگ مسلمانان، رایج نگشته و تنها در قرآن مانده است را عنوان کند. این بدان معنی نیست که دیگر اعضای اهل بیت (علیهم السلام) در تبلیغ و ترویج قرآن (نعوذ بالله) کوتاهی کرده اند. در این باره در شرح همین دعا آنجا که از مفضّل بن عمر و جابرابن حیّان سخن به میان آمده، شرح نسبتاً کافی گذشت.

برکت در رفتار، یک مکرمت بس مهم، کارساز، انسانی و سعادت آور است و در دایرهٔ مکارم اخلاق، جایگاهی عظیم دارد همانطور که در آیه ها نیز مشاهده کردیم؛ یک خُلق الهی است و خداوند آنان را که برکت در رفتار دارند، دوست می دارد: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّه»:(1) با خُلق های خدا اخلاقمند شوید.

اصول درست هزینه کردن مال

«وَ أَصِبْ بِی سَبِیلَ الْهِدَایَهِ لِلْبِرِّ فِیمَا أُنْفِقُ مِنْه» و (خدایا) آنچه را که هزینه (و مصرف) می کنم در بستر نیکی قرار بده.

لغت: برّ: در معنی این واژه عناصر متعددی نهفته است؛ با مراجعه به متون لغوی عنصرهای زیر را می بینیم:

1- رفتار با خُلق نیکو.

2- رفتار محبت آمیز.

3- اطاعت از خدا و والدین.

4- صداقت.

5- زیبائی- بَرّ یکی از «اسماء حسنیا= اسم های زیبای خداوند» است.

6- احسان به دیگران.

1- بحار، ج 58 ص 129.

7- پذیرش یک عمل و رفتار- خداوند و نیز هر شخص صلاحیتداری عمل یک فرد را بپذیرد؛ آن را قبول کند.

8- لطف- به معنائی که در سطرهای بالاتر بیان شد؛(1) «اَحسَنَ الیه: لاطَفَه» با او ملاطفت کرد.

وقتی که می گوید: خدایا هزینه کردن من را در بستر برّ به جریان انداز، یعنی هزینه های من این هشت عنصر را داشته باشد، و این است اصول درست هزینه کردن مال. اکنون نگاهی به محور های هزینه ها:

1- هزینۀ مال برای خویشتن خویش: آیا بدست آوردن مال (کسب)، و هزینه کردن آن در نیازهای خویشتن خویش، وظیفه است؟ باید قبل از پاسخ این پرسش، چیستی وظیفه شناخته شود: وظیفه بر دو نوع است: الف: وظیفۀ تکوینی: گیاه، حیوان و انسان، نیازمند آفریده شده اند؛ برای تأمین این نیازها طبعاً و بطور آفرینشی می کوشند و این وظیفه ای است که خلقت در ذات آن ها گذاشته است.

ب: تشریعی: پرسش فوق، در همین زمینه است، تا جائی که بنده فهمیده ام، این تنها فقه اسلامی است که در پاسخ می گوید: آری کسب مال از طرق مشروع- بویژه از طریق تولید- وظیفۀ تشریعی است و در حد کفاف(2)

واجب است. ادیان دیگر در این مسئله به همان تکوینی اکتفاء کرده اند.

و با بیان دیگر: ادیان مختلف (غیر از اسلام) آن را اصل تکوینی محض، انگاشته و آن را در همان قالب وظیفۀ تکوینی بعنوان یک اصل مسلّم که نیازی به تشریع ندارد، شناخته اند. فرق شان با فرهنگ مدرنیته این است که آن ها «خود کشی» را تحریم کرده اند که یکی از مصادیق خودکشی خودداری از تأمین نیازهای هزینه ای است. حتی این تحریم خودکشی در برخی از آئین های بومی و جزیره ای، وجود ندارد، مانند بومیان آمریکائی.

1- در مبحث «برکت».
2- معنی کفاف در مبحث بالا بیان شد.

اسلام علاوه بر تحریم خودکشی، «خود تذلیلی» را نیز تحریم کرده است؛ کرامت انسانی را در بالاترین حد ارجمندی و ارزش قرار داده است که انسان باید تا جائی در تأمین هزینه های زندگی خود بکوشد که فقدان امکانات به شأن و کرامت او لطمه نزند. و این را واجب کرده است.

مهمتر اینکه: تأمین هزینه ها را در محدودۀ تکوین محبوس نکرده و آن را به عرصۀ فراتر از تکوین برکشیده و در اصل این مسئله نیز انسان را از عرصۀ حیوانی فراتر برده است: نیّت: گفته است اگر همین وظیفۀ آفرینشی را با نیت «قربةً الی الله» انجام دهید، یک «عبادت» می شود؛ عبادت تشریعی، عبادتی که می تواند پایه ای برای عبادت های دیگر شود: برای خود کار و کوشش کند لیکن از خدا مزدش را بگیرد.

نظر به اینکه انسان دارای روح فطرت است و فطرت زندگی اجتماعی را برایش ایجاب می کند، لذا انسان در تأمین نیازهای خود تنها با طبیعت روبه رو نیست بل جامعه را نیز در برابر خود دارد. پس محال است که انسان در محدودۀ تکوین و طبیعت بماند و به آن بسنده کند. یعنی این مسئله دربارۀ انسان قهراً و جبراً از حیطۀ طبیعت فراتر رفته و مانند مغز گردو دارای دو بخش خواهد بود؛ یک مسئله و موضوع واحد است اما نصف آن در طبیعت با ماهیت طبیعی و نصف دیگرش اجتماعی با ماهیت پدیده های اجتماعی خواهد بود.

بنابراین رها کردن آن به طبع طبیعت، نادرست و غلط است. باید تحت اصول و فروع اجتماعی و قانون و قواعد نیز قرار گیرد. اصل مهم و تعیین کننده این است که این قاعده و قانون کی شروع شود و در چه وقت به سراغ انسان بیاید؟ مدرنیته انسان را به طبع طبیعتش رها می کند وقتی برای آن قانون وضع می کند که انسان ها به «تعارض» برسند؛ برای اینکه معارضات مالی را حل کند برای مالکیت ها به وضع قانون می پردازد. و دقیقاً همینطور است ادیان دیگر.(1)

1- مراد از ادیان دیگر، وضعیت فعلی آن هاست والاّ از نظر اسلام همۀ ادیان در اینگونه اصول یکسان بوده اند و وضعیت امروزی شان در اثر تحریفات است.

مدرنیته در این روش از روی دو مرحله پرش کرده در مرحله سوم به قانون گذاری اقدام می کند. زیرا رابطه انسان با مال سه مرحله داد:

1- تملّک: به دست آوردن چیزی که «حیازت» است؛(1) یعنی چیزی را به دست می آورد و آن چیز را از آزادی طبیعت خودش خارج کرده و نشاندار می کند که: این مال من است.

2- مالکیت: انسان در این مرحله سلطه و مدیریت خود را بر آن مال جاری می کند.

3- مرحلهٔ تعارض مالکیت ها؛ در اینجاست که مدرنیته به سراغ «رابطهٔ انسان با مال» می آید و به وضع قوانین اقدام می نماید.

اسلام در همان آغاز به سراغ این مسئلهٔ بس بزرگ انسانی رفته و تملّک را با «تشریع نیّت» از ماهیت صرفاً طبیعی خارج می کند. و در مرحلهٔ مالکیت نیز با حفظ احترام مالکیت و مسلّم داشتن اختیارات مالک در مال خود با اصل اساسی «النَّاسَ مُسَلَّطُونَ عَلَی أَمْوَالِهِم»، برای مال نیز حقوقی قائل می شود که مالک موظف است آن حقوق را رعایت کند و بر مال ظلم نکند، خواه آن مال، جاندار باشد و خواه بی جان. بشرحی که در بخش قبلی همین دعا گذشت و دربارهٔ تضییع مال، اتلاف مال، برخی از حقوق اموال، نام برده شد.

سپس به مرحلهٔ چهارم می رسد: چگونه هزینه کردن مال: همانطور که در آن بخش به شرح رفت، یکی از ممیّزه های اسلام محدود داشتن اختیارات مالک در چگونگی مصرف است که در همان مبحث بیان شد که قاعدهٔ «النَّاسَ مُسَلَّطُونَ عَلَی أَمْوَالِهِم» چندین تبصره خورده و این سلطهٔ مالک بر مال خود را محدود کرده است. که این محدودیت در مدرنیته وجود ندارد و در ادیان دیگر نیز بصورت یک امر اخلاقی مطرح شده نه یک امر اجرائی. یعنی در اسلام «مثلاً» تضییع مال «جرم» است و مجازات دارد هم در دنیا بوسیله حکومت مجازات می شود و هم در آخرت.

1- خواه حیازت از طبیعت باشد و خواه از طرق اجتماعی و معاملات.

اینک می رسیم به سخن امام (علیه السلام): «وَ أَصِبْ بِی سَبِیلَ الْهِدَایَهِ لِلْبِرِّ فِیمَا أُنْفِقُ مِنْهُ»: و (خدایا) آنچه را که هزینه (و مصرف) می کنم با هدایت خودت در بستر برّ قرار بده. معنی برّ با مجموعهٔ هشت عنصرش در بالا گذشت.

برّ: این برّ چیست؟ امام این کلمه را در مرحله چهارم آورده، زیرا در مصرف سخن می گوید. اما برّ در مصرف مال، امکان ندارد مگر در صورتی که رابطه انسان با مال در سه مرحلهٔ قبلی مشروع و طیب باشد؛ هم در مرحله تملک و حیازت، و هم در مرحلهٔ مالکیت و هم در مرحلهٔ تعارض مالکیت ها و پس از آنکه از این سه صافی به سلامت عبور کرد، مصداق «مصرف در برّ» می شود. پس کلام امام (علیه السلام) شامل هر چهار مرحله است. و به همین جهت لفظ «بستر» را در ترجمه آوردم که «رابطهٔ مبرورانهٔ مالک با مال» باید در بستری جاری شود، زیرا که این رابطه یک «جریان» است نه یک «حادثه»؛ جریانی که دارای چهار مرحله است. و این لفظ بستر جامعه «سبیل» است که در این جملهٔ امام قرار دارد. سبیل برّ در مصرف، از سرچشمهٔ تملک شروع می شود تا می رسد به پایان مالکیت یا با مصرف خود آن مال (مانند خوردن آن و یا فرسانیدن آن مانند لباس) و یا پایان مالکیت (که بصورت معاملات باشد).

پس اصول مصرف درست تنها در پرهیز از اسراف، خودداری از تضییع، و پرهیز از مصرف در موارد نامشروع از قبیل جرم، جنایت، فتنه و... نیست بل حتی مصرف هائی که در قالب مصرف شان، نه جرم هستند و نه جنایت، با عطف نظر به منشأ تملک و چگونگی مالکیت، و چگونگی در تعارض مالکیت ها، یک اصل دیگر را پیش می آورد که مصرف در قالب غیر مجرمانه نیز، جرم می گردد.

مالی که در آغاز تملک دچار نامشروعیت باشد، با مصرف در زیباترین صورت، یک رفتار مشروع نیست؛ مصداق «تأسیس خیریّه با مال مسروقه» می گردد. در فرهنگ مدرنیته مؤسسات بزرگ خیریه از اینگونه اموال تأسیس می شوند، لیکن از نظر اسلام اینگونه مالک ها که از تحصیل مال بطور نامشروع، پشیمان شده و در جبران آن می خواهند با تأسیس

خیریه (باصطلاح) به راحتی وجدان برسند، حق چنین کاری را ندارند و اساساً مالک آن مال نیستند تا بتوانند چنین تصرفی در آن بکنند؛ اگر نمی توانند آن را به مالک حقیقی پس بدهند باید به بیت المال واگذار کنند.

دو کلمهٔ «برّ» و «سبیل» که در این جمله همراه با «هدایت» در یک نظام کلامی زیبا در کنار هم قرار گرفته اند، همهٔ اصول درست مصرف را در بر دارند.

نقش حمد و شکر در «رابطهٔ انسان با مال»

مردم مسلمان و ادیان شناخته شدهٔ دیگر با چیزی بنام «حمد در مصرف» کاملاً آشنا هستند گرچه مدرنیته به آن بی اعتنا است، لیکن این فرهنگ حمدی، بیشتر دربارهٔ مصرف مواد غذائی رایج است؛ مسلمانان آن را با بسم الله شروع کرده و با حمد پایان می دهند، مسیحیان با دعا شروع کرده و کمتر به حمد پایانی دقت دارند. زردشتیان دعای معروف «زمزمه» را در سر سفره می خوانند و...

در یک نگاه روان شناختی از دیدگاه روان شناسی اجتماعی، به خوبی روشن است که این سنّت ها در جامعهٔ کشاورزان، کارگران بویژه آهنگران، بیش از اقشار دیگر استحکام دارد. چرا؟ چرا نسبت رواج این سنت با نسبت «زحمت» معادل است؟ به هر نسبتی که شخص در بدست آوردن و تملک مال زحمت کشیده، به همان نسبت سنت حمد و شکر را رعایت می کند؟ شاید پاسخ های متعددی داده شود، لیکن پاسخ روان شناسانهٔ آن غیر از این نیست که فرد زحمتکش در درون ناخود آگاهش از مشروع بودن مالش، نگران نیست و به راحتی در مقام حمد و شکر می آید. و افرادی که این حمد و شکر را نمی کنند، به دلیل تکبر و امثال آن نیست، آنها اگر متواضع ترین فرد هم باشند از این عمل روح افزا و شیرین خودداری می کنند، زیرا آنان اساساً از حمد و شکر ناتوان هستند؛ قدرت حمد کردن و شکر کردن را ندارند؛ چگونه خدا را حمد کند و شکر گوید برای مصرف مالی که آن را از طریق مغضوب خدا تملک کرده است.

حمد و شکر عقربه ای است که صحت و مشروعیت در مراحل چهارگانه را نشان می دهد. حمد و شکر «برّ» است و برّ فقط از برّ متولد می شود.

ص: 354

حمد و شکر است که توان و قدرت انسانیت هر انسان را نشان می دهد، مال و ثروت نمی تواند نیروی انسانیت در روح آدمی را نشان دهد مگر پس از عبور از صافی مشروعیت تملک، مالکیت، تعارض مالکیت ها. و نماد این عبور از نظر روان شناسی، در حمد و شکر متجلّی و متبلور می شود. که روان شناس کاری با رفتارهای آگاهانه ندارد بل سروکار او با رفتارهای ناخودآگاه است. و او اینچنین نقش حمد و شکر را در «نظام جامعهٔ انسانی» در می یابد و آن را یکی از خُلق های تشکیل دهندهٔ شاکلهٔ شخصیت درون افراد می داند. مکرمتی از مکارم اخلاق: آنگاه به جامعه ای می نگرد که اگر افرادش چنین باشند شخصیت جامعه چنان خواهد بود. و بر این بیفزائید آنچه که دربارهٔ حمد و شکر در شرح کلام امام (علیه السلام) در دعای های پیشین گذشت. و نیز بر آن بیفزائیم مطالب زیر را:

قرآن: پس از بحث دربارهٔ آفرینش آسمان ها و زمین، و فراهم آمدن امکانات زیست بشر در روی کرهٔ زمین، می گوید: «وَ الَّذی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها وَ جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْفُلْکِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْکَبُونَ- لِتَسْتَوُوا عَلی ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْکُرُوا نِعْمَةَ رَبِّکُمْ إِذَا اسْتَوَیْتُمْ عَلَیْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذی سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما کُنَّا لَهُ مُقْرِنینَ- وَ إِنَّا إِلی رَبِّنا لَمُنْقَلِبُونَ»:(1) خدائی که همهٔ زوج ها را آفرید، و برای شما از کشتی و چهارپایان مرکب هائی قرار داد آنچه که سوار می شوید- تا بر پشت آن ها قرار گیرید، سپس وقتی که بر آن ها سوار شدید این نعمت پروردهٔ تان را متذکر شوید و بگوئید: پاک و منزّه است خدائی که این را برای ما مسخّر کرد وگرنه ما توان در اختیار گرفتن و کنترل آن را نداشتیم- و ما به سوی پروردگارمان باز می گردیم.

نکات: در این آیه ها چند نکته باید بحث شود: 1- ذکر کشتی در کنار چهارپایان (اسب، قاطر، الاغ و...) برای آن است که مرکب های مصنوعی را نیز از جانب خدا بدانیم، بویژه در «اِقران» هیچ فرقی میان مرکب های طبیعی و مصنوعی نیست، بل اگر فرق باشد اِقران در مصنوعات بیش از مرکب های طبیعی است.

ص: 355

1- آیه های 12 و 13 و 14 سورهٔ زخرف.

لغت: مُقرنین: صیغۀ جمع مُقرِن.- مَقرِن اسم فاعل از باب اِفعال به معنی «جمع کننده»: اِقران یعنی اشیاء متعدد را در نخ واحد، در جهت واحد جمع کردن.

بالاترین مصداق این جمع کردن را نه در افسار زدن اسب و نه در حرکت کشتی بادبانی، بل در موتور می بینید؛ آنهمه دستگاه های متعدد را جمع کرده و در یک کلید استارت قرار داده است.

2- می فرماید: متذکر شوید و به فکر و عقل تان بیاورید که این خداوند است قوانین و فرمول های طبیعت را مسخّر شما کرده تا توانستید مُقرن باشید و جریان فرمول های متعدد را در یک کلید جمع کنید.

3- این توان جمع کردن و مُقرن بودن، نعمت خدا است که به انسان داده است.

4- بویژه در هنگامی که سوار می شوید، خدا را تسبیح کنید و حمد و شکرش را به جای آورید.

5- یادی هم از مرگ و معاد کنید که نه خودتان ابدی هستید و نه سلطۀ تان به این مال، به سوی خدا می روید و در فکر این حضور هم باشید، همانطور که فکر استفاده از قوانین طبیعت را در این اِقران دارید. خودتان و رفتارهایتان را نیز برای این مقصد پایانی عمر جمع و جور کنید تا این توان اِقران را در تانک و توپ سازی، بمب سازی به کار نگیرید و در بستر «برّ» جاری باشید.

با این مقدمه برویم به سراغ سخن امام که می گوید: «فَأَفْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِی».

انسان شناسی

در مباحث و مجلدات این نوشته گفته شد که: حمد فقط از آن خداست: «الحمد الله»: حمد فقط از آن خداوند است، گاهی مخلوقی استحقاق مدح پیدا کرده و سزاوار مدح می شود، اما هیچ موجودی غیر از خداوند، سزاوار حمد نیست که شرحش گذشت.

اما انسان نسبت به برخی از امور «ظرف» است و هرگز این ظرف نمی تواند خالی باشد، به موارد زیر توجه فرمائید:

ص: 356

1- انسان هرگز خالی از عبادت نخواهد بود؛ اگر خدا را عبادت نکند، دیگران یا ثروت، مقام، شهوت، و... را عبادت خواهد کرد، لیکن اگر خدا را عبادت کند از هر بندگی آزاد و از هر بردگی رها و حرّ خواهد بود.

2- انسان موجودی است «حمّاد» و ستایشگر، و هرگز نمی تواند ستایش نکند، اگر خدا را ستایش نکند اشیاء دیگر را خواهد ستود. ستودن و حمد غیر از خدا عین گرفتاری است که امام (علیه السلام) می گوید «أَفْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِی»: که گرفتار شوم به ستایش کسی که چیزی به من می دهد.

تکرار: باید از نو یادآوری شود که انسان همانطور که حمّاد است، مدّاح هم هست، فرق میان حمد و مدح این است که مدح یک تمجید نسبی است و با مقایسهٔ اشیاء و یا رفتارها با همدیگر، صورت می گیرد. اما حمد مطلق است؛ ستایش نسبی و مقایسه ای دربارهٔ هر چیز ممتاز، موجّه و لازم است. لیکن ستایش مطلق فقط از آن خدا است.

بخش بیست و هفتم

اشاره

انسان شناسی

انسان سازنده و انسان ساخته شده

انسان فاعل، انسان منفعل

کسب آری، اکتساب نه

اصل مسلّم و حیاتی در اسلام

تعارض میان عبادت و اکتساب

رابطهٔ قارونی با مال آسایش روانی را مخدوش می کند

ترسناکترین پیشامد

ثروت

کسب عبادت است

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنِى مَئُونَةَ الِاكْتِسَابِ، وَ ارْزُقْنِى مِنْ غَيْرِ احْتِسَابٍ، فَلَا أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِكَ بِالطَّلَبِ، وَ لَا أَحْتَمِلَ إِصْرَ تَبِعَاتِ الْمَكْسَبِ. اللَّهُمَّ فَأَطْلِبْنِى بِقُدْرَتِكَ مَا أَطْلُبُ، وَ أَجِرْنِى بِعِزَّتِكَ مِمَّا أَرْهَبُ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از سختی اکتساب کفایت کن، و مرا از راهی که به گمانم نیامده روزی ده، تا سرگرم طلب نشوم و از بندگی تو باز مانم، و «بار عبث سنگین»ی را در به دست آوردن روزی بر خود حمل کنم، خدایا مرا دریاب با قدرت خودت اینچنین که می خواهم، و با عزّت خودت مرا جوار ده (پناه ده) از آنچه واهمه دارم.

شرح

کسب آری، اکتساب نه

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دو تعبیر مشخص برای به دست آوردن روزی، هست: کسب و اکتساب.

اکتساب: این واژه صیغۀ مصدر باب افتعال است؛ سه باب انفعال، تفعّل و افتعال، دارای عنصر «مطاوعه» هستند؛ مطاوعه یعنی انفعال و منفعل شدن، که این عنصر در باب انفعال اساسی و ذاتی است و هرگز باب انفعال از انفعال تهی نمی باشد، لیکن باب افتعال و تفعّل گاهی فاقد عنصر انفعال می شوند. و معانی عنصر انفعال همان است که در زبان ها هست مثلاً می گویند: فلانی منفعل شد، فلان چیز منفعل شد.

انفعال یعنی «پذیرش فعل»: کسی فعل کسی را بپذیرد، از فعل او متأثّر شود. یا چیزی فعل چیز دیگر را بپذیرد، از فعل آن متاثّر شود.

مثال باب انفعال: کَسرَتُ الکوزةَ فانکَسرَت: کوزه را شکستم شکسته شد؛ شکستن را

پذیرفت.

مثال باب تفعّل: کَسرَتُ الکوزهَ فتَکسّرت: // // //، //

// //.

مثال باب افتعال: کسرت الکوزه فَاکتَسَرَت: // // //، //

// //.

کسب مال: بطور فاعلانه مال را به دست آوردن.

اکتساب مال: مال را منفعلانه به دست آوردن.(1)

هر خصلت روانی که در شخصیت انسان باشد بر دو نوع است: یا اصیل است و یا عارضی، خصلت اصیل، کسبی است. و خصلت عارضی، اکتسابی است.

خصایل اصیل آن است که انسان برای آن آفریده شده و قرار است دارای آن خصایل باشد؛ این خصایل با فطرت او محرم است نه نامحرم؛ تکاملی است نه تحمیلی. با جریان آفرینشی طبیعی او هماهنگ است، قوّت است بار نیست. و بالاخره از فاعلیت او و در فاعلیت اوست، نه از انفعال او و منفعل بودنش.

انسان اشرف مخلوقات است، چرا؟ برای اینکه قرار است بر طبیعت مسلط شود، با طبیعت فاعلانه برخورد کند، نه منفعلانه. و همچنین در جامعه سازنده باشد، نه ساخته شده.

متأسفانه شارحان و مترجمان، این سخن امام را به «زهد» معنی کرده اند در حالی که زهد و زهادت را در فقرات بعدی آورده است.

انسان سازنده، انسان ساخته شده

مسئله خیلی ظریف، دقیق و نیازمند تحلیل است: انسان هم سازنده است و هم ساخته شده، و هیچ انسانی نیست که صرفاً سازنده باشد و یا صرفاً

ساخته شده باشد؛ مسئله نسبی و مدرّج است. و سخن در این است که تا چه حدّی سازنده باشد و تا چه حدّی ساخته شده.

در برابر طبیعت: هر انسانی در برابر طبیعت منفعل است، اتفاقاً همین انفعال او را به سازندگی وادار می کند؛ خانه می سازد، لباس می بافد، کشاورزی می کند، صنعت و هنر را

1- در بخش بعدی همین دعا، دربارۀ «بذل» و «ابتذال» نیز همین معنی را خواهیم دید.

ابداع می کند، و...

در برابر جامعه: هر انسانی در برابر جامعه نیز منفعل است؛ موجودی تأثیر پذیر، و تربیت پذیر است. و مشکل بزرگ انسان در همین مسئله است. زیرا در اینجا نمی توان گفت: همین انفعال در برابر جامعه، انسان را سازنده کرده است. زیرا در مسئلهٔ «انسان در برابر طبیعت»، انسان زاده طبیعت است و لذا انفعالش در برابر طبیعت منشأ سازندگی می شود. لیکن در مسئلهٔ «انسان در برابر جامعه»، انسان زادهٔ جامعه نیست، بل جامعه زادهٔ انسان است. منشأ انسان، طبیعت است، اما فطرت همین انسان منشأ جامعه است.

زمانی انسان نبود لیکن طبیعت بود و وجود داشت. و چنین نیست که: زمانی انسان نبود و جامعه بود.

صنعت و هنر صنعتی، پاسخ سزاوار و به جائی است که انسان در مقام انفعال خود در برابر طبیعت، می دهد. و بالفرض: اگر انسان بود و جامعه ای نبود، انسان در انسانیت خود هیچ مشکلی نداشت، لیکن صرفاً یک حیوان برتر می شد. انسانیتش فقط همان «برتریت»اش بود و بس. پس چیزی بنام جامعه هم بالاترین ارج انسان است و هم منشأ «بزرگ مشکل» اوست.

سازندگی انسان در برابر طبیعت، هرگز و به هیچوجه، نادرست و مضر نبوده و نمی باشد. اگر امروز چیزی بنام «تخریب محیط زیست» مشاهده می کنیم، منشأ آن انسان بما هو انسان، نیست. بل منشأ آن جامعه است؛ اینجاست که یکی از بزرگترین ادلّهٔ «شخصیت جامعه» خود را به ما نشان می دهد و روشن می کند که لیبرالیسم در انکار شخصیت جامعه سخت در اشتباه است. این چگونگی شخصیت جامعه است که عامل تخریب محیط زیست شده، این آفت از بیماری شخصیت جامعه ناشی شده نه از بیماری فردیت فردی افراد. وگرنه، افراد دیوانه نیستند، این چگونگی جامعه است که آنان را به این کار وادار می کند، و لذا همهٔ افراد در فردیت خودشان از وضعیت اسف انگیز محیط زیست متأسف هستند، لیکن در چنگال جبر اجتماعی جامعه، هر کدام بنسبتی در این فرآیند نادرست دخیل هستند.

بنابراین: سازنده بودن یک انسان در جامعه، سخت دشوار است بحدی که هر سازندگی

اش ممکن است به نتیجهٔ تخریبی برسد خواه در طبیعت و خواه در جامعه.

اصل مسلّم و حیاتی در اسلام

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) می گوید: انفعال در برابر طبیعت آری، اما انفعال در برابر جامعه نه. چگونه ممکن است انسان در برابر جامعه منفعل نباشد، در سطرهای بالا گفته شد: انسان در برابر جامعه منفعل است، موجود تأثیر پذیر و تربیت پذیر است. آیا این تناقض نیست؟ درست است: اگر مسئله بدین صورت در قالب «کلّی» رها شود، صورت یک تناقض آشکار به خود می گیرد.

نمی توان یک خصلت ذاتی بشر را از بین برد؛ انسان یک موجود منفعل است ذاتاً و خلقتاً، اما این امر کلّی را می توان در بستر معین و مشخص جاری کرد و آن مصداق «أَنَا رَبُّکُمْ فَاعْبُدُون»:(1) منم پروردگار شما مرا عبادت کنید. اگر انسان موجود منفعل است که هست، باید در برابر خدا منفعل باشد نه در برابر جامعه، باید از راه خدا و راهنمائی های خدا تأثیر بپذیرد: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّی وَ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقیم»:(2) خدا پرورندهٔ من و پرورندهٔ شماست پس او را عبادت کنید و این است راه مستقیم.

خداوند نه فقط از این جهت که طبیعت را آفریده و در اختیار انسان قرار داده، رب و پرورنده است، بل او در جهت زیست فردی و اجتماعی نیز راه را نشان داده و جنبهٔ فردی و اجتماعی (روانی، شخصیتی) انسان را نیز می پروراند. ربوبیّت خدا محدود و منحصر به جنبهٔ مادی و جسمی انسان نیت. ای انسان تو که موجودی منفعل هستی و نمی توانی منفعل نباشی، در برابر خدا منفعل باش نه در برابر دیگران خواه این دیگران افراد باشند و خواه جامعه. ای انسان! جامعه باید از تو منفعل و تأثیر پذیر باشد، نه برعکس. این رسالت تو است که باید جامعه ساز باشی، زیرا که منشأ جامعه انسان است.

خداوند چه نیازی به عبادت انسان دارد؟! این انسان است که هرگز نمی تواند عبادت

1- آيۀ 92 سورۀ انبياء.
2- آيۀ 51 سورۀ آل عمران.

نکند؛ منفعل نباشد. اگر خدا را عبادت نکند، اگر در برابر خدا منفعل نباشد، در برابر هر چیزی از آنجمله جامعه منفعل و عبادت کننده خواهد بود، و اگر خدا را عبادت کند از پرستش اینهمه بت ها (مال و ثروت، مقام و سیاست، شهوت، جامعه) آزاد و حرّ خواهد بود. «إِيَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاکَ نَسْتَعِين». تا این «ايّاک= فقط تو را» نباشد، انسان که یک موجود منفعل است هرگز روی سعادت را نخواهد دید و دارای جامعهٔ سالم که سزاوار انسانیت انسان باشد، نخواهد بود. و حتی سازندگی اش به نتیجه تخریبی خواهد رسید.

این بحث (از آغاز این بخش تا اینجا) مقدمه ای بود تا به معنی این فقره از کلام امام که می گوید «وَ اكْفِنِی مَئُونَةَ الِاكْتِسَاب»، برسیم و بدانیم که «اکتساب» چیست. موضوع بحث تنها یک محور از انفعالات بشر است بنام «انفعال در بدست آوردن مال».

بدست آوردن روزی، یک نیاز طبیعی و آفرینشی است، اما نظر به اینکه انسان یک موجود اجتماعی است و در جامعه زندگی می کند ممکن است با چیزی که «بدست آوردن روزی نامیده می شود» منفعلانه رفتار کند همانطورکه می تواند غیر منفعلانه بل فاعلانه رفتار کند. کدامیک درست است؟ در بخش بیست و پنجم این دعا سخن امام علیه السلام را دیدیم که «وَ امْنَحْنِی حُسْنَ الدَّعَه»: و خدایا زیبائی سبکبال بودن در زندگی را به من اهدا کن. و در آنجا معنی «دعه» بشرح رفت که عبارت است از خصلت آسان گیری؛ آسان گیری در امور مادی زندگی: زندگی را به خود سخت نگرفتن و سپس در متن شرح، شرح کافی داده شد. دو خصلت دعه و تکلّف در تقابل هم هستند؛ فرد متکلّف اهل دعه نیست، و فردی که خصلت دعه دارد اهل تکلّف نیست.

رفتار منفعلانه در بدست آوردن روزی همراه با سختگیری است و خصلت زیبای «دعه» را از بین می برد. دست و پا زدن، مانند یک غریق چنگ به هر خس و خاشاک افکندن، به هر حیله و مکر متوسل شدن، چنگ در چنگ دیگران گذاشتن برای بدست آوردن روزی چه سخت، چه دشوار چه آلایندهٔ درون، چه فرسانیدهٔ روح و چه بیچارگی و درماندگی است!!!! گرچه همهٔ اینگونه پذیرش پستی ها، همگی برای رهائی از بیچارگی ها و واماندگی

ها است. چنین کسی خود را در باتلاق افکنده، هر چه تکان می خورد که نجات یابد بیشتر فرو می رود. فرو رفتن به عمق بیچارگی برای رهائی از بیچارگی احتمالی.

کسب آری، اکتساب نه

سروکارمان با سخن یکی از شخصیت های اهل بیت (علیهم السلام) است. ببینیم معنای «اکتساب» در ادبیات قرآن و اهل بیت چیست؟ در آخرین آیۀ سورۀ بقره می فرماید: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ»: خداوند هیچ کسی را جز بقدر توانائیش، تکلیف نمی کند، هر کس هر کسبی را بکند بنفع خود کرده، و هر اکتسابی را کند بر علیه خود کرده است.

بصراحت می گوید: کسب به نفع انسان است، اما اکتساب به ضرر انسان است.

از این آیه (و آیاتی که خواهد آمد) می فهمیم که گناهی بدون استثناء، از انفعال ناشی می شود خواه در امور سیاسی، اقتصادی، جنسی باشد و خواه در امور فکری، اندیشه ای، علمی، تحلیلی و مکتبی باشد.

چرا کسی ظلم می کند؟ برای اینکه در برابر یک نیاز (خواه نیاز مادی و خواه غیر مادی) منفعل است. چرا دروغ می گوید چرا سرقت می کند، چرا ربا خواری می کند، و صدها چرای دیگر.

برخورد مردانه، آزادانه و با حرّیت با نیازها، برخورد کاسبانه است، و برخورد نامردانه، برده گونه، برخورد غیر آزادانه و بدون حرّیت با نیازها- هر نیاز از آنجمله نیاز به رزق و روزی- برخورد مکتسبانه است.

در آیه 11 سورۀ نور می فرماید: «لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اکْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ» که دربارۀ گناه، با اکتساب تعبیر کرده است. و در آیۀ 58 سورۀ احزاب می فرماید: «وَ الَّذینَ یُؤْذُونَ الْمُؤْمِنینَ وَ الْمُؤْمِناتِ بِغَیْرِ مَا اکْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبیناً»: و آنان که مؤمنین و مؤمنات را بدون اینکه گناهی را اکتساب کرده باشند، اذیت می کنند بار بهتان آشکار را به دوش می کشند. که باز هم اکتساب دربارۀ گناه به کار رفته است.

البته این در مقام تقابل دو واژۀ کسب و اکتساب است همانطور که این تقابل صریح را در

آیه اول دیدیم، گاهی هم در مقام غیر تقابل هر کدام به جای دیگری به کار می رود.

امام می گوید: «وَ اکْفِنِی مَئُونَةَ الِاکْتِسَاب»: و (خدایا) مرا از سختی اکتساب، کفایت کن. شارحان و مترجمان صحیفه سجادیه، به معنی ویژهٔ اکتساب توجه نکرده و این سخن امام را نادرست معنی کرده اند و در نتیجه به توجیه و تأویل پرداخته اند. زیرا وقتی که به فرق میان کسب و اکتساب توجه نشود و اکتساب به معنی کسب گرفته شود و چنین ترجمه شود: «و مرا از سختی و زحمت به دست آوردن روزی کفایت کن» یعنی- نعوذ بالله- خدایا کاری کن که من تنبل و مفتخوار باشم. و چون انتساب چنین سخنی به امام (علیه السلام) محال است، به تأویل و توجیه می پردازند.

و این بنده حقیر چون نظر همهٔ شارحان و مترجمان را در این فقره رد می کنم چاره ای نداشتم مگر اینکه اینهمه توضیح را دربارهٔ این مسئله بیاورم. و صد البته چون گمان می کنم که مخاطبان من همگان هستند با هر تخصصی در هر رشته ای، لذا گاهی مطالبی را توضیح می دهم که ممکن است برای برخی ها توضیح واضحات باشد و مجدداً صد البته شرح فرق میان کسب و اکتساب، برای همگان مطلب مهمی بود که حتی مفسران قرآن نیز نتوانسته اند توجه کافی به آن داشته باشند.

ویژگی تحصیل روزی فاعلانه و کسبی: می گوید: «وَ ارْزُقْنِی مِنْ غَیْرِ احْتِسَاب»: و (خدایا) مرا روزی ده از طریق غیر احتساب. ریشه قرآنی این سخن امام، در آیه: «وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً- وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ وَ مَنْ یَتَوَكَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»(1) است که کلمه «حسبه» را در سخن امام با لفظ «اکفنی» می بینیم و «مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ» را در قالب «من غیر احتساب». اما این «مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ» باید توضیح داده شود و لازم است اندکی دربارهٔ آن درنگ کنیم:

آیا مراد امام این است که نباید در تحصیل روزی و کار و تجارت، اهل حساب و کتاب

1- آیه های 2 و 3 سورهٔ طلاق.

باشیم، و همچنان چشم به راه «لا یحتسب» بدوزیم؟ بدیهی است که چنین نیست. آنچه مکتب قرآن بیش از هر چیز از آن متنفر است (بعد از شرک) رفتار بی حساب و کتاب است؛ در هر چیزی و در هر رفتاری که باشد. دربارهٔ روزی و مال آنهمه آیات و احادیث داریم که باید با مدیریت دقیق و حساب و کتاب رفتار شود که برخی از آن ها را در بخش پیشین دیدیم، حتی صدقه دادن و مصرف مال در امور خیر نیز باید مقتصدانه= میانه روانه باشد؛ به پیامبرش می گوید: «وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إِلی عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ».(1)

مراد از «لا یحتسب» عدم دقّت و عدم برنامه و عدم مدیریت مالی، نیست؛ لفظ «حیثُ» بر اصل موضوع توجه دارد، یعنی جائی که، محلی که، طریقی که اصلاً به فکر شخص نرسیده بود تا روی آن حساب و کتاب داشته باشد. تا جائی که فکر انسان می رسد و در اختیار اوست باید برنامه و مدیریت داشته باشد لیکن باید بداند که همه چیز در دست او نیست خواه در موفقیت ها و خواه در ناکامی ها؛ خواست ها، و اراده های الهی نیز در کار است: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن.

و همین «لا یحتسب» هم در کامیابی ها و هم در ناکامی ها یکی از بزرگترین دلایل و آیات وجود و دخالت ارادهٔ الهی در زندگی انسان است.

در بخش بعدی از این دعا به نقش سازنده و روح افزای «مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب» که عاملی بس مهم در «امید به زندگی» است خواهیم رسید.

تعارض میان عبادت و اکتساب

«فَلَا أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِکَ بِالطَّلَب»: تا (اکتساب روزی) مرا از عبادت تو مشغول نکند.

ص: 365

1- آیهٔ 29 سورهٔ اسراء.

عبادت: این کلمه دو کاربرد دارد، در واقع دو لفظ در این قالب داریم:

1- عبادت: اسم مصدر از عَبدَ یعبدُ: بندگی.- این صیغه بیشتر جنبۀ «شناخت»ی و اعتقادی دارد. و جایگاه شخص را در برابر خدا مشخص می کند: فلانی در مقام عبادت است؛ یعنی رابطه اش با خداوند رابطه عبد و معبودی است؛ موقعیت و جایگاه خود را می شناسد.

2- عبادت: مصدر از همان باب: عملاً بندگی کردن: ستایش و پرستش: عمل به مقتضاهای عبادت بمعنی اول، و به جای آوردن احکام معبود.

سخن امام (علیه السلام) در نگاه سطحی، معنی دوم و مصدری است؛ یعنی خدایا روزی مرا از مواردی که به ذهنم نمی رسد برسان تا پرداختن به امور مالی و کسب و کار، وقتم را نگیرد و بتوانم به اعمال عبادت برسم.

اما با اندکی دقت مشخص می شود که مراد آن حضرت معنی اول (اسم مصدری) است؛ یعنی خدایا همانطور که از طریق هائی که در نظرم هست و برایش حساب و کتاب دارم برایم روزی می دهی گاهگاهی نیز از طریق «لا احتسب» روزی ام ده تا بیشتر به نقش تو و ربوبیّت و پرورندگی تو، محدودیت فکر و اندیشۀ خود پی ببرم، و جایگاه خودم را بهتر بشناسم و بنده بودنم برایم بیش از پیش مسلّم گردد؛ از احساس بندگی غافل نباشم؛ به کسب و کار و فکر حسابگر خود مغرور نشوم تا خصلت قارونی به من دست ندهد.

لغت: شغله عنه: أَلْهاه: او را از آن غافل کرد: به کاری پرداخت که او را از کار مهمتر بی خبر کرد. یا به فکری پرداخت که او را از فکر مهمتر باز داشت.

مغرور شدن به فکر و اندیشۀ خود، نه فقط یک غلط و یک نقص اساسی در هستی شناسی و انسان شناسی است، بل در همان دایرۀ حسابگری نیز که وظیفۀ انسان است، موجب نقص فکر و حسابگری می شود. زیرا جائی برای امور غیر قابل پیش بینی در متن محاسبات نمی گذارد و با یک حادثۀ پیش بینی نشده، ورشکست می شود. و معنی توکّل یعنی همین.

توکّل

انسان باید تا جائی که عرصهٔ توان انسانی است اهل حساب و کتاب و مدیریت باشد و موارد غیر قابل پیش بینی را به خدا واگذارد. و اینک در جهان

ص: 366

مدرنیته همین موارد غیر قابل پیش بینی را به «شانس» واگذار می کنند. مدرنیته، مدرن و مدعی پیشرفت علم و اندیشه بشر است در عین حال در این مسئلهٔ مهم به خرافه ای بنام شانس معتقد است که اَخرف الخرافات است. زیرا فرهنگ کابالیسم به هر میزان که در مسیر پیشرفت باشد هرگز از خرافات ضد عقلی فارغ نمی شود. و هر چه حرکت کند و بچرخد در پایان، سر از خرافه در می آورد.

خصلت قارونی

قرآن برای مغرور شدن انسان به فکر و اندیشهٔ خود و نادیده انگاشتن دخالت خدا در امور رزقی و مالی، قارون را مثال می آورد و خصایل او را می شمارد که شش خصلت است:

1- خصلت بغی و خود خواهی؛ منافع خود را بر منافع جامعه ترجیح دادن؛ منافع جامعه را بر منافع فردی خود فدا کردن: «إِنَّ قارُونَ کانَ مِنْ قَوْمِ مُوسی فَبَغی عَلَیْهِمْ»:(1) قارون از قوم موسی بود و نسبت به آن قوم باغی بود.

2- خصلت به خود بالیدن: «إِذْ قالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْفَرِحینَ»:(2) وقتی که قومش به او گفت: به خود نبال که خداوند «بالش مغرورانه» را دوست نمی دارد. «وَ ابْتَغِ فیما آتاکَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لا تَنْسَ نَصیبَکَ مِنَ الدُّنْیا وَ أَحْسِنْ کَما أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَیْکَ وَ لا تَبْغِ الْفَسادَ فِی الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْمُفْسِدینَ»:(3) در این مال که خدا برایت داده عالم آخرت را نیز در نظر داشته باش، و بهره ات را از دنیا فراموش مکن، همانگونه که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن و در صدد فساد در زمین مباش که خداوند مفسدان را دوست ندارد.

3- خصلت اکتفاء بتوان فکری خود: «قالَ إِنَّما أُوتیتُهُ عَلی عِلْمٍ عِنْدی»: قارون گفت: این ثروت را بوسیلهٔ دانش و اندیشه ای که دارم به دست آورده ام.

او می گوید: شما که به من می گوئید خداوند این ثروت را به من داده، چنین نیست، من

1- آیهٔ 76 سورهٔ قصص.
2- همان.
3- همان، آیهٔ 76.

با علم و دانش و مدیریت خودم آن را به دست آورده ام.

4- خصلت فساد گرائی: همان طور که دیدیم آیه می گوید: لازمهٔ خصلت «مغرور بودن به فکر و مدیریت خود» منشأ فساد گرائی می گردد. سپس می گوید: «أَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَكْثَرُ جَمْعاً»: مگر او نمی دانست که خداوند در قرن های پیش از آن، کسانی را هلاک کرد که از نظر فکری توانمندتر از او، و از نظر مالی ثروتمندتر از او بودند.

5- خصلت «واپس زدن علم بوسیلهٔ علم»: در عبارت «أَ وَ لَمْ يَعْلَمْ»: آیا نمی دانست؟= مگر نمی دانست؟ یک نکته بل یک اصل بزرگ انسان شناسی و شخصیت شناسی را به ما می فهماند؛ نمی گوید «لم یعلم»: او نمی دانست. می گوید: مگر نمی دانست؛ یعنی می دانست اما به این دانشش عمل نمی کرد بل آن را واپس می زد و به علم اقتصاد خود و مدیریت مالی خود تکیه می کرد.

6- خصلت تفاخر به مال: «فَخَرَجَ عَلى قَوْمِهِ فی زينَتِهِ»: با تمام زینت خود (با خود آرائی تفاخری) در میان قومش ظاهر شد.

زینت آری، اما تفاخر به زینت نه. در مباحث گذشته آیهٔ «خُذُوا زينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»؛(1) با زینت های تان در مساجد حاضر شوید، بحث شد و احادیث مربوطه را نیز دیدیم. زینت و زیبا خواهی و زیبا شناسی از ویژگی های انسان است که منشأش روح فطرت است.(2)

اما زینت تفاخری حاکی از سلطهٔ غریزه بر فطرت است. زینت گرائی تفاخری وقتی است که اقتضاهای روح فطرت به استخدام روح غریزه در آمده باشد.

آنگاه قرآن دو فساد اساسی و پایه ای را که از مالداری قارونی در جامعه ناشی می شود، معرفی می کند: «قالَ الَّذينَ يُريدُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا يا لَيْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِيَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظيمٍ»: آنان که مرید دنیا بودند (غریزه گرا بودند) با مشاهده زر و زیور قارون گفتند: ای

1- آیهٔ 31 سورهٔ اعراف.
2- شرح بیشتر در کتاب «انسان و چیستی زیبائی». سایت بینش نو- www.binesheno.com

کاش ما نیز به آنچه قارون رسیده می رسیدیم، براستی که او بهره مندی عظیمی دارد.

خصایل قارونی منشأ دو فساد در جامعه می گردد: الف: غریزه گرائی را در عرصهٔ روان اجتماعی ترویج می کند. ب: رقابت چشم و همچشمی را ایجاد می کند.(1)

اما آنان که علم را بوسیلهٔ علم واپس نمی زدند گفتند: «وَ قالَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَیْلَکُمْ ثَوابُ اللَّهِ خَیْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً وَ لا یُلَقَّاها إِلاَّ الصَّابِرُون»: و آنان که علم و دانش برای شان داده شده بود (به آن غریزه گرایان که تحت تأثیر شخصیت منفی قارون قرار گرفته بودند) گفتند: وای بر شما، ثواب الهی بهتر است برای کسانی که ایمان دارند و عمل صالح انجام می دهند، و به این نمی رسد مگر صبرگرایان.

«وَیْلَکُمْ»: وای بر شما، این نهیبی است که دارندگان شخصیت سالم درونی به غریزه گرایان می زنند، اینان افرادی هستند که «علم فعّال» برای شان داده شده، نه علمی که بوسیلهٔ علم واپس زده شده باشد.

قرآن نمی گوید علم قارون فاقد علم اقتصاد و مدیریت مالی بوده، می گوید: این علم او علم اساسی و پایه ای او را واپس زده بود. همان بیماری که امروز افرادی که افسار اقتصاد جهانی را در اختیار دارند، به آن مبتلا هستند. و نیز دولت ها و جامعه هائی که ثروت دنیا را و جامعه های دیگر را می مکند به این بیماری فساد آور و تباه کنندهٔ بشریت دچارند، که از مسیر «کسب» خارج شده و در مسیر «اکتساب» قرار دارند.

امام (علیه السلام) در این بیان: «وَ اکْفِنِی مَئُونَةَ الِاکْتِسَابِ، وَ ارْزُقْنِی مِنْ غَیْرِ احْتِسَابٍ، فَلَا أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِکَ بِالطَّلَب» در مقام یاد دادن مسائل زیر به ما است:

1- کسب، طبیعی است؛ آفرینشی و فطری است. اما اکتساب، غیر انسانی، غریزی حیوانی و ناشی از بیماری درون است.

1- همان دو فساد که متأسفانه امروز جامعۀ زیبای انقلابی و اسلامی ما را گرفتار کرده و خطرناکترین عامل است.

2- این بیماری موجب خروج انسان از جایگاه بندگی و کنار گذاشتن خداوند از زندگی است، که خلاف حقیقت و واقعیت است؛ جهل است نه علم. زیرا علمی که علم اساسی را واپس زند کار جهل ترین جهل را می کند. همان که امروز «نظام اقتصادی آدام اسمیت» و زائیچه هایش(1)

در قالب علم اقتصاد بر سر کل بشریت آورده است؛ نظام اقتصادی ای که پول را در جای خدا نشانده و بطور مداوم به خونریزی مشغول است. وقتی که پول در جای خدا می نشیند، دیگر جائی برای «عبادت= بنده بودن» نمی ماند.

3- خروج از بندگی مانند خروج یک سیاره از مدار خود است؛ اگر سیاره ای در منظومه ای از مدار خود خارج شود، بر سر دیگر سیاره ها کوبیده شده و همهٔ نظام منظومه را تباه می کند. خصایل قارونی مسری است، افراد و اقشار جامعه را تحت تأثیر قرار داده و منظومهٔ جامعه را از نظام انسانی خارج کرده و به تباهی می رساند.

خلاصه ای از دو تفسیر:

1- در تفسیر شارحان صحیفه، امام علیه السلام در دو جملهٔ «وَ اکْفِنِی مَئُونَةَ الِاکْتِسَابِ، وَ ارْزُقْنِی مِنْ غَیْرِ احْتِسَاب» تنها یک چیز را خواسته است که «روزی بدون کسب و کار» است؛ هر کدام از این دو جمله یک روی سکّهٔ واحد هستند.

2- تفسیر بنده: هر کدام از این دو جمله یک اصل مستقل را در نظر دارند؛ در جملهٔ اول «سلامت از خصلت اکتساب» را می خواهد. و در جملهٔ دوم اصل دیگر را می خواهد که «دچار نشدن به غفلت از نقش خداوند در امور روزی» است.

هر کدام از این دو اصل در نظام زیست فردی و اجتماعی بشر، در نهایت تعیین کنندگی هستند.

4- رابطهٔ قارونی با مال آسایش روانی را مخدوش می کند: سپس امام می گوید: «وَ لَا أَحْتَمِلَ إِصْرَ تَبِعَاتِ الْمَکْسَب»: و (خدایا مرا دچار اکتساب مکن) که بار

1- رجوع کنید به «نامه سرگشاده به وزیر نفت» در سایت بینش نو- www.binesheno.com

«عبث سنگین»ی را در بدست آوردن روزی بر خود حمل کنم.

لغت: اَلاِصر: اَلَعَبث الثّقیل: بیهودۀ سنگین.- نه فقط بیهوده، بل بیهوده ای که سنگین است و سنگین تر و فشار آورتر از آن در جریان زندگی نباشد.

قرآن در همان آیه که کسب و اکتساب را در تقابل هم می گذارد به همین اِصر که در سخن امام آمده، تنصیص میکند. بهتر است از نو آیه را بخوانیم: «لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَی الْقَوْمِ الْکافِرین»:(1) خداوند هیچ کسی را بیش از توانائیش تکلیف نمی کند، هر کس هر چه را کسب کرده بنفع خود اوست، و هر کس هر چه اکتساب کند بر علیه خود کرده است، (مؤمنان می گویند و باید بگویند:) پروردگارا، اگر ما فراموش یا خطا کردیم، ما را مؤاخذه مکن. پروردگارا، بر ما «عبث سنگین» بار مکن، آن چنان که بر کسانی که پیش از ما بودند، بار کردی. ای پرورندۀ ما، آنچه طاقت تحمل آن را نداریم بر ما بار مکن، و آثار گناه را از ما بشوی، و ما را ببخش و در رحمت خود قرار ده، تو مولا و سرپرست مایی، پس ما را بر جمعیت کافران پیروز گردان.

توضیح: چند نکته در این آیه بیشتر قابل توجه است:

1- اکتساب: در سخن امام همین اکتساب است که در این آیه در تقابل با کسب آمده.

2- اِصر: در سخن امام همین اِصر است که در این آیه آمده است.

3- بدست آوردن روزی و مال از راه اکتساب: بی تردید با اِصر (عبث گرائی سنگین) همراه است.

4- در لغت عرب برای «تحت فشار بودن روح و روان» شدیدتر از کلمۀ «اِصر» وجود ندارد.

1- آخرین آیۀ سورۀ بقره.

5- اهل اکتساب (آنان که دچار شش خصلت قارونی هستند) آسایش روحی و روانی ندارند.

6- یک نکتهٔ شگفت در این آیه هست که مسئله را به آیه «أَ وَ لَمْ یَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَکَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَکْثَرُ جَمْعاً» که دربارهٔ قارون آمده، ربط می دهد؛ قارون می دانست اما دانسته اش را واپس می زد، ولی در این آیه مؤمنان دانستهٔ شان را واپس نمی زنند بل می گویند: خدایا آن اِصر را که در قرون گذشته برای برخی افراد و جامعه ها حمل کردی بر ما حمل مکن. و مطابق دانستهٔ شان از خدا می خواهند که به خصلت «اِصر آور» دچار نشوند.

7- اِصر، از طاقت انسانی فراتر و بیشتر است. و جملهٔ «وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا» اگر عطف بیان جملهٔ «لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً» نباشد دستکم بیان مصداقی از مصادیق آن است.(1)

8- انسان معصوم نیست؛ همیشه میان غریزه گرائی و فطرت گرائی در کشمکش است؛ گاهی امواج غریزه گرائی او را بر می کشد و دچار لغزش می کند. اگر این لغزش تکرار شود و آثار روانی اش روی هم جمع شود، انسان به خصلت اکتساب دچار می شود و از مسیر کسب خارج می گردد. پس چه باید کرد؟ باید از ته دل از آن لغزش برگشت. «برگشت، یعنی باید توبه کرد» و با خدا به دعا پرداخت: «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسینا أَوْ أَخْطَأْنا». «وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً». همانطور که می دانیم و دانسته ایم که خیلی از گذشتگان تاریخ را به اِصر مبتلا کرده ای: «کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِنا». و آثار این لغزش ها را از روح و جان ما بشوی: «وَ اعْفُ عَنَّا». و نیز از نامهٔ اعمال ما برای آخرت بردار: «وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا». زیرا تو سرور و سرپرست و مولای ما هستی: «أَنْتَ مَوْلانا».

چه گفتمان زیبا؟! چه صمیمیتی دل انگیز با خداوند؟! چه مقام آرامش بخش و اطمینان آور برای انسان؟! چه رفتار فرافکنندهٔ بارهای سنگین روحی؟! و چه زیبا رسیدن به آسایش

1- اگر باصطلاح ادبی؛ رابطهٔ میان این دو جمله را «عطف بیان» بدانیم؛ اِصر یعنی همان چیزی که قابل طاقت نیست. و اگر «عطف بیان» ندانیم،

اِصر یکی از مصادیق غیر قابل طاقت می شود.

درون. و اینک امام چه زیبا با خدایش سخن می گوید: «اللَّهُمَّ فَأَطْلِبْنِی بِقُدْرَتِکَ مَا أَطْلُب»: خدایا مرا دریاب با قدرت خودت این چنین(1)

که از تو در خواست می کنم. یعنی مرا دچار اِصر نکن و توفیق بده که از جایگاه بندگی تو خارج نشوم.

اکنون پرسش این است: آیا (مثلاً) جناب راکفلر بزرگ ثروتمند جهان، از آسایش درونی بیشتری برخوردار است، یا آن فرد کسب گرا و پرهیز کننده از اکتساب که خیلی هم ثروت ندارد-؟-؟

پاسخ: اگر از دیدگاه غریزه گرائی نگریسته شود- همانطور که در آیه خواندیم گروهی آرزوی قارون بودن را می کردند- راکفلر آسایش و برخورداری روحی بیشتری دارد. و اگر از دیدگاه فطرت گرائی نگریسته شود، راکفلر دچار اِصر است و هیچ راحتی روحی ندارد تا چه رسد به احساس لذت آسایش.

زمانی راکفلر به ایران آمد و از هویدا نخست وزیر ایران خواست که با هم گردشی در اصفهان داشته باشند. در بازار اصفهان چشمش به یک سندان افتاد و مشتری آن شد و آن را خریده به دست هویدا داد. هویدا در عین حال که با دو دستش سندان را حمل می کرد گمان داشت که جناب میهمان مجذوب هنر ایرانی شده و آن را خریده است از خوش خدمتی خود برای میهمان احساس شادی می کرد و تا آخر آن را به دست همراهان نداد و افتخار حمل آن را انحصاراً برای انحصار طلبی خود مختصّ خود کرد. پس از آنکه به مقصد رسیدند هویدا نفس عمیقی کشید و کنجکاو شد که چه هنری در این سندان نهفته است که نظر جناب میهمان محترم را جلب کرده است؟ راکفلر گفت: هیچچی، برای آن خریدم که در امریکا می فروشم و چند دلاری کاسب می شوم. هویدا تازه فهمید که چه بیهوده حمالی کرده و شخصاً سندان را حمل کرده است.(2)

1- بهتر است حرف «ک-» بر سر کلمهٔ «ما» مقدر شود، گرچه نیازی به تقدیر نیست.- شارحان این جمله را با مسامحه معنی کرده اند.
2- پس از سفر راکفلر، برخی از روزنامه ها این ماجرا را نوشتند.

راکفلر گفت «کاسب می شوم» در واقع باید می گفت «مکتسب می شوم»، که در یک سفر تفریحی نیز از دست اندیشۀ اکتساب راحت نیست.

آیا مال دنیا و ثروت، بد است؟ فقر از ثروت بهتر است؟ نه دنیا و ثروت، بد است زیرا که خداوند همین نعمت های دنیا را می شمارد و منّت آن ها را بر ما می گذارد. و نه فقر گرائی خوب است که «کَادَ الْفَقْرُ یَکُونُ کُفْراً». (1) آنچه نکوهیده است غریزه گرائی است که انسان را از مسیر کسب خارج کرده و به مسیر اکتساب وارد می کند.(2)

دنیای کسب هم ستوده و هم زیبا و هم لذّتبخش است و انسان برای همین آفریده شده که همین مسیر هم مسیر آخرت است.

فقر وقتی خوب است که در اثر ایثار و نوع دوستی و خدمت به جامعه، پیش آید: که فرمود: «الْفَقْرُ فَخْرِی».(3)

ترسناکترین پیشامد

امام (علیه السلام) این بخش را با این جمله به پایان می برد: «وَ أَجِرْنِی بِعِزَّتِکَ مِمَّا أَرْهَبُ»: و (خدایا) مرا در پناه خود بگیر(4)

از آنچه واهمه دارم.

ممکن است انسان از خیلی چیزها واهمه داشته و بترسد. آیا مراد امام (علیه السلام) در این سخن همۀ ترسناک ها در هر مکان و زمان است؟ آیا خواسته اش کلّی است یا یک امر ترسناک خاص را در نظر دارد؟ درست است باید از هر خطری به رحمت خدا پناه برد، لیکن نظر به اینکه در اینجا موضوع کلامش رزق و روزی و نیز کسب و اکتساب است، باید گفت مرادش از «آنچه واهمه دارم» همان «اِصر» است که در جملۀ «وَ لَا أَحْتَمِلَ إِصْرَ تَبِعَاتِ الْمَکْسَب»؛ یعنی مطابق آیۀ «وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً» است که دیدیم.

1- بحار، ج 69 ص 47.
2- قبلاً نیز در این باره بحث شده است.

3- بحار، ج 69 ص 30.

4- در مباحث پیش و پیشتر، بحث مشروحی دربارۀ «جوار» و «حقوق جوار» در زندگی عرب قبل از اسلام و بعد از اسلام، گذشت.

انسان بسیاری از خطرها و اشیاء خطرناک و رفتارهای خطرناک، را می شناسد بویژه خطرهائی که بر علیه غرایز باشد. مشکل انسان در شناختن خصلت های خطرناک است که سلامت شخصیت درون را مختل می کنند. اساساً نبوّت ها رسالت شان حفاظت انسان از خطرهائی است که سلامت شخصیت را تهدید می کنند.

امام (علیه السلام) در این بخش از دعا یکی از این خصایل خطرناک را با عبارت «أَرْهَبُ» معرفی می کند که اِصر است.

لغت: أَرْهَبُ: (صیغۀ متکلم از رَهِبَ یَرهَبُ): اَخاف: می هراسم.- الرَّهْبَهُ: الخوف: ترس.- اما رَهبه با خوف فرق دارد؛ همچنانکه در فارسی میان ترس و هراس، فرقی هست، و هراس نوع خاصی از ترس است که علاوه بر اصل ترس یک عنصر دیگر را نیز دربر دارد؛ هراس آن ترسی است که بر روح شخص غالب شده و او را در دفاع و چاره جوئی ناتوان کند؛ توان تصمیم و چاره جوئی او را مختل کند. خصایل منفی درونی اگر در شخصیت انسان جای بگیرند و ریشه دار شوند، رهانیدن خود از آن ها سخت دشوار است و لذا هولناک و هراسناک هستند. برای کسی که آن ها را می شناسد هراسناکترین پیشامد ممکن، در عمر و زندگی است.

در آیه دیگر اِصر را بهمراه سه خصلت و حالت روانی شخصیتی، آورده و می فرماید: «الَّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ الَّذی یَجِدُونَهُ مَکْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراهِ وَ الْإِنْجیلِ یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیْهِمْ فَالَّذینَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذی أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُون»:(1) آنان که از رسول خدا و پیامبر امّی(2)

پیروی می کنند؛

1- آیۀ 157 سورۀ اعراف.
2- امّی: مادری.- درس نخوانده. زیرا درس گرچه برای انسان اعلاترین ارجمندی را دارد، اما شخصیت انسان را تجزیه می کند. او علوم را یکجا و بطور «مادر» دارد، تخصص به او راه ندارد، گرچه تخصص نیز اعلاترین ارجمندی را دارد، لیکن تخصص، شخصیت انسان را جراحی و تکه می کند.-

برای شرح بیشتر رجوع کنید به کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» بخش اول، هندسهٔ شناخت.

پیامبری که صفاتش را در تورات و انجیل که در نزدشان است، مکتوب می یابند، پیامبری که آنان را به معروف دعوت کرده و از منکر باز می دارد، گواراها را بر آنان حلال کرده و مشمئزکننده ها را بر آنان تحریم کرده، و بار «عبث سنگین» را از دوش جان شان بر می دارد، و زنجیرها را که بر گردن جان شان پیچیده شده، باز می کند. پس آنان که به او ایمان آوردند و حمایتش کردند و یاری اش دادند، آنان، آنانند رستگاران.

چهار حالت روحی: 1- گوارائی: گوارا بودن یک شیئ یا یک رفتار، از داوری ها و تشخیص های روانی و درونی است.

2- اشمئزاز: مشمئز بودن و مشمئز نبودن اشیاء و رفتارها، نیز معیاری غیر از روح سالم، ندارد.

این هر دو نیروی تشخیص، به انسان منحصر است و حیوان فاقد این دو احساس ارزشمند است. زیرا منشأ هر دو، روح فطرت است و حیوان موجود صرفاً غریزی و فاقد روح فطرت است.(1)

3- اِصر: بار سنگین و عبث، که انسان آن را بر جان خودش تحمیل کند. و شرحش گذشت.

4- غل و زنجیر: بدیهی است که مراد یوغ، غل و زنجیر فیزیکی نیست، بل خصایل منفی ای است که جان آدمی را پرس وار تحت فشار قرار داده و لذّت وجود و بودن و زیستن را از او سلب می کند گرچه فرد خیلی هم ثروتمند باشد.

وقتی که سخن امام را که از اِصر می گوید و از آن می هراسد، در کنار آیه ها می گذاریم می بینیم که براستی یک خصلت عارضی هول انگیز و هراسناک است. چه کسی رستگار است؟ آنکه مال و ثروت بیشتر دارد؟ بهتر است فلاح را در ادبیات قرآن و حدیث بیشتر بشناسیم: اگر در فارسی اندکی به معنی «رستگاری» دقت کنیم معنی فلاح نیز بهتر

1- در برخی از مباحث گذشته در این مجلدات نیز دربارۀ معنی «طیب» و «خبیث» در ادبیات قرآن و حدیث، بحث شده است.

روشن می شود: رستگار یعنی کسی که رسته است؛ این لفظ تنها در دو مورد کاربرد دارد:

1- رستن از خطر: این در جائی است که خطری از برون متوجه انسان شود و او از آن برهد. البته میان رها شدن و رستن فرقی هست؛ رها شدن و رهیدن وقتی است که آن آسیب، آفت به او برسد سپس او از آن رها شود. اما رستن اعم از رهیدن است هم شامل صورتی است که آسیب رسیده باشد و هم شامل صورتی است که آسیب نرسیده و پیشاپیش از آن مصون باشد.

فلاح و رستگاری را به سعادت و خوشبختی نیز معنی کرده اند، لیکن معنی اصلی آن «مصون ماندن» یا «رها شدن» از گرفتاری های روانی و شخصیتی است که انسان آزاد را در عین حال که برده نیست، برده و اسیر می کند. پیکر و جسمش دچار زنجیر اسارت نیست، جان و روانش گرفتار زنجیر اسارت و بردگی است.

اِصر در حدیث: چون محور بحث ما احوالات روح و روان انسان است، یک حدیث مناسب با آن می آورم: «عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه أَنَّهُ قَالَ: مَنِ اعْتَذَرَ إِلَى أَخِيهِ الْمُسْلِمِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِصْرَ صَاحِبِ مَكْس»:(1) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که فرمود: کسی از برادر مسلمان خود (دربارۀ اشتباهی یا خطائی) معذرت خواهی کند و او نپذیرد، خداوند اِصر شخص جریمه شده (یا اِصر شخص مغبون شده) را بر او بار می کند.

توضیح: مَکس؛ یعنی جریمه، مالیات و عوارض ناحق، مغبون شدن در معامله. و باصطلاح امروزی: مکس یعنی باختن. کسی که در سیاست، در مال و معامله، ادب و رفتار، دربارۀ عمر و هر چیز دیگری بازنده باشد، «صاحب مکس» است.(2)

چنین کسی بشدت احساس فشار روانی می کند، و کسی که معذرت خواهی کسی را نپذیرد نیز همین حالت را دارد؛ اگر

1- مستدرک الوسائل، ج 9 ص 56.

2- صاحب مکس، هم به جریمه گیرنده، مالیات بناحق گیرنده (عشآر)، و هم به جریمه دهنده، مالیات بناحق دهنده، گفته می شود. در این حدیث به معنی دوم است.

معذرت را می پذیرفت هم بزرگواری خود را ثابت کرده بود و یک احساس شیرین روحی پیدا می کرد و هم به ثواب آخرت می رسید، و چون نپذیرفته احساس بازندگی می کند.

شگفتا! قرآن «تبیان کلّ شیئ» است، پیامبر و آل (صلی الله علیهم) نیز «تبیان آن تبیان» هستند. یعنی مکتب ما تبیان اندر تبیان است؛ می بینید چگونه عرض، طول و اعماق درون شخصیت انسان را می شکافند و همه چیز را ذرّه به ذرّه، تبیین می کنند!؟!

أولئک آعلامی فجئنی بمثلهم

اذا جمعتنا (یا متغرّب) المجامع(1)

ثروت

بگمانم با بضاعت اندکم تا حدودی توانستم پاسخ مزمِن «آیا ثروت و داشتن مال دنیا بهتر است یا نکوهیده است؟-؟» را که در میان پیروان همۀ ادیان مطرح است، توضیح بدهم: اساساً صورت و قالب این پرسش، غلط است. زیرا وقتی که در این صورت عنوان می شود، ثروت در یک طرف و فقر در طرف مقابل آن قرار می گیرد؛ اگر بگوئی ثروت بد است یعنی فقر بهتر است. و اگر بگوئی فقر بد است یعنی ثروت بهتر است. و هر دو صورت غلط است. «بهتر بودن» یا «بد بودن» نه صفت ثروت است و نه صفت فقر. آنچه «بد» است «صرفاً غریزی بودن» است؛ خواه نتیجه اش فقر باشد و خواه ثروت باشد. و آنچه خوب است «فطرت گرائی» است خواه نتیجه اش فقر باشد و خواه ثروت. و صد البته در یک جامعۀ سالم و انسانی، هرگز فطرت گرائی منتج فقر نمی شود؛ نه فقر فردی و نه فقر جامعه.

اصطلاح «ثروت ابراهیم» در زبان ها معروف است که حضرت ابراهیم پس از تبعید از جامعۀ عاد (آکد) در فلسطین ساکن می شود، دارای گلّه ها و دام های فراوان می شود او که بدلیل بت ستیزیش از هر جامعه ای رانده شده بود، بطور «تک خانوار» زندگی می کرد لیکن چوپان ها، کارگران و کارگزارانی داشت. و همچنین حضرت سلیمان در وفور نعمات و

1- اقتباس از شعر فرزدق- متغرّب: غربزده، مدرنیته زده.- فرزدق در مناظرۀ شعری به جریر می گوید: أولئک آبائی فجئنی بمثلهم اذا جمعتنا (یا جریر) المجامع

حضرت یوسف نیز همچنان بود. اسلام نه تصوف است و نه به تارک دنیائی دعوت می کند. ثروت را نه مدح می کند و نه ذمّ، بل «ثروت اِصری» را مذموم و ثروت فطری را ممدوح می داند و منّت نعمت های الهی را بر انسان کراراً یادآوری می کند.

کسب، عبادت است

ثروت کسبی عبادت است؛ ماها گاهی با برخی از حدیث ها، تعارفی برخورد می کنیم جایگاه حدیث «الْکَادُّ عَلَی عِیَالِهِ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اللَّه»(1) را نوعی کلام تشویقی، بل صرفاً «تجویزی» تلقّی می کنیم. و گمان می کنیم جهاد کجا و دنبال مال رفتن کجا، در حالی که در اینگونه حدیث ها هیچ عنصر تعارفی، یا تجویزی نیست بل واقعاً دنبال مال رفتن به شرط اینکه به بستر اِصر نغلطد، جهاد است. جهاد برای رستن و رهیدن فرد و جامعه از خطر دشمن است، بدیهی است جامعه ای که خودش فقیر و افرادش فقیر باشد، دچار ذلّت شده و پست گشته حتی استقلال خودش را نیز از دست می دهد. جهاد اقتصادی هرگز کم ارزش تر از جهاد نظامی نیست.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: «إِذَا کَانَ الرَّجُلُ مُعْسِراً فَیَعْمَلُ بِقَدْرِ مَا یَقُوتُ بِهِ نَفْسَهُ وَ أَهْلَهُ وَ لَا یَطْلُبُ حَرَاماً فَهُوَ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اللَّهِ».(2)

چند حدیث دیگر: 1- صدوق (ره) حدیث دیگری با مضمون حدیث بالاتر آورده است: «الْکَادُّ عَلَی عِیَالِهِ مِنْ حَلَالٍ کَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِیلِ اللَّهِ».(3) قید توضیحی «من حلال» در حدیث بالا نیز مفروض و مسلّم است.

2- امام صادق (علیه السلام): «إِصْلَاحُ الْمَالِ مِنَ الْإِیمَان».(4)

3- و نیز از آن حضرت: «غِنًی یَحْجُزُکَ عَنِ الظُّلْمِ خَیْرٌ مِنْ فَقْرٍ یَحْمِلُکَ عَلَی

1- کافی، ج 5 ص 88 ط دار الاضواء.
2- کافی، ج 5 ص 88.
3- من لایحضره الفقیه، ج 3 ص 103 ط دار الاضواء، «باب المعایش و المکاسب والفوائد و الصناعات».

4- همان باب.

الْإِثْم»:(1) ثروتی که تو را از ظلم باز دارد، بهتر است از فقری که تو را به گناه وا دارد.

4- و نیز فرمود: «إِنَ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی جَعَلَ أَرْزَاقَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُونَ وَ ذَلِکَ أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا لَمْ یَعْرِفْ وَجْهَ رِزْقِهِ کَثُرَ دُعَاؤُه»:(2) خداوند متعال روزی مؤمنان را از طریق پیش بینی نشده می دهد، و این بدان جهت است که چون از طریق آن خبر ندارد. بیشتر دعا می کند.

توضیح: یعنی موارد رسیدن روزی از طریق پیش بینی نشده، در زندگی مؤمنان بیش از زندگی اهل اِصر است.

و فرمود: «کُنْ لِمَا لَاتَرْجُو أَرْجی مِنْکَ لِمَا تَرْجُو»:(3) به آنچه پیش بینی نکرده ای بیش از آنچه پیش بینی کرده ای امیدوار باش.

توضیح: اما چنین امیدی نباید از کار و تلاش و مدیریت باز دارد که امام باقر علیه السلام فرمود: «إِنِّی أَجِدُنِی أَمْقُتُ الرَّجُلَ یَتَعَذَّرُ عَلَیْهِ الْمَکَاسِبُ فَیَسْتَلْقِی عَلَی قَفَاهُ وَ یَقُولُ اللَّهُمَ ارْزُقْنِی وَ یَدَعُ أَنْ یَنْتَشِرَ فِی الْأَرْضِ وَ یَلْتَمِسَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ الذَّرَّهُ تَخْرُجُ مِنْ جُحْرِهَا تَلْتَمِسُ رِزْقَهَا»:(4) من در خودم ناخرسندی شدید می یابم از کسی که از کسب ها خودداری می کند، به پشت دراز کشیده می گوید خدایا روزیم ده، در روی زمین در پی فضل خدا رفت و آمد و تحرک نمی کند. در حالی که مورچگان ریز هم از لانه شان خارج شده و به دنبال تأمین روزی فعالیت می کنند.

5- امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «إِنَ اللَّهَ یُحِبُ الْمُحْتَرِفَ الْأَمِین» خداوند اهل حرفه و فنّ امین را دوست دارد.

ص: 380

1- همان.
2- همان.
3- همان.
4- همان.

6- امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه «رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَةً»(1) فرمود: «رضوان الله و الجنه فی الاخره، و السعه فی الرزق و المعاش و حسن الخلق فی الدنیا».

و حدیث های دیگر که بخشی از آن ها در کتاب ارجمند و بس مهم «من لا یحضره الفقیه»، ج 3 از صفحه 94 تا 108، ط دار الاضواء؛ باب «باب المعایش و المکاسب و الفوائد و الصناعات» آمده است.

بخش بیست و هشتم

اشاره

ثروت می تواند حفظ آبرو کند

روزی خواهی از روزی خواران خدا

معیار در رابطهٔ انسان با مال

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صُنْ وَجْهِی بِالْیَسَارِ، وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِی بِالْإِقْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِکَ، وَ أَسْتَعْطِیَ شِرَارَ خَلْقِکَ، فَأَفْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِی، و أُبْتَلَی بِذَمِّ مَنْ مَنَعَنِی، وَ أَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِیُّ الْإِعْطَاءِ وَ الْمَنْعِ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و (آب) رویم را با توانگری حفظ کن، و ارجمندیم را با تنگدستی خوار مگردان، تا از روزی خوارانت روزی بخواهم، و از بد سرشتان خلق عطا خواهم، و به ستایش کسی که به من چیزی عطا کرده گرفتار شوم. و به نکوهش کسی که از من دریغ داشته مبتلا گردم، در حالی که دادن و ندادن در اختیار توست.

1- آیهٔ 201 سورهٔ بقره.

شرح

لغت: الیسار: سهولت و آسانی.- یکی از کاربردهای اصطلاحی این واژه، ثروت و دارائی است.

الاقتار: این واژه دو کاربرد دارد: الف: اقتار یعنی سختگیری و تنگ کردن معاش برای خود و عیال با وجود مال و ثروت. ب: فقر و ناداری.

لا تبتذل: از باب افتعال است؛ بر خلاف اصل عدم تعدی که از ویژگی باب افتعال است، گاهی متعدّی می شود همانطورکه در این سخن امام علیه السلام آمده: «وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِی»: ارجمندی مرا مبتذل مکن.

مصدر ثلاثی مجرد آن «بذل» است که در معانی «بخشش، به کارگیری، مصرف، عنایت» به کار می رود. و مصدر باب افتعال آن «ابتذال» است که سه کاربرد دارد:

1- ابتذال یعنی فرسوده شدن چیزی؛ هر چیزی.

2- ابتذال، یعنی «فرسایش پذیری»؛ همراه با عنصری از مطاوعه و انفعال.(1)

3- ابتذال، یعنی «پستی»، «بی ارجی= غیر ارجمندی در اشیاء، در معانی و نیز در رفتار» که دربارۀ انسان به معنی «پذیرش بی آبروئی= بی آبروئی را بر خود هموار کردن» است.

این سه معنی کاربرد غیر متعدی و «لازم» آن است که مطابق اقتضای اصلی باب افتعال می باشد.

همانطور که دربارۀ «کسب و اکتساب» به شرح رفت، بذل کاربرد مثبت و ستوده دارد و ابتذال معنی منفی و نکوهیده دارد، در حالی که هر دو از یک ریشه و از یک ماده هستند.

1- همان عنصری که در بخش قبلی دربارۀ اکتساب به شرح رفت.

فقر نیز می تواند به آبرو لطمه زند. البته «می تواند» و علیّت قطعی در این میان وجود ندارد. چنان که میان ثروت و قدرت، در واقعیت، علّیت هست اما در حقیقت، نیست.(1)

اما دربارهٔ ثروت و فقر در هیچکدام از دو طرف هم در حقیقت و هم در واقعیت، علّیت حتمی نیست. ممکن است ثروتی عامل بی آبروئی شود. و فقری عامل آبرو گردد.

اما اصل این است که ثروت آبرو را حفظ می کند و فقر به عزّت انسان لطمه می زند.

«وَ صُنْ وَجْهِی بِالْیَسَار»: و (خدایا) آبروی مرا بوسیلهٔ گشایش در مال، صیانت کن. چرا نمی گوید: خدایا آبروی مرا صیانت کن-؟ به ما گفته اند در دعا برای خدا راه و روش تعیین نکنید؛ شما خواستهٔ تان را بخواهید، خدا خود می داند که از چه طریقی خواستهٔ شما را برآورده کند. این سخن امام دربارهٔ «حفظ آبرو خواهی» که طریق و راه آن را نیز معین می کند و می گوید: بوسیله مال آبرویم را حفظ کن، چه معنی دارد؟

پاسخ: درکتاب «دو دست خدا»، رابطه و تعامل قضا با قَدَر را توضیح داده ام که این دو بطور تنیده بر همدیگر کار می کنند؛ جهان و هر آنچه در جهان هست را اداره می کنند. هم قضا گرائی محکوم است که «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً».(2) و «أبی اللّه أن یجری الأمور إلّا بأسبابها».(3) همه چیز باید بر اساس سبب ها، یعنی قَدَرها و فرمول های طبیعت و آفرینش پیش برود. و هم قَدَرگرائی محض، محکوم است. زیرا خداوند فاعل و فعّال است، نه موجَب و بی اراده؛ «الْقَدَرِیَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّهِ».(4) در عین حال: «من اَنکرَ القَدَر فقد

1- فرق میان حقیقت و واقعیت در این نوشتار بطور مکرر به شرح رفته است.
2- آیهٔ 13 سورهٔ نوح.
3- منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه ج 17 ص 272.

4- توحید صدوق، ص 382.

کفر». «لا جبر»: نه جبر قضائی بر عالَم حاکم است، و نه جبر قَدَری، و نه جهان و جهانیان به سرخود رها شده اند: «بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ الْأَمْرَیْنِ».(1)

پس، دعا نیز باید در مسیر امر بین امرین باشد، درست است نباید در دعا برای خدا راه و طریق تعیین کرد. اما این عدم تعیین نباید به بستر صرفاً قضا گرائی بیفتد. و با بیان مشروح تر: در مواردی راه، طریق و چگونگی برآورده شدن خواسته، تعیین نمی شود و نباید تعیین شود، و این در جائی است که «خواسته» بسیط و کلّی باشد؛ مانند دعا برای حفظ آبرو بطور مطلق و کلّی، این در جائی است که دعا کننده به محور مشکل خاصّی سخن نمی گوید بل (مثلاً) تنها حفظ آبرو می خواهد. یا مال و ثروت می خواهد.

اما در مواردی خود «خواسته» مرکّب می شود. مانند آن ماجرای معروف که معصوم علیه السلام، از رفتار گستاخی آمیز و ظالمانهٔ کسی بشدت متأثر شد و گفت: خدایا سگی از سگ هایت را بر این شخص مسلط کن. در بین راه کفتار یا کفتاران او را دریدند.(2) در این دعا آنچه خواسته شده تنها کشته شدن آن شخص نیست بل چگونه کشته شدنش نیز بخشی از خواسته است.

گاهی نیز دعا مرکب می شود از دو چیز مانند آبرو و ثروت درکنار هم.

و گاهی هم دعا در عین دعا بودن، درس است؛ درس برای خود، و دعا کننده می خواهد به خود تلقین کند(3)

که یکی از عوامل حفظ آبرو، مال است، تا این اصل را در ضمیر ناخودآگاه خود جای دهد و به «قضا گرائی محض» سقوط نکند. و یا درس است به دیگران؛ مانند محتوای صحیفهٔ سجادیه که در قالب دعا به تدریس علوم انسانی مشغول است و در

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو- www.binesheno.com

2- در متن روایت «سبُع» آمده، برخی ها آن را به «شیر» معنی کرده اند در حالی که سبع در کاربرد عامش بر هر درنده ای شامل می شود، اما در

کاربرد خاصش فقط به معنی کفتار است. و نیز: کفتار از سگ سانان است و شیر از گربه سانان و با لفظ «کلب» که در متن روایت آمده سازگار نیست.

3- در مبحث «ذکر؛ ذکر شفاهی» و تکرار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» و هر ذکر دیگری، به شرح رفت.

اینجا نقش و جایگاه مال و نعمت های الهی را در حفظ آبرو تبیین می کند.

بنابراین، آن دستوری که به ما داده اند و ما را از تعیین راه و طریق برای خدا منع کرده اند، در دعای بسیط، کلّی و مطلق است.

روزی خواهی از روزی خواران خدا

«وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِی بِالْإِقْتَارِ»؛ و خدایا حیثیت و ارجمندی مرا با تنگدستی به خواری مبدّل مکن. و معنی این سخن این نیست که تنها از آن خواری نگران است که از طریق تنگدستی می آید. و باصطلاح علم اصول فقه، قید «بالاقتار» قید توضیحی است و «مفهوم اصطلاحی» ندارد. می خواهد نقش فقر را در زندگی انسان، توضیح دهد و از اشتباه فرقه هائی که فقر گرائی را افتخار ایمانی خود می دانستند (مانند حسن بصری، رابعۀ عدویّه، محمد بن منکدر، سفیان ثوری، که اولین بنیانگذاران تصوف در جامعه مسلمین بودند) پرده بردارد. و جامعه را از سرایت اینگونه افکار حفظ کند. و صد البته کلام امام علیه السلام مختص به انحرافات معاصرین خود نیست، برای همۀ تاریخ است.

«فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِک»، خدایا مرا دچار تنگدستی مکن تا از روزی خواران تو روزی بخواهم. فقر علّت خواری و پستی درون می شود، خواری نیز علّت خواهش از دیگران می گردد. و این سلسلۀ علیّت در اینجا پایان نمی یابد بل به خواستن از پَستان و بد سرشتان منجر می شود: «وَ أَسْتَعْطِیَ شِرَارَ خَلْقِک»، و از بندگان پست تو عطا بطلبم. این اثر فقر است در «در هم کوبیده شدن شخصیت شخص در ظاهر» که باز به اینجا ختم نمی شود؛ درون آدمی را نیز وارونه می کند: او را «حامد عطا کنندگان» و «نکوهشگر دریغ کنندگان» می کند؛ شخص دچار بیماری درون می شود؛ حمد که مخصوص خدا است و نباید هیچ کسی را حمد کرد (الحمد لله)،(1) به حمد مخلوق می پردازد: «فَأَفْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِی»، به حمد کسی

1- قبلاً در موارد متعدد به شرح رفته است؛ حمد فقط از آن خدا است، اما مدح دربارۀ دیگران که استحقاق آن را داشته باشند، جایز و گاهی واجب است.

که به من عطا کند بپردازم. این یک بیماری شخصیتی است که بیماری دیگری را نیز به بار می آورد؛ «و أُبْتَلَی بِذَمِّ مَنْ مَنَعَنِی»: و به بد گوئی دربارهٔ کسی که از من دریغ داشته بپردازم.

بدگوئی و ذمّ دیگران حرام است، اما وقتی کسی از کسی چیزی بخواهد و او خواسته اش را دریغ کند، قهراً متاثّر شده و به بدگوئی او می پردازد، در حالی که آن شخص هیچ کار بدی نکرده مال خودش را دریغ کرده است.

کسی که از کسی خواهش مالی کند، این کارش بی هزینه نیست، در این خواسته آبرویش را هزینه می کند،(1)

وقتی که نتیجه ای نمی گیرد قهراً (و بطور ناخودآگاه) نسبت به آن شخص کینه ای در دلش ایجاد می شود، زیرا سرمایهٔ آبرویش به هدر رفته است، و بقول امام (علیه السلام) جاهش به ذلت مبدل شده است.

در حالی که رازق هر دو خداوند است چرا باید از غیر خدا خواست: «وَ أَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِیُّ الْإِعْطَاءِ وَ الْمَنْع»، هم دهنده خدا است و هم ندهنده. اگر خدا بخواهد از طریق های دیگر نیز می دهد و نیازی به التماس از دیگران نیست، و اگر خدا نخواهد دیگران نیز نخواهند داد.

اما خواستن از خدا هیچ هزینه ای ندارد، بل عین ناموس خلقت و جان آفرینش است؛ نه ذلّت آور است و نه عامل بیماری درون، بل در صورت عدم استجابت دعا نیز عامل تکامل درون است و لذا- همانطور که مکرر بشرح رفت- هیچ دعائی بی ثمر نیست.

معیار در «رابطهٔ انسان با مال»

معیار رابطهٔ درست با مال، نه ثروت است و نه فقر. بل «حبّ» و «عدم حبّ» است؛ مال ابزار است آنهم ابزار مصرف، نه یک چیز ماندگار، مال برای انسان است نه انسان برای مال. وقتی که کسی عاشق مال می شود، او خادم مال می گردد و مال برتر از وجود او می شود. و لذا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «حُبُّ

1- لذا به ما گفته اند حتی الامکان خواستهٔ هیچ خواهانی را رد نکنید و قرآن می گوید: «وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَر». آیهٔ 10 سورهٔ ضُحیا.

الدُّنْیَا رَأْسُ کُلِّ خَطِیئَهٍ»:(1) عاشق شدن به داشتگی های دنیوی رأس و منشأ هر انحراف است. این حدیث یک مثلثی را ترسیم می کند که نوک و رأس آن در پائین و قاعدهٔ آن در بالا قرار دارد که رأس آن زاویه باز می کند و همهٔ انحرافات را ایجاد می کند، شبیه درخت منحوس و شجرهٔ شوم که از تنه اش شاخه های بسیار منشعب شده و هر شاخ و برگش یک انحراف، و ثمره هایش بر شخصیت انسانی انسان، شوم و نگون بختی آور است.

عشق: حبّ بر دو نوع است: حبّ غریزی که عشق است، و حبّ فطری که «درک ارزش یک چیز» است. عشق هیچ رابطه ای با عقل ندارد بل دقیقاً ضد عقل است. صوفیان به این واقعیت تصریح می کنند و «عشق شان عقل شان را دود می کند».

عشق، محبت صرفاً غریزی است بل بالاتر. زیرا عشق در درون انسان وقتی پدید می شود که روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود و حس زیباشناسی و زیبا خواهی فطرت را نیز به خدمت غریزه استخدام کند. پیشتر گفته شد که «هوی= هوس» ابزار کار غریزه و عقل ابزار کار فطرت است. حبّ و دوست داشتن یک چیز یا یک شخص، وقتی صحیح و فطری است که تحت مدیریت فطرت باشد و عقل نیز آن را تأیید کند، یعنی ارج و ارزش در آن ببیند. حبّی که عقل را کور کند، یا آن را به خدمت غرایز در آورد، انسان را از ماهیت انسانی اش، خارج می کند. «حبّ الدنیا» یعنی حبّ اقتضاهای غریزی. وگرنه، هر چیزی که در این دنیا دوست داشته باشیم مال این دنیا هست.

دنیا زیباست اگر ما زیبائی آن را به نازیبائی مبدل نکنیم. و با آن بزیبائی برخورد کنیم.(2)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: «أَجْمِلُوا فِی الطَّلَبِ»(3) در طلب روزی، زیبا گرایانه رفتار کنید. متأسفانه برخی ها این جملهٔ زیبا را با نازیبائی معنی کرده اند؛ گفته اند

1- کافی، ج 2 ص 131.

2- در این مجلدات بطور مکرر بیان شده که زیبا شناسی و زیبا خواهی، از اقتضاهای فطرت است.
3- کافی، ج 5 ص 80.

مراد از اِجمال، رفتار مسامحه آمیز با مال است. در حالی که در ادامهٔ حدیث می فرماید: «وَ لَا يَحْمِلَنَّكُمُ اسْتِبْطَاءُ شَیْ ءٍ مِنَ الرِّزْقِ أَنْ تَطْلُبُوهُ بِشَیْ ءٍ مِنْ مَعْصِیَهِ اللَّهِ»: و دیر رسیدن چیزی از روزی، شما را وادار نکند که آن را از راه عصیان به خداوند، طلب کنید. و به ما درس می دهد که حلالجوئی زیباست و حرامخواهی عصیان و نازیباست. و در ادامه با چه بیان زیباتری می گوید: «فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی قَسَمَ الْأَرْزَاقَ بَیْنَ خَلْقِهِ حَلَالًا وَ لَمْ یَقْسِمْهَا حَرَاماً فَمَنِ اتَّقَی اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ صَبَرَ أَتَاهُ اللَّهُ بِرِزْقِهِ مِنْ حِلِّهِ وَ مَنْ هَتَکَ حِجَابَ السِّتْرِ وَ عَجَّلَ فَأَخَذَهُ مِنْ غَیْرِ حِلِّهِ قُصَّ بِهِ مِنْ رِزْقِهِ الْحَلَالِ وَ حُوسِبَ عَلَیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَهِ»: زیرا خداوند روزی ها را میان خلقش بطور حلال تقسیم کرده، و بطور حرام تقسیم نکرده، پس هر کس «خودپائی» داشته باشد و صبر کند خداوند روزی او را از طریق حلال می رساند. و هر کس حجاب پرده را بدرد و عجله کند و آن را از راه غیر حلال به دست آورد، خداوند همان را از روزی حلال او کسر می کند، و در روز قیامت بر علیه او به حساب می آید.

نکات: چند نکته در این حدیث، دقت بیشتری می طلبد و همین نکات هستند که ماهیت و معنی «حبّ الدنیا» را مشخص می کنند:

1- عشق به مال، انسان را واله و شیدا می کند و او را به «عصیان» وادار می کند که عصیان بر خلاف عقل و فطرت است.

2- مشخصهٔ دوم حبّ الدنیا، عجله است که انسان را به در به دست آوردن مال عجول می کند، و عجله از اقتضاهای روح غریزه است که در حدیث «جنود عقل و جنود جهل» دیدیم که عجله از جنود جهل (= هوس) است. (1)

3- حجاب السّتر: این دو کلمه در کنار هم معنای عظیمی دارند؛ و واقعیتی مهم را به ما یاد می دهند و نقش «امید به زندگی» و چیستی و چرائی این امید را بیان می کنند، پس لازم

1- در شرح بخش پنجم از دعای هفدهم.

است در این باره اندکی درنگ کنیم:

امید به زندگی

چرا خداوند علم برخی چیزها را بطور مطلق از انسان، دریغ فرموده است؟ در همهٔ طبیعیات و تجربیات، راه علم را بازگذاشته حتی رفتن انسان به فضا و جولان دادنش در کیهان و نفوذ در اعماق زمین را: «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطان». (1) اما دربارهٔ چند چیز راه علم را بر انسان بسته است از آن جمله مرگ و چگونگی مرگ او را: «ما تَدْری نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ»: (2) هیچ کسی نمی داند در چه سرزمینی میمیرد. و نیز نمی داند چگونه می میرد، در چه عمری می میرد.

و از آنجمله است کمّ و کیف روزی: «وَ ما تَدْری نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَداً»: (3) و هیچ کس نمی داند فردا چه چیزی را به دست خواهد آورد.

حکمت این بن بست ها این است که اگر انسان به اینگونه امور علم داشته باشد، امید به زندگی خود را از دست می دهد. وجود انسان تاب تحمّل این دانستن ها را ندارد. زیرا: «خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً». (4) برای این موجود اینگونه ندانستن ها، انگیزه و تحرکّ می دهد، باصطلاح بهانه برای کار و فعالیت می دهد، والاّ فوراً بی انگیزه شده و دچار افسردگی می گردد. آنان که حقوق بگیر هستند و روزی شان قیچی خورده با اینکه به دوام آن در آینده اطمینان صد در صد ندارند و چشم از «مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب» نبسته اند، باز آن نشاط روانی ای که اهل شغل آزاد دارند، را اینان ندارند. اینجاست که ارزش و اهمیت «مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب» را بیشتر و بهتر درک می کنیم. حقوق بگیران و مستمری بگیران، حال و آینده خود را تا حدودی فروخته اند. حرّیت درونی شان محدود می شود. و در دوران بازنشستگی اگر به

1- آیهٔ 33 سورهٔ الرّحمن.
2- آیهٔ 34 سورهٔ لقمان.
3- همان.
4- آیهٔ 28 سورهٔ نساء.

دنبال شغل دیگر نروند بیشتر در معرض افسردگی و حتی کوتاهی عمر قرار می گیرند.

منحصر شدن امرار معاش به موارد معلوم و مشخص، درصد عمده ای از شیرینی زندگی را در «شخصیت ناخودآگاه» از بین می برد، گرچه در عرصهٔ شخصیت خودآگاه، درصدی از اطمینان و بیمه گی را بهمراه دارد. اما اولاً سلامت شخصیت ناخودآگاه، بر اطمینان خودآگاه، ترجیح دارد، گرچه میان این دو، تعامل مستحکمی برقرار است و هر کدام بر دیگری تأثیر تعیین کننده دارند. و ثانیاً: موضوع علم انسان شناسی، و روان شناسی، و روان شناسی اجتماعی، ضمیرها و شخصیت های ناخودآگاه انسان ها است، نه ضمیرهای خودآگاه آنان. حتی این عنصر در جامعه شناسی و تحلیل تاریخ نیز از عناصر اساسی و پایه ای است.

هَتَکَ حِجَابَ السِّتْرِ: پس محبوب و مستور بودن کمّیت و کیفیت روزی، به نفع انسان است که در حدیث مورد بحث می گوید: «وَ مَنْ هَتَکَ حِجَابَ السِّتْرِ وَ عَجَّل»؛ کسی که عجله کند و در صدد دریدن این پرده و ستر باشد و بکوشد که زودتر از روند طبیعی به روزی برسد، به راه غیر انسانی خواهد افتاد و آن «مِنْ غَیْرِ حِلِّه» است. این ستر و پرده باید با روند آفرینشی خود بتدریج کنار رود. عجله در این راه شبیه رفتار کسی است که کتاب تاریخ را برای مطالعه بر می دارد و چون حوصله ندارد، تنها آخر آن را می خواند و به گفتهٔ عوام قهوه نشین، معتقد است که: شاهنامه آخرش شیرین است. در حالی که شیرینی آخر شاهنامه بتدریج از آغاز هر داستان تکوّن می یابد.

انسان موجود زمانمند است و در جهانی به وجود آمده که اگر «زمان» از آن منها شود، چیزی از آن باقی نمی ماند.(1)

همچنین است رسیدن به روزی و برخورداری از نعمات دنیا که به هر نسبتی که با عجله همراه باشد به همان نسبت از شیرینی و دلچسبی آن برای جان

1- در برخی از مباحث پیشین گفته شد: همه چیز (غیر از خداوند) متغیر و متحرک هستند: زمان= تغییر و حرکت. کائنات- حرکت= کائنات- کائنات.

پس: کائنات- زمان= کائنات- کائنات. از آن جمله: جسم و جان انسان- زمان= انسان- انسان. و: زندگی- زمان= زندگی- زندگی. پس عجله، ضد ماهیت و وجود انسان است.

انسانی، کاسته خواهد شد، حتی در صورتی که از بستر مشروع خارج نشده باشد، تاچه رسد که در اثر عجله به بستر نامشروع و حرام بیفتد.

3- عفت: نکته دیگری که در این حدیث نهفته است، باصطلاح «مفهوم مخالف هتک» است. یعنی انسان روزی را یا از طریق عفّت و با حفظ حیثیت و آبرو، به دست خواهد آورد، یا از طریق هتک آبرو و حیثیت خود. این بی آبروئی تنها در سقوط به حرام نیست، ممکن است کسی در مسیر کسب حلال نیز از آبروی خود هزینه کند. و لذا امام سجاد (علیه السلام) دربخش قبلی بطور مطلق و بدون اینکه سخنی از حلال و حرام بیاورد می گوید: «وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِی بِالْإِقْتَار» که شرحش گذشت.

و امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً عَفَّ وَ تَعَفَّفَ»: (1) خداوند رحمت کند بر کسی که عفیف باشد و عفت بورزد. سپس به بدترین هتک عفّت توجه کرده و می گوید: «وَ کَفَّ عَنِ الْمَسْأَلَهِ فَإِنَّهُ یَتَعَجَّلُ الدَّنِیَّهَ فِی الدُّنْیَا وَ لَا یُغْنِی النَّاسُ عَنْهُ شَیْئاً»: و (خدا رحمت کند) کسی را که از «خواهش از دیگران» خودداری کند، زیرا اگر خودداری نکند در زندگی برای پستی خود عجله کرده است (نه برای به دست آوردن مال، زیرا) مردم او را به بی نیازی نخواهند رسانید.- بل روزی رسان خداوند است.

هم در کلام رسول خدا و هم در سخن امام صادق (صلی الله علیهما)، می بینیم که به عنصر هتک، عفت، عجله و صبر، توجه شده است پس در می یابیم که دربارۀ روزی و کسب و کار درست و انسانی، باید این عناصر مثبت و منفی را شناخت و رعایت کرد، آنهم در کسب حلال که کسب را به اکتساب(2)

مبدل نکند، تا چه رسد به مسیر حرام که هم اکتساب می شود و هم اکتساب حرام.

و همۀ عناصر مثبت و منفی در رفتار با روزی و مال را می توان در دو جمله خلاصه

1- کافی، ج 4 ص 21.

2- فرق میان کسب و اکتساب در بخش بیست و ششم بیان شد.

کرد: رفتار غریزی با رزق و مال، نادرست است و رفتار فطری (و ارضاء غرایز با مدیریت فطرت) رفتار انسانی و درست است.

رابطۀ غریزی با اقتصاد، و رابطۀ فطری با آن

محور کلام امام (علیه السلام) در این سه بخش اخیر، «چگونگی رابطۀ انسان با مال» است که در یک تصویر مشخص بصورت زیر می شود:

نگاه انسان کاسب به زندگی: زندگی شیرین است؛ به وجود آمدن، یک نعمت الهی است نشاط درونی.

نگاه انسان مکتسب به زندگی: زندگی گرفتاری است؛ باید آن را تحمل کرد تا به پایان برسد (در صورت ثروتمندی) نشاط بیرونی.

جامعۀ کاسب: افراد با نشاط درونی شخصیت جامعه بدون اضطراب جامعۀ بی نیاز از استعمار صلح بین المللی.

جامعۀ مکتسب: افراد با نشاط بیرونی (آنهم در صورت توسعۀ اقتصادی) شخصیت جامعه مضطرب جامعۀ نیازمند به استعمار جنگ در میان جامعه ها.

ص: 392

نیاز جامعه کاسب به نیروی پلیسی، اطلاعاتی و امنیتی، در حدی است که محدودهٔ «خطاء و اشتباه» ایجاب می کند. نه بیشتر؛ یعنی به همان میزان که انسان در خلقت خودش ممکن است خطا یا اشتباه کند، ضرورت دارد. اما در جامعهٔ مکتسب، هر کدام از این سه نیرو باید دستکم در حد قشرهای دیگر جامعه باشد تا بتواند جرم های برنامه ریزی شده، و جنایت های تیمی را کنترل کند. اکتساب تکلّف است و تکلّف تکلف است خواه در تحصیل مال از راه مشروع باشد و خواه از راه جرم؛ یعنی وقتی که بنای جامعه و افراد در تحصیل مال بر تکلّف مبتنی گردد، مشروع و نامشروع مساوی می شوند. اینجاست که تیم های مافیائی در مقایسهٔ خود با شرکت های اقتصادی- بویژه بانک و بانکداری- خودشان را «مرد» و کارخانه داران و بانکداران را «نامرد» می دانند. و بنظر خودشان خطر جانی را پذیرفته هم با آنان به نبرد می پردازند و هم با مدافعین آنان که پلیس، نیروهای اطلاعاتی و باصطلاح امنیتی باشند.

چنین جامعه ای ممکن است دارای نظم اجتماعی باشد، لیکن با دو شرط:

1- شغل کاذب و انگلی: دستکم از 20 خانوار، یکی از شغل پلیسی، اطلاعاتی و امنیتی، و نظامی، امرار معاش کند.

2- تأمینات پشتیبانی لجستیکی، شامل کارخانه هائی با هزاران کارگر برای تولید سلاح و برای ارتزاق خانواده های نظامی، تا حدی که جامعه بتواند جامعه و یا جامعه های دیگر را استعمار و استثمار کند. و این مسیر هیچ حد و مرزی ندارد و در فاز رقابت های تسلیحاتی و استعماری جوامع قدرتمند به قدرت اکتسابی به دوزخ تبدیل شده و دائماً ندای «هل من مزید» خواهد داد.

سقوط: جامعهٔ اکتسابی، در مسابقه و معارضه با جامعهٔ اکتسابی دیگر ساقط می شود. شاهد این امر، تاریخ است که سقوط این نوع جامعه ها را نشان می دهد که جامعه از درون خسته و فرسوده می شود و در قبال یورش جامعهٔ اکتسابی دیگر سقوط می کند.(1)

1- مانند سقوط جامعهٔ ایران در برابر اسکندر، چنگیز و حملهٔ عرب.

جامعهٔ کسبی نیز بوسیلهٔ نفوذ روحیهٔ اکتسابی و رواج آن در میان افراد، ساقط می شود. نمونه اش دولت و جامعهٔ سلیمانی است که افراد و خاندان هایی که دچار روحیهٔ اکتساب شدند، خودشان با رفتار خودشان زمینهٔ سقوط را فراهم کردند.

فرق میان این دو سقوط این است که در سقوط جامعه سلیمانی، عنصر خستگی وجود ندارد، تنها عنصر فرسودگی، عامل است. و اگر از دیدگاه اشپنگلر نگریسته شود؛ سقوط جامعهٔ اکتسابی مانند سقوط میوهٔ زردآلو است که به پایان رشد خود رسیده، تنها نیازمند یک نسیم از بیرون است که از روی شاخه به زمین بیفتد. اما سقوط جامعهٔ کسبی در اثر آفت کرم است که میوه را فرسوده و به سقوط می کشاند، وگرنه جامعهٔ کسبی هرگز ساقط نمی شود. زیرا پایان و اجل ندارد. و اینکه فرموده است «لِکُلِّ أُمَّهٍ أَجَلٌ»:[(1)] هر جامعه ای اَجلی دارد، حتی جامعهٔ مهدوی (عجل الله فرجه) نیز پایانی خواهد داشت. لیکن پایان آن، پایان عمر بشر در روی زمین است؛ اجلش اجل طبیعی است نه اجل اجتماعی.

رابطهٔ نه کسبی و نه اکتسابی

سیاق بحث بالا طوری بود که گوئی سرنوشت انسان- اعم از فرد و جامعه- را اقتصاد تعیین می کند. درست است اگر این روند فکری همچنان تک بعدی پیش برود سر از اندیشهٔ مارکس در می آورد و دیگر ابعاد اقتضاهای درونی انسان، و ابعاد زندگی او در عینیت خارجی، تحت الشعاع اقتصاد قرار می گیرد و سر از «اصاله اقتصاد» در می آورد. اصاله اقتصاد درست است لیکن بطور فی الجمله نه بالجمله. یعنی بر خلاف نظر برخی از اندیشمندان ما اقتصاد هم اصالت دارد و هم جایگاه زیربنائی دارد. اما اصیل ها و «اصالت ها» در وجود انسان و در زیست فردی و اجتماعی او متعدد هستند همانطور که فروید نیز به اصالت شهوت معتقد است. نگاه و بحث قرآن و حدیث دربارهٔ اقتصاد با نگرش اصالت است و هرگز بر مال و اقتصاد با نگاه غیر اصیل و روبنائی نگریسته نشده، حتی وعده های بهشتی نیز همراه با عنصری از اصالت برخورداری های مادی

1- آیهٔ 34 سورهٔ اعراف. – آیهٔ 49 سورهٔ یونس.

است.

اشتباه مارکس این است که اصالت را در انحصار امور اقتصادی قرار می دهد. و چون با پیروی از هگل به واقعیت تاریخ می نگرد، تسلیم واقعیت شده حقیقت را فراموش می کند و طرح خود را می دهد که نه کسب است و نه اکتساب. بل انسان را از هر دو بیگانه می کند. نظام اقتصادی او نه بر اقتضاهای غریزی مبتنی است و نه بر اقتضاهای فطری بل هر دو را سرکوب می کند، صرفاً یک تقلید است از کندوی زنبور عسل، که در مباحث گذشته به شرح رفت.

در نظام اقتصادی لیبرال به اقتضاهای غریزی پاسخ فکری و عملی داده می شود بحدی که نیروی فطرت و عقل نیز در استخدام غرایز به کار گرفته می شود. و در این حال دستکم انسان را از غریزهٔ خود جدا و جراحی نمی کند. و همین «دستکم» است که برخی اندیشمندان ما را در نظام اقتصادی اسلام، دچار بینش لیبرالی کرده است. بحدی که هیچ فرقی میان نظام اقتصادی اسلام و لیبرالیسم اقتصادی نمی بینند، حتی برخی از آنان می گویند اساساً اسلام یک نظام اقتصادی ارائه نداده و تنها به موارد نامشروع تحصیل مال بسنده کرده است (!!!) و عدالت اقتصادی را تنها در صدقه به فقرا و امور خیریه می بینند، بنظر اینان عدالت اقتصادی هیچ پشتوانهٔ اجرائی ندارد غیر از توصیهٔ اخلاقی، آنهم نه اخلاق به معنی عناصر سازندهٔ شخصیت درون انسان، بل صرفاً به معنی پندی و اندرزی و سفارشات تعارفاتی.

امام علیه السلام در این سه بخش اخیر، در مقام تبیین زمینه های شخصیتی انسان در عدالت اقتصادی میان فرد و خودش، و میان افراد و جامعه، است که اگر عناصر شخصیت شناختی مورد نظر امام در فرد و جامعه فراهم شود زمینهٔ اجتماعی عدالت اقتصادی تأمین می شود. و اجرای عملی این عدالت اقتصادی بحث دیگری است که «فقه اقتصادی»- نه فقه مطلق و نه فقه تک مسئله ای، بل فقه امامتی و مدیریتی- مسئولیت شرح و بیان آن را به عهده دارد.

زمانی که بنده می گفتم: فقه مطلق خیلی عظیم و دقیق و پخته است، لیکن انواع «فقه سیاست»، «فقه اقتصاد»، «فقه مدیریت» بطور مشخص و با تفکیک- تفکیک در حدی که لزوماً و الزاماً در هر علمی باید باشد- متروک مانده است. زیرا بزرگان ما از تاسیس دولت

اسلامی پیش از ظهور حضرت قائم (عج الله تعالی فرجه) مأیوس بودند. و نیز با آنهمه قتل عام ها، غارت ها که بطور مداوم شیعیان را به سرکوبی و فقر می کشانید (که هنوز ادامه دارد)، بزرگان ما با اندک امکاناتی که داشتند کار بزرگی کرده اند. اما امروز ما...

بخش بیست و نهم

اشاره

صحت در عبادت

فراغ در زهادت

علم در به کارگیری

صحیفهٔ سجادیه نمونهٔ اعلای اجمال است

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی صِحَّةً فِی عِبَادَهٍ، وَ فَرَاغاً فِی زَهَادَهٍ، وَ عِلْماً فِی اسْتِعْمَالٍ، وَ وَرَعاً فِی إِجْمَالٍ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و صحت در عبادت را نصیب من کن، و (نیز) فراغت در زهد را، و علم در به کارگیری، و «خودپائی» در اِجمال را.

شرح

لغت: الوَرَعُ: خصلت خودپائی: خصلت پائیدن خود: نیروی درونی خود را تحت نظر داشتن که مرتکب گناه و اشتباه نشود.- در فارسی وَرَع را به پرهیزگاری ترجمه کرده اند، در حالی که پرهیز کاری (یا: پرهیزگاری)(1)

ثمرهٔ خصلت ورع است، نه خود آن. و همچنین است

ص: 396

1- هر دو صحیح است: پرهیزکاری، صفت رفتاری است، و پرهیزگاری صفت شخصیت درون است که فعلیّت خصلت ورع است.

معنی کردن آن با «کفّ نفس» که در اکثر متون لغوی چنین کرده اند، در حالی که کفّ نفس، فعل و رفتار است و ورع خصلت درونی است. اهل لغت معمولاً به این ریزه کاری ها توجه نمی کنند،(1)

اما در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به این قبیل ظرافت ها توجه اساسی شده است.

اَلاِجمال: جمع کردن.- این واژه دو کاربرد دارد:

1- جمع کردن دامنهٔ یک چیز مانند جمع کردن دامنهٔ سخن در سخنرانی، یا در درس سر کلاس. این کاربرد با «خلاصه کردن» مساوی است. و نیز: جمع کردن دامنهٔ گندم و هر دانهٔ دیگر. و مانند جمع کردن و کوتاه کردن وقت یک جلسه، مجلس و مراسم.

2- جمع کردن پراکنده ها؛ مانند جمع کردن فکر و اندیشه از پراکنده اندیشی، نظم و

1- اهل لغت در متون لغوی فارسی نیز چنین رفتار می کنند؛ دیشب در جلسهٔ مباحثهٔ هفتگی، سخنی از «دشوار» آمد که آیا «دُشوار» درست است یا «دِشوار» پس از بحث هائی به فرهنگ معین مراجعه کردند؛ دکتر معین با حروف لاتین توضیح داده که ضبط آن «دُشوار» است. بدیهی است که «وار» پسوند است پس نیاز افتاد که معنی «دُش» روشن شود، منابع لغت دو معنی برای آن تعیین کرده اند: الف: دُش یعنی بد و زشت، ب: دُش یعنی ضّد، مقابل. بدیهی است که «دشمن» از همین کلمه است با پسوند «من». «من» و «مند» و «مان» پسوند هستند، و این درست. لیکن در کلمهٔ «دشوار» هیچ عنصری از ضدیّت نیست که از «دُش» مشتق شود؛ و همچنین هیچ عنصری از بدی و زشتی نیست مثلاً درس خواندن و علم اندوختن سخت دشوار است. و همچنین سختی غیر از دشمنی است. بی تردید «دِشوار» صحیح است که صورت ملهّج از «دژوار» است؛ حرف «ژ» در استعمال به حرف «ش» مبدل شده است، همانطور که مثلاً حرف «ش» در «شَمَن» به حرف «چ» مبدل شده و «چمن» گشته است. اهل لغت به آنچه در زبان ها رایج است توجه دارند و مسئولیت شان نیز همین است، خیلی به تبار واژه ها و نیز سرگذشت تاریخی آن ها توجه نمی کنند.

قبلاً نیز به شرح رفت که خود قرآن و حدیث بهترین منبع لغت هستند و اهل لغت نیز در موارد زیادی به این دو تمسک می کنند. اکثریت محققین علم «اصول فقه» قول لغوی را حجت نمی دانند مگر در مواردی که قراین کافی بر صحت آن باشد و یا اساساً شبهه ای در آن نباشد.

نظام دادن به تعقل، و باصطلاح مردمی «جمع و جور کردن» هر چیز خواه در امور معنوی و خواه در امور رفتاری، و خواه در امور مادّی و اشیاء فیزیکی.

و چون با صیغهٔ «جمال» رابطهٔ ریشه ای دارد، همیشه با عنصر زیبائی همراه است: جمع و جور کردن بطور زیبا.

صحت در عبادت

خود عبادت سخت است بویژه نماز که می فرماید: «وَ إِنَّها لَکَبیرَهٌ إِلاَّ عَلَی الْخاشِعین»،(1) و بویژه ادای حقوق دیگران، اما صحت عبادت از خود آن نیز سختتر است، بهترین فرد نماز خوان همیشه از صحت و کمال نمازش دچار نگرانی است. و همینطور است دیگر عبادت ها خواه عبادت در محور فردیت فرد باشد یا عبادت هائی در راه جامعه و دین. امام علیه السلام در این بخش از دعا، اول توفیق صحت در عبادت را از خدا می خواهد و به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم تا از این نگرانی و دلواپسی، آسوده شویم.

شارحان و مترجمان عبارت «صِحَّهً فِی عِبَادَه» را به «صحت بدن برای عبادت» معنی کرده اند که بگمان من با نظام ادبی عبارت، هیچ سازگاری ای ندارد و اینجا از آن موارد نادر نیست که حرف «فی» به معنی حرف «ل-» آمده باشد. و حتی با نظام کلمات نیز سازگار نیست و کلمهٔ مرکّب «ارزقنی» معمولاً دربارهٔ نعمتی به کار می رود که خارج از وجود خود انسان باشد، گرچه در مواردی به نعمت های درون وجودی نیز به کار می رود.

فراغ در زهادت

لغت: زهادت اسم مصدر از مصدر «زهد» است؛ یعنی «زهدگرائی»: انتخاب زندگی زاهدانه. انسان زاهد معمولاً با چالش های روانی مواجه می گردد؛ دربارهٔ هر چیزی که می خواهد زهد را مراعات کرده و از آن صرفنظر کند، با کشمکش درونی مواجه می گردد روح غریزه او را به زیر پا گذاشتن زهد می کشاند و روح فطرت او را به استقامت در خط زهد دعوت می کند.

زهد یعنی پرهیز از اطاعت غریزه و پرهیز از کنار گذاشتن فطرت. انسان تا از غریزه

1- آیهٔ 45 سورهٔ بقره.

گرائی فارغ نباشد، نمی تواند فطرت گرا باشد: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «مَنْ زَهِدَ فِی الدُّنْیَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِکْمَهَ فِی قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَ بَصَّرَهُ عُیُوبَ الدُّنْیَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْیَا سَالِماً إِلَی دَارِ السَّلَامِ»:(1) کسی که در دنیا زاهد باشد، خداوند حکمت را در قلب او ثابت می کند، و زبانش را به گفتار حکیمانه توانمند می کند، و عیوب دنیا گرائی را؛ بیماری دنیا گرائی و درمان آن را به او می شناساند، و او را با سلامت شخصیت از دنیا خارج کرده و به بهشت که عالَم سلامت است می رساند.

باز می فرماید: «حَرَامٌ عَلَی قُلُوبِکُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَهَ الْإِیمَانِ حَتَّی تَزْهَدَ فِی الدُّنْیَا»:(2) چشیدن شیرینی ایمان بر دل های شما حرام است مگر با پرهیز از دنیا گرائی.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَی الدِّینِ الزُّهْدَ فِی الدُّنْیَا»:(3) در میان خُلق ها (خصلت های درونی) آنچه انسان را بیش از همه در راه دین یاری می کند، زهادت از دنیا گرائی است.

اول باید غریزه و انگیزش هایش کنترل و مدیریت شود و «فراغ» حاصل شود، تا فطرت بتواند فعال شود.

و احادیث فراوان دربارهٔ زهادت در متون حدیثی.(4)

انسانی که مسیر زهد را بر گزیده است وقتی آسوده و سعادتمندتر می شود که از کشمکش (بطور کامل یا بطور درصد بالائی» فارغ باشد، امام (علیه السلام) این فراغ را از خداوند می خواهد: «وَ ارْزُقْنِی.... فَرَاغاً فِی زَهَادَه». باز متأسفانه شارحان و مترجمان به قواعد ادبی و ظرایف ادبی توجه لازم را نکرده اند و چنین معنی کرده اند: «و دلی فارغ که

1- کافی (اصول) ج 2 ص 128 ط دار الاضواء.
2- همان.
3- همان.
4- در سطرهای بعدی حدیث دیگری در باب زهد از امام سجاد علیه السلام خواهد آمد.

رغبت از جهان بگردانم» و امثال این. شرح های عربی نیز از این مسیر خارج نشده اند.

علم در به کارگیری

بدیهی است که انسان سالم همهٔ کارهای خود را بر اساس فهم و علم خود، انجام می دهد؛ و درستی کارهایش بسته به میزان فهم و درک اوست. اما نظر امام این اصل نیست. زیرا نمی گوید «وَ عِلْماً فِی عَمَل» می گوید «وَ عِلْماً فِی اسْتِعْمَال». آنچه مورد نظر امام در این عبارت است، «رابطهٔ انسان با اشیاء» است؛ رابطهٔ انسان با هر چیزی از عنصر «ابزاری» خالی نیست حتی رابطه اش با چشم، گوش، دست و هر عضو خودش. همچنین رابطه اش با مواد غذائی، مرکب و خودرو، زمین کشتزار، باغ، خانه و اثاثیه خانه، ماشین تولید و هر وسیله دیگر و با پول و سرمایهٔ خودش.

امام علیه السلام می گوید: خدایا به من توفیق بده که هر چیز را بر اساس علم و دانش، به کار گیرم.

در اینجا نیز شارحان و مترجمان (قدس سرّهم) به فرق میان «عمل» و «استعمال» توجه نکرده اند و از این بدیهی عبور کرده و معنی ناقص را برداشت کرده اند. مثلاً چنین معنی کرده اند: «و دانشی که به کار گیرم» یعنی کلمهٔ «استعمال» را به معنی عمل گرفته و در ترجمهٔ آن «کار» را آورده اند و نتیجه این شده که خدایا علمی به من بده که آن علم را به کار بگیرم، یعنی عالم بی عمل نباشم، در حالی که سخن امام هیچ ربطی به این معنی ندارد. حضرات تحت تأثیر اصطلاحات رایج به چنین شرح و ترجمه ای پرداخته اند. در حالی که نظر امام به دقایق مسائل و ظرایف علمی خصایل انسانی است وگرنه، صیغهٔ باب استفعال را نمی آورد و به همان کلمهٔ «عمل» بسنده می کرد.

این اشتباه در تفسیر این جمله، عجیب تر از اشتباهی است که در دو جملهٔ قبلی و یک جملهٔ بعدی رخ داده است؛ نادیده گرفتن حرف «اِست-» در این عبارت اشتباه فاحش است.

نکتهٔ ظریف دیگر که در این چهار فقره از کلام امام باید مورد توجه باشد، یک نکتهٔ دقیق است که جان کلام و امتیاز این سخن را می رساند و آن این

است:

تنوین «ً» و «ٍ» در عباده زهاده، استعمال و وَرَع، تنوین «تنکیر» و تنوین «وحدت» است

لیکن در «سیاق شمول» یعنی در هر عبادتی صحت، و در هر زهادتی فراغ و آسودگی، و در هر کار و رفتاری علم، و در هر اجمال، خودپائی به من بده.

و با بیان دیگر: این تنوین جانشین کلمهٔ «کلّ» است که می توان آن را در هر کدام از جمله ها مقدّر کرد: «وَ ارْزُقْنِی صِحَّةً فِی کلّ عِبَادَه» و....

«وَ وَرَعاً فِی إِجْمَال»: برای وضوح بیشتر معنی «ورع» لازم است اول به معنی «تقوی» توجه شود: تقوی عبارت است از «ملکهٔ خودپائی» که به «خصلت درونی» مبدل شود؛ انسان متّقی یعنی انسانی که دائماً خودش را می پاید تا مرتکب خطا و ناهنجاری نشود.

پس تقوی یک «ملکهٔ بالقوّه» است اگر این قوّه عمل کند و به فعلیت برسد، می شود «ورع». ورع همان تقوی است که در مقام تشخیص و گزینش رفتارها، عمل کرده و شخص را به انتخاب نیکی ها و پرهیز از بدی ها وادار می کند.

تقوی و ورع، از یک دیدگاه دو خصلت متفاوت هستند با این فرق که تقوی یک خصلت بالقوّه است و ورع یک خصلت بالفعل و عمل کننده است. ورع معلول و زائیچهٔ تقوی است.

و از دیدگاه دیگر هر دو یک واقعیت واحد دارند؛ همان تقوای درونی در مقام عمل، ورع نامیده می شود.

تقوی در معنی محض لغوی، ملکه و خصلت درونی است. اما در کاربرد اصطلاحی به ورع نیز تقوی گفته می شود.

لغت: وَرَعَ: ابتعد عن الاثم و کفّ عن الشبهات: از گناه دوری جست و از شبهات خودداری کرد.

اکنون حدیث شگفت و پر محتوا از خود امام سجاد علیه السلام بشنویم: «سَأَلَ عَلِیَّ بْنَ الْحُسَیْنِ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَنِ الزُّهْدِ فَقَالَ عَشَرَهُ أَشْیَاءَ فَأَعْلَی دَرَجَهِ الزُّهْدِ أَدْنَی دَرَجَهِ الْوَرَعِ وَ أَعْلَی دَرَجَهِ الْوَرَعِ أَدْنَی دَرَجَهِ الْیَقِینِ وَ أَعْلَی دَرَجَهِ الْیَقِینِ أَدْنَی

دَرَجَهِ الرِّضَا»:(1) کسی از امام دربارۀ زهد پرسید، فرمود: ده شیئ است: بالاترین درجۀ زهد پائین ترین درجۀ ورع است، و بالاترین درجۀ ورع پائنیترین درجۀ یقین است، و بالاترین درجه یقین پائینترین درجه رضایت است.

می فرماید: ده شیئ است، اما در ظاهر حدیث فقط دربارۀ چهار شیئ سخن می گوید. نمی دانم دیگران این حدیث را چگونه معنی می کنند، بنده به شرح زیر، معنی می کنم:

درجۀ

اعلای رضاء

-

وارسته

ترین انسان

پائینترین

درجۀ رضاء

-

درجه

اعلای یقین

پائینترین

درجۀ یقین

-

اعلاترین

درجه ورع

پائینترین

درجه ورع

-

اعلاترین

درجۀ زهد

پائینترین

درجۀ زهد

-

تقوای

بالقوّه

انسان

بالقوّه

-

انسانی

که هنوز

نه به

فعلیت زهد

رسیده و

نه به

فعلیت عدم

زهد

در مباحث پیشین، دربارهٔ «رضاء» و «سخط» بحث نسبتاً کافی شده است؛ انسانی را به نظر بیاورید که از نعمات و الطاف خداوند راضی است، خواه یک فرد ثروتمند باشد و خواه فرد غیر ثروتمند، که باصطلاح از سرو صورتش و وجودش رضایت از خدا و رضایت از زندگی می بارد. و در مقابل آن شخص دیگری را به نظر بیاورید که از سرو صورت و وجودش، شِکوه و گله می بارد.

در شخصیت شناسی فرد راضی، زایش و تولد خصلت ها از همدیگر را به صورت زیر مشاهده کنید:

انسان بالقوّه زهد ورع یقین رضاء.

زهد و پرهیز از غریزه گرائی، نتیجه می دهد «عبادت» را، عبادت یعنی عمل بر اساس ملکهٔ تقوی که مساوی می شود با ورع. ورع و عبادت درجاتی دارد، که بالاترین درجهٔ آن

ص: 402

1- کافی (اصول) ج 2 ص 128 ط دار الاضواء.

نتیجهٔ می دهد «یقین» را: «وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّی یَأْتِیَکَ الْیَقین».(1) و اگر یقین تقویت شود نتیجه می دهد «رضاء» را. و رضاء بالاترین ملکه و خصلت است که انسان می تواند به آن برسد؛ ملکهٔ رضاء علامت سالمترین شخصیت درون است؛ هر کسی می تواند میزان سالم بودن شخصیت درون خود را بوسیلهٔ رضائی که دارد، تشخیص دهد.

شکر: و انسان به هر میزان از خدا و زندگی ای که خدا به او داده، شاکر، متشکر و راضی باشد، به همان میزان نیز شخصیت سالم دارد. اینجاست که باز می رسیم بر اینکه شکر و شکرگزار بودن، تنها یک عمل نیک، یا یک خصلت نیکو نیست، بل آمپر نشان دهندهٔ سلامت درون است؛ به درجه ای که شاکریت باشد، عقربه اش مقدار سلامت را نشان خواهد داد.

سخت ترین مرحله: انسان جماد نیست یک موجود جاندار و فعّال است که هرگز نمی تواند بی فعل و بیکار باشد، حتی در خواب نیز فارغ از «فعل» نیست؛ هیچ فعلی نداشته باشد دستکم نفس می کشد، این تنفس با انرژی ای انجام می یابد که در بیداری آن را به بدن خود جذب کرده است؛ فرق است میان تنفسی که از انرژی غذای حلال حاصل شده با آنچه از انرژی غذای حرام یا شبهناک باشد. اینجاست که ورع و گزینش فعل های درست و رفتارهای نیک از افعال بد و نادرست، سخت ترین مرحله است در «رابطهٔ انسان با افعال». انبوه عبادت بدون ورع و گزینش افعال، فایده ای ندارد، امام صادق (علیه السلام) به سعید بن هلال ثقفی فرمود: «أُوصِیکَ بِتَقْوَی اللَّهِ وَ الْوَرَعِ وَ الِاجْتِهَادِ وَ اعْلَمْ أَنَّهُ لَا یَنْفَعُ اجْتِهَادٌ لَا وَرَعَ فِیه».(2): تو را وصیت می کنم به تقوای الهی و ورع و کوشش در عمل، و بدان که کوشش در عبادت که بدون ورع باشد فایده ای ندارد.

توضیح: 1- هیچ انسانی یافت نمی شود که تقوی (= خودپائی) نداشته باشد؛ هر کسی برای

1- آیهٔ 99 سورهٔ حجر.
2- کافی، (اصول) ج 2 ص 76.

حفاظت از خود و برای رسیدن به خواسته های خود، کارها و رفتارها را می سنجد و گزینش می کند؛ یعنی «خودپائی» دارد خواه با برنامۀ درست و خواه نادرست. پس آنچه مطلوب است هر گونه تقوی نیست، بل «تقوی الله» و تقوای الهی است که خودپائی با معیارهای الهی باشد.

بنابر این هر جا که لفظ «تقوی» بهمراه لفظ «الله» آمده، به معنی محض لغوی است؛ ملکه و خصلتی که خودپائی انسان را بر اساس معیارهای الهی قرار دهد.

گاهی نیز کلمه تقوی بدون همراهی با کلمۀ «الله» به همین معنی می آید.

2- در این حدیث و امثالش، تقوی به یک معنی، و ورع به یک معنی دیگر آمده است؛ ورع یعنی گزینش رفتارهای نیک و پرهیز از رفتارهای نکوهیده، این اثر ملکه و خصلت دیگر است، خصلتی که از خصلت تقوی زائیده می شود:

تقوی ورع رفتار و کردار سالم.

ضعف ملکۀ ورع، نشان از الهی نبودن تقوی، است. به هر نسبتی که تقوی الهی نباشد به همان نسبت ورع ضعیف می شود. و با همان نسبتی که ورع ضعیف باشد، عبادت به همان نسبت بی فایده می شود که فرمود: «لَا يَنْفَعُ اجْتِهَادٌ لَا وَرَعَ فِيه».(1) و امام باقر علیه السلام فرمود: «إِنَّ أَشَدَّ الْعِبَادَهِ الْوَرَع»:(2) سخت ترین و دشوارترین مرحلۀ عبادت، مرحلۀ ورع است.

ممکن است کسی ملکۀ تقوی را داشته باشد، لیکن این ملکه به هنگام گزینش و تصمیم گیری در اثر فشار غریزه درهم بشکنند. پس دشوارترین مرحله، مرحلۀ ورع است.

«وَ وَرَعاً فِی إِجْمَال»: اجمال (که معنی آن گذشت) بر دو نوع است: اجمال و جمع کردن بدون وَرَع. و اجمال و جمع کردن با ورع. اجمال در صورت اول، (یعنی اجمال بدون

1- کافی (اصول) ج 2 ص 77.
2- همان، ص 77.

ورع) در هر کار و رفتار، نادرست و غلط می باشد؛ بهمین جهت در دانش معانی، بیان و بدیع، گفته اند هر اجمال، ستوده نیست بل گاهی نکوهیده است. اجمال ستوده در هر رفتاری شرایطی دارد که امام عامل واحدی را که همهٔ آن شرایط را ایجاد کند، معرفی می فرماید و آن ورع است؛ خصلت شخصیتی «خودپائی» است که در هر رفتاری اجمال را باجمال اصیل و صحت کامل، ایجاب می کند.

کسی که فاقد خصلت خودپائی باشد، اجمال او در هر رفتار، گفتار و کار، نادرست خواهد بود.

صحیفهٔ سجادیه نمونهٔ اعلای اجمال است

قرآن می گوید: «إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها»: (1) خداوند جای شرم نمی بیند از اینکه یک مثال کوچکی بزنند از قبیل پشه یا مافوق آن.(2) با این اخذ جواز بندهٔ حقیر نیز مثالی می آورم: ماکیانی ظاهراً سینه به زمین گذاشته و باصطلاح تنها یک مرغی است خوابیده، کسی او را تکان بدهد برمیخیزد، 20 جوجه از زیر بال و پر آن بیرون می آیند. او «امّ» است. یکی از معانی «کلام امّی» همین است که یک جملهٔ کوتاه ده ها جمله را در برداشته و ده ها مطلب علمی را در خود نهفته داشته باشد بدون تعقید و بدون اعوجاج، با فصاحت و بلاغت.

از روزی که با پیامِ «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها»،(3) استعداد سخن و زبان سازی به آدم داده شد،(4)

هیچ مجموعه و متنی (پس از قرآن) در امیّت به صحیفهٔ سجادیه نمی رسد و لذا به «اُخت القرآن» ملقّب گشته است. هر جمله و فقره اش با یک تکان علمی باغ زیبائی از علوم را در پیش روی انسان می گشاید، و هر فراز آن که با «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِه» شروع می شود بخشی از آفرینش الهی را مانند یک سفرهٔ گستردهٔ علمی باز کرده و انسان را

1- آیهٔ 26 سورهٔ بقره.
2- یعنی در کوچکی بالاتر از پشه باشد.
3- آیهٔ 31 سورهٔ بقره.

4- شرح بیشتر در کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی.

(کلّ انسان را) به برخورداری از آن دعوت می کند: «هلمّوا الی الله و قدرته فی خلقه اهلاً و سهلاً و سلاماً و طیّباً بین یدی علی بن الحسین ولیّ الله و حجته علی الخلق اجمعین». که او خود از خدایش خواسته است «وَ (ارْزُقْنِی)…. وَرَعاً فِی إِجْمَال»؛ و خدایش چنان ورع؛ پایش و پالایش در کلام به او داده است که اینهمه علوم را در اجمالی امّی زنده و تابنده و زیبا به جامعۀ انسانی انسان، اعطا کرده است. اجمالش نه مخلّ فصاحت است و نه مملّ از بلاغت، بل اجمال است در مدارج اکمال بدون اغلاق، که تبیین می کند؛ تبیین مکارم اخلاق، و خُلق های تشکیل دهندۀ شخصیت انسانی را یک به یک، نقطه به نقطه با بیان امّی شرح می دهد. که او اول «زین العباد» است سپس «زین العلماء» است.

بخش سی ام

اشاره

ختم به خیر

هر عمل و رفتاری زیر چتر رحمت خدا باشد

عادت

معیار امید به خدا

آرزو و چشم انداز آرزوئی

«اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِعَفْوِکَ أَجَلِی، وَ حَقِّقْ فِی رَجَاءِ رَحْمَتِکَ أَمَلِی، وَ سَهِّلْ إِلَی بُلُوغِ رِضَاکَ سُبُلِی، وَ حَسِّنْ فِی جَمِیعِ أَحْوَالِی عَمَلِی»: خدایا عمرم را با عفو خودت به ختم رسان، و آرزویم را در امید به رحمتت قرار ده، و راه هایم را به سوی خشنودی خودت آسان گردان، و عملم را در همۀ حالاتم زیبا گردان.

شرح

ختم به خیر

بسی زیباست اصطلاح عامّهٔ مردمی ما که می گویند فلان حادثه ختم به خیر شد، یا آنان که در اندیشه شرف انسانی خود (در دنیا و در آخرت) هستند ورد زبان می کنند که «خدایا ما را ختم به خیر کن» و زیباتر وقتی است که بحدی به این دعا قلباً و لساناً اهمیت می دهند و تکرار می کنند که حتی بطور ناخودآگاه نیز این گفته را تکرار می کنند؛ این کارشان «عادت» است اما عادت ستوده و حیاتبخش است، زیرا آن «عمل از روی عادت» ثمر اندک دارد که صرفاً لقلقهٔ زبان باشد و درون انسان و قلبش با آن همراه نباشد، عادتی که قلب و زبان در آن هماهنگ باشند اثر عظیم دارد خواه در عادت به نیکی ها و خواه (خدای نکرده) در عادت به بدی ها.

آن که بطور ناخودآگاه در هر نشستن و برخاستن، در هر دیدار و افتراق توسلاً «یاعلی» می گوید، یا در مقام غضب و خشم بطور ناخودآگاه و در اثر تربیت خود و خودپائی و ورع اش «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» می گوید و گفتارش از چگونگی زیبائی شخصیت درونش ناشی می شود، عادت است لیکن این قبیل عادت است که انسان برای آن آفریده شده است.

انسان موجود «عادت کننده» است، اگر به نیکی ها عادت نکند به بدی ها عادت خواهد کرد، پس عادت به نیکی ها حتی در ماهیت لقلقهٔ زبان نیز بی ثمر نیست مگر سر از ریا یا ابزار کردن دین برای دنیا باشد و یا لقلقهٔ زبان برگشته به عادت درون مبدل شود و جای عادت های نیکو را پرکند. و اینجاست که مسئله دقیق می شود و خوبی بر علیه خوبی می گردد که امام حسین علیه السلام دربارهٔ جامعهٔ عصر خودش فرمود: «النَّاسُ عَبِیدُ الدُّنْیَا وَ

الدِّینُ لَعِقٌ عَلَی أَلْسِنَتِهِمْ»:(1) مردم بردگان آمال دنیوی (غریزی) خود هستند و دین آویزه ای (بازیچه ای) است بر زبان های شان. ذکر خدا از روی عادت و صرفاً زبانی اگر بحد «لعب» و بازیچه قراردادن نرسد، باز بی ثمر نیست؛ فرق است میان کسی که لقلقهٔ زبانش الفاظ رکیک است و کسی که لقلقه اش محاسن الکلام است؛ اولی فاسد است و مفسد که رکاکت ها را عملاً رواج می دهد، اما دوّمی هر چه باشد رکاکت ها را سرایت نمی دهد بل صدا و صوت های زیبا را در جوّ جامعه به موج در می آورد؛ عرصهٔ صوتی را برای گوش ها و شنوندگان آلوده نمی کند.

دعا برای ختم به خیر شدن و «عاقبت به خیر شدن»، از برترین دعاها و نهائی ترین خواسته است که باید انسان مخلوق از خالق و پرورندهٔ خود بخواهد. چه بسا مردمی که دوره ای از عمرشان را در مسیر درست انسانی طی کرده و سپس ناگهان به مسیر شیطانی سقوط کرده اند. بویژه مسکین آن دانشمندی است که با وجود دانشش به این مغاک سقوط کند، مصداق «بلعم باعور» گردد که: «وَ اتْلُ عَلَیْهِمْ نَبَأَ الَّذی آتَیْناهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّیْطانُ فَکانَ مِنَ الْغاوینَ- وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لکِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الْکَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَیْهِ یَلْهَثْ أَوْ تَتْرُکْهُ یَلْهَثْ ذلِکَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ- ساءَ مَثَلاً الْقَوْمُ الَّذینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا وَ أَنْفُسَهُمْ کانُوا یَظْلِمُونَ»:(2) و برای آنان بازگوکن سرگذشت آن کس را که آیات خود را به او دادیم، لیکن خود را از آن تهی ساخت و شیطان در پی او افتاد، و از گمراهان شد- و اگر می خواستیم او را با این آیات (علم و دانش که داده بودیم) تعالی می دادیم لیکن (اجبار بر خلاف سنّت الهی است) و او بر زمین چسبید (به غرایز دنیوی چسبید) و از هوای نفس خود پیروی کرد، پس مَثَل او همچون

1- بحار، ج 44 ص 383.
2- آیه های 175 و 176 و 177 سورهٔ اعراف.

سگ (هار) است که اگر به او حمله کنی، دهانش را باز و زبانش را برون می آورد، و اگر او را به حال خود رها کنی باز همین کار را می کند.(1)

این است مَثل گروهی که آیات ما را تکذیب کردند. این داستان ها را برای آنان بازگوکن شاید بیندیشند- چه بد مَثلی دارند آنان که آیات ما را تکذیب می کنند، و آنان به نفس خودشان ستم می کنند.

قرآن بحدی به انسان تذکر می دهد که «عاقبت اندیش» باشد و در حفاظت خود برای ختم بخیر بودن عمرش بکوشد، که حدود 37 آیه در این باره بر انسان نهیب می زنند که در فکر عاقبت و زیبائی پایان عمر خود باشد. عبارت های «الْعاقِبَهُ لِلْمُتَّقِینَ»، «الْعاقِبَهُ لِلتَّقْوی»، «أُولئِکَ لَهُمْ عُقْبَی الدَّار»، «فَنِعْمَ عُقْبَی الدَّار»، «عُقْبَی الَّذِینَ اتَّقَوْا» بطور مکرر در قرآن آمده. و همچنین عبارت های «عاقِبَهُ الْمُفْسِدِین»، «عاقِبَهُ الظّالِمِین»، «عاقِبَهُ الْمُجْرِمِینَ»، «عاقِبَهُ الْمُکَذِّبِین» مکرراً آمده اند.

عاقبت اندیشی و عاقبت نگری

اشاره

عاقبت اندیشی و عاقبت نگری دو نوع است؛ یعنی در دو بستر می تواند باشد:

1- عاقبت اندیشی کلّی برای کل عمر

که انسان همیشه در دغدغهٔ چگونگی اواخر و پایان عمرش باشد؛ همگان بدون استثناء برای این عاقبت اندیشی انگیزه دارند. زیرا روح

1- در فرهنگ ایران باستان، خر سمبل حیوان مفید و متانت بود و لذا نامش را «خر= خرد ورز» گذاشته بودند، که امروز سمبل کودنی گشته است. در میان عرب نیز کلب سمبل وفا و فداکاری بود، حتی نام برخی از افراد را کلب و برخی قبیله ها را «بنی کلب» می گذاشتند. قرآن در این مثل در مقام توهین نیست، توهین آن است که کسی را از شأنی که واقعاً

دارد، فرو بکشند. این قبیل آیه ها در بیان «وهن»ی است که افرادی واقعاً آن را دارند و آوردن نام کلب نیز برای توهین نیست، بل در طبیعت برای چنین فردی مثال گویا تر از سگ هار نیست.- سگ هار دو خصلت دارد: بشدت در ترس و هراس است و اگر به کسی حمله کند از ترسش است. و همیشه زبانش بیرون و له له می زند خواه در محیط گرم باشد و خواه در محیط سرد. و همچنین است دانشمند بی ایمان که هم ترسو می شود و بزدل، و هم در حرص و آز غرایز غوطه ور شده و هرگز سیراب نمی شود، دانشش ابزار شهوات بی سرانجامش می شود. همیشه این قبیل دانشمندان ابزار دست پادشاهان و امپراتوران جاهل بوده اند، بدلیل ترس شان و غریزه پرستی شان. دانشمندی عاقبت به خیر می شود که این دو خصلت را نداشته باشد.

فطرت انسان او را وادار می کند که نسبت به مقطع پایان عمرش اهمیت وافر بدهد. چه وصیت هائی که افراد برای آخر عمرشان نمی کنند، و چه آرزوهائی دارند که مراسم مرگ و خاک سپاری شان پر طمطراق باشد. حتی اطرافیان و وابستگان نیز به این مسئله اهمیت بیشتری داده و برای آن می کوشند؛ کوششی؛ و ابراز احساساتی که در طول زندگی اش، بدان حد نداشتند. برخی خاندان ها حتی مراسم چهلمین سالگرد وفات می گیرند، زیرا میت شان را ابزار جمع مال و مقام می کنند.

این انگیزش فطری نیز از ناحیه روح غریزی دچار آسیب هائی می گردد؛ فردی عمر خود را در لغویات و غرایز صرف کرده اینک در فکر طمطراق مراسم مرگش است که در آن حال نیز غریزه های برتری جوئی، خود خواهی و چشم همچشمی را رها نمی کند.

در مقابل، برخی ها نیز از موضع بی ایمانی دچار بیماری روانی شده، هیچ اهمیتی به این عاقبت شان نمی دهند و می گویند: وقتی که من مردم هر چه می خواهند بکنند؛ و به باتلاق بیندازند یا به خاکدونی و یا...، اینان افرادی هستند که در طول عمرشان نیز هیچ ارزشی به خویشتن خویش قائل نیستند.

برخی دیگر از موضع تقدّس و «زهد معکوس» نه وصیتی دربارهٔ مراسم مرگ شان می کنند و نه اهمیتی به آن می دهند.

اسلام هیچکدام از این برنامه ها و رفتارها را نمی پسندد. زیرا همهٔ این ها مصداق استخدام انگیزش های فطری است در خدمت انگیزش های غریزی. و دستوراتی برای مراسم مرگ می دهد که دقیقاً در حد اقتضاهای فطری است، هم به خود فرد توصیه می کند که در فکر مراسم مرگ باشد و هم به اطرافیان او می گوید: این انسان است که مرده است؛ عمری را (به هر صورت) در فکر آبروی خود بوده، با او در حال مرگش نیز آبرومندانه برخورد کنید. در حدّ امضای عقلانی فطرت برایش هزینه هم بکنید.

و این ها همه به محور عاقبت دنیوی است؛ توصیه های اسلام برای عاقبت اخروی معلوم است و مشروح.

2- عاقبت اندیشی در هر کار و رفتار

اشاره

عمر هم ثابت است و هم سیّال و متحرک و

ص: 410

متغیر، این تناقض نیست؛ عمر را باید به استخر تشبیه کرد که دائماً آب از یک طرف آن وارد می شود و از طرف دیگر خارج می گردد؛ کارها و رفتارها، از طرفی وارد استخر عمر می شوند، و از طرف دیگر خارج می گردند؛ آغاز هر کار ریز و درشت و هر رفتار کوچک و بزرگ، ورودش به استخر عمر، و پایان هر کدام، خروج شان است از آن. و انسان می داند در عمرش چه آمده و چه رفته است و خودش آن ها را وارد و خارج کرده است.

اما این استخر «پایان بقاء» دارد و عاقبت اندیشی کلّی ناظر به این پایان است، اما عاقبت اندیشی در هر کار و هر رفتار، اندیشه ای است در سلامت آنچه محتوای ثابت را تشکیل می دهند، تا آب های مسموم، گندآلود، میکروب دار، بویژه دارای سموم و آلودگی های مسری، وارد این استخر نشوند. بدیهی است هیچ آبی صد در صد خالی از میکروب و عاری از مواد سمّی نخواهد بود، لیکن در حدی نباشد که بر نیروی «جریان مداوم» غلبه کند، جریان مداوم آب، آب را تصفیه می کند بشرطی که آلودگی در حدی طبیعی باشد. انسان معصوم نیست، اما باید خطاهایش در حدی نباشد که جریان تکاملی عمر از تصفیه آن باز ماند و تصفیه به نتن و تنتیه مبدل نگردد که هر چه بگذرد بر گند آن افزوده شود.

امام (علیه السلام) این بخش از دعا را با عاقبت اندیشی کلی و دربارهٔ کلّ عمر، آغاز کرده: «اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِعَفْوِکَ أَجَلِی». و با عاققبت اندیشی در هر کار و هر رفتار، پایان داده است: «وَ حَسِّنْ فِی جَمِیعِ أَحْوَالِی عَمَلِی»: و (خدایا) در همهٔ احوال من کار و رفتارم را زیبا گردان.

و در فاصلهٔ این دو، دو چیز دیگر می خواهد که تأمین کنندهٔ دو خواسته هستند:

1- هر عمل و رفتار زیر چتر «رحمت» باشد

هر عمل، کار و رفتار که زیر چتر رحمت خدا باشد، بی تردید سالم است و از هر آلودگی منزّه است. پس اگر انسان، رحمت خدا را شناخته باشد و به «رابطهٔ رحمتی خدا با انسان» معتقد باشد، چتر حفاظت از آلودگی ها را شناخته است، لیکن تنها شناخت کافی نیست، باید هر شناخت در درون شخصیت جای بگیرد، و اگر شناخت رحمت در جان انسان جای بگیرد و خصلت او گردد،

چیزی را می انگیزاند که نام آن «امید» است. و این است منشأ امید به خداوند، در وجود انسان.

انسان نمی تواند امید نداشته باشد، انسان بدون امید پیش از آنکه خودکشی کند، مرده است. و اینهمه آمار سهمگین خودکشی ها در جهان، عاملی غیر از نومیدی و یأس ندارد.

اما آنان که امید دارند و به یأس (و باصطلاح به پوچی) نرسیده اند، یا امیدشان به خداوند است که در این صورت این امیدشان به رحمت و لطف خدا همهٔ کارها و رفتارهای شان را در بستر سالم جاری خواهد کرد. در مثال بالا؛ امید به خداوند یک صافی عظیم و دقیقی است که از ورود آلودگی ها به استخر عمر جلوگیری خواهد کرد.

و یا امیدشان به غیر خداوند است؛ در این صورت هر آب مسموم و آلوده به استخر عمرشان وارد خواهد شد. و لذا امام (علیه السلام) می گوید: «وَ حَقِّقْ فِی رَجَاءِ رَحْمَتِکَ أَمَلِی»: و آروز (هر آرزو)ی مرا بر اساس دو عنصر اساسی محقق کن: 1- شناخت رحمان بودن خودت. 2- امید بستن به رحمتت.

2- تلخی محدودیت، به شیرینی فطری برسد

خودپائی و جلوگیری از ورود آلودگی ها به استخر عمر، همیشه با محدودیت و عدم آزادی عمل، همراه است. و محدودیت و سلب آزادی، تلخ است. اما این محدودیت بر اقتضاهای غریزی وارد می شود و آزادی غریزی را سلب می کند. و در کشمکش اقتضاهای فطری و غریزی، تحمل این تلخی دشوار است، اما اگر انسان از این گردنهٔ تلخ عبور کند به شیرینی شگفت و سزاوار فطری می رسد و یکی از مصادیق «مبدّل السیئات بالحسنات» که از اسامی خداوند است، در همین نکته است که تلخی یک چیز را که ماهیتاً تلخ است به شیرینی مبدل می کند. سیّئه یعنی بد- بدی در هر چیزی، کاری و رفتاری- و حسنه یعنی زیبائی، زیبائی در هر چیزی، کاری و رفتاری.

در بحث مستقلّی که دربارهٔ آزادی داشتیم، به شرح رفت(1) که علوم انسانی غربی هرگز

1- در مباحث مجلد اول.

نتوانسته آزادی را معنی کند و یک تعریف علمی برای آن بدهد، آن بحث مفصّل را در اینجا تکرار نمی کنم، تنها این نکته را بازگو می شوم که آزادی غریزه آزادی نیست بل بردگی محض در برابر غرایز است، آزادی فطری است که از محدودیت غرایز حاصل می شود.

امام (علیه السلام) به ما یاد می دهد که اگر یک چیز را در چشم اندازمان داشته باشیم، این تلخی برای مان شیرین می شود و آن «درک شیرینی رضایت خدا» است.

معیار امید به خدا

«وَ سَهِّلْ إِلَى بُلُوغِ رِضَاکَ سُبُلِی». امکان ندارد انسان با امید به خدا، راه نادرست را برود، یا عمل نادرست را مرتکب شود، و این راه و اینگونه امید به خدا، راه و روش ابلیس است؛ ابلیس به خدا و رحمتش امید دارد که از او می خواهد تا روز قیامت عمر کند تا بتواند به مقاصد ابلیسی خود برسد. انسان های منحرف نیزتا حدودی و در صدی دچار این حالت می شوند. پس معیار «امید داشتن به خدا» سپس معیار میان «امید ابلیسی» با «امید انسانی»، رضایت است: «رضایت خدا» امام علیه السلام این درس را به ما می دهد که اولاً امید به خدا داشته باشید، ثانیاً امیدتان را با معیار «رضایت خدا» بسنجید تا امید درست از نادرست مشخص شود و امیدتان عامل تهوّر و تهتّک در گناه نگردد. و از قرآن بشنویم: «وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلى لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلى لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً وَ لَهُمْ عَذابٌ مُهين»:(1) آنان که کفر می ورزند تصور نکنند مهلتی که برای شان می دهیم، به نفع شان است، ما به آنان مهلت می دهیم که بر گناهان خود بیفزایند و برای شان عذابی خوار کننده ای است.

اینهمه گناهان و آلوده کاری ها، و رفتارهای غیر انسانی- در عرصۀ فردی و اجتماعی و در عرصۀ بین الجوامع- از دشواری پذیرفتن محدودیت غرایز ناشی می شود، اما به ما یاد می دهد که اگر در این دشواری تنها نباشید، تحمل آن آسان و شیرین می شود بگوئید: «وَ سَهِّلْ إِلَى بُلُوغِ رِضَاکَ سُبُلِی»: و (خدایا) راه های کاری و رفتاری مرا برای رسیدن به رضایت

1- آیۀ 178 سورۀ آل عمران.

خودت، آسان گردان. بی تردید خداوند یاری تان می کند و ماهیت جان و روان تان، نیرومندی کافی و وافر برای طی این گردنهٔ کشمکش، پیدا می کند. و اینچنین و برای اینچنین بودن، آفریده شده اید. و ابر و باد و مه و خورشید و...، نیز چنین توقعی از شما دارند، و هرگز دوست ندارند که اینهمه فعالیت کرده و شما را به وجود آورده اند، وجودتان را در فساد مصرف کنید، و نیز اینهمه کار و فعالیت کرده و انسانی را به وجود می آورند، توقع ندارند که شما او را بکشید، اینهمه سلاح و ابزارهای آدم کشی داشته باشید، تا نیاز باشد به تصویب قانونی بنام «دفاع حق هر کسی است».

امید و آرزو

نسبت میان این دو، چیست؟ هر امید توأم با آرزو است، و آرزو چشم انداز امید است خواه چشم اندازی در دور دست ها و خواه در زمان نزدیک. پس هر امید توأم با آرزو است اما هر آرزو توأم با امید نیست. انسان برخی آرزوها را دارد لیکن امیدی به رسیدن به آن ها را ندارد؛ روند و تعاطی واقعیت ها را بررسی می کند و نتیجه می گیرد که این آرزو امکان تحقق ندارد. اما این محاسبات و حکم به اینکه «این ممکن نیست» بتعداد افراد، صورت ها و ماهیت های متعدد دارد: زیرا افکار و جهانبینی ها در این مسئله فرق دارند:

1- کسی مطابق فکر و جهانبینی صرفاً قَدَری خود محاسبه می کند و ناممکن بودن تحقق آرزویش را نتیجه می گیرد.

2- شخص دیگری صرفاً قَدَری نمی اندیشد، در جهان بینی او عنصر قضا هم حضور دارد. و با این محاسبه به نتیجه ناممکن بودن می رسد.

3- فرد دیگری رؤیاپرداز است و هرگز کاری با محاسبه ندارد، نه با ماهیت ردیف اول و نه با ماهیت ردیف دوم، هر آرزو را ممکن می داند.

ردیف اول ویژگی های زیر را دارد:

الف: قَدَری اندیش است و «الْقَدَرِیَّهَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّه».(1)

ب: خصلت امید در او محدود است.

ج: بویژه «رحمت خدا»، که یا در بینش او جائی ندارد و یا اگر جای داشته باشد محدود به عرصهٔ قَدَریات است.

ویژگی های ردیف دوم:

الف: جهانبینی کامل دارد و «رابطهٔ خدا با جهان» را بهتر شناخته است.(2)

ب: خصلت امید در او قوی تر و گسترده تر است.

ج: بر اساس امید به قضاء هم اهل محاسبه است و هم اهل توکل.

ویژگی های ردیف سوم:

الف: از محاسبات قَدَری گریزان است، و اساساً شخصیت درونش از هر محاسبه ای بیگانه و حتی بیزار است که آن را بر نمی تابد.

ب: چنین کسی «صرفاً قضاگرا» نیز نیست، زیرا جریان قَدَرها که او نادیده می گیرد، یکی از مصادیق قضای الهی است.

ج: تعطیل کردن عقل و گریز از تعقل، بیماری شخصیتی این قبیل افراد است که گفته اند: «من أَنْکَرَ القَدَرَ فَقَدْ فَجَرَ».

آنچه مورد تأیید هستی شناسی و انسان شناسی اسلام است ردیف دوم است. که امام (علیه السلام) در حضور خداوند می گوید: «وَ حَقِّقْ فِی رَجَاءِ رَحْمَتِکَ أَمَلِی». یعنی خواسته ها و آرزوهای من صرفاً قَدَری و بدون چشم داشت به رحمت تو، و بدون توکّل نباشد.

انسان بدون توکل، تنها است؛ خودش را در کنار نیروی عظیم الهی نمی بیند، و چون چنین است نمی تواند از نیروی خود نیز بهره کافی را ببرد. او با درک حقیقت هستی و واقعیت

1- توحید صدوق، ص 382.
2- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو- www.binesheno.com

مسئله فاصله دارد و جهانبینی اش دچار ضعف است. آثار منفی آن در رابطهٔ روانی و شخصیت درونی با زندگی، پدید می گردد.(1)

بخش سی و یکم

اشاره

وقتی که کاری از عاقلترین و هوشمندترین شخص ساخته نیست

چیستی غفلت

عقل باید هدف را تعیین کند، نه هدف وظیفهٔ عقل را تعیین کند

غفلت در کجای درون انسان رخ می دهد؟

ذکر

نقش عقل در ساختن شخصیت

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ نَبِّهْنِی لِذِکْرِکَ فِی أَوْقَاتِ الْغَفْلَهِ، وَ اسْتَعْمِلْنِی بِطَاعَتِکَ فِی أَيَّامِ الْمُهْلَهِ، وَ انْهَجْ لِی إِلَی مَحَبَّتِکَ سَبِیلًا سَهْلَهً، أَکْمِلْ لِی بِهَا خَیْرَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَه»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست. و با یاد آوری خودت در اوقات غفلتم مرا بیدار کن، و مرا در ایام مهلت در طاعت خودت به کارگیر، و برای من به سوی محبتت راهی آسان بازکن، و بوسیلهٔ آسان بودن راه، برای من خیر دنیا و آخرت را کامل کن.

1- در مباحث گذشته دربارهٔ «امید» و نیز «آرزو»، از ابعاد دیگر بحث شده است.

شرح

وقتی که کاری از عاقلترین و هوشمندترین شخص، ساخته نیست

غفلت؛ انسان موجودی است که همیشه در معرض غفلت است. و این یک واقعیت مسلّم و غیر قابل انکار دربارۀ هر انسان است. حتی معصومین (علیهم السلام) که از غفلت از سنخ غفلت انسان های معمولی، معصوم هستند در مقایسه با خداوند، عاری از غفلت نیستند بالاخره خدا، خدا است و انبیاء و ائمه مخلوق هستند.

انسان های متفکر، دانشمندان انسان شناسی و متخصصین علوم انسانی، به هر صورت نسخه هائی برای مشکلات انسان داده اند. اما با غفلت چه باید کرد؟ ممکن است برای کسی که دچار بیماری غفلت شده نسخه هائی ارائه شده باشد، اما بحث ما در «غفلت انسان سالم» است که هیچ کسی برای این مسئله نسخه ای نداده است. و رسماً و عملاً ثابت شده است که اندیشۀ علمی نه تنها از بیان این موضوع ناتوان است، بل حقیقت این است که اساساً چیزی بنام «حل مشکل غفلت» از موضوع علم خارج است همانطور که مسئلۀ «چیستی و چگونگی پدید شدن حیات» از موضوع علم خارج است. در مواردی از مباحث پیشین این مجلدات گفته شد که موضوعات متعددی هستند که علم هیچ راهی به آن ها ندارد. زیرا کار علم بررسی علّت و معلولها است و در خارج این دایره توان کاری و کارآئی ندارد. عرصۀ علم فقط عرصۀ قَدَرها است.

نسخه ای که امام (علیه السلام) دربارۀ غفلت می دهد، عناصر زیر را دارد:

1- برخورد انسان با آنچه «غفلت» نامیده می شود، باید یک برخورد صرفاً قضائی باشد، یعنی دربارۀ آن غیر از دعا راهی نیست.

2- از خداوند نخواهید که اصل واساس غفلت را از وجود شما بردارد. زیرا اصل آن مانند «عدم علم به اجل عمر» و «عدم علم به کمیت و کیفیت روزی»- که در بخش بیست و هشتم همین دعا به شرح رفت- برای انسان لازم است. خوابیدن نیازمند غفلت است. و

«تناوب افکار» در امور مختلف نیازمند اختصاص فکر به یک موضوع و غفلت از موضوعات دیگر است. اشتغال فکر و روان به موضوعات همعرض و متوازی، اندیشه را مشوّش می کند. حتی در مواردی باید برخی از موضوعات را از ذهن خارج کرد تا بتوان دربارهٔ یک موضوع خاص بهتر اندیشه کرد.

3- آنچه دربارهٔ غفلت باید از آن بیم داشت، دو چیز است:

الف: غفلت بی مورد و نابجا: این غفلت نیز به سراغ هر انسانی (غیر از معصومین) می آید، چرا که انسان معصوم نیست.

ب: طول و تداوم غفلت.

که رهائی از این دو، تنها با دعا امکان دارد. زیرا بحث در مقامی است که انسان همهٔ توان خود را به کار می گیرد با اینهمه دچار غفلت بی مورد و یا طولانی بودن آن می شود که هشیاری از آن و بیدار شدن فقط به خدا می ماند.

امام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم «وَ (اللَّهُمَّ) نَبِّهْنِی لِذِکْرِکَ فِی أَوْقَاتِ الْغَفْلَه»: خدایا با یاد آوری خودت، در اوقات غفلتم مرا بیدار کن. و نمی گوید: خدایا کاری کن که هرگز دچار غفلت نباشم.

چیستی غفلت

در ترکیب جملهٔ «وَ نَبِّهْنِی لِذِکْرِکَ فِی أَوْقَاتِ الْغَفْلَه». دو عنصر حضور دارند:

1- انتباه و بیداری: معنی آن روشن است که مراد از انتباه و بیدار شدن، خروج از حالت غفلت است.

2- چیستی غفلت: مراد «غفلت مطلق» است یا «غفلت از چیزی» است؟-؟ برای انسان «غفلت مطلق» امکان ندارد. انسان در هر حالی به یک چیزی مشغول است؛ این ظرفی است که هرگز خالی نیست و باید با چیزی اشغال شود. حتی در حالت خواب به رؤیا مشغول است؛ لیکن گاهی خوابی که می بیند در یادش می ماند و در اکثر اوقات آن را فراموش می

کند. دستگاه وجودی انسان موتوری است که همیشه کار می کند و هرگز خاموش نمی شود.

ص: 418

و مطابق باور تاریخی همۀ جامعه های تاریخی، انسان معتقد است که این روند اشتغال با مرگ نیز پایان نمی یابد.

پس مراد از غفلت، غفلت مطلق نیست، خواه در سخن امام و خواه در سخن هر کسی دیگر. پس مراد عبارت است از «غفلت از چیزی». و مطابق مقدّمۀ بالا، این غفلت امکان ندارد مگر در اثر اشتغال به چیز دیگر.

تعریف: غفلت عبارت است از تخصیص ذهن و فکر و قلب انسان بر یک یا چند چیز، که توان و انرژی وجودی او را به آن، یا آن ها مختص می کند.

و این اختصاص یافتن و مختص شدن، همیشه و در همه جا، منفی و نکوهیده نیست. بل (همانطور که در سطرهای بالا بیان شد) یکی از وظایف تکوینی و عقلانی انسان است؛ همانطور که در ضرب المثل عامیانه نیز آمده است: با یکدست دو هندوانه نمی توان برداشت. دست انسان محدود است یعنی توان انسان در هر چیز و در هر مسئله ای محدود است. این بود معنی لغوی غفلت و چیستی آن در واقعیت آفرینشی انسان.

غفلت اصطلاحی: غفلت یعنی: اشتغال ذهن، فکر و قلب به چیزی بدون ارادۀ آگاهانه که از توجه به چیزی دیگر باز دارد.

و این بر دو نوع است:

1- اشتغال بدون اراده و بدون آگاهی، به چیزی، امری و شیئی مثبت و مفید.

2- اشتغال // // // // // // // // // منفی و مضرّ.

هر دو نوع نکوهیده است با این فرق که ردیف اول خطرناک نیست و ردیف دوم خطرناک است. زیرا بناست که انسان هیچ کار و حتی هیچ فکری را بطور بی اراده انجام ندهد. و در هر دو نوع مذکور، اراده ای وجود ندارد.

فکر: گفته شد حتی فکر بطور بی اراده، نکوهیده است؛ فکر وقتی با اراده باشد به مرحلۀ «تعقل» می رسد و فرق است میان تفکر و تعقل. پس اگر هر کار و هر فکری توام با اراده و تعقل باشد از حیطۀ «ناآگاه» خارج می شود. اما هر فعل آگاهانه از حیطۀ غفلت خارج نمی

شود. و جان سخن و مشکل بشر در همین جاست.

ارادۀ عقلانی یک گزینش است، و هنوز اول بحث است آیا هر گزینش ارادی توام با تعقل، شایستگی انسانی را دارد؟

گزینش یعنی ترجیح چیزی به چیز دیگر بوسیلۀ تعقّل. مشکل در همین «ترجیح» است و انسان عاقل هر ترجیحی را با تعقل انجام می دهد. پس مشکل در کجاست که انسان ها با طی مراحل، مختص کردن توان خود به یک شیئ، همراه با اراده و آگاهی، تعقل در روی آن، و ترجیح آن، باز می گویند فلانی دچار غفلت شد. مگر غیر از این ها مرحلۀ دیگری هم هست که شخص غافل به آن نرسیده یا آن را طی نکرده است-؟

نه؛ نه مرحلۀ طی شده مانده و نه بالاتر از ترجیح عقلانی، مرتبه ای هست. این شخص غافل در یکی از سه موضع دچار انحراف شده است:

1- در آغاز تخصص و اختصاص موضوع: کدام انگیزه ای او را از امور دیگر بازداشته و توجه او را به امر خاص، جمع کرده است؟ آیا انگیزش یک انگیزش غریزی بوده یا فطری؟-؟

2- چشم انداز نهائی، یعنی «هدف» در مرحلۀ اراده، مثبت بوده یا منفی؟-؟ زیرا انگیزش غریزی نیز همیشه برای هدف منفی نیست.

3- در مرحلۀ تعقل، آیا عقل مستقل و توانمندانه کار کرده یا تحت سلطۀ «هوی= هوس» کار کرده است؟-؟

ممکن است فعلی، رفتاری، با ارادۀ تام و آگاهی کامل، و با به کار گیری عقل، انجام یابد لیکن باز از موارد غفلت محسوب شود. بل از دیدگاه قرآن بزرگترین غفلت های تاریخ، همین غفلت ها است و همین ها موجب شده اند که هیچ کسی در تاریخ، از روند تاریخ و ماهیت تاریخ، راضی نبوده و نیست.

و با عبارت دیگر: هیچ کسی ماهیت این تاریخ را که بر انسان گذشته است، شایستۀ انسان نمی داند. حتی آنان که انسان را حیوان می دانند. حتی آنان که ادعای رئالیسم و واقعیت گرائی دارند می گویند: «انسان همین است چه می توان کرد باید واقعیت را پذیرفت»، در واقع به آنچه دل شان نمی خواهد، تسلیم می شوند. انسان که در هیچ موضعی تسلیم واقعیات

طبیعی نشده؛ صنعت آورده، تمدن ساخته، به فرزند کرۀ زمین بودن بسنده نکرده و پای به فضا گذاشته، تسلیم بیماری ها نمی شود، چرا در مسئلۀ «بیماری ماهیت تاریخ» تسلیم می شود!؟!

ماهیت تاریخ نیز یک واقعیت دارد، باید این واقعیت را نیز پذیرفت؛ جان این تاریخ با «عقل نکرائی» ساخته شده، نه با «عقل برومند». آن عقل که در ساختمان تاریخ به کار گرفته شده «عقل منفعل» است نه «عقل فعال». (1)

باز می رسیم به حدیث سوم از «کتاب عقل و جهل» از «اصول کافی» که می گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: «مَا الْعَقْل»: عقل چیست؟ فرمود «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَان»: عقل آن است که بوسیلۀ آن خداوند عبادت شود و بهشت به دست آید.

امام در این سخن در مقام بیان چیستی عقل نیست این موضوع را در سخنان دیگر تبیین کرده است، در این حدیث در مقام بیان کارکرد سالم عقل است؛ معیاری برای سلامت و استقلال عقل، معرفی می کند. وگرنه؛ خداوند چه نیازی به عبادت دارد که عقل را فقط برای عبادت آفریده باشد.

سپس می گوید به امام گفتم: «فَالَّذِی کَانَ فِی مُعَاوِیَه؟»: پس آنچه در معاویه بود چه بود؟ عقل نبود؟ فرمود: «تِلْکَ النَّکْرَاءُ تِلْکَ الشَّیْطَنَةُ وَ هِیَ شَبِیهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَیْسَتْ بِالْعَقْل»:(2) آن نکراء است، آن شیطنت است، شبه عقل است و عقل نیست.

شیطنت: شیطان هم عالمتر از انسان ها و هم عاقلتر از آن هاست، لیکن تنها داشتن اراده، اختیار و گزینش، و عقل، کافی نیست، بل همۀ این توان ها می تواند در مسیر نادرست و خطرناک و در جهت هدف های غیر انسانی به کار گرفته شود.

عقل باید هدف را تعیین کند، نه هدف وظیفۀ عقل را تعیین کند

و

1- با اصطلاح ارسطوئی اشتباه نشود که خود از مخربین تاریخ است.
2- کافی (اصول) ج 1 ص 11 ط دار الاضواء.

مشکل بزرگ انسان در «رابطه با عقل» در همین نکته است. وقتی که انسان در مرحلۀ انگیزش و اراده و ترجیح، هدف را تعیین کند و سپس به سراغ عقل برود، وظیفۀ عقل پیشاپیش تعیین شده است که باید راه رسیدن به آن هدف را هموار کند خواه آن هدف مثبت باشد و خواه هدف معاویه ای.

نکراء: اسب زیبا و نازک اندام ترکمن یا عربی را در گاری کشی یا شخم زمین به کار گرفتن، نکراء است؛ حق را ناحق کردن است.

لغت: أَنْکَرَ حَقَّهُ: جَهْدُ: حق او را نشناخت.

النُّکْرُ: الدّهاءُ و الْفِطْنَهُ و الأَمْرُ الشَدِید الْقَبِیحِ: زیرکی و هوشمندی و امری که بشدت قبیح باشد.

الُنکر: القبیح.

النُّکْرُ: الدّهاءُ و الْفِطْنَهُ: زیرکی و هوشمندی- بدیهی است که هوشمندی وقتی با لفظ «منکر» ادا شود هوشمندی شیطانی می شود.

اَلنّکراء: الدّهاء و الفتنه: زیرکی و هوشمندی، لیکن به کارگیری هوش در شیطنت.

وقتی که عقل موظف شود که به اهداف شیطانی برساند، به نکراء، یعنی «نیرو و عامل قوی ای که به اهداف شیطانی می رساند» مبدل می شود و دیگر آن عقل نیست که قرآن بطور مکرر در تمجید آن سخن می گوید.

اصطلاح معروف «هدف وسیله را تعیین می کند» که امروز همگان آن را غیر علمی و مردود می دانند، این قدرها هم مردود نیست. بل در بسیاری از موارد درست است؛ وقتی که هدف تان رفتن به پشت بام است باید از نردبان و یا پلکان استفاده کنید، این هدف است که وجود پلکان را توجیه، زیبا و لازم می کند والاّ چیزی بنام راه پلّه هم جا را اشغال می کند و هم هزینه می برد. و همچنین است در هر هدفی. بحث در این است که هدف چه باشد، این نیز بستگی دارد به اصل انگیزش، سپس به تأیید آن انگیزش، و سپس به ارادۀ آگاهانۀ آن و آنگاه به ترجیح آن انگیزه. و همۀ این امور را باید عقل تعیین کند و سپس

همان عقل راه رسیدن به آن را نشان دهد. وگرنه؛ هر هدف صحیح، وسیلهٔ خود را تعیین می کند و هر هدف بد نیز وسیلهٔ خود را توجیه می کند. و هیچ وسیله ای بد نیست؛ بدی و خوبی وسیله را خوبی و بدی هدف مشخص می کند.

غفلت در کجای درون انسان رخ می دهد؟

پس این غفلت که اینهمه در زبان ها رایج است و یکی از نگون بختی های انسان است، در کجای جان انسان، رخ می دهد؟ بهتر است این سخن امام (علیه السلام) را به حضور قرآن ببریم همانطورکه خود اهل بیت (علیهم السلام) ما را موظف کرده اند که سخنان شان را به قرآن عرضه بداریم تا به پاسخ این پرسش برسیم، زیرا با شرحی که در بالا گذشت، غفلت نه در هوش انسان رخ می دهد و نه در مغز متفکر او، و نه در عقل او، و نه در انگیزهٔ او، و نه در اراده و آگاهی او. این ها همه ابزارند؛ ابزار هدف.

غفلت در «منِ» انسان رخ می دهد؛ در «قلب» و شخصیت درونی او،(1)

والاّ همهٔ ابزارها کار خود را می کنند خواه هدف مثبت باشد و خواه منفی.

قرآن: قرآن دربارهٔ برخی هوشمندان مجهّز به فکر و اندیشه و عقل می گوید: «وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواهُ وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً»: (2) از کسانی که قلب (شخصیت

1- و لذا امام می گوید «نَبِّهْنِی»: من را بیدار کن؛ آگاه کن، نمی گوید فکرم، هوشم و یا عقلم را بیدار کن.
2- آیهٔ 28 سورهٔ کهف.- و آیهٔ 179 سورهٔ اعراف: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُون». اینان گوش، چشم دارند و دارای ابزار شنیدن و دیدن هستند، چه چیزی را نمی بینند و نمی شنوند؟ بدیهی است که از دیدن و شنیدن فطریات عاجزند. و چرا عاجزند؟ چون قلب و شخصیت درون شان بیمار است. میان آفتمندی درون، با ندیدن و نشنیدن فطریات، رابطهٔ علّی و معلولی هست. قلب که به تسخیر غریزه در آمده ابزار حواس پنجگانه نیز در انحصار غریزه می آید. فقه: در ادبیات قرآن و

اهل بیت (علیهم السلام) یکی از کاربردهای لغوی فقه، «درک درون آدمی» است. شخصیت سالم درک می کند و شخصیت آفتمند درک نمی کند «لا یَفْقَهُونَ» و غافل می شود: «أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُون». و آیه های دیگر. و نسبتی که امام علیه السلام میان «من»، «ذکر» و «غفلت» برقرار کرده، ریشه در این آیه ها دارد.

درونی) شان را از یاد خودمان، غافل کردیم و هوی گرا شد(1) و کارش متروک گذاشتن است، پیروی مکن.

لغت: اَلفُرُط: اَلاَمر المتروک: امری از امور که متروک شد.

و از همین ریشه است «افراط» که ترک اعتدال است.

قلب غافل می شود و چیزی را که نباید ترک کند، ترک کرده و کنار می گذارد؛ غرایز را می گیرد و فطریات را متروک می گذارد.

چرا قلب آنچه را که باید ترک نکند، ترک می کند و آنچه را که باید ترک کند انتخاب می کند؟ برای اینکه بیمار است.

باز می رسیم به معنی غفلت که عبارت است از گزینش یک چیزی و اشتغال ابزارها به آن، که نباید چنین گزینشی رخ می داد.

قلب و شخصیت درون که بیمار باشد در مقام گزینش هدف دچار «فُرُط» می شود؛ اقتضاهای فطری را متروک گذاشته و بر اساس اقتضاهای صرفاً غریزی گزینش می کند آنگاه همهٔ ابزارها از آنجمله عقل را نیز از دست فطرت مصادره کرده و به خدمت غریزه در می آورد.

ذکر

ذکر(2) یاد خدا، هم از این بیماری پیشگیری می کند و هم در صورت ابتلا به بیماری آن را درمان می کند. در اینجا با دو غفلت آشنا می شویم:

1- غفلت از ذکر خدا که منشأ بیماری می گردد؛ این غفلت «علّت» است.

2- غفلت از ذکر خدا بدلیل بیماری قلب؛ این «معلول» است؛ معلول بیماری.

و نیز با دو نوع ذکر و یاد خدا، آشنا می شویم:

1- ذکر خدا که پیشگیری از بیماری غریزه گرائی است.

1- قلبی که غافل از یاد خدا باشد به جای «عقل گرائی» که کار فطرت است به «هوی= هوس گرائی» دچار می شود که راهکار غریزه است.
2- در مباحث پیشین از این مجلدات نیز دربارهٔ ذکر بحث هائی شده است.

2- ذکر خدا که آن بیماری را درمان می کند.(1)

معیار: باز هم تکرار می شود که خداوند نه به عبادت بندگان نیاز دارد و نه به ذکرشان، بل این خصیصهٔ آفرینشی انسان است که یاد خدا برای سلامت و بیماری شخصیت او، معیار است. ذکر نشان دهندهٔ سلامت شخصیت است. و در مرحلهٔ دوم نشان دهندهٔ این است که شخص بیمار در مسیر درمان و بازیابی سلامت، و یا ترمیم سلامت شخصیت خود است.

از نو سخن امام را ببینید: «وَ نَبِّهْنِی لِذِکْرِکَ فِی أَوْقَاتِ الْغَفْلَه» و (خدایا با توفیق خودت) مرا آگاه کن با ذکر خودت در اوقات غفلت.- رابطهٔ ذکر و غفلت را با چه بیان زیبائی تبیین می کند.

قلب: زمانی محافل علمی با مشاهدهٔ نقش عظیم و بس پیچیده و حیرت آور مغز، چنان شیفتهٔ این سلول های خاکستری شدند که واقعاً مانند بت پرستان به پرستش مغز می پرداختند بحدی که انصافاً دچار «فُرُط» شدند و شخصیت درون انسان را متروک گذاشتند، تا جائی که گمان کردند «روان پزشکی» از «روان شناسی» بی نیاز می کند. روان شناسی بحدی بی ارزش شده بود که هم جاذبه علمی خود را از دست داده بود و هم بازارش کساد و مشتری اش اندک شده بود، پس از مدت طولانی به تجربه ثابت شد که روان شناسی بر روان پزشکی اصالت دارد، مغز با همهٔ توانمندی و پیچیدگی و کارکرد حیرت آورش، تنها یک ابزار است و بس.(2) حتی خصوصیات روانی و شخصیتی، می تواند مغز را دچار فرهمندی و یا آسیب کند.

شخصیت انسان در کلّه نیست، در سینه است. همانطورکه شخصیت انسان در چشم،

1- و آیهٔ 205 سورهٔ اعراف: «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خیفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَکُنْ مِنَ الْغافِلین» در این آیه نیز، ذکر هم عامل حفاظت از سلامت شخصیت و هم عامل ترسیم و درمان آن، از بیماری غفلت، معرفی شده است.
2- حواس پنجگانه ابزارهائی هستند در اختیار مغز، مغز نیز ابزاری است در اختیار قلب. انسان با مرگ قلب میمیرد، اما گاهی مغز میمیرد ولی بدن به

وسیلۀ قلب زنده می ماند. شارون نخست وزیر اسرائیل سال ها پس از مرگ مغزی اش زنده بود.

گوش، شامّه، لامسه و ذائقه (کانون های حواس پنجگانه) نیست. و همچنین بر خلاف تصور فروید، در دستگاه و کانون شهوت جنسی او نیست، بل در سینهٔ اوست.

حدیث: شگفت است؛ اسلام حتی دربارهٔ نماز میت نیز به این اصل عنایت ویژه کرده است:

1- امام صادق (علیه السلام): «سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ قُتِلَ وَ وُجِدَتْ أَعْضَاؤُهُ مُتَفَرِّقَةً کَیْفَ یُصَلَّی عَلَیْهِ قَالَ یُصَلَّی عَلَی الَّذِی فِیهِ قَلْبُهُ»: (1) از آن حضرت پرسیده شد: اگر مردی کشته شود و اعضای بدنش بطور متفرقه یافت شود، چگونه به او نماز خوانده می شود؟ فرمود: بر آن عضوش نماز خوانده می شود که قلبش در آن باشد.

2- از امام باقر (علیه السلام) پرسیده شد: «فِی الرَّجُلِ یُقْتَلُ فَیُوجَدُ رَأْسُهُ فِی قَبِیلَةٍ وَ وَسَطُهُ وَ صَدْرُهُ وَ یَدَاهُ فِی قَبِیلَةٍ وَ الْبَاقِی مِنْهُ فِی قَبِیلَةٍ(؟) قَالَ دِیَتُهُ عَلَی مَنْ وُجِدَ فِی قَبِیلَتِهِ صَدْرُهُ وَ یَدَاهُ وَ الصَّلَاةُ عَلَیْهِ»:(2) مردی کشته می شود؛ سرش در قبیله ای، وسط و سینه اش و دستانش در قبیله دیگر، و بقیه بدنش در قبیله دیگری یافت می شود، فرمود: دیه اش بر آن قبیله است که سینه و دست هایش در آن یافت شده، و نماز نیز بر همان (سینه) است.

3- باز از امام باقر (علیه السلام): «فَإِذَا کَانَ الْمَیِّتُ نِصْفَیْنِ صُلِّیَ عَلَی النِّصْفِ الَّذِی فِیهِ قَلْبُهُ»:(3) اگر پیکر میت دو نصف شده، به آن نصفش نماز خوانده می شود که قلب در آن است.

در آن طوفان مغز پرستی، من جوان 16 ساله بودم، پدر دانشمندم احساس کرد که من نیز تحت تأثیر آن قرار گرفته و اصالت را در پیکر انسان به مغز می دهم، مرا به این اصل در

1- وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، ابواب صلاه الجنازه، باب 38، حدیث 3.
2- همان، حدیث 4.
3- همان، حدیث 5.- و همین پیام را دارد حدیث 11 و حدیث 12.

انسان شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) راهنمائی کرد، علاوه بر آیات، همین حدیث ها را نیز دلیل آورد.(1)

او استاد واقعی و معمار بینش من در این علوم بود، او از حدیث های فقهی و حتی از احکام فقهی برداشت های انسان شناسی ، روان شناسی و دیگر علوم انسانی می کرد؛ خصلتی که برای هر محقق، پر برکت است. در اینجا نتوانستم از بازگوئی این درسش خودداری کنم زیرا همین تک مسئله راه وسیعی در علوم انسانی به روی من باز کرد (رضوان الله علیه).

بلی؛ مغز، فکر، اراده، آگاهی و عقل، همگی ابزارهائی در دست شخصیت درون هستند، و چگونگی فرآیندشان به چگونگی اقتضاهای شخصیت بستگی دارد. و شخصیت نیز محصول «چگونگی تعامل و تعاطی روح غریزه و روح فطرت با همدیگر» است.

نقش عقل در ساختن شخصیت

در این نقطه از بحث، به پیچیده ترین مسئله در انسان شناسیِ، می رسیم: آیا عقل در چگونگی شخصیت درون، نقشی ندارد؟ وقتی همه چیز از آنجمله عقل ابزار دست شخصیت باشد، پس عقل هیچ نقشی در ساختن شخصیت ندارد. و این عجیب است. و چنین باوری خیلی سنگین است. پس تبیین این مسئله چگونه است؟

اگر از طرفی بگوئیم عقل ابزار دست شخصیت است و از طرف دیگر بگوئیم عقل در ساختمان شخصیت نقش دارد، این حاوی نوعی تناقض می شود.

عقل هیچ نقشی در اصل (بلی در اصل) تکوّن شخصیت اولیهٔ انسان ندارد. این بحث نیازمند اندکی درنگ است:

ابتدا لازم است به ماهیت و شخصیت حیوان توجه شود؛ حیوان موجودی صرفاً غریزی است. اما در انسان نیروی غریزه نیز ابزار دست روح فطرت است در عین اینکه همهٔ غرایز لازم و ضروری هستند، زیرا که فطرت بدون این ابزار امکان عمل ندارد، بر خلاف فرشتگان که بدون غرایز امکان بقا و امکان عمل دارند.

1- پدرم در فقه مجتهد نبود، در تمام عمرش به اصول «انسان شناسی»، «روان شناسی» و «جامعه شناسی» مکتب، پرداخته بود.

مطابق تبیین قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در انسان شناسی، روح فطرت در چهار ماهگی جنین به او داده می شود، اما روح غریزه از ابتدا با او هست و پس از تولد از همان ابتدا، روح غریزه فعال است، لیکن روح فطرت از حدود شش سالگی به فعالیت کامل خود می رسد، و پیش از آن، عقل یک نیروی بالقوّه است و هوای غریزه نیروی بالفعل است.

امام صادق (علیه السلام): «الْهَوَی یَقْظَانُ وَ الْعَقْلُ نَائِم»:(1) هوی که ابزار و راهکار غریزه است بیدار است، و عقل که ابزار و راهکار فطرت است در خواب است. یعنی هوی همیشه بالفعل است اما عقل بالقوّه است.

اسلام می گوید: نماز میت بر جنازهٔ انسان، واجب است، اما قبل از شش سالگی واجب نیست، برای اینکه روح انسانی در او به مرحلهٔ فعالیت کافی نرسیده است. او در آن دوران انسان است، لیکن «انسان بالقوه» نه انسان بالفعل. تکالیف فردی و اجتماعی در سن بلوغ به سراغ او می آید، اما در شش سالگی انسان بالفعل بودنش به رسمیت شناخته می شود، شیخ حرّ عاملی (قدس سرّه) باب 13 از «ابواب صلاه الجنازه»(2) را به این موضوع اختصاص داده و در ابواب دیگر نیز حدیث هائی آورده است.

و نماز میّت برای جنین سقط شده، قبل از چهار ماهگی، جایز است و بعد از اتمام چهار ماه مستحب است و همچنین پس از تولد تا شش سالگی مستحب است و پس از آن واجب می شود. در برخی حدیث ها «توان درک کودک» معیار دانسته شده:

«سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلَام مَتَی تَجِبُ الصَّلَاهُ عَلَیْهِ فَقَالَ إِذَا عَقَلَ الصَّلَاهَ وَ کَانَ ابْنَ سِتِّ سِنِین»:(3) از امام باقر علیه السلام پرسیده شد: کی بر کودک نماز میت خوانده می شود؟ فرمود: وقتی که بفهمد که نماز چیست و شش سال داشته باشد.

1- بحار، ج 75 ص 228.
2- وسائل الشیعه، ج اول، کتاب الطهاره.
3- همان باب، حدیث 2.

و حدیث های دیگر در همان باب و باب 14 و نیز در برخی ابواب دیگر.

در شش سالگی است که فطرت به مرحله فعالیت کامل خود می رسد، و والدین مأمور می شوند که او را به نماز و دیگر عبادات، تمرین دهند. عبادت از اقتضاهای روح فطرت است و درک ماهیت عبادت، نشان از فعال شدن روح فطرت است. و در این سن است که کشمکش دو روح در درون انسان شروع می شود، پیش از آن هیچ خبری از این کشمکش در وجود او نیست، و تنها با امور «تربیت» مواجه است.

شخصیت اولیهٔ انسان را تربیت (محیط، خانواده و تا حدی جامعه) تعیین می کند اگر این تربیت درست و سالم باشد، با شروع به کار فطرت و عقل، بالنده تر می شود و کار عقل تعالی بخشیدن به آن است. و اگر نادرست و ناسالم باشد، کار عقل ترمیم و درمان آن است. و اینجاست که نقش پدر و مادر در سعادت و شقاوت کودک، در حدّ عظیم تأثیر دارد که فرمود: «السعید سعید فی بطن أمّه و الشقی شقی فی بطن أمّه»: سعادتمند، سعادتمند است در شکم مادر و شقی، شقی است در شکم مادرش.

پیام این حدیث- باصطلاح- «فی الجمله» است، نه «بالجمله» زیرا در اینصورت با مسئول و مکلف بودن انسان متعارض بل متناقض می گردد، مراد این است که: خوشا به حال کسی که از خانواده سالم و در خانوادهٔ سالم به دنیا بیاید، و بدا به حال کسی که در خانواده ناسالم و منحرف متولد شود باید تأسف خورد و توفیق سعادت او را از خداوند خواست،(1)

زیرا چنین کسی با بار سنگین تری مواجه است. با اینهمه مأمور است که خود را اصلاح کرده و شرایط خانواده را بهانه قرار ندهد، چون خداوند چنین امکان و نیروئی را به هر انسانی داده است.(2)

و صد البته در میزان و ترازوی عدالت خداوند، میان این دو کس، فرق خواهد بود.

برای تکمیل بحث لازم است از نو نگاهی به حدیث «الْهَوَی یَقْظَانُ، وَ الْعَقْلُ نَائِم»

1- متأسفانه برخی ها (حتی برخی از بزرگان) در پیام و معنی این حدیث دچار اشتباه شده اند.- و نیز باید توجه کرد که این حدیث به توارث ژنی نیز توجه دارد.
2- حتی او می تواند به توارث ژنی نیز فائق آید. زیرا روح فطرت چنین توانائی را دارد.

که در بالا دیدیم، داشته باشیم. خواب عقل در پیش از شش سالگی خواب مداوم است و بعد از آن باز دچار خواب می شود، اما «خواب تناوبی» نه دائمی، غریزه همیشه بیدار است و فعال، حتی در موقعی که انسان می خوابد گاهی گرسنگی و نیاز به غذا بیدارش می کند، غرایز بطور خودکار عمل می کنند بطور مداوم. لیکن اقتضاهای فطری و فعالیت عقل همیشه نیازمند یک «تکان» است؛ نیازمند «ذکر» است که امام علیه السلام از خدا می خواهد و این خواستن را به ما یاد می دهد: «وَ نَبِّهْنِی لِذِكْرِكَ فِی أَوْقَاتِ الْغَفْلَهِ». بویژه وقتی که غریزه طوفان ایجاد کند، مجال تحرک و تکان به فطرت نمی دهد، اینجاست که استمداد از لطف خداوند و توفیق تنبّه خواستن از او اهمیت چند برابر می یابد.

نکتهٔ ادبی

امام در این جمله حرف «ل-» آورده (لذکرک)؛ یعنی من را؛ شخصیت من را بیدار کن که به یاد تو بیفتم، و اگر تو را یاد کنم غفلتم از بین می رود. یعنی یک سلسلهٔ مرتب از علّیت در پیام این سخن است؛ لطف الهی «من» را تکان می دهد، این تکان نیز منجر می شود به «ذکر»، ذکر خدا نیز غفلت را از بین می برد.

اگر به جای «ل-» حرف «ب-» را می آورد، این ترتیب به هم می خورد و چنین می شد: خدایا من را بوسیله ذکرت بیدار کن. و علیت بیدار شدن نسبت به ذکر از بین می رفت.

نکتهٔ دوم: معنی اصلی «نَبَهَ»: نَبَهَ نباهةً: خرج من الخمول: از حالت خمول خارج شد.- خَملَ النّارُ: آتش فروکش کرد.

چون غفلت به خواب تشبیه شده، نباهت نیز به بیداری تشبیه شده است. پس معنی واقعی غفلت چنین می شود: سرگرم شدن به چیزی یا فکری که از پرداختن به چیز مهم یا فکر مهم باز دارد. و با بیان دیگر: فرو رفتن در امری که از امر یا امور دیگر باز دارد.

حقوق، کیفر، مهلت

«وَ اسْتَعْمِلْنِی بِطَاعَتِكَ فِی أَيَّامِ الْمُهْلَه»: و (خدایا) مرا در ایام مهلت در طاعت

خودت به کارگیر.

یک کرۀ دیگر غیر از کرۀ زمین در نظر بگیریم که همه چیز کرۀ زمین ما را دارد غیر از انسان؛ آب، هوا، نباتات و حیوانات کرۀ زمین را دارد بدون اینکه انسانی در آن وجود داشته باشد. در چنین کره ای هیچگونه تشریع و قراردادی وجود ندارد، پس در آنجا نه حقوق معنی دارد، نه کیفر و نه مهلت. این سه مقوله در عرصۀ روابط انسان ها با همدیگر، معنی دارند، وقتی که انسان وجود نداشته باشد این سه نیز نمی توانند وجود داشته باشند. گیاه و حیوان بدلیل فقدان روح فطرت، فاقد جامعه هستند و لذا چنین مقولاتی برای شان «سالبه بانتفاء موضوع» است.

گفته اند: گاهی کلاغ ها جمع شده کلاغ خاطی را محاکمه کرده و کیفرش می دهند. این ادعا دربارۀ برخی دیگر از حیوانات نیز شده است از آنجمله دربارۀ گنجشک ها و مورچه ها. این ادعا از جهتی درست است و از جهت دیگر نادرست.

غریزه همانطور که انگیزشی است برای جذب منافع، همان طور هم انگیزشی است برای پرهیز از ضرر و خطر. این پرهیز از ضرر در برخی حیوانات رشد بیشتری دارد، یعنی آن ها گاهی رفتار یک فرد از خودشان را مصداق خطر دانسته و به طور دسته جمعی به دفع آن می پردازند. محاکمه ای در کار نیست، صرفاً دفع خطر است.

برخی ها نیز به جنگ گروهی و نژادی میان مورچه ها معتقد هستند (حتی باور دارند که در میان شان جنگ جهانی هم رخ داده است) و می کوشند به آن ماهیت حقوقی بدهند، درحالی که اگر چنین چیزی وجود داشته باشد- که در اصل آن تردیدی نیست- یک جنگ صرفاً غریزی است مانند جنگ میان دو گونه و دو نوع از جانداران.

این تلاش ها در عرصۀ زیست شناسی، در اثر مشعوف بودن در برابر داروینیسم و ترانسفورمیسم است تا اصل انشعاب جانداران از همدیگر را به انسان نیز شمول دهند. زیرا هر چه بتوانند به رفتارهای غریزی حیوان صورت فطری بدهند به همان میزان در این شمول

دادن احساس موفقیت بیشتر می کنند.(1)

عدم آگاهی از وجود روح فطرت در انسان در علوم انسانی غربی، راهی غیر از این کوشش برای دست اندرکاران دانش انسان شناسی، باقی نمی گذارد. بدیهی است در اینصورت و با این پیشفرض، که نه فقط اطلاعی از وجود روح فطرت ندارند بل چنین چیزی به ذهن شان نیز نیامده است، سعی و کوشش مسابقه وار در این راه خواهند داشت و هر حرکت و رفتار غریزی شبیه به رفتار انسان را دلیل یک کشف علمی در این مسیر خواهند دانست.

اما هم جای تعجب و هم جای تأسف است؛ در دنیائی که علومش از فرضیه ها شروع می شود (بل در مواردی «خیال» منشأ علم می گردد. و سفرهای خیالی قرون گذشته به فضا، موجب سفر واقعی به فضا می گردد و گشته است) چرا دربارۀ کرۀ فرضی مذکور در بالا، نمی اندیشند؟ در چنان کره ای که فاقد انسان است با دو نوع موجود حیاتمند مواجه می شوند: نبات و حیوان. هر کدام از این دو، در میان خودش گونه های عقب مانده، متکامل و متکاملتر دارند. اما هرگز از خود نمی پرسند که درکاروان تکامل، چگونه کمال از عرصۀ نبات پرش کرده و به عرصه ای دیگر بنام عرصۀ حیوان رسیده است؟ درست است این پرش و «جهش» رخ داده است لیکن چگونه؟ جریان علم بشری پاسخی به این پرسش ندارد؛ یعنی کار علمی در این موضوع به «نمی دانم» اکتفا می کند. درست است انسان نمی دانم های زیادی دارد و تا ابد نیز خواهد داشت، لیکن در یک حرکت سریع تند قطار علم، وجود «ایستگاه»، معقول است اما رسیدن ناگهانی این قطار تندرو به جائی که ریل وجود ندارد، نه معقول است و نه علمی. اگر بنا بود انسان به این «نمی دانم» قانع شود، بهتر بود از اول به آن بسنده می کرد و قدم به وادی زیست شناسی نمی گذاشت.

1- همانطور که ویل دورانت (این یهودی تمدن ساز) در کتاب «لذات فلسفه» می کوشد حیوان را نیز دارای درک «زیبا شناسی» و «زیبا خواهی» معرفی کند. شرح بیشتر در کتاب «انسان و چیستی زیبائی»

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) مسئله را با منطق تبیینی خود،(1) بیان کرده و می گوید: آن «جهش» در اثر دریافت روح دیگر، واقع شده است؛ بدین شرح که به مادهٔ بی جان، جان داده شد و نبات به وجود آمد. سپس در مرحلهٔ دیگر به برخی از نباتات ریز جان دوم داده شد و حیوان اولیه به وجود آمد. پس گیاه دارای روح است که نامش «روح حیات» است و حیوان دو روح دارد: روح الحیات و روح الحیوان. این روح دوم را چگونه دریافت کرد؟ همانگونه که روح اول را دریافت کرده بود. آن روح اول را چگونه دریافت کرد؟ نمی دانم. اما واقعیت است که مشاهده می کنیم و انکار این واقعیت، سفسطه است.

پس باز هم رسیدیم به «نمی دانم» چه فرقی هست میان این دو «نمی دانم»؟ فرقش این است: آن نمی دانمِ حضرات ترانسفورمیست ها در ریل قطار علم است، و این نمی دانم هیچ ارتباطی با ریل علم ندارد؛ مسئله ای است خارج از قلمرو علم، و خارج از عرصه و مسئولیت علم. همانطور که برای هیچ قطاری راه ریلی در هوا امکان ندارد، برای علم نیز دربارهٔ چیستی روح و حیات، و در چگونگی پیدایش آن و پیوند آن با مادّه، ریلی وجود ندارد و نمی تواند داشته باشد. پس دو «نمی دانم» داریم:

1- نمی دانمی که خارج از عرصهٔ علم و خارج از توان علم است و برای علم موضوعیت ندارد.

2- نمی دانمی که در متن علم، در درون عرصه علم هست.

نمی دانم اول، حق بشر است و انسان در این موضع معذور است. نمی دانم دوم مصداق «کرّ علی مافرّ» است؛ اگر قرار بود به نمی دانم قانع شوی اینهمه وقت و امکانات را چرا هزینه کردی و می کنی؟

خداوند دو نوع کار دارد: کار اَمری و کار خلقی. علم یعنی «چون و چرا»، کار امری خدا چون و چرا ندارد و فقط یک «امر» و فرمان است- کُن فیکون، این کار خلقی خدا است که چون و چرا دارد، فرمول و قَدَر دارد؛ علم یعنی دانستن رابطهٔ قَدَرها با همدیگر، در کار

1- ماهیت و تعریف این منطق در مجلد اول به شرح رفت.

امری قَدَر و فرمول راه ندارد تا چون و چرای آن شناخته شود. پیدایش روح و حیات مانند پیدایش مادّهٔ اولیه جهان، فعل امری خداوند است و از حیطه، توان، و مسئولیت علم خارج است.

تکرار: این موضوع را در کتاب «تبیین جهان و انسان» و موارد دیگر از آن جمله در برخی از بخش های این مجلدات، توضیح داده بودم، در اینجا از نو با بیانی دیگر برای چشم اندازی دیگر(1) تکرار کردم. اما باید اعتراف کنم که در این تکرار انگیزهٔ دیگر نیز دارم؛ همگان همهٔ نوشته های بنده را مطالعه نمی کنند، کسی که تنها همین بخش را می بیند سؤال های اساسی در ذهنش حضور می یابند، چه کار کنم؟ آیا هر بار پس از بار دیگر در پی نویس به کتاب دیگر حواله دهم و مطلب را بطور ناقص به خواننده عرضه کنم؟ حواله دادن درست است اما در مباحث اساسی و پایه ای، کافی نیست. با اینهمه مسئلهٔ «اَمر و خلق» را به کتاب «دو دست خدا» حواله می دهم.

مطالبی که بنده عرضه می دارم، اساسی ترین اصول است، و متأسفانه بدلیل اینکه دیگران کار نکرده اند، اصول ابتکاری هستند؛ در عرصهٔ اذهان عمومی، جای نیفتاده اند، احساس می کنم سخت نیازمند یادآوری مجدد هستند. حال، آنچه من عرضه می کنم درست و صحیح هستند یا نه، داوری با خوانندهٔ محترم است لیکن هر چه هست بیش از هر متن علمی نیازمند برخی تکرارها می گردد.

جامعه: جامعه یک پدیدهٔ قراردادی و صرفاً یک «پدیده ای که منشأ آن آگاهی انسان باشد» نیست. بل ریشه در ذات انسان دارد و بر مرحله آگاهی بشر، تقدم دارد و منشأ آن روح فطرت است. حقوق، کیفر و مهلت نیز در چیزی بنام «جامعه» معنی دارد، حیوان فاقد روح فطرت است لذا فاقد جامعه و تاریخ است و چیزی بنام حقوق، کیفر و یا مهلت در زندگی اش جایگاهی ندارد.(2)

ص: 434

1- چشم انداز حقوق، کیفر و مهلت.

2- در بینش مدرنیته، جامعه یک پدیدهٔ قراردادی است، پس شخصیت ندارد و لذا حقوقی هم ندارد مگر آنچه افراد با میل و تشخیص مصالح خودشان حقوقی را به آن داده باشند.

در این میان، مقولۀ «کیفر» از مقولۀ «حقوق» مهمتر است، و مقولۀ «مهلت» مهمتر از آن دو است. زیرا نه حقوق بدون کیفر معنی دارد و نه مهلت. و هر سه در تقسیم بندی امور به «طبیعیات» و «تشریعیات»(1)

در دایرۀ تشریعیات قرار می گیرند و از دایرۀ طبیعیات خارج هستند؛ از امور تکوینی نیستند، از امور مدنی هستند.

کیفر: همۀ افراد بشر و جامعه ها به کیفر معتقد هستند؛ در هیچ مقطعی از تاریخ و در میان هیچ جامعه و قبیله ای، «نقض حقوق» آزاد نبوده و نیست. و همینطور مهلت نیز به نسبتی بوده و هست. کیفر و مهلت در نظر نبوت ها در سه جهتِ تنیده به هم، چیده شده اند، و در نظر نظام های غیر نبوّتی تنها در یک جهت بسیط قرار دارند، در نظام مورد نظر نبوت ها، نظام حقوق در شکل و ماهیت «مثلّث» تنظیم می شود که در رأس آن خدا و «حق الله» قرار دارد و دو طرف قاعدۀ آن «حقوق فرد» و «حقوق جامعه» قرار دارند. و هر سه در متن مثلث بر همدیگر تنیده اند بطوری که جدا کردن و جراحی میانِ آن ها، غیر ممکن است؛ در هر حق فردی، حق الله هم حضور دارد؛ مثلاً هیچ فردی حق ندارد خودکشی کند و اقدام به خودکشی جرم است و نظام قضائی جامعه باید او را کیفر دهد. و همچنین است جامعه؛ هیچ جامعه ای حق ندارد به خودش ستم کند؛ مثلاً اسراف کار باشد و بر خود ظلم کند و این جرم است، لیکن کیفرِ «جرم جامعه بر خود» چگونه و توسط چه کسی اِعمال می گردد؟ اساساً چنین مجازات و کیفری برای بشرها امکان ندارد. می ماند به خدا، که شرحش خواهد آمد.

و همچنین برای فرد، امکان ندارد که بر علیه جامعۀ خود، اقامۀ دعوی کند، مگر اینکه از عضویت آن خارج شده و در عضویت جامعه دیگر قرار گیرد و جامعۀ دوم حق او را از جامعۀ اول مطالبه کند. و اگر در درون جامعۀ اول بماند و بر حق خود اصرار ورزد، کارش از عرصۀ حقوق خارج شده و به عرصۀ مبارزه، اصلاح طلبی، و جهاد می رسد که به معنی

1- مراد از تشریعیات، مقررات غیر تکوینی است خواه شرع الهی باشد و خواه رسم و رسوم و خواه مصوبۀ قبیله و پارلمان باشد.

نفی چگونگی ماهیت کلّی نظام است. اگر دربارۀ چنین کسی سخن از «حق» و «ناحق» باشد از مقولۀ حقوق خارج است و به دایرۀ «حقیقت» و «غیر حقیقت» مربوط می شود. نه حقوق اصطلاحی. و در اصطلاح و ادبیات دینی، به مسائل خارج از فقه و امور «اصول دین»ی و امامت مربوط می شود.

در نظام های حقوقی غیر نبوتی، نقض حق فردی، حقی از حقوق آن فرد است. یعنی «نقض حق»، یکی از حقوق اوست. و این مصداق تناقض است؛ حفظ جان حق هر فرد است، خودکشی نیز حق هر فرد است. هر فرد مالک مطلق وجود خود است.

نظام نبوّتی چنین مالکیت مطلقی را هرگز نمی پذیرد، زیرا ابر و باد و مه خورشید و میکروب و باکتری و اتم و مولکول، منظومه و کهکشان و فضا و... و... کار کرده اند تا یک فرد به وجود آید، اینهمه عوامل هیچ حقی ندارند؟ آن کدام فرد است که خودش خودش را به وجود آورده باشد و نیز افراد دیگر از والدین و خانواده تا همۀ افراد جامعه کار کرده اند، نیرو مصرف کرده اند تا فلان فرد به وجود آمده است اینک چگونه او می تواند با میل و هوس خود، خودکشی کند و اینهمه هزینۀ کل کائنات را هدر دهد. «الْمُلْکُ لِلَّهِ»: مالکیت مطلق فقط از آنِ خدا است و مالکیت انسان (و حتی فرشته نیز) محدود و نسبی است؛ «لِلَّهِ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»: (1) فقط از آن خدا است مالکیت آسمان ها و زمین (یعنی انسان ملک خدا است). و ده ها آیه دیگر با بیان ها و جهت های دیگر.

مهلت: این مقوله نیز در دو دیدگاه قابل طرح است:

1- مهلت در طبیعت و تکوین: هیچ مهلتی در طبیعت نیست، و اگر می بینیم فصل بارندگی تمام می شود و برای تولیدات کشاورزی مهلتی فراهم می گردد، مهلت نیست این کار و روند جاری آن است. و هیچ سمّی در نصاب خودش، مهلتی به کسی نمی دهد. و همچنین....، در

1- آیۀ 189 سورۀ آل عمران، و آیۀ 17، 18، 120 سورۀ مائده. و آیۀ 158 سورۀ اعراف و 116 سورۀ توبه و 42 سورۀ نور، و 49 سورۀ شوری و 27 سورۀ جاثیه، و 14 سورۀ فتح، اینهمه تکرار!!!

طبیعت کائنات «تأنّی» و «وقار» هست(1)

اما مهلتی وجود ندارد.

2- مهلت در تشریعیات در میان هر قوم، قبیله و جامعه هست علاوه بر خط حقوق در خط اخلاقیات نیز جایگاه بزرگی دارد. هر فرد در استیفای حقوق خود می تواند مهلت دهد خواه طرف مقابلش فرد باشد یا جامعه (و از نظر اخلاقی تا جائی که در توان دارد باید مهلت دهد) چون او حق بخشیدن حق خود را دارد پس بطریق اولی می تواند مهلت هم بدهد.

اما این بخشش و مهلت در جائی است که آن حق «صرفاً فردی» باشد. و اینجاست که باز میان بینش نبوتی و بینش بشری زاویه باز می شود؛ حق صرفاً فردی، در نظام حقوقی نبوتی که هر سه رأس مثلث حقوق، برهم تنیده اند، «حق صرفاً فردی» آن است که هیچ ضرری بر دو جانب دیگر یعنی «حق الله» و «حق جامعه» نداشته باشد. و لذا حقوق فردی محض، در این بینش محدودتر می شود. همانطور که در مسئلۀ خودکشی دیدیم. و این محدودیت به خودکشی یا خود آزاری و امثال آن منحصر نیست و موارد بسیاری دارد، و لذا در نگاه عوامانه و نگاه ژورنالیستی، نظام های حقوقی بشری از عنصر آزادی بیشتری برخوردارند و نظام های نبوتی آزادی ها را محدود تر می کنند. اما در نگاه علمی و مطابق با اصول انسان شناسی و جامعه شناسی دقیق، روشن می شود که اساساً نظام های بشری از اعطای جزئی ترین آزادی ناتوان هستند و آزادی اعطائی آن ها، آزادی بر علیه آزادی است. این موضوع را در مقالۀ «آزادی» در شرح بخش هفتم از دعای اول در مجلد اول تقدیم کرده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

مراد امام (علیه السلام) از مهلت

امام در جملۀ «وَ اسْتَعْمِلْنِی بِطَاعَتِکَ فِی أَیَّامِ الْمُهْلَه»، کدام مهلت را اراده کرده است؟ این مهلت دربارۀ حقوق افراد دیگر است؟ یا دربارۀ حقوق جامعه است؟ و یا دربارۀ حقوق خود الله است؟ هیچکدام. امام در اینجا دربارۀ

1- طبیعت کائنات بر اساس تأنی و وقار است: «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقاراً» آیۀ 13 سورۀ نوح- خداوند جهان را با جریانی وقارمند به جریان انداخته است.

«حق مالکیت مطلق» سخن می گوید. در هر کدام از حقوق سه گانه جای مهلت و امکان مهلت و جواز مهلت و نیز ستودگی مهلت، هست اما مراد امام در اینجا چیز دیگری است به شرح زیر:

همان طور که به شرح رفت، خداوند «مالک مطلق» است و در عین آن «فعّال ما یشاء» نیز هست؛ علاوه بر آن «حق الله» که در مثلث حقوق بحث شد یک حق دیگری نیز دارد: مالک مطلق، حق دارد فعال مطلق هم باشد. و در اِعمال این حق ویژه، حق کیفر و حق بخشش و حق مهلت نیز دارد. پس این حق، بالاتر و اخص تر از آن «حق الله» است که در بالا بحث شد. این حق الله پشتوانهٔ حقوق افراد، حقوق جامعه، و پشتوانهٔ حق الله بمعنی بالا، می باشد. او بر اساس این حق ویژه می تواند کیفر هر عمل بد را فوراً بطور تکوینی بدهد؛ کسی که دروغ می گوید فوراً (مثلاً) روی اش را سیاه کند، کسی که به دیگری ظلم می کند فوراً دستش شکسته شود و...، اما این کار را نمی کند و مهلت می دهد: «وَ لَوْ یُؤاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَکَ عَلَیْها مِنْ دَابَّهٍ وَ لکِنْ یُؤَخِّرُهُمْ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی»:(1) و اگر خداوند مردم را بخاطر ظلمشان کیفر می داد، جنبنده ای را بر روی زمین باقی نمی گذاشت و لکن آنان را تا زمان معیّنی به تاخیر می اندازد.

و این مهلت بر دو نوع است:

1- تا زمان معیّن عام و عمومی که برای همگان است و عبارت است از فرا رسیدن اجل مرگ. و ظاهراً مراد از «اجل مسمی» در این آیه، مرگ و قیامت است. که کیفر اعمال به قیامت می ماند.

2- مهلت خاص: مهلتی که برای هر کسی در طول عمرش می دهد؛ چند روزی، چند ماهی و یا چند سالی، سپس پیش از مرگش در همین دنیا با حوادث و پیشامدهای ناگوار، کیفر می دهد.

آیا مقصود امام (علیه السلام) این دو مهلت (هر دو) است؟ در سطرهای زیر به پاسخ این

1- آیهٔ 61 سورهٔ نحل.

پرسش می رسیم.

در مقررات تشریعی دربارهٔ «حقوق جامعه» هیچ مهلتی نیست و نباید داده شود، و این به معنی سختگیر بودن نبوت ها و «سبقت غضب به رحمت» نیست. بل سماحت و سهولت- که می فرماید «بَعَثَنِی بِالْحَنِیفِیَّهِ السَّهْلَهِ السَّمْحَه»(1)- در اصل تشریع هست و کمیت و کیفیت معین دارد و بیش از آن هیچ تسامح و مهلتی نیست.

هر دو مهلت برای توبه و جبران است لیکن رفتار انسان با آن گاهی (بل در اکثر موارد) معکوس می شود، چون کیفر را نمی بیند جریئ تر می گردد و از جانب دیگر تکرار جرم، عادت می آورد. و بالاخره گاهی احساس برتری می کند که حتماً خداوند به من لطف ویژه دارد که مجازاتم نمی کند. قرآن در این باره می گوید: «وَ لا یَحْسَبَنَّ الَّذینَ کَفَرُوا أَنَّما نُمْلی لَهُمْ خَیْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلی لَهُمْ لِیَزْدادُوا إِثْماً وَ لَهُمْ عَذابٌ مُهینٌ»:(2) و ستمگران (بر خود، بر افراد دیگر و بر جامعه) گمان نکنند مهلتی که برای شان می دهیم برای شان خیر است، مهلت شان می دهیم تا بر گناهان شان بیفزایند و بر آنان است عذاب خوارکننده. یعنی مهلت موجب احساس خود بینی و غرورشان نگردد که این مهلت نتیجه ای خوار کننده دارد.

و در بیان روشن تر؛ مراد امام «مهلت تکوینی» است، نه تشریعی. و تشریع با سماحت و سهولت و آسان گیری، تشریع شده است و پس از تشریع، هیچ موردی برای مهلت وجود ندارد. سهل گیری در اجرای تشریع مصداق سهل گیری اندر سهل گیری می گردد و نظام حقوقی و فرهنگی جامعه متلاشی می گردد. و آنان که امروز با تمسک به حدیث سماحت و سهولت، برای تحمیل فرهنگ لیبرالیسم بر جامعهٔ اسلام تلاش می کنند یا جاهل هستند و یا خائن.

اما درسخن امام نکته ای هست که نشان می دهد مراد امام از مهلت، «مهلت خاص» است، نه مهلتی که برای همگان داده شده و تا اَجل و پایان عمر هست و به قیامت می ماند.

1- کافی، ج 5 ص 494.
2- آیهٔ 178 سورهٔ آل عمران.

مرادش مهلت های چند روزه، چند ماهه و چند ساله است، و نظرش به کیفرهای تکوینی دنیوی است. این نکته عبارت است از کلمه «ایّام» که در قالب «أَيَّامِ الْمُهْلَه» آمده است و می گوید: «وَ اسْتَعْمِلْنِی بِطَاعَتِکَ فِی أَيَّامِ الْمُهْلَه»: و (خدایا) مرا در ایام مهلت در طاعت خودت به کارگیر.

بنابراین، آن شارحان و مترجمان که این مهلت را به معنی «عمر» گرفته اند، برداشت شان نادرست است. و باید گفت اولاً این آیه با پیام هر دو آیه که در بالا دیدیم، رابطهٔ فی الجمله دارد، نه رابطهٔ بالجمله. آیه ها هم شامل کیفر دنیوی هستند و هم شامل کیفر اخروی، اما سخن امام در محور کیفر دنیوی است و به ما یاد می دهد که در ایام مهلت این کیفر، به طاعت بپردازیم و اصل این طاعت، توبه است و می گوید از این مهلت ها استفاده کنید و به توبه و جبران بپردازید. والاّ می گفت «و استعملنی بطاعتک کلّ عمری»، و یا «واستعملنی بطاعتک الی اجلی» و یا عبارتی از این قبیل. زیرا همین استفاده از مهلت های موردی، است که رهائی از کیفر اخروی را نتیجه می دهد. توجه امام (علیه السلام) به «علّت» است، نه به معلول.

نکتهٔ دیگری که در این جمله بیشتر قابل دقت است، کلمهٔ «استعملنی» است. امام در این فقره از دعا، در مقام توفیق خواهی نیست، بل خودش را و اراده و اختیار خودش را، هیچ انگاشته و کل وجودش را به دامن رحمت خدا می اندازد، همه چیز را از او می خواهد که: خدایا وجودم، اراده ام، گزینشم، عقل و فکرم و کل وجودم را در اختیار خودت بگیر و در مسیر درست قرار بده. نه اینکه توفیق بده که اراده و گزینش درست داشته باشم. درست است خداوند انسان را با اراده و اختیار آفریده و انسان مکلّف است، لیکن انسان می تواند همه چیز را از خداوند بخواهد و راه دعا با هیچ قیدی همراه نیست.

و این جمله با جملهٔ بعدی نیز فرق دارد که می گوید «وَ انْهَجْ لِی إِلَی مَحَبَّتِکَ سَبِيلًا سَهْلَه»: و برای من به سوی محبتت راهی آسان بازکن. در اینجا مفاد کلام این است که اگر راه آسان را برایم باز کنی خودم در آن راه می روم. اما در جمله قبلی سخنی از «خود» نیست

و کل وجود خود را به دامن رحمت خدا می اندازد.

محبت خدا

میان حق و باطل گاهی باریکتر از مو می شود و تشخیص این دو از همدیگر مشکل می گردد. گاهی دامنۀ عرصۀ حق و دامنۀ عرصۀ باطل در همدیگر مخلوط می شوند و منشأ انحرافات در همین نقاط و نکات است. در بحث بالا رسیدیم به حذفِ «خود» که خودی میان انسان و خدا نماند. صوفیان وقتی که به این نکته می رسند دچار انحراف می گرددند و باصطلاح ترمزشان بریده می شود و همچنان به پیش می تازند که حافظ (این اَبَر هنرمند صوفی) می گوید:

میان

عاشق

و

معشوق

هیچ

حائل

نیست

تو

خود

حجاب

خودی

حافظ

از

میان

برخیز

اما در سخن امام می بینیم پس از آنکه خود، ارادهٔ خود، همه چیز خود را یکجا به دامن رحمت خدا می اندازد، بلافاصله باز به «خودیت خود» توجه کرده و می گوید که خدایا راه را برایم بازکن تا خودم پیش بروم.

امام (علیه السلام) می گوید «مَحَبَّتِک» در قرآن نیز آیه هائی دربارهٔ «حبّ الله» داریم. حبّ الله آری، اما عشق الله، نه. انسان موجودی است که نمی تواند حبّ نداشته باشد، همانطور که نمی تواند بغض نداشته باشد. و معنی «اختیار» و گزینش غیر از این نیست. اما انسان می تواند بدون عشق باشد.(1) عشق طغیان هوس است و هوس راهکار غریزه است، و تا عقل که راهکار فطرت است سرکوب نشود، هوس به حدّ عشق نمی رسد و خود صوفیان به این اعتراف دارند که شعار می دهند: آتش عشق که آمد، عقل دود می شود.

در این باره قبلاً بحث شده است و در اینجا تکرار نمی کنم. تنها این نکته را بازگو می کنم: اینکه می گویند: دین کلاً یعنی حب و حب یعنی عشق و برای این گفته شان حدیث «هَلِ الدِّینُ إِلَّا الْحُب»(2) را نیز شاهد می آورند، اگر به متن این حدیث دقت کنید می بینید

ص: 441

1- عشق به معنی لغوی، نه به معنی اصطلاحی ژورنالیستی و تسامحی.
2- بحار، ج 65 ص 63.

که در مقام «الحبّ فی الله و البغض فی الله» یعنی در «تولّی و تبرّی» است نه در مقام توصیهٔ عاشق شدن به خدا.

پایان شمارش مکارم اخلاق

با جملهٔ «أَکْمِلْ لِی بِهَا خَیْرَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ» و (خدایا) بوسیلهٔ آسان بودن راه، برای من خیر دنیا و آخرت را کامل کن. این آخرین خُلق و آخرین خصلت نیکوی شخصیت درون است که انسان در عمل به احکام دین احساس ثقل و سنگینی نکند. کسی که این ویژگی درونی را داشته باشد، اطاعت و عبادت برایش روح افزا باشد، بی تردید خیر دنیا و آخرت را خواهد داشت. امام علیه السلام سهولت راه را می طلبد تا در آن راه پیش برود، و آسان بودن راه غیر از، از بین رفتن راه است، تا بی راهی یا پلورئالیسم را نتیجه دهد که جناب صوفی شعار دهد: پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم.

صحیفه سجادیه اول «ریاض العالِمین» است که بقول یحیی بن زید و تأیید امام صادق علیه السلام، علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم، مسیر و مسلک انسان را بر اصول و پایه های علمی مبتنی می کند، راه و مسلک سالم انسانیت را بیان می کند و می شناساند.

همانطور که امام سجاد علیه السلام، اول «زَین العلماء» است و بر آن اساس «زین العابدین» است. خداشناسی «پریدن به آغوش خدا بدون علم» نیست، هرگز جاهلی که هیچ اطلاعی از انسان شناسی ندارد، در عشق لقاء الله پرواز خیالی می کند، خود را با خدا همسنخ می داند؛ توان شناخت خدا را ندارد. و در تاریخ بشر جهلی بزرگتر از این نبوده و نیست، این «معارف اسلامی» نیست، «تعلیم بودیسم» است که در اوایل قرن دوم هجری توسط برخی شکست خوردگان ایرانی بعنوان انتقام از اسلام، از دو معبد «نوبهار» و «بهارستان» به میان مسلمانان نفوذ کرد و بر فرهنگ مردم سیطره یافت، سپس تا مرز فراموشی از بین می رفت که از نو در قرن 19 میلادی توسط ایادی استکبار و کابالیسم در میان مسلمانان زنده شد. و امروز بشدت مورد حمایت همه جانبهٔ کابالیست هاست تا اسلام را از علم تخیله کرده و

مسلمانان را به خیالپردازی و هپروت گرائی مشغول کنند. وه! چه شیرین است فرو رفتن در تخیلات صوفیانه، که «الباطل حُلو» و «الحق مُرّ».

امام علیه السلام بخش بعدی را که آخرین بخش از دعای مکارم اخلاق است، به قدردانی از پیامبر و آل (صلّی الله علیهم) اختصاص داده و حسنات بهشت و نجات از دوزخ را نتیجهٔ بعثت آن حضرت و امامت اولادش، می داند. و صوفیان که خود را سالک الی الله می دانند در مسلک شان از روی پیامبر و آل پل زده و به سرعت عبور می کنند و به خدا می رسند.

بخش سی و دوم

اشاره

بخش پایانی، تشکر از معلم انسانیت

آیا در دعا «ما» مقدم است یا «من»؟-؟

معیار برای همهٔ مکارم اخلاق

«اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ قَبْلَهُ، وَ أَنْتَ مُصَلٍّ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَهُ، وَ آتِنا فِى الدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِى الْآخِرَهِ حَسَنَةً، وَ قِنِى بِرَحْمَتِكَ عَذابَ النَّارِ»: خدایا و بر محمد و آلش درود فرست، مانند برتر از آنچه بر کسی پیش از او فرستاده ای، و یا بر کسی پس از او بفرستی، و در دنیا به ما حسنه عطا کن و در آخرت نیز حسنه بده، و مرا به رحمت خود از عذاب حفظ کن.

شرح

بخش پایانی؛ تشکر از معلم انسانیت

در این بخش، خُلق دیگر از خلق های درونی را عنوان نمی کند، یک خُلق رفتاری و عملی را معرفی می کند و آن «تشکر» است؛

ص: 443

تشکر از کسی که بر ذمّهٔ ما حق دارد؛ بالاترین حق؛ حق تبیین راه انسانیت، راه نجات از عصیان و طغیان غرایز و قرار گرفتن در راه فطرت. این بزرگ معلم درس انسانیت، پیامبر و آل او (صلوات الله علیهم) هستند. که «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق».(1)

در بخش، بخش این دعا و دیگر دعاهای صحیفه، این تشکر را تکرار کرده است، لیکن در برخی جاها با آوردن حرف «و» ویژگی ای به این تشکر داده است از آنجمله در این بخش که: «اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ». این حرف در میان «اللَّهُمَّ» و «صَلِّ» چشم اندازی است به سرتاسر این دعا از آغاز تا پایان و عطف است به تک تک خواسته ها، گوئی پشت سر هر جمله، این صله خواهی بر پیامبر و آل را به زبان می آورد. یعنی این حرف عطف، این جمله را تنها به جملهٔ ما قبل، یا این بخش را تنها به بخش ماقبل، عطف نمی کند، بر تک تک گزاره ها عطف می کند. گوئی پشت سر هر جمله ای می گوید «وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِه». و همچنین است در هر جائی از صحیفه که این عاطفه را بدینگونه آورده است.

در مواردی از این مجلدات، بویژه در شرح دعای دوم، دربارهٔ صلوات و آیه ها و احادیث مربوط به آن، بحث هائی گذشت. تنها این نکته را تکرار می کنم: چه زیبا و چه انسانی و چه شیرین است صلوات در آغاز و پایان هر کاری، هر رفتاری، هر اندیشه و فکری. زیبائی و شیرینی ای که لذت روح افزای آن به آسانی قابل تجربه است، تجربه ای که هیچ هزینه ئی ندارد. و نتیجه اش یک شیرینی دیگر نیز دارد که گوشهٔ دیگر از درون انسان را بطور حسّی و عملی، نشان می دهد، و این یک محصول علمی بزرگ است.

و باید بدانیم که رسول خدا و ائمّهٔ طاهرین (صلوات الله علیهم) تنها نشان دهندهٔ راه، نیستند، بل هم خود آن راه را تبیین علمی می کنند و هم درون خود روندهٔ راه را و هم چگونگی پیمایش آن راه را؛ کارشان علم است و علم است و علم: «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ

1- بحار، ج 110 ص 429.

لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ».(1) تبیین علمی در انسان شناسی، هستی و کائنات شناسی، و از این طریق است راه خدا شناسی؛ خلق شناسی است که به کمال خدا شناسی هدایت می کند، هر چیزی در این جهان «آیه» ای از آیات الهی است و در این میان انسان عظیم ترین آیه است و این است ارزش و ارجمندی دانش انسان شناسی.

آیا در دعا «ما» مقدم است یا «من»؟

پرسش عجیبی است، از پیچیده ترین مسائل که شبیه پیچیدگی مسئلهٔ «قضا و قَدَر» می گردد.(2)

از جهتی باید گفت در دعا اول باید برای منافع و سلامت جامعه دعا کرد همانطور که در قرآن آمده: «رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النَّارِ».(3) می بینیم که در این آیه خبری از «من» نیست. ظاهر این آیه ایجاب می کند که شخص دعا کننده ایثار کرده و اول برای جامعه دعا کند. اما در حدیثی از منابع سنّی دربارهٔ سیرهٔ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است که: «اذا دعا بدء بنفسه»:(4) هر وقت دعا می کرد خودش را در اول قرار می داد؛ دعا را از خودش شروع می کرد سپس به امت و یا به دیگران دعا می کرد. ابی داود این حدیث را در «سنن» آورده و سنیان به آن با دیدهٔ ارزش نگریسته اند. اما برخی از شیعیان از آن جمله ابوطالب صاحب «شرح حاشیه ای، بر بهجه المرضیهٔ سیوطی»؛ آنجا که سیوطی در اوایل بهجه در شرح بیت «والله یقضی بهبات و افره- لی و له فی درجات الاخره» به این حدیث تکیه می کند، می گوید: این تمسک درست نیست، زیرا این از «خصایل النّبی» است. یعنی ابوطالب نیز این حدیث را می پذیرد لیکن می گوید: این حدیث برای ما الگوی عملی نیست، زیرا مقدم داشتن خود به دیگران در دعا، مخصوص خود آن حضرت است چون او اشرف مخلوقات است و

1- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.
2- دربارهٔ قضا و قَدَر و پیچیدگی آن، و تنیدگی این دو با هم، رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو- www.binesheno.com
3- آیهٔ 201 سورهٔ بقره.
4- سنن ابی داود.

واسطه است برای خلق در فیض، پس دلیل نیست که در این موضوع از آن حضرت الگو بگیریم.

از سخن ابوطالب بوی ارسطوگرائی می آید، ارسطوئیان مسلمان، باور دارند که هر چه از خداوند فیضان کرده و به سوی خلق بیاید اول به پیامبر می رسد سپس از آن حضرت به سایر مخلوقات (اعم از انسان و هر چیز دیگر) می رسد حتی «فیضان الوجود». و آنان آن حضرت را «واسطهٔ فیض» به این معنی می دانند.

ارسطوئیان مسلمان، با باور به «صدور» و «صادر اول» معتقدند که وجود هر چیز از وجود خدا ناشی شده است، و پیامبر (صلی الله علیه و آله) صادر اول است؛ پس از صدور این صادر اول، اشیاء دیگر از وجود همین صادر اول صادر شده اند، و این «واسطگی» آن حضرت دائمی و ابدی است؛ او حلقهٔ وصل میان خدا و خلق است، و چون چنین است به همین جهت در هنگام دعا خودش را مقدم می داشت. زیرا هر چه از طرف خدا بیاید باید از این حلقه عبور کند.

اما اولاً: چیزی که «صدور» نامیده شده غیر از یک «فرضیه» و آنهم «فرضیّهٔ وهمی» چیزی نیست؛ در واقع افسانه ای است که ارسطو آن را از افسانه های یونانی گرفته است؛ و زایش اِلهه ها و خدایان از همدیگر پایهٔ اصلی باورها و آئین یونانیان بود؛ مسلمانان ارسطو زده، که ارسطو را «معلم اول» خودشان می دانند، اصطلاح «صدور» را بر این «زایش» به کار بردند.

صدور حتی با منطق خود ارسطو نیز سازگار نیست، زیرا صدور یک چیز از چیز دیگر- با هر معنی و با هر مفهوم و یا هر تصویر ذهنی از صدور- لازم گرفته هم مصدر و هم صادر هر دو «مرکّب» باشند، زیرا از شیئ «بسیط مطلق» هیچ چیزی صادر نمی شود.(1) صدور، صرفاً یک فرضیّه است آنهم فرضیه ای که غلط بودنش اظهر من الشمس است، و این پایه اصلی

1- و از مسلمات تاریخی است که ارسطو اول فلسفه اش را عرضه کرده و پس از آن در مقطع دیگر از عمرش، منطقش را ارائه کرده است.

فلسفه ارسطو است، با اینهمه ارسطوئیان ما همیشه ورد زبان کرده اند که فلسفه باید بر مبانی مسلّم مبتنی باشد. با اینکه اصل و اساس بینش و هستی شناسی شان غلط و ضد عقل است مدعی مالکیت انحصاری عقل هستند.

رسول، رسول است و پیام رسان، واسطه است اما فقط واسطهٔ پیام، نه واسطهٔ وجود. واسطهٔ فیض است اما فقط واسطهٔ فیض هدایت و پیام، نه واسطه در وجود.

و ثانیاً: اگر جناب ابوطالب، اصل این حدیث را می پذیرد، چگونه می تواند آن را از «خصائص النّبی» بداند؟ چه دلیلی هست که نباید ما این سیرهٔ آن حضرت را الگوی خودمان ندانیم؟ فرمان قرآن در این باره، مطلق است که می فرماید: «لَکُمْ فی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»(1) و آن کدام دلیل است که دربارهٔ چگونگی دعا کردن، این اطلاق را تقیید کرده است؟

حدیث را می توان پذیرفت لیکن فی الجمله، نه بالجمله. آن حضرت در مواردی در مقام دعا خودش را مقدم می داشته است، نه این که سیرهٔ دائمی او بوده است؛ او خودش قرآن آورده و در قرآن آیهٔ «رَبَّنا آتِنا» را آورده و حتی دیگران را توصیه کرده که عین این آیه را در دعاهای تان بخوانید. آیا او خودش (نعوذ بالله) هرگز این آیه را نخوانده!؟! یا آن را هرگز بعنوان دعا به زبان نیاورده!؟! تا سیره اش همیشه تقدم خود در دعا باشد.

جانب دیگر مسئله نیز همین طور است؛ نباید کسی با تکیه بر این آیه و امثالش بگوید: همیشه باید در دعا «ما» و «دیگران» را مقدم داشت و دربارهٔ شخص انفرادی خود دعا نکرد. این بینش نیز درست نیست؛ آنهمه «رَبِّ اجْعَلْنی»، «رَبِّ هَبْ لی»، «رَبِّ اجْعَلْ لی»، «رَبِّ اغْفِرْ لی» و...، و امثال شان که در قرآن با صیغهٔ مفرد متکلم وحده آمده اند، نشان می دهند که باید برای شخص خود منفرداً نیز دعا کرد.

مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) دربارهٔ انسان نه به «اصاله جامعه» معتقد است و نه به «اصاله فرد». اگر دوست دارید لفظ «اصاله» را به کار ببرید، بگوئید هر دو اصیل اند،

1- آيهٔ 21 سورهٔ احزاب.

هم فرد شخصیت دارد و لذا حق و حقوق دارد، و هم جامعه شخصیت دارد و لذا حق و حقوق دارد. و آن کدام دلیل است که ما را به پرستش «دو آلیسم» مجبور کند تا بگوئیم: هر دو چیز نسبت به همدیگر باید یکی اصل باشد و دیگری فرع، یکی زیربنا باشد و دیگری رو بنا. و پایه اصلی ما در این قبیل امور در موارد مشخص، «نه آن و نه این بل امر بین امرین» است.

این مقدمه برای این بود که یک نکته در سخن امام (علیه السلام) برای ما روشن شود. زیرا امام عین آیه را در اینجا نیاورده بل دعایش را از آیه اقتباس کرده است. می گوید: «وَ آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَةً، وَ قِنِی بِرَحْمَتِکَ عَذابَ النَّار». به جای «قنا»، «قنی» آورده است. او می توانست عین آیه را بیاورد، اما گوئی برای پیشگیری از خطا و اشتباهِ ما که مبادا برخی از ما آن طرف مسئله را اصل بدانیم و مانند ابی داود معتقد باشیم که در دعا، دعا به دیگران مقدم است، و برخی دیگر به این طرف مسئله معتقد شده و اصالت را در دعا به «خود» بدهیم. لذا هم با ضمیر «نا= ما» و هم با ضمیر «ی= من» آورده است. یک دعا برای «ما» کرده و آن خواستن حسنه است و یک دعای دیگر برای «من= خود» کرده و آن محفوظ ماندن از عذاب دوزخ است. این دو دعاست که در یکی خود و دیگران را با هم یاد کرده، و در دیگری فقط به خود دعا کرده و خبری از دیگران در آن نیست.

لیکن در این دو دعا باز هم مشاهده می کنیم که دعا بر «ما» را مقدم داشته است تا اصل ایثار را فراموش نکنیم.

معیار برای همهٔ مکارم اخلاق

پس «ایثار» می شود آخرین درس این دعا و آخرین خُلق از مکارم الاخلاق، که اگر همهٔ خُلق ها و خصائل که از آغاز این دعا، در درون انسان تکوین یافته باشند، علامت و نشان شان، خصلت ایثار است. و ایثار- ایثار قربةً الی الله، نه هر ایثار- به هر نسبتی در جان و شخصیت یک فرد باشد با همان نسبت او دارای خُلق ها و خصایل مکارم است.

ایثار معیار است؛ معیار مکارم اخلاق؛ معیار انسانیت.

و «قُرْبَهٌ إِلَی اللَّه» نیز معیار صحت و انسانی بودن ایثار است.

دعای بیست و یکم

اشاره

ص: 449

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِذَا حَزَنَهُ أَمْرٌ وَ أَهَمَّتْهُ الْخَطَايَا

(1) اللَّهُمَّ يَا كَافِيَ الْفَرْدِ الضَّعِيفِ، وَ وَاقِيَ الْأَمْرِ الْمَخُوفِ، أَفْرَدَتْنِی الْخَطَايَا فَلَا صَاحِبَ مَعِي، وَ ضَعُفْتُ عَنْ غَضَبِكَ فَلَا مُؤَيِّدَ لِی، وَ أَشْرَفْتُ عَلَی خَوْفِ لِقَائِكَ فَلَا مُسَكِّنَ لِرَوْعَتِی (2) وَ مَنْ يُؤْمِنُنِي مِنْكَ وَ أَنْتَ أَخَفْتَنِی، وَ مَنْ يُسَاعِدُنِی وَ أَنْتَ أَفْرَدْتَنِی، وَ مَنْ يُقَوِّينِي وَ أَنْتَ أَضْعَفْتَنِی (3) لَا يُجِيرُ، يَا إِلَهِی، إِلَّا رَبٌّ عَلَی مَرْبُوبٍ، وَ لَا يُؤْمِنُ إِلَّا غَالِبٌ عَلَی مَغْلُوبٍ، وَ لَا يُعِينُ إِلَّا طَالِبٌ عَلَی مَطْلُوبٍ. (4) وَ بِيَدِكَ، يَا إِلَهِی، جَمِيعُ ذَلِكَ السَّبَبِ، وَ إِلَيْكَ الْمَفَرُّ وَ الْمَهْرَبُ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَجِرْ هَرَبِی، وَ أَنْجِحْ مَطْلَبِی. (5) اللَّهُمَّ إِنَّكَ إِنْ صَرَفْتَ عَنِّی وَجْهَكَ الْكَرِيمَ أَوْ مَنَعْتَنِی فَضْلَكَ الْجَسِيمَ أَوْ حَظَرْتَ عَلَيَّ رِزْقَكَ أَوْ قَطَعْتَ عَنِّی سَبَبَكَ لَمْ أَجِدِ السَّبِيلَ إِلَی شَیْ ءٍ مِنْ أَمَلِی غَيْرَكَ، وَ لَمْ أَقْدِرْ عَلَی مَا عِنْدَكَ بِمَعُونَهِ سِوَاكَ، فَإِنِّی عَبْدُكَ وَ فِی قَبْضَتِكَ، نَاصِيَتِی بِيَدِكَ. (6) لَا أَمْرَ لِی مَعَ أَمْرِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، وَ لَا قُوَّهَ لِی عَلَی الْخُرُوجِ مِنْ سُلْطَانِكَ، وَ لَا أَسْتَطِيعُ مُجَاوَزَهَ قُدْرَتِكَ، وَ لَا أَسْتَمِيلُ هَوَاكَ، وَ لَا أَبْلُغُ رِضَاكَ، وَ لَا أَنَالُ مَا عِنْدَكَ إِلَّا بِطَاعَتِكَ وَ

بِفَضْلِ رَحْمَتِکَ. (7) إِلَهِی أَصْبَحْتُ وَ أَمْسَیْتُ عَبْداً دَاخِراً لَکَ، لَا أَمْلِکُ لِنَفْسِی نَفْعاً وَ لَا ضَرّاً إِلَّا بِکَ، أَشْهَدُ بِذَلِکَ عَلَی نَفْسِی، وَ أَعْتَرِفُ بِضَعْفِ قُوَّتِی وَ قِلَّهِ حِیلَتِی، فَأَنْجِزْ لِی مَا وَعَدْتَنِی، وَ تَمِّمْ لِی مَا آتَیْتَنِی، فَإِنِّی عَبْدُکَ الْمِسْکِینُ الْمُسْتَکِینُ الضَّعِیفُ الضَّرِیرُ الْحَقِیرُ الْمَهِینُ الْفَقِیرُ الْخَائِفُ الْمُسْتَجِیرُ. (8) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِی نَاسِیاً لِذِکْرِکَ فِیمَا أَوْلَیْتَنِی، وَ لَا غَافِلًا لِإِحْسَانِکَ فِیمَا أَبْلَیْتَنِی، وَ لَا آیِساً مِنْ إِجَابَتِکَ لِی وَ إِنْ أَبْطَأَتْ عَنِّی، فِی سَرَّاءَ کُنْتُ أَوْ ضَرَّاءَ، أَوْ شِدَّهٍ أَوْ رَخَاءٍ، أَوْ عَافِیَهٍ أَوْ بَلَاءٍ، أَوْ بُؤْسٍ أَوْ نَعْمَاءَ، أَوْ جِدَهٍ أَوْ لَأْوَاءَ، أَوْ فَقْرٍ أَوْ غِنًی. (9) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ ثَنَائِی عَلَیْکَ، وَ مَدْحِی إِیَّاکَ، وَ حَمْدِی لَکَ فِی کُلِّ حَالاتِی حَتَّی لَا أَفْرَحَ بِمَا آتَیْتَنِی مِنَ الدُّنْیَا، وَ لَا أَحْزَنَ عَلَی مَا مَنَعْتَنِی فِیهَا، وَ أَشْعِرْ قَلْبِی تَقْوَاکَ، وَ اسْتَعْمِلْ بَدَنِی فِیمَا تَقْبَلُهُ مِنِّی، وَ اشْغَلْ بِطَاعَتِکَ نَفْسِی عَنْ کُلِّ مَا یَرِدُ عَلَیَّ حَتَّی لَا أُحِبَّ شَیْئاً مِنْ سُخْطِکَ، وَ لَا أَسْخَطَ شَیْئاً مِنْ رِضَاکَ. (10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ فَرِّغْ قَلْبِی لِمَحَبَّتِکَ، وَ اشْغَلْهُ بِذِکْرِکَ، وَ انْعَشْهُ بِخَوْفِکَ وَ بِالْوَجَلِ مِنْکَ، وَ قَوِّهِ بِالرَّغْبَهِ إِلَیْکَ، وَ أَمِلْهُ إِلَی طَاعَتِکَ، وَ أَجْرِ بِهِ فِی أَحَبِّ السُّبُلِ إِلَیْکَ، وَ ذَلِّلْهُ بِالرَّغْبَهِ فِیمَا عِنْدَکَ أَیَّامَ حَیَاتِی کُلِّهَا. (11) وَ اجْعَلْ تَقْوَاکَ مِنَ الدُّنْیَا زَادِی، وَ إِلَی رَحْمَتِکَ رِحْلَتِی، وَ فِی مَرْضَاتِکَ مَدْخَلِی، وَ اجْعَلْ فِی جَنَّتِکَ مَثْوَایَ، وَ هَبْ لِی قُوَّهً أَحْتَمِلُ بِهَا جَمِیعَ مَرْضَاتِکَ، وَ اجْعَلْ فِرَارِی إِلَیْکَ، وَ رَغْبَتِی فِیمَا عِنْدَکَ، وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَهَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِکَ، وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ وَ بِأَوْلِیَائِکَ وَ أَهْلِ طَاعَتِکَ. (12) وَ لَا تَجْعَلْ لِفَاجِرٍ وَ لَا کَافِرٍ عَلَیَّ مِنَّهً، وَ لَا لَهُ عِنْدِی یَداً، وَ لَا بِی إِلَیْهِمْ حَاجَهً، بَلِ اجْعَلْ سُکُونَ قَلْبِی وَ أُنْسَ نَفْسِی وَ اسْتِغْنَائِی وَ کِفَایَتِی بِکَ وَ بِخِیَارِ خَلْقِکَ. (13) اللَّهُمَّ

صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْنِی لَهُمْ قَرِیناً، وَ اجْعَلْنِی لَهُمْ نَصِیراً، وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِشَوْقٍ إِلَیْکَ، وَ بِالْعَمَلِ لَکَ بِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَی، إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ، وَ ذَلِکَ عَلَیْکَ یَسِیرٌ.

عنوان دعا

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ إِذَا حَزَنَهُ أَمْرٌ وَ أَهَمَّتْهُ الْخَطَایَا:

: از دعاهای امام علیه السلام هنگامی که چیزی او را محزون و خطاها مهمومش می کرد.

این عنوان از دو بخش تشکیل شده است:

1- بخش اول: إِذَا حَزَنَهُ أَمْرٌ: وقتی که چیزی او را محزون می کرد. این بخش اعم است و هر چیز و هر علتی که موجب غم و غصه باشد را شامل می شود اعم از امور جسمی، روحی، معاشی، اجتماعی و فردی.

2- بخش دوم: أَهَمَّتْهُ الْخَطَایَا: وقتی که خطاها او را مهموم کرده و بر او فشار می آوردند. این بخش اخص است و تنها به محور رابطهٔ انسان با خطاها، است.

برخلاف نظر شارحان و مترجمان، مراد از «خطایا» گناه نیست، بل هر اشتباه و خطا است که انسان در رابطهٔ خود و خدایش دچار آن می شود. شرح این موضوع در بررسی متن دعا خواهد آمد.(1)

1- چیستی عصمت و مراد از خطا دربارهٔ معصومین علیهم السلام، در موارد پیشین از این مجلدات به شرح رفته است بویژه در بخش مقدمات همین مجلّد تحت عنوان «پاسخ به یک پرسش» با شمارهٔ 3 آمده است.

بخش اول

اشاره

انسان شناسی

انسان همیشه تنها است

انسان هرگز فارغ از ترس و نگرانی نیست

برای رفع تنهائی و نگرانی انسان غیر از نیایش راهی نیست

اللَّهُمَّ يَا كَافِىَ الْفَرْدِ الضَّعِيفِ، وَ وَاقِىَ الْأَمْرِ الْمَخُوفِ، أَفْرَدَتْنِى الْخَطَايَا فَلَا صَاحِبَ مَعِى: ای خدا؛ ای که تو بر شخص تنها و ضعیف کافی هستی، و ای که توئی حفظ کننده از هر چیز ترسناک، خطاها موجب شده که من تنها شوم و مونسی برایم نیست.

شرح

انسان موجودی نیازمند است و نیاز عنصر ذاتی و ماهوی اوست؛ نیازها بر دو نوع هستند:

1- نیازهائی که خود انسان باید آن ها را برآورده کند و می تواند برآورده کند.

2- نیازهائی که هیچ انسانی نمی تواند آن ها را تأمین کند. این نوع از نیازها، «نیاز در نیاز» هستند؛ نیازی که برای تأمین آن، نیاز به یاری شخص دیگر است.

بدیهی است که «نیاز در نیاز» سنگین تر از «نیاز» است، و توان انسان در تأمین آن به 50% درصد کاهش می یابد. و در مواردی حتی به 1% و گاهی به صفر کاهش می یابد.

و علاوه به هر دو نوع نیاز، «نیاز به یار» و «نیاز به همدم» و «هراس از تنهائی» که «نیاز محض» است و صرفاً «نیاز به حضور شخص دیگر» است، مهمتر و ضروری تر است.

نیاز به همدم؛ نیاز به «در کنار کسی بودن»، با حضور هیچ

ص: 454

کسی اعم از همسر، و دوست صمیمی، تأمین نمی شود.

با بیان دیگر: آیا نیاز به همسر، به دوست و قوم و خویش، از سنخ «نیاز محض» است یا مانند دیگر نیازهای مادی و معنوی است؟-؟

باز هم با بیان دیگر: نیاز به همدم و «رفع تنهائی» بر دو نوع است: نیاز محض، و نیاز ابزاری.

نیاز ابزاری: همسر و دوست ابزار می شوند برای رفع تنهائی. اما با یک نگاه ژرف، قضیه برعکس می شود؛ در این قضیه این انسان است که ابزار طبیعت است؛ آفرینش برای تداوم نسل بشر، انسان و ازدواج انسان را ابزار خواست خود کرده و می کند. و نیز آفرینش با انگیزش حیات فردی برای «جامعه سازی»، انسان را به دوست یابی وادار می کند.

نیاز محض: اما انسان در «نیاز محض» ابزار هیچ چیزی نیست؛ نه خودش ابزار است و نه آنچه این نیاز را رفع می کند ابزار است. و این برآورده نمی شود مگر با «همدمی با خداوند»: أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب.(1) قلب انسان در تأمین نیاز محض، فقط با یاد خدا و همدم بودن با خدا، به آرامش مطمئن؛ آرامش حقیقی و واقعی، بی نقص و بی خدشه، می رسد و در این همدمی نه انسان ابزار چیزی است و نه خداوند. نیاز محض فقط با همدمی محض و بدون عنصر ابزاری، قابل تأمین است.(2)

اگر همهٔ نیازهای انسان اعم از مال و ثروت، سلامت جسم، همسر و دوست، و... برآورده شود، تا آن نیاز محض تأمین نشود، انسان روی آرامش و آسودگی را نخواهد دید.

اگر همهٔ مردم جهان دوست یک انسان باشند، اگر در نیاز به جفت در کمال موفقیت کمّی و کیفی باشد، اگر ثروت جهان مال او باشد. باز آن نیاز محض سرجای خود هست و تأمین نمی شود مگر با یاد خدا و همدم بودن با خداوند.

1- آیهٔ 28 سورهٔ رعد.

2- در بخش دوم خواهیم دید که محور اصلی این دعا همین «نیاز محض» است بر خلاف نظر شارحان و مترجمان.

موفقیت در همۀ ابعاد حیات و زندگی از برآوردن این نیاز ناتوان است. و این یک حقیقت و واقعیت تجربی است؛ انسان های موفق در امور حیات و زندگی، بیش از انسان های ناموفق به دنبال رفع این نیاز می دوند؛ همیشه گمان می کنند در پلۀ بالاتر به آرامش خواهند رسید اما با آن پلّه، حرص شان برای پلّۀ بالاتر مضاعف می گردد. و این درد درمانی ندارد مگر با «ذکر الله» و همدم بودن با خدا.

اما چون انسان ذاتاً و خلقتاً نیازمند آفریده شده و همیشه و هر لحظه تا آخر عمر نیازمند با نیاز محض است، پس «ذکر الله» نیز باید بطور همیشه و مداوم باشد و هیچ وقت حتی لحظه ای این رابطه و این با هم بودن قطع نگردد.

این دوام و مداومت، با ذکر شفاهی و تکان لب ها نیست، «یاد» است: ذکر یعنی یاد کردن. یاد نیز همیشه «یاد خودآگاه» نیست، بل آنچه مورد نظر است «انس» است؛ انس با خداوند؛ که شخصیت درون حتی در حالات ناخودآگاه نیز این انس را داشته باشد. در این حالت است که طوری این نیاز برآورد می شود که گوئی از اصل و اساس چنین نیازی نبوده است.

و صد البته راه رسیدن به انس، ذکر شفاهی و ذکر قلبی است؛ هر چه انسان بیشتر به ذکر شفاهی و ذکر قلبی بپردازد به همان مقدار انس قوی تر می شود و به اعماق شخصیت درون نفوذ می کند.

و هر چه انسان در این انس ناموفق باشد به همان مقدار دچار تشنگی و آشوب درون، خواهد شد. تشنگی و آشوبی که با هیچ ابزار و وسیله ای رفع نمی گردد و عمر شخص از اول تا آخر مصداق اصطلاح عامی «لَه لَه زدن» می شود و چیزی از عمرش غیر از «دویدن لَه لَهی» برایش حاصل نمی شود.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که انسان تنهاست و هیچ چیزی این تنهائی را رفع نمی کند مگر یاد خدا، می گوید: «اللَّهُمَّ يَا كَافِيَ الْفَرْدِ الضَّعِيف». چون در مقام بیان صفات خداوند است، می فهمیم که در این سخن نوعی «انحصار» نهفته است: یعنی ای خدائی که غیر

از تو هیچ کسی و هیچ چیزی تنهائی شخص را رفع و کفایت نمی کند.

و نیز به ما می فهماند که در رفع این تنهائی هر انسانی «ضعیف» است؛ این نیاز با قدرت قدرتمندترین انسان ها قابل رفع نیست، حتی نه فقط با قدرت مادی قوی ترین ها، بل با قدرت معنوی انبیاء و معصومین نیز قابل رفع نیست مگر با ذکرشان و یادشان و مونس بودن شان با خداوند. یعنی این بُعد از ابعاد معنویت در رفع این تنهائی، کارآئی دارد، ابعاد دیگر کارآئی دیگری دارند.

بنابراین: امام (علیه السلام) به ما یاد می دهد که این نیاز هیچ رابطه ای با «قدرت» ندارد. توان و قدرت انسان که این همه تحول در زیست فردی و اجتماعی و در طبیعت و در ساخت و ساختمان تاریخ، ایجاد می کند- خواه تحول مثبت و خواه منفی- دربارۀ این نیاز هیچ کارآئی ندارد و اساساً نسبت این نیاز با قدرت، سالبه بانتفاء موضوع است. ضعف است و ضعف، نه قدرت. اما اگر انسان در خودشناسی این ضعف خاص را بشناسد و آن را با عقل و جان و دل درک کند، یک توان بالقوّه که در وجودش هست برای یاد خدا، به فعلیت می رسد. این توان از شناخت آن ضعف حاصل می شود که: «اللَّهُمَّ یَا کَافِیَ الْفَرْدِ الضَّعِیف». اگر خود را در رهیدن از این تنهائی ضعیف بداند و خدا را تنها کافی و رافع آن بداند، توان ذکر و همدمی و انس با خدا محقق می گردد.

شارحان و مترجمان صحیفه به یک نکته توجه نکرده اند: منظور امام علیه السلام از «الفرد» فردیت نسبی میان افراد جامعه نیست، بل حرف «ال-» باصطلاح ادبی حقیقیه و طبیعیه است نه «عهد ذکری و نه عهد ذهنی». همین طور در «الضعیف». امام وقتی که این جمله را میان خود و خدا می گفت، یا به دو فرزندش املاء می کرد، تنها و بی کس در بیابان نبود تا مرادش «عهد ذهنی یا ذکری» باشد. مقصودش «یا کافی الانسان المخلوق فرداً و ضعیفاً» است، چنان که در قرآن می فرماید: «وَ لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّهٍ»:(1) و (در روز

1- آیۀ 94 سورۀ انعام.

قیامت به آنان گفته می شود) اینک تنها به سوی ما آمده اید همانطور که در بار اول خلقت تان شما را تنها آفریده بودیم.

مراد از «فرادی» تک و تنها بودن بدون حضور دیگران نیست زیرا که می فرماید: «فَإِذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَهِ جِئْنا بِکُمْ لَفیفاً»:(1) وقتی که وعدهٔ آخرت فرا رسد شما را در تنگاتنگ و کنار همدیگر می آوریم.

می فرماید: در آفرینش دنیوی نیز شما را تنها آفریده بودیم، در حالی که می بینیم هیچ کسی غیر از حضرت آدم، تنها آفریده نشده حتی او هم به همراه حوا خلق شده. مراد از این «تنها» چیست که همگان با این تنهائی آفریده شده اند-؟ این همان است که در این بحث، از آن با «نیاز محض» و «تنهائی ویژه ای که با هیچ یار و همدمی رفع نمی شود» تعبیر شد.

این نکته در این آیه، و نیز این اصل در این دعا به محور انسان شناسی است، نه در مسائل اجتماعی؛ تنهائی ذاتی است نه تنهائی در اثر فقدان مددکار و یاور در امور زندگی و اجتماعی.

اگر مطابق نظر شارحان و مترجمان معنی کنیم، نه فقط از معنی سخن امام محروم می شویم، بل در معنی آیه نیز به هیچ جائی نمی رسیم. و تا جائی که من بررسی کرده ام غیر از این کلام امام برای تبیین معنی این آیه هیچ حدیثی در دست نداریم.

مرحوم ابن جمعه در تفسیر «نور الثقلین» شش حدیث در ذیل این آیه آورده است:

حدیث اول: را از «مجمع البیان» نقل می کند که: «وَ قِیلَ مَعْنَاهُ مَا رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) أَنَّهُ قَالَ: تُحْشَرُونَ حُفَاهً عُرَاهً غُرْلًا»: پا برهنه و عریان و ختنه نشده، در محشر حاضر خواهید شد.

اولاً: می گوید: «قیل». یعنی یک قول ضعیف است. ثانیاً نمی گوید رسول اکرم این سخن را در معنی این آیه فرموده است، بل گویندهٔ آن قیل، آیه را بر طبق این سخن منسوب به آن حضرت معنی می کند. و ثالثاً: در سه حدیث دیگر بطور مستند آورده است که مردم در

1- آيۀ 104 سورۀ اسراء.

محشر با پوشش حاضر خواهند شد، نه لخت و عریان.

و در ادامهٔ همین حدیث مطلبی از عایشه نقل می کند که باز به آیه ارتباط ندارد.

حدیث دوم: از «خرایج و جرایح» بدون ذکر سندی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که: روزی این آیه را به فاطمه بنت اسد خواندم. گفت: وای چه حال بدی خواهد بود، و...

اولاً: همانطور که گفته شد سه حدیث مستند پیام این حدیث را رد می کنند. و ثانیاً: حدیث سوم عین همین حدیث است که از «اصول کافی» نقل کرده و در آن اثری از این آیه نیست.

و شگفت این که مصحّح نور الثقلین،(1)

در پی نویس، ضبط خرایج و جرایح را ترجیح می دهد و ضبط کافی را به «سقط» متهم می کند.

و در سه حدیث بعدی تأکید شده است که مردمان در محشر با پوشش حاضر خواهند شد که در بالا اشاره شد.

واقعیت این است که در معنی و تفسیر این آیه حدیثی نداریم؛ کسی با ظنّ خود هر چه فکر کرده و معنائی برای آیه نیافته و کلمه «فرادی» را به عریان بودن گرفته سپس در نوشتارهائی به حدیث هم منسوب شده است. چه ربطی میان «فرادی» و «عریان» وجود دارد!؟! این است اوضاع متون تفسیری ما در بسیاری از موارد.

تنها حدیثی که به این آیه مربوط و یا آن وحدت موضوعی دارد، همین سخن امام سجاد علیه السلام است: «اللَّهُمَّ يَا كَافِيَ الْفَرْدِ الضَّعِيفِ» به شرحی که گذشت.

یک اصل مهم در این مبحث

وقتی که اهل بهشت در پایان مراسم محشر وارد بهشت می شوند، «این تنهائی ذاتی و ماهوی» از بین خواهد رفت. و این بزرگترین ویژگی بهشت و

اولین و پایه ای ترین نعمت آن است. در این دنیا «بِذِکْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب»، در

ص: 459

1- طبع دار الکتب الاسلامیه.

بهشت «عند الورود تطمئنّ القلوب» که می فرماید: «یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ- ارْجِعی إِلی رَبِّکِ راضِیَهً مَرْضِیَّهً- فَادْخُلی فی عِبادی- وَ ادْخُلی جَنَّتی».(1) با صرف نظر از سرایش صوفیان، همهٔ بهشتیان عباد الله هستند و همهٔ شان دارای نفس مطمئنّه، که فرمود: «إنّ الاخره هی دار القرار»: آخرت، آن زیستگاه قرار و آرامش است.

این تنهائی ذاتی آفرینشی و بی قراری ذاتی دنیوی، در بهشت نخواهد بود گرچه تا پایان مراسم محشر به همراه انسان خواهد بود.

ضمیر اشارهٔ «هی» که در فاصلهٔ اسم و خبر «اِنّ» آمده، «قرار» را فقط به بهشت منحصر می کند و نشان می دهد که اصل و اساس این بی قراری از بین نمی رود مگر در بهشت.

هر ترس و نگرانی- اعم از تنهائی ذاتی و ماهوی و هر تنهائی و نگرانی دیگر- از نقصی ناشی می شود که در این دنیا هست، زیرا زندگی دنیوی «حیات محض» نیست و همیشه با آسیب ها، خطرها و آفت ها همراه است. لیکن جهان بهشت «حیات محض» است «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَیَوانُ»: دار آخرت است که آن است حیات محض.

باز هم کلمه مرکب «لَهِیَ» در این آیه معنی انحصار را می رساند؛ یعنی فقط زیست اخروی حیات محض است.

در متن این دعا می بینیم که می توان نام این دعا را «دعای نالیدن از بی قراری» گذاشت که امام علیه السلام با تک تک جملات ما را به راه رهیدن از این بی قراری و رسیدن به قرار، رهنمون می شود.

عاملی که مانع از مونس شدن انسان با خدا، می شود

عامل اول «خطاء» است چنان که در عنوان این دعا بصورت «اهَمّتْهُ الْخَطایا» آمده است. و باید توجه کرد مراد از خطاء، خطاء عملی نیست، بل خطاء فکری در گزینش راه درست در «رابطهٔ انسان با خدا» و در «رابطهٔ انسان با همه چیز» است که سراب هائی در نظر انسان خودنمائی می کنند و او

1- آیه های 27، 28، 29 و 30 سورهٔ فجر.

گمان می کند بوسیله ثروت، قدرت، شهرت و... می تواند به قرار و آرامش حقیقی برسد.

عامل دوم خطاء عملی است از ریزترین خطای عملی تا بزرگترین آن که گناه نامیده می شود. و هیچ خطاء عملی نیست که منشأ خطای فکری نداشته باشد خواه به حد گناه برسد و خواه نرسد.

میان خطاء فکری و خطاء عملی تعاطی متقابل هست؛ اگر انسان به خود نیاید و با ارادهٔ قوی فطرت خود را از دَوَران این تعاطی نرهاند سر از شدیدترین انحراف در می آورد: خطاء فکری موجب خطای عملی می گردد، و خطای عملی بر می گردد و خطای فکری را تقویت می کند، و همچنین بطور تکراری این تعامل پیش می رود.

امام (علیه السلام) راه رهیدن از این دَوَران خطرناک و تعامل منفی را به ما نشان داده و این دعا را املاء می کند تا ما از آن بهرمند شویم: اللَّهُمَّ یَا کَافِیَ الْفَرْدِ الضَّعِیفِ، وَ وَاقِیَ الْأَمْرِ الْمَخُوفِ، أَفْرَدَتْنِی الْخَطَایَا فَلَا صَاحِبَ مَعِی، و.....

خود سازی، یا خودپائی؟-؟

برای تحقق «انس با خدا» خود سازی مؤثرتر است، یا خودپائی؟-؟ انرژی و نیروی وجود انسان شبیه جریان آب است؛ آبی که در سه راهی جوب در دو مسیر جاری است؛ اگر یکی از دو مسیر بسته شود همهٔ آن در یک بستر جاری خواهد شد.

نیروی وجود انسان هم در امور مثبت و هم در امور منفی مصرف می شود، اگر بستر منفی آن بسته شود همهٔ آن در بستر مثبت جاری خواهد شد؛ ایستائی در انسان محال است.

پس اگر خودپائی باشد و انسان خود را از بدی ها حفظ کند خوبی ها خود به خود خواهند آمد. پس خودپائی مؤثرتر است.

علاوه بر این، اگر خودپائی نباشد، خودسازی به جائی نمی رسد؛ اگر گفته شود کدام یک از این دو نسبت به دیگری نقش علیت دارد؟ باید گفت: خودپائی علت و خودسازی معلول آن است؛ «فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللَّهِ فقد استَمْسَکَ بِالْعُرْوَهِ الْوُثْقی»(1) و اول «لَا إِلَهَ»

1- آیهٔ 256 سورهٔ بقره.

است سپس «إِلَّا اللَّه».

تقوی: پائیدن خود؛ کنترل خود از منفیات، تقوی است و قرآن این همه روی تقوی تأکید دارد.

معیار: این در تحقق و دوام انس است، و بحثی است به محور «چگونگی شخصیت انسان».(1) اما معیار این تحقق، عمل است اگر اعمال صالحه نباشد معلوم می شود که خودپائی نبوده یا به حد نصاب نبوده است. تقوی آن است که نتیجه اش ایمان به خدا و آخرت و اعمال صالحه، باشد: «یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ».(2) و «وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِکَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ»(3) و ده ها آیهٔ دیگر.

تعامل: خودپائی و تقوی، نتیجه می دهد ایمان و اعمال صالحه را. و ایمان و اعمال صالحه برمی گردد همان تقوی را تقویت می کند. و تقوای تقویت شده از نو برمی گردد ایمان و اعمال صالحه را پر رونق تر می کند، و هلمّ جرّا؛ این دَوَران مبارک اگر با آفت و آسیب مواجه نگردد همچنان شخصیت انسان را به تعالی می برد، که باز نیازمند تقوی است.

اصل: هیچ عیبی ندارد که آن اصل مهم در اصول علوم انسانی را از نو در اینجا تکرار کنیم: در پدیده های طبیعی همیشه مادر فرزند را تغذیه می کند. اما در پدیده های انسانی فردی و اجتماعی، فرزند به محض تولد برمی گردد مادر خویش را تغذیه می کند. فقر از جهل متولد می شود به محض تولد بر می گردد جهل را تقویت می کند. و همچنین است اگر جهل از فقر متولد شود. ایمان و عمل صالح از تقوی ناشی می شود و به محض ناشی شدن بر می گردد تقوی را تقویت می کند. و همچنین... تا بالاترین مراحل تکامل.

1- مراد از شخصیت و تعریف آن از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در مجلدات قبلی به شرح رفت: شخصیت و چگونگی شخصیت از چگونگی تعامل میان روح غریزه و روح فطرت ناشی می شود.
2- آیهٔ 114 سورهٔ آل عمران.
3- آیهٔ 82 سورهٔ بقره.

بخش دوم

اشاره

جبر و اختیار

انسان ضعیف است پس نباید خود را ضعیف تر کند

معاد و انسان

وَ ضَعُفْتُ عَنْ غَضَبِکَ فَلَا مُؤَیِّدَ لِی، وَ أَشْرَفْتُ عَلَی خَوْفِ لِقَائِکَ فَلَا مُسَکِّنَ لِرَوْعَتِی (2) وَ مَنْ یُؤْمِنُنِی مِنْکَ وَ أَنْتَ أَخَفْتَنِی، وَ مَنْ یُسَاعِدُنِی وَ أَنْتَ أَفْرَدْتَنِی، وَ مَنْ یُقَوِّینِی وَ أَنْتَ أَضْعَفْتَنِی (3) لَا یُجِیرُ، یَا إِلَهِی، إِلَّا رَبٌّ عَلَی مَرْبُوبٍ، وَ لَا یُؤْمِنُ إِلَّا غَالِبٌ عَلَی مَغْلُوبٍ، وَ لَا یُعِینُ إِلَّا طَالِبٌ عَلَی مَطْلُوبٍ. (4) وَ بِیَدِکَ، یَا إِلَهِی، جَمِیعُ ذَلِکَ السَّبَبِ، وَ إِلَیْکَ الْمَفَرُّ وَ الْمَهْرَبُ، فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَجِرْ هَرَبِی، وَ أَنْجِحْ مَطْلَبِی: و در پیشگیری از خشم تو ضعیف گشته ام پس هیچ کمک کننده ای ندارم، و با ترس از دیدار (رسیدن به محشر) تو رو به رو شده ام و تسکین دهنده ای برای این ترسم وجود ندارد، و چه کسی مرا کمک می کند در حالی که تو مرا تنها کرده ای، و چه کسی مرا تقویت می کند در حالی که تو مرا ضعیف کرده ای. در کنار خود نمی گیرد خدایا مگر پرورنده پروردهٔ خود را، و اِیمن نمی کند مگر غالب مغلوب را، و یاری نمی کند مگر خواستار، خواسته اش را. و به دست تو است ای خدای من همهٔ این سبب، و فرار از این تنهائی و گریز از آن فقط به سوی تو است. پس به محمد و آلش درود فرست، و گریختنم را پناه ده، و خواسته ام را روا ساز.

ص: 463

شرح

جبر و اختیار

اگر این فقرات و جمله ها را آن طور که شارحان و مترجمان(1)

معنی کرده اند، معنی کنیم، همهٔ آن ها سر از جبر شدید در می آورند. خدایا تو مرا ضعیف کرده ای، تو مرا تنها گذاشته ای، و... پس خودم هیچ تقصیری ندارم و همه چیز جبری است.

اما اگر همانطور که در بخش قبلی به شرح رفت، محور اصلی و اساسی این دعا را «نیاز محض» به معنای آنچه بیان شد، بدانیم، این فقرات هیچ ربطی به جبر پیدا نمی کند و مسئله به چیستی انسان و چگونگی آفرینش او مربوط می شود: انسان ضعیف آفریده شده: «خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً». (2) و انسان همیشه «تنها» است:(3)

«ذَرْنی وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحیداً»:(4) مرا با مخلوقی که او را تنها خلق کرده ام واگذار.

برخی از مفسرین قرآن کلمهٔ «وحیداً» را باصطلاح ادبی «حال» دانسته و چنین معنی کرده اند: مرا با کسی که او را خودم به تنهائی آفریده ام واگذار. در حالی که وحیداً «مفعول مطلق» است برای «بیان نوع».(5)

یعنی در میان گونه های مختلف خلقت، انسان را بگونهٔ وحید و تنهائی ذاتی، آفریده ام.

حدیث ها و نقل های متعددی آمده و آیه را به همین معنی مفعول مطلق، تفسیر کرده اند.(6)

با این که این حدیث ها و نقل ها ضعیف هستند اما دلیل خوبی هستند بر اینکه «وحیداً»

1- شرح ها و ترجمه هائی که من دیده ام.
2- آیهٔ 28 سورهٔ نساء.

3- بشرحی که در بخش اول گذشت.
4- آیهٔ 11 سورهٔ مدثر.
5- توجه: مفعول مطلق سه کاربرد دارد: یا برای بیان نوع می آید و یا برای تأکید و یا برای تعیین عدد.
6- در برخی از آن ها آمده که «وحید» لقب ولید بن مغیره بوده، و در برخی دیگر آن را به ولد زنا معنی کرده اند.

مفعول مطلق برای بیان نوع است. زیرا این نقل ها اگر حدیث نباشند؛ زبان و بیان هر کسی باشند، دلالت دارند که این کلمه در این آیه به معنی مفعول مطلق آمده، برای این که جاعل یا ناقل آن ها نیز عرب بوده و با ادبیات عرب تفسیر مورد نظر خود را بیان کرده است.

انسان علاوه بر تنهائی های عارضی که برای هر کسی پیش می آید، یک تنهائی ذاتی دارد که «وحید» است.

انسان ضعیف آفریده شده پس نباید خود را ضعیف تر کند

ضعف آفرینشی انسان بوسیله «انس با خدا» جبران می شود. و اگر این انس نباشد، با همان تعامل و تعاطی که در بخش اول گذشت، بر ضعف او افزوده می شود و در نتیجه انسان از تعالی و تکامل شخصیتی باز می ماند، بل به تنزل و تناقص می رود. پس انسان یا جبران کننده ضعف خود است و یا تشدید کنندهٔ آن، که: «وَ ضَعُفْتُ عَنْ غَضَبِکَ فَلَا مُؤَيِّدَ لِی»: و ضعیف هستم از پیشگیری خشم تو پس هیچ کمک کننده ای ندارم.

هیچ کسی و هیچ چیزی برای جبران این ضعف نیست مگر «شناخت همین ضعف» و چون شناخته شود، موجب راز و نیاز و همدمی با خدا می شود و جبران می گردد؛ دقیقا راز و نیازی که در متن این دعا آمده.

در این دعا هم آن ضعف شناسائی می شود، و هم عملاً جبران عملی آن.

معاد و انسان

انسان موجودی است که اولاً هرگز نمی تواند وجود خدا را انکار کند؛ ممکن است برخی از دیوانگان وجود خود را انکار کنند، اما هرگز دیده نشده که دیوانه ای وجود خدا را انکار کند؛ «خود انکاری» ممکن است اما «خدا انکاری» محال است.

و ثانیاً: انسان موجودی است که نمی تواند باور کند که مرگ پایان وجود اوست، حتی فرعون ها نیز در فکر زندگی پس از مرگ خود بودند که در درون قبرشان آن همه ابزار و آلات قرار می دادند. اندیشه و نگرانی دربارهٔ پس از مرگ، همزاد انسان است؛ ذاتی انسان است؛ در آفرینش او و در ماهیت او گذاشته شده است.

برخی ها در اثر این نگرانی گمان کرده اند که همراه داشتن ابزار و آلات در گور،

ص: 465

رهچارۀ این نگرانی است، برخی ها نیز هیچ برنامه ای برای آن در نظر نمی گیرند و این دل نگرانی درونی را بی پاسخ می گذارند که بدترین رویّه است و موجب اضطراب درون و تشدید شخصیت منفی می گردد و همیشه با ترس زندگی می کنند گرچه در قدرت مادی قدرتمندترین شخص باشند مانند نرون و چنگیز.

کسانی که هیچ کاری برای این نگرانی شان نمی کنند موجودی پرخاشگر و پرخاشجو می شوند، زیرا بطور ناخودآگاه از آیندۀ خود ترس دارند و چون برای آن کاری نمی کنند همیشه در حال تدافع هستند و به مصداق «یَحْسَبُونَ کُلَّ صَیْحَهٍ عَلَیْهِمْ»(1) هر کس و هر چیزی را بر علیه خود می دانند، در نتیجه شخصیت شان «شخصیت شرور» می گردد. ترس ناشناخته و ناخودآگاه چنین نتیجه ای می دهد. پس خودشناسی و شناخت این «حس عظیم درونی» لازم است که امام (علیه السلام) هم آن را می شناساند و در عین حال برنامۀ لازم آن را می دهد: خدایا این نگرانی و ترس به امنیت نمی رسد مگر با انس و همدم بودن با تو: «وَ أَشْرَفْتُ عَلَی خَوْفِ لِقَائِکَ فَلَا مُسَکِّنَ لِرَوْعَتِی» خدایا شناختم که برای این ترس و نگرانی درونی هیچ مسکّنی نیست مگر تو: «وَ مَنْ یُؤْمِنُنِی مِنْکَ وَ أَنْتَ أَخَفْتَنِی» چه کسی در این باره به من امنیت می دهد مگر تو، توئی که اینگونه آفریدی. «وَ مَنْ یُسَاعِدُنِی وَ أَنْتَ أَفْرَدْتَنِی» چه کسی می تواند در این باره به من کمک کند در حالی که تو این گونه آفریدی که این دل نگرانی راه علاجی ندارد مگر راز و نیاز و انس با تو. «وَ مَنْ یُقَوِّینِی وَ أَنْتَ أَضْعَفْتَنِی» چه کسی می تواند در این راه مرا نیرومند کند در حالی که تو مرا با این ضعف آفریدی. خدایا این تنهائی ذاتی به همدمی نمی انجامد مگر با انس با تو «لَا یُجِیرُ، یَا إِلَهِی، إِلَّا رَبٌّ عَلَی مَرْبُوب» ای خدای من، در کنار خود نمی گیرد و از این تنهائی نمی رهاند مگر پرورنده پروردۀ خود را. این تنهائی با حضور هیچ کس و هیچ چیز رفع نمی شود مگر با

1- آیۀ 4 سورۀ منافقون.

حضور کسی که انسان را این چنین آفریده و او را می پروراند.

آیا انسان کبیر نیازمند ولی و قیّم است

از نو نگاهی به اولین جملهٔ این دعا: «یَا کَافِیَ الْفَرْدِ الضَّعِیف» و در کنار آن نگاهی به آیهٔ «وَ کَفی بِاللَّهِ وَلِیًّا»(1) یک واقعیت را در وجود انسان نشان می دهد که: انسان کبیر نیز از جهتی نیازمند «ولی» است؛ احساس «بی صاحبی» برای هر انسانی رنج آور و اضطراب آور است. «إِنَّ وَلِیِّیَ اللَّهُ الَّذی نَزَّلَ الْکِتابَ وَ هُوَ یَتَوَلَّی الصَّالِحینَ».(2) «وَ اللَّهُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنینَ».(3) «وَ اللَّهُ وَلِیُّ الْمُتَّقینَ»(4) صریح تر بگویم: انسان نیازمند است که مالک داشته باشد؛ بی صاحب نباشد. و از جانب دیگر از اینکه انسانِ دیگرِ مالک او باشد، گریزان است زیرا این بردگی است. اما اگر دچار انحراف گردد و خود را در مالکیت خدا نداند، بی تردید انسان دیگری را بعنوان مالک خود قرار می دهد و می شود متملّق، چاپلوس و بردهٔ دیگران. بردگی دو نوع است: کسی را به زور و به اجبار برده کنند. و کسی که خودش خودش را برده کند.

آزادی: انسان وقتی آزاد است و حرّیت آفرینشی خود را حفظ می کند، که «عبد خدا» باشد. والاّ عبد دیگران خواهد بود. که می گوید: «لَا یُجِیرُ، یَا إِلَهِی، إِلَّا رَبٌّ عَلَی مَرْبُوبٍ». انسان ذاتاً «پناه جو» است؛ باید در پناه کسی باشد. و این نیاز برآورده نمی شود مگر این که پناهش همان باشد که «رب» است و او را می پروراند.

قرار گرفتن در پناه مخلوق، این حس را اقناء نمی کند و مصداق سراب است. زیرا خود آن مخلوق نیز نیازمند پناه است؛ مطابق آن مَثَل است که می گوید «کوری که عصاکش کور

1- آیهٔ 45 سورهٔ نساء.
2- آیهٔ 196 سورهٔ اعراف.
3- آیهٔ 68 سورهٔ آل عمران.
4- آیهٔ 19 سورهٔ جاثیه.

دگر بود». «وَ ما لَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا نَصیرٍ».(1) اقناء حقیقی این حس فقط با «ربّ مطلق» و «غالب مطلق» است: وَ لَا یُؤْمِنُ إِلَّا غَالِبٌ عَلَی مَغْلُوبٍ. هیچ انسانی نمی تواند در این نیاز به انسانی دیگر کمک کند زیرا خود او نیز در این مورد نیازمند کمک است. «طالب مطلق» لازم است که بنده اش را بدون هیچ نیازی طلب کند. وَ لَا یُعِینُ إِلَّا طَالِبٌ عَلَی مَطْلُوبٍ. انسان برای خداوند «مطلوب مطلق» است زیرا بدون هیچ نیازی به بنده، او را طلب می کند.

و تأمین این نیاز ذاتی فقط با خدا و انس با خدا است: «وَ بِیَدِکَ، یَا إِلَهِی، جَمِیعُ ذَلِکَ السَّبَبِ».

نکتۀ ظریف: در این جمله از سخن امام علیه السلام دو واژه آمده که نسبت شان با همدیگر نیازمند دقت است: کلمۀ «سبب» مفرد است همراه کلمۀ «جمیع» آمده. این جمله را چنین معنی کرده اند: و همۀ این ها (پناه دادن، آسوده ساختن و یاری نمودن) بدست تو است. در حالی که این ها همگی «مسبّب» هستند نه «سبب». و نیز اگر معنی چنین بود باید می گفت «و بیدک یا الهی جمیع ذلک الاسباب»، با صیغۀ جمع «اسباب». و یا می گفت: «و اسباب ذلک بیدک جمیعاً».

کلمۀ جمیع در این عبارت به معنی مجموعی از چیزها نیست، بل مراد «اصل و اساس یک چیز» است. مانند «لِلَّهِ الشَّفاعَةُ جَمیعاً»(2) و «لا یَحْزُنْکَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمیعاً».(3) گرچه متعلقات، موارد و مظاهر عزت متعدد باشد. مراد امام علیه السلام از سبب، آن سبب واحد است که فردیت و تنهائی(4)

انسان را رفع می کند. و این سبب واحد به صورت های متعدد به

1- آیۀ 107 سورۀ بقره.
2- آیۀ 44 سورۀ زمر.
3- آیۀ 65 سورۀ یونس.
4- همان فردیت و تنهائی که در اولین جملۀ این دعا آمده: الفرد الضعیف.

منصهٔ ظهور می رسد از قبیل: پناه، آسوده شدن، تقویت و یاری کردن.

می گوید: خدایا درمان درد تنهائی فقط توئی؛ فقط یک سبب دارد و آن این است که انسان حضور تو و ولی بودن تو را احساس کند. و فقط به دست تو است که این تنهائی به همراهی مبدل می گردد.

و فرار از این تنهائی و گریز از آن فقط به سوی تو است: «وَ إِلَیْکَ الْمَفَرُّ وَ الْمَهْرَبُ». تقدم جار و مجرور «الیک»، برای انحصار است؛ یعنی فقط به سوی تو است و بس.

فَصَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَجِرْ هَرَبِی، وَ أَنْجِحْ مَطْلَبِی: پس بر محمد و آلش درود فرست، و گریختنم را پناه ده،(1) و خواسته ام را روا ساز.

بخش سوم

اشاره

قضا و قدر

فرمول های جهان مانند خود جهان مخلوق خدا هستند

اللَّهُمَّ إِنَّکَ إِنْ صَرَفْتَ عَنِّی وَجْهَکَ الْکَرِیمَ أَوْ مَنَعْتَنِی فَضْلَکَ الْجَسِیمَ أَوْ حَظَرْتَ عَلَیَّ رِزْقَکَ أَوْ قَطَعْتَ عَنِّی سَبَبَکَ لَمْ أَجِدِ السَّبِیلَ إِلَی شَیْ ءٍ مِنْ أَمَلِی غَیْرَکَ، وَ لَمْ أَقْدِرْ عَلَی مَا عِنْدَکَ بِمَعُونَهِ سِوَاکَ، فَإِنِّی عَبْدُکَ وَ فِی قَبْضَتِکَ، نَاصِیَتِی بِیَدِکَ: خدایا، اگر روی بزرگوارت را از من بگردانی، یا احسان و فضل بزرگت را از من باز داری، یا روزیت را بر من دریغ نمائی، یا سببت را از من بگسلی، غیر از تو برای چیزی از خواسته هایم راه نمی یابم. و با هیچ امکان و وسیله ای به آنچه در نزد تو است نمی توانم برسم، زیرا من بندهٔ تو و کل وجودم در قبضهٔ تو است، ناصیه ام به دست تو است.

1- «اَجر» با صیغهٔ امر حاضر- در مباحث پیشین دربارهٔ «جوار» و «حق جوار» مشروحاً بحث شده است.

شرح

لغت: حظرت: الحظر: المنع: منع کردن، بازداشتن.

فضل: لطف و مرحمت خدا که فراتر از عدل باشد.

ناصیه: پیشانی. لیکن اصطلاحاً به موهای جلوی سر و بالای پیشانی گفته می شود؛ شخص قوی موی پیشانی شخص ضعیف را می گیرد و او را می کشد در حالی که هیچ توان و اختیاری ندارد.

قضا و قدر

سه جمله را ردیف کرده است: اگر روی کریمت را از من بگردانی، فضلت را از من باز داری، روزیت را از من قطع کنی. این هر سه، وقتی رخ می دهد که «قضاء» بیاید و در روند «قدرها» دخالت کند و جریان قدرها را در بستری غیر از بستری که به نفع بنده باشد، جاری کند. مثال: تاجری کالائی را خریداری کند تا از فروش آن سود به دست آورد. از قضاء روند امور طوری باشد که او ضرر کند.

اما در جملهٔ بعدی می گوید: «أَوْ قَطَعْتَ عَنِّی سَبَبَکَ»: یا سببت را از من قطع کنی. یعنی اصل و اساس قدر را از من قطع کنی. این وقتی است که اساساً قدرها از کار باز مانند؛ نه در بستر مفید کار کنند و نه در بستر مضر. در ماجرای آتش حضرت ابراهیم اصل و اساس قدرهای «سوختن» و «سوزاندن» از کار افتاد.

در کتاب «دو دست خدا» و در مواردی از این مجلدات به شرح رفته است که «قضاء» بر چند نوع است؛ نوعی از آن «دخالت قضاء در جریان قدرها» است، و نوع دیگر آن وقتی است که «قضاء عمود بر جریان قدرها» باشد و اصل و اساس قدرها را به رکود کشیده و از عمل باز دارد.

امام علیه السلام در سه جملهٔ اول به آن نوع که «دخالت» است توجه دارد، و در جمله

چهارم «قضای عمودی» را در نظر دارد.(1)

در این بخش از دعا، جهان بینی مبتنی بر «قدری اندیشی» رد می شود؛ قانون «علت و معلول» مشروط می گردد: جریان علت ها و معلول ها نتیجه می دهد بشرط این که خداوند خلاف آن را نخواهد.

انسان با محاسبات و تنظیم سبب ها و مسبب ها، می تواند به خواستهٔ خود برسد لیکن بشرط این که خداوند لطف خود را از او برنگرداند: «إِنْ صَرَفْتَ عَنِّی وَجْهَکَ الْکَرِیمَ».

و اگر خداوند بر اساس عدلش با بنده اش رفتار کند و فضلش را از او باز دارد، هوشمندی ها، تخصص ها، محاسبات و برنامه ریزی به نتیجه ای نمی رسد که: «أَوْ مَنَعْتَنِی فَضْلَکَ». و خصوصاً دربارهٔ روزی اگر خداوند آن را باز دارد، هیچ برنامه و محاسباتی موفق نمی گردد: «أَوْ حَظَرْتَ عَلَیَّ رِزْقَکَ» سپس می گوید: «أَوْ قَطَعْتَ عَنِّی سَبَبَکَ» یا اصل و اساس روند سبب و مسبب را دربارهٔ من قطع کنی.

امام علیه السلام در این بخش از دعا در مقام ردّ «قدری اندیشی» و جهانبینی مبتنی بر آن، است. درست است: «أبی اللّه أن یجری الامور إلّا بأسباب» و انسان باید اهل محاسبه و برنامه ریزی و برنامه چینی باشد که گفته اند: «من أنْکَرَ القَدَرَ فَقَدْ کَفَر». اما چنین نیست که قدرها و جریان علت و معلول، حاکم مطلق بر جهان و انسان باشد. «الْقَدَرِیَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ». جهان و همهٔ قوانین جهان، همهٔ فرمول های این هستی، همگی در ید قدرت خداوند هستند و خداوند نه جهان را و نه پدیده های جهان را و نه قوانین جهان را به سرخود رها نکرده است. «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن».

در بینش ارسطوئیان، قانون «علت و معلول» بطوری مستقل تلقی می گردد که زور خود خدا نیز به آن نمی رسد. جهان را «جبر علّی و معلولی» اداره می کند.

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو- www.binesheno.com

یک نکتۀ دقیق و ظریف و البته پایه ای، در جملۀ «لَمْ أَجِدِ السَّبِیلَ إِلَی شَیْءٍ مِنْ أَمَلِی» هست: کلمۀ «السّبیل» با حرف «ال-» آمده، نمی گوید «لم أجد سبیلاً»: هیچ راهی نمی یابم، می گوید: راه را نمی یابم. یعنی خدایا اگر تو لطف و کرم و فضل خودت را از من باز داری، حتی راه قدرها و علت و معلول نیز از بین می رود.

خود قدرها، فرمول ها، علت ها و معلول ها، و جریان شان، اولاً مولود قضای خدا هستند، ثانیاً بشرط خواست خدا و تداوم همان قضاء، عمل می کنند، اگر این خواست و قضا قطع شود، دیگر کاری از آن ها ساخته نیست. خود قدرها و فرمول ها به کمک قضا کار می کنند، و بدون این کمک نمی توانند مستقلاً کار کنند «لَمْ أَقْدِرْ عَلَی مَا عِنْدَکَ بِمَعُونَهِ سِوَاکَ». می گوید: به بهره برداری، و کامیابی، و توفیق در محاسبات و برنامه ریزی اگر با معونه و کمک خدا همراه نباشد، سترون می گردد.

فرمول های جهان مانند خود جهان، مخلوق خدا هستند

همه چیز در ید قدرت خداوند است و «یَفْعَلُ ما یَشاء»(1) هر چه بخواهد می کند، او محکوم قوانین نیست؛ قوانینی که او ایجاد کرده دست او را نمی بندند «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه»(2). او در همان قوانین که خودش ایجاد کرده، دخالت می کند؛ تغییر می دهد؛ به رکود نیز می کشاند.

این مبحث، نوعی تکرار مباحثی بود که در مجلدات قبلی به شرح رفته است، نظر به اینکه امام (علیه السلام) در این بخش از دعا مستقیماً در مقام ردّ «قدر پرستی» است، یادآوری مجدد آن لازم بود.

1- آیۀ 40 سورۀ آل عمران.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 232. فیض، خ 228- و از امام رضا علیه السلام؛ بحار، ج 4 ص 230.

بخش چهارم

اشاره

امر و خلق

شبیه سازی و تراریخت

موضوع این آیه گوش چهارپایان است

اشتباه نشود

اصل مهم در پایان این بخش

لَا أَمْرَ لِی مَعَ أَمْرِکَ، مَاضٍ فِیَّ حُکْمُکَ، عَدْلٌ فِیَّ قَضَاؤُکَ، وَ لَا قُوَّةَ لِی عَلَی الْخُرُوجِ مِنْ سُلْطَانِکَ، وَ لَا أَسْتَطِیعُ مُجَاوَزَةَ قُدْرَتِکَ، وَ لَا أَسْتَمِیلُ هَوَاکَ، وَ لَا أَبْلُغُ رِضَاکَ، وَ لَا أَنَالُ مَا عِنْدَکَ إِلَّا بِطَاعَتِکَ وَ بِفَضْلِ رَحْمَتِکَ: به همراه امر تو مرا امری نیست، حُکمت دربارۀ من نافذ است، قضایت دربارۀ من عدل است، و مرا توان بیرون رفتن از سلطۀ تو نمی باشد، و نمی توانم از قدرت تو تجاوز کنم، و نمی توانم خواسته و قضای تو را متمایل کنم و همچنین نمی توانم رضایت تو را جلب کنم، و همچنین نمی رسم به آنچه (رحمت و نعمت) در نزد توست مگر بوسیلۀ اطاعت از تو و بفضل رحمت تو.

شرح

پیام این بخش، تأکیدِ توضیحی است بر پیام بخش بالا، توضیح علمی تر و عمیق تر، به شرح زیر:

می گوید خدایا «لَا أَمْرَ لِی مَعَ أَمْرِک»: به همراه امر تو مرا امری نیست.

امر و خلق

در بخش هائی از این مجلدات به شرح رفت که خداوند دو نوع کار دارد:

کار امری و کار خلقی. «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ».(1) امر «ایجاد» است؛ پدید آوردن چیزی است بدواً، و بدون سابقه؛ امر آفریدن چیزی از چیزی نیست «کن فیکون» است. از باب مثال: خداوند روح را از چیزی نیافریده، بل آن را با امر ایجاد کرده است: «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی».(2) «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ»(3) و «إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ»(4) و آیه های دیگر که در آن ها «کن فیکون» آمده است.

اما کار خلقی خدا، پدید آوردن چیزی است از چیز دیگر مانند خلق درخت از زمین، خلق انسان از نطفه و... و...

انسان نمی تواند دخالتی در «امر» داشته باشد که امام علیه السلام در این جا می گوید: «لَا أَمْرَ لِی مَعَ أَمْرِکَ». اما انسان مجاز است که در خلق دخالت کند. امر خدا «قضاء» است و انسان هیچ راهی به قضاء ندارد. هیچ چیزی از این امر به انسان نمی رسد. اما انسان مأذون است که در برنامه و روند خلقت (قَدَرها) دخالت کند. انسان هرگز نمی تواند در امر بدین معنی «آمر» باشد، اما می تواند خالق باشد: «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِین».(5) در کنار آمریت خدا هیچ آمری نیست، لیکن در کنار خالقیت خدا خالق هائی هستند. انسان در جریان خلقت دخالت می کند؛ کوچکترین و دم دست ترین دخالت او، اصلاح سر و صورت و شستن بدن خود است، سپس تصرفات او در طبیعت؛ در گیاهان از قبیل کاشتن، داشتن و برداشتن. هرس کردن، پرورانیدن انواع گیاهان، سد سازی و این همه محصولات صنعتی از نردبان سازی تا هواپیما و.... اما هیچ کس و هیچ موجودی، دخالتی در «امر» و «قضاء» ندارد: «لِلَّهِ الْأَمْرُ

1- آیهٔ 54 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 85 سورهٔ اسراء.
3- آیهٔ 82 سورهٔ یس.
4- آیهٔ 117 سورهٔ بقره.
5- آیهٔ 14 سورهٔ مؤمنون.

جَميعاً».(1) «إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ».(2)

خود جریان خلق (فرمول ها و قوانین خلقت و طبیعت) نیز به وسیلۀ قضاء و امر به وجود آمده است.(3)

شبیه سازی و تراریخت

دخالت انسان در جریان خلق، و تصرفات او در طبیعت، بر دو نوع است:

1- دخالت طولی.

2- دخالت عرضی.

دخالت طولی برای انسان جایز است و انسان در این دخالت مأذون است، بل انسان مأمور است بر این دخالت، بل یکی از هدف های آفرینش انسان دخالت او در طبیعت است: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها»:(4) او شما را از زمین آفرید و شما را به آباد کردن آن برگماشت.

تعریف: دخالت طولی یعنی استفاده از خود قوانین طبیعت برای ساختن و پرداختن یک چیز.

دخالت عرضی: اما دخالت عرضی، ممنوع است. و این «دخالت ممنوع» نیز بر دو نوع است:

1- تخریب طبیعت و محیط زیست که مصداق «فساد فی الارض» است که دقیقاً بر علیه همان «وَ اسْتَعْمَرَكُمْ» و آباد کردن، است: «ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِی

1- آیۀ 31 سورۀ رعد.
2- آیۀ 154 سورۀ آل عمران.
3- برای شرح بیشتر و «اقسام و انواع قضاء» رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو- www.binesheno.com
4- آیۀ 61 سورۀ هود.

النَّاسِ»(1) که گوئی دقیقاً اوضاع امروز محیط زیست را بیان می کند. حفظ محیط زیست و یا فساد آن، در این مجلدات به شرح رفته است.

2- شبیه سازی و فراریخت؛ این هر دو حرام و انسان به این کار مأذون نیست. بل این کار بزرگ ترین مصداق «کار شیطانی» است، و اوّلین وعید است که شیطان دربارۀ انسان داده است: «قالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِکَ نَصیباً مَفْرُوضاً- وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّیَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُبَتِّکُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ»:(2) شیطان گفت: از بندگان تو سهم مشخصی خواهم گرفت- و آن ها را گمراه خواهم کرد؛ آنان را به آرزو (و انگیزه) ای گرفتار خواهم کرد، آنگاه وادارشان خواهم کرد که «تکّۀ ریز» از گوش های چهارپایان بردارند، و وادارشان خواهم کرد تا خلقت خدا را تغییر دهند.

توضیح: ابلیس وعده داده که با گمراه کردن برخی از انسان ها، و با ایجاد آرزو و انگیزش در دل آنان، آنان را به دو کار وادار کند:

1- تکّۀ ریز از گوش چهارپایان بردارند برای یک عمل شیطانی.

لغت: فَلَیُبَتِّکُنَّ: تا «بتک» کنند.- از این واژه و مشتقات آن، فقط همین یک کلمه در قرآن آمده است، و باصطلاح علم معانی و بیان، این کلمه در قرآن یک «لفظ غریب» است؛ گفته اند استعمال لفظ غریب بر خلاف فصاحت و بلاغت است، اما در قرآن الفاظ غریب داریم از آن جمله همین لفظ «فَلَیُبَتِّکُنَّ». زیرا وقتی که معنی و مراد یک چیز عجیب و غریب باشد، باید برای آن لفظ غریب به کار رود.

«بَتکْ» یعنی «چیدن تکّۀ کوچکی از چیزی» مانند آنچه میان دو ناخن دو انگشت، چیزی را از چیزی جدا می کنند؛ برگ گل را در دست بگیرید و با دو ناخن تان تکّۀ خیلی کوچکی از آن جدا کنید، این کار شما «بتک» است.

«آذانَ الْأَنْعامِ»: این تکّه کوچک را از گوش چهارپایان بر می دارند. شگفتا! بقول قرآن

1- آیۀ 41 سورۀ روم.
2- آیه های 118 و 119 سورۀ نساء.

«لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ»:(1) ابلیس دربارهٔ آنان ظنّ خود را به واقعیت رسانید؛ امروز می بینیم که شبیه سازی را با برداشتن یک سلول از گوش چهارپایان، انجام می دهند.

2- دومین کاری که ابلیس وعده داده این است که با ایجاد آرزو و انگیزه در دل برخی ها آنان را به تغییر «بستر جریان خلقت» وادار کند.

بدیهی است این «ایجاد تغییر» غیر از آن «تصرف در طبیعت» است که در پیام «اسْتَعْمَرَكُمْ» است؛ این آباد کردن نیست بل «تخریب جریان طبیعت و آفرینش» است.

پس علاوه بر ممنوعیت تخریب محیط زیست، دو چیز دیگر هست که ممنوع و اساس شان کار شیطانی است: شبیه سازی و فراریخت.

این هر سه در طول کار و آفرینش خدا نیستند بل در عرض آن؛ یعنی «عمود بر آن» و بر علیه آن هستند.

پیوند زدن از یک درخت بر درخت دیگر، در طول جریان آفرینش است و همچنین پدید آوردن قاطر از عمل جنسی یک الاغ و یک اسب، در طول جریان آفرینش است؛ اندام و نیز عضو تناسلی اسب و الاغ در پدید آمدن قاطر عمل می کنند. و نیز قاطر از نطفه به وجود می آید، نه از سلول دیگر.

اما در پدید آوردن یک حیوان از یک سلول گوش، نه اندام های تناسلی و نه عضو تناسلی و نه نطفه، هیچکدام نقش ندارند؛ این جریانی است بر علیه جریان آفرینش.

و همچنین: پدید آوردن یک گیاه بوسیلهٔ پیوند، عملی است در طول جریان خلقت، اما پدید آوردن نوعی از دانه ها مثلاً لوبیای نو پدید بوسیله تزریقات مواد و وارد کردن چیزی از خارج به آن با هر شیوه و با هر عملی که باشد، در عرض جریان خلقت و بر علیه آن است.

تعریف: دخالت عرضی در جریان طبیعت، یعنی استفاده از قوانین و فرمول های طبیعت بر علیه جریان خود طبیعت.

هدف: در شبیه سازی هیچ هدفی نهفته نیست مگر خود خواهی بشر. فقدان هدف عقلانی،

1- آیهٔ 20 سورهٔ سباء.

و «انگیزۀ خود خواهی» کاملاً همان وعده است که ابلیس داده است. چه نیازی بر شبیه سازی است؟ کدام درد جامعه با شبیه سازی درمان می شود؟ و مسلم است که در اسلام هر «عمل فاقد هدف عقلانی» حرام است.

استفاده از دانش «نانو» در امور داروئی و درمانی دارای هدف عقلانی است و کاری است جایز و درست، بل در مواردی واجب نیز می شود. اما شبیه سازی برای چه؟!

این در صورتی است که هیچ نتیجۀ منفی و مضر در شبیه سازی نباشد والاّ یک عمل ابلیسی اندر ابلیسی می باشد.

دربارۀ فراریخت نیز همۀ متخصصان مسئله، اجماع دارند که منشأ خطرها، آفت ها و آسیب ها است؛ منشأ ضعف های نو پدید، بیماری های نو پدید و انواع عوارض منفی نوپدید است. و در اسلام نظر متخصصان و «نظر خبرگان در هر موضوع» حجت است؛ بی اعتنائی به نظر متخصصان و مخالفت با آنان در رشتۀ تخصصی شان، حرام و یک رفتار شیطانی است؛ مخالفت با هر «حجت» کار ابلیس است.

منابع تفسیری در تفسیر این دو آیه فرومانده اند: گفته اند مراد از «فَلَيُبَتِّكُنَّ» بریدن تکّه ای از گوش حیوان که دامداران بعنوان نشان مالکیت خود می بُرند، است. در حالی که در احادیث آمده است: نشان مالکیت- خواه با داغ نهادن باشد و خواه با بریدن- را در گوش حیوان بگذارید نه در صورت حیوان، و بر این تأکید شده است. آیا حدیث ها (نعوذ بالله) به کاری که ابلیس وعدۀ آن را داده، امر می کنند!؟!

از قدیم تا به امروز، مردم تکه ای مثلثی یا دایره ای و یا هر نقش دیگر، از گوش چهارپایان بعنوان نشان مالکیت بریده اند و هنوز هم می بُرند، و هیچ فقیهی آن را تحریم نکرده است. پس معنی این آیه چیست؟

لابد مراد از این «بتک» نوع ویژه ای از تکّه برداشتن است، همان طور که اصل این کلمه «غریب» است.

منابع لغت این لفظ را به «قطع کردن» معنی کرده اند، در حالی که اگر این لفظ در قرآن نمی آمد اساساً آن را نه می شناختند و نه معنائی برای آن می نوشتند. زیرا در محاورات

مردمی و در نوشته ها به کار نمی رفت و نرفته است. چون در قرآن آمده، تدوین کنندگان متون لغوی چاره ای نداشتند که معنائی برای آن پیدا کنند. و چون هم از نظام بیانی آیه پیداست و هم «احساس روانی» با شنیدن این کلمه قطع کردن را درک می کند، این معنی را برایش نوشته اند و درست هم هست لیکن کدام نوع بریدن؛ کدام نوع قطع کردن؟؟ چرا نفرمود «و لیقطعنّ آذان الانعام»؟ می دانیم که گزینش الفاظ در قرآن همیشه بر اساس یک «لزوم» و حکمت بوده است.

قرآن ابدی است، و برای هر پدیده ای که در تاریخ بشر رخ داده، یا رخ می دهد، یا رخ خواهد داد، سخنی دارد. زیرا «تِبْيَانُ كُلِّ شَيْ ءٍ» است. و این یک اصل مسلم است که برخی از موضوعات قرآن با گذشت زمان و سیر تاریخ پدید خواهند آمد.

موضوع این آیه گوش چهارپایان است

اگر کلمهٔ «فَلَيُبَتِّكُنَّ» را به همان معنی که اهل لغت نوشته اند بگیریم با اشکال بزرگ عقلی و فقهی مواجه می شویم، زیرا در این صورت پیام آیه می رود به عرصهٔ «تحریم حیوان آزاری». در این صورت حیوان آزاری با بریدن اعضای دیگر، مجاز می شود.

با بیان دیگر: اگر مسئله به باب حیوان آزاری برود، آزار حیوان با بریدن هر عضو از اعضایش، حرام است، چرا در آیه فقط بریدن گوش تحریم شده که مفهوم آن جواز بریدن دیگر اعضا، می گردد-؟ آزار حیوان با آسیب و اذیت در همهٔ اعضای آن، حرام است؛ گوش چه خصوصیتی دارد که موضوع آیه شده و نامی از دیگر اعضا نیامده؟ مگر آزار حیوان در دیگر اعضایش جایز است؟

هم موضوع یک موضوع خاص است و هم برش و تکه برداری یک برش و تکه برداری خاص است و هم نتیجهٔ آن خاص است که «تغییر مسیر خلقت» است.

و اساساً این عمل و رفتار یک عمل و رفتار خاص و عجیب و غریب است که با لفظ غریب «فَلَيُبَتِّكُنَّ» آمده. شبیه سازان این کار عجیب و غریب شان را با برداشتن یک سلول از گوش حیوان انجام می دهند. و این اولاً معجزهٔ قرآن است که از این پدیده نکوهیده خبر

می دهد، و ثانیاً مصداق «لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْليسُ ظَنَّهُ»، است و ابلیس ظنّ خود را دربارۀ آنان به واقعیت رسانیده و وادارشان کرده است که در روند آفرینش دخالت عرضی بکنند.

اشتباه نشود

در میان همۀ مردمان دنیا یک واکنش منفی دربارۀ هر پدیده نو صنعتی بوده و هنوز هم کاملاً از بین نرفته است؛ زمانی دوچرخۀ سواری را، و زمانی هواپیما را، و زمانی دیگر بلندگو را، و...، را «دست درازی» و «فضولی» در کار خدا تلقی می کردند، بویژه زمانی که اولین سفینۀ فضائی پرتاب شد آن را دقیقاً یک تمرّد در برابر خداوند تلقی کردند. در حالی که همۀ این قبیل صنایع در طول جریان خلقت است نه در عرض آن، و خداوند این امکان را برای بشر قرار داده است و با «وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها» همۀ این صنایع را خواسته است.

دخالت عرضی در جریان خلقت، سوء استفاده از این امکان است.

انسان برای تصرف در طبیعت، خلق شده است. و هر تصرف، تغییر است. اما این کدام تغییر است که در این آیه با «فَلَيُغَيِّرُنَّ» آمده؟ چرا می گوید این تغییر و این بتک با انگیزۀ آرزو و خودخواهی خواهد بود که می گوید «وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ»-؟ دانشمندان شهرت طلب که در آرزوی شهرت می سوزند، هرکاری را می کنند خواه تصرف طولی باشد و خواه تصرف عرضی.

گویند: وقتی که می خواستند برای اولین بار بمب اتمی را در اقیانوس کبیر آزمایش کنند به مخترع آن گفتند: این کار خطرناک است بهتر است از آن صرف نظر شود. در پاسخ گفت: اما خیلی زیباست.

کجای این کار زیباست؟ فقط برای خود خواهی و آرزوی ثبت اختراع به نام آقای مخترع، زیباست.

برگردیم به سخن امام علیه السلام: «لَا أَمْرَ لِی مَعَ أَمْرِک». نگفته است «لا خلق لی مع خلقک»، زیرا صیغۀ جمع «خالقین» را در آیه «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقين» می دید.

قضاء خدا در هر چیزی و بر هر چیزی باشد، حکمی است تخلف ناپذیر، مانند حکم تشریعی خدا نیست که بندگان معصیت کار بتوانند با آن مخالفت

كنند؛ «مَاضٍ فِیَّ

ص: 480

حُکْمُک» خدایا حکم قضائی تو دربارهٔ انسان نافذ است. و حکم قضائی خدا بر اساس عدل است (همان طور که حکم تشریعی اش چنین است)؛ «عَدْلٌ فِیّ قَضَائِک» خدایا قضاء تو دربارهٔ انسان بر پایه عدل است. «وَ لَا قُوَّةَ لِی عَلَی الْخُرُوجِ مِنْ سُلْطَانِک» و برای انسان هیچ امکانی نیست تا بتواند از سلطه و سلطنت خدا خارج شود حتی آنان که شبیه سازی می کنند و یا تراریخت می کنند. و انسان نمی تواند از قدرت خدا بیرون رود: «وَ لَا أَسْتَطِیعُ مُجَاوَزَةَ قُدْرَتِک».

اصل مهم در پایان این بخش

انسان نمی تواند دخالتی در کار قضائی خدا بکند، اما می تواند کاری کند که خود خدا در قضای خود تغییر دهد و آن «دعا» است که همهٔ محتوای علمی صحیفه سجادیه در قالب دعا آمده است. سه چیز را فراز می کند:

1- «وَ لَا أَسْتَمِیلُ هَوَاک»: من (یعنی انسان) نمی توانم در خواستهٔ تو میلی ایجاد کنم.

میل در این بیان به معنای «تعویض جهت» است همانطور که در آیهٔ «وَ یُریدُ الَّذینَ یَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَمیلُوا مَیْلاً عَظیما»:(1) آنان که پیرو شهوات هستند می خواهند شما در راه تان تغییر جهت دهید (منحرف شوید).

2- «وَ لَا أَبْلُغُ رِضَاک»: و من (یعنی انسان) نمی توانم رضایت تو را به دست آورم.

3- «وَ لَا أَنَالُ مَا عِنْدَک»: و من (یعنی انسان) به آنچه در نزد توست (از رحمت و نعمت) نمی رسم.

آنگاه بر هر سه گزاره بالا استثناء وارد کرده و می گوید: «إِلَّا بِطَاعَتِکَ وَ بِفَضْلِ رَحْمَتِک».

یعنی ممکن است بوسیله اطاعت از خدا و مشمول فضل خدا شدن، در قضاء و خواست الهی، تعویض جهت و تغییر حاصل شود. و دعا برای همین است: دعا یعنی خدا یا آن قضائی

1- آیهٔ 27 سورهٔ نساء.

که دربارۀ من قضاء کرده ای را، تغییر بده.

دعا یعنی دعا کننده می خواهد از وضعیت موجود- که این نیز با خواست و قضای خداوند است- خارج شود و در بستر دیگری از قضای الهی قرار گیرد.

پس: قضاء نیز در مواردی قابل تغییر است اما نه با دخالت عملی انسان، بل با دعا و خواستن از خدا که خدا تغییر دهد.

قضای خدا، دست خدا را نبسته است؛ خدای اسلام خدای موجَب نیست. و لذا یکی از اصول اعتقادی شیعه «بداء» است؛ بداء یعنی خداوند در خواسته و قضای خودش تغییر یا تعویض جهت دهد، و آنان که به «بداء» معتقد نیستند، خدای شان موجَب است.

بخش پنجم

اشاره

مالکیت انسان بر نفع و ضرر خویش

دعا بر دعا

اتمام النّعمه

جامعه و اتمام النعمه

کفران اتمام با انگیزۀ اتمام

آیا انسان موجودی مسکین است؟

آیا انسان مستکین است؟

انسان شناسی؛ روان شناسی و شخصیت شناسی

إِلَهِی أَصْبَحْتُ وَ أَمْسَیْتُ عَبْداً دَاخِراً لَکَ، لَا أَمْلِکُ لِنَفْسِی نَفْعاً وَ لَا ضَرّاً إِلَّا بِکَ، أَشْهَدُ بِذَلِکَ عَلَی نَفْسِی، وَ أَعْتَرِفُ بِضَعْفِ قُوَّتِی وَ قِلَّهِ حِیلَتِی، فَأَنْجِزْ لِی مَا

وَعَدْتَنِی، وَ تَمِّمْ لِی مَا آتَیْتَنِی، فَإِنِّی عَبْدُکَ الْمِسْکِینُ الْمُسْتَکِینُ الضَّعِیفُ الضَّرِیرُ الْحَقِیرُ الْمَهِینُ الْفَقِیرُ الْخَائِفُ الْمُسْتَجِیرُ: ای خدای من، صبح و شام کردم در حالی که بندۀ خوار توام، مالک هیچ سود و زیان خود نیستم مگر به کمک تو، بر این خواری خود گواهی می دهم، و به ناتوانی خودم و قلّت چاره ام اعتراف می کنم. پس به آنچه به من وعده داده ای عمل کن، و آنچه به من عطا کرده ای کامل گردان. زیرا من بندۀ بی نوا و بی چیز، ناچیز، ناتوان، بدحال، غیر مهم، خوار، نیازمند، ترسان و پناه جوی تو هستم.

شرح

مالکیت انسان بر نفع و ضرر خویش

شارحان در معنی «لَا أَمْلِکُ لِنَفْسِی نَفْعاً وَ لَا ضَرّاً» فرموده اند: «جز به کمک تو بر سود و زیان خویش توانا نیستم».

در حالی که خداوند انسان را بر نفع و ضرر خودش توانمند آفریده است و لذا او را به تکالیف مکلّف کرده است. امام علیه السلام می گوید «مالک نیستم» نمی گوید «توانا نیستم». این سخن بر بخش دوم از کلام مبتنی است که گفت «لَا أَمْرَ لِی مَعَ أَمْرِک».

همانطور که بیان شد؛ انسان در قضاء الهی و «کار امری خدا» هیچ تصرف و دخالتی ندارد از آن جمله هر قضائی که دربارۀ خودش باشد از تصرف و تغییر در آن ناتوان است. وقتی انسان مالک نفع و ضرر خود می گشت که مانند توان تصرف در قدرها و تصرف در طبیعت، به تصرف و تغییر در قضاء نیز قادر می بود. اما او تنها به تصرف در قدرها قدرت دارد. پس مالک نفع و ضرر خود نیست.

توانمندی انسان در قدرها، مشروط است که قضاء نیز مطابق آن باشد، والاّ توان او به

جائی نمی رسد؛(1)

توانمند است اما توانمندی اش به جائی نمی رسد. انسان وقتی در کارهایش موفق می شود که امر و قضا نیز با او هم جهت باشد.

و در معنی «قِلَّهِ حِیلَتِی» گفته اند «بی چارگی خودم».

در حالی که انسان در «رابطهٔ خدا و انسان» هرگز بی چاره نیست؛ همیشه رهچاره ای در پیش روی او هست. اگر هر راهی به رویش بسته باشد راه توبه و راه دعا همیشه باز است. و امام علیه السلام نمی گوید «عدم حیلتی»، می گوید «قِلَّهِ حِیلَتِی». و اگر خداوند کمک کند؛ یعنی اگر قضاء نیز مطابق خواسته و عمل انسان باشد، انسان مالک نفع و ضرر خود می شود: «إِلَّا بِک».

دعا بر دعا

می گوید: «فَأَنْجِزْ لِی مَا وَعَدْتَنِی»: پس به آنچه به من وعده داده ای عمل کن. خداوند به انسان وعده داده است که: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ».(2) امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم به این وعده اش عمل کند.

خداوند به هر وعده ای که داده عمل می کند: «لا یُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ»(3) و «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعاد»(4) و آیه های دیگر. پس مراد از این خواسته چیست؟ در این جا می رسیم به «دعا بر دعا».

انسان دعا می کند، بهتر است برای استجابت همان دعا نیز دعا کند. زیرا ممکن است دعایش دارای شرایط استجابت نباشد، با دعای دوم از فضل خدا می خواهد که آن را از فضل

1- در کتاب «دو دست خدا» به شرح رفته که قضاء بر چند نوع است نوعی از آن عبارت است از «همکاری قضا با قدر که بطور تنیده بر همدیگر عمل کنند» و این است معنی «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن»، انسان در

مواردی که مختار است باز به سرخود رها نشده است؛ فرق است میان اختیار و تفویض.
2- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.
3- آیهٔ 6 سورهٔ روم.
4- آیهٔ 9 سورهٔ آل عمران.

خودش مستجاب کند. قرآن از زبان حضرت ابراهیم (علیه السلام) آورده است: «رَبِّ اجْعَلْنی مُقیمَ الصَّلاهِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاء»:(1) پروردگار من، مرا برپا دارندهٔ نماز قرار ده و از ذریّهٔ من نیز، ای پروردگار ما و این دعای مرا مستجاب کن.

در مباحث گذشته از این مجلدات نیز دربارهٔ «دعا بر دعا» شرحی گذشت.

إتْمَامِ النِّعْمَه

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که هم نعمت را از خداوند بخواهیم و هم اتمام هر نعمت را: «وَ تَمِّمْ لِی مَا آتَیْتَنِی»، خدایا هر نعمتی که به من داده ای آن را تمام و کامل بگردان.

در دعاهای دیگر از امام سجاد علیه السلام نیز این خواسته آمده است از آن جمله در دعائی که در روز عرفه داشته است.(2)

و در متن زیارتی که برای زیارت امام حسین علیه السلام بیان می کند.(3)

و همچنین در «ادعیه السرّ» از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است(4)

و در موارد بسیار از بیانات اهل بیت علیهم السلام.

یک اصل: نعمت اگر تامّ و کامل نباشد نیز نعمت است و لازمهٔ آن شکر است و یکی از عوامل اتمام نعمت شکر است که: «لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزیدَنَّکُمْ».(5) اما میان افزایش نعمت کمّاً و کیفاً و میان مرحلهٔ اتمام نعمت، باز هم فاصله هست و این مرحله با دعا حاصل می شود.

قانع بودن و عدم «روحیّهٔ زیاده طلبی» از پایه های اساسی شکر است؛ انسان غیر قانع نمی تواند شاکر به معنی کامل باشد. اما در این جا یک اصل دیگر هست و آن «قانع نشدن» است.

این دو اصل «قانع بودن» و «قانع نبودن» ظاهراً متناقض هستند. اما چون موضوع هر کدام

1- آیة 40 سورة ابراهیم.
2- بحار، ج 95 ص 235.
3- بحار، ج 98 ص 248.
4- بحار، ج 92 ص 321.
5- آیة 7 سورة ابراهیم.

غیر از موضوع دیگری است، تناقضی در بین نیست: انسان باید همیشه از خداوند راضی و به نعمت هائی که داده است قانع باشد. این در عمل و روند زندگی است.

از جانب دیگر چون خداوند «واسع الرّحمه» است مطلقا، و «لِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»،(1) و علاوه بر این خداوند خزائنی دارد که «خزائن امری» است،(2)

که امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند به موسی علیه السلام فرمود: «خَزَائِنِی إِذَا أَرَدْتُ شَیْئاً أَنْ أَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون»:(3) خزائن من این است: هر وقت چیزی را اراده کنم که بگویم «باش» می باشد؛ به وجود می آید.

«خزائن قَدَری» با همهٔ وسعت و گستردگی اش (که آسمان ها و زمین است)، محدود است. اما «خزائن قضائی»= خزائن امری، بی نهایت است.

قانع بودن و داشتن روحیهٔ قانع، یعنی همیشه به آنچه خدا داده، راضی بودن. و عکس آن «ناراضی بودن به آنچه خدا داده» که این دو در ادبیات حدیثی با «رضاء و سخط» تعبیر می شوند. حتی دربارهٔ دعا، خواه دعائی مستجاب باشد و خواه نه، یا نذری قبول باشد و نتیجه دهد، و خواه نه، در هر دو صورت انسان باید از آنچه خداوند درباره اش انجام داده راضی باشد و همچنین است در بیماری و صحت.

این قانع بودن راه دعا و خواستن از خزائن خدا را نمی بندد، بل انسان تشویق شده که بیشتر و باز هم بیشتر دعا کند و بخواهد خواه خواسته اش نعمت های مادی باشد و خواه معنوی.

با وجود «رضاء» و عدم «سخط»، هر چه بخواهد به همان مقدار به خدا نزدیکتر می

1- آیهٔ 7 سورهٔ منافقون.

2- آیه می گوید: هر چه در آسمان و زمین هست، خزائن خداوند است، این«خزائن قَدَری» است. اما چون خداوند کار امری هم دارد و هر چه

بخواهد با امر ایجاد می کند، پس خزائن او بی نهایت است و این «خزائن قضائی» است.

3- توحید صدوق، ص 133.

شود و این عملش بهترین و ارجمندترین عمل است که «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ»:(1) دعا مغز عبادت است. و آن همه احادیث فراوان که در این مجلدات دیدیم .

پس باید اتمام نعمت ها را از خداوند خواست: «وَ تَمِّمْ لِی مَا آتَیْتَنِی». و دربارهٔ هر نعمتی که تام و کامل است باید بقا و دوام آن را خواست که دچار نقص نگردد.

جامعه و اتمام النعمه

بدیهی است نعمت هر چه تام تر باشد شکر بیشتر و خالصتر می طلبد، و کفران آن سنگین تر می گردد.

آیا در تاریخ بشر، نعمت تامّهٔ فردی بیشتر مورد کفران شده یا نعمت تامّهٔ جامعه؟-؟ و این مسئلهٔ مهم است.

با بیان دیگر: در مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هم فرد شخصیت دارد و هم جامعه، خداوند هم به افراد نعمت می دهد و هم به جامعه؛ ممکن است جامعه ای با نعمت های تامّه باشد در عین حال افرادی در آن در شدت محرومیت باشند حتی در جامعه ای که عدالت در آن به صورت مطلوب باشد. و بالعکس: ممکن است جامعه ای به نعمت تامّه نرسد و دچار محرومیت ها باشد در عین حال افرادی در آن میان به نعمت تامّه برسند، آیا در طول تاریخ، نعمت های تامّه فردی افراد بیشتر دچار کفران شده، یا نعمت های اجتماعی جامعه؟-؟(2)

روشن است که از نظر «عدد»، موارد کفران فردی بیشتر است. اما از نظر سترگی و سهمگینی کفران های جامعه خطرناک تر بوده است.

قرآن می گوید: خداوند نعمتش را بر امّت اسلام تمام کرده است: «وَ لِأُتِمَّ نِعْمَتِی عَلَیْکُمْ وَ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ»: و (کعبه را که قبلهٔ همهٔ انبیاء بوده)(3)

قبلهٔ شما قرار دادم تا نعمتم را بر شما تمام کنم تا شما هدایت یابید.

1- بحار، ج 90 ص 300.

2- در این جا این بحث، با صرفنظر از «تعاطی» ها و «تآثر»های متقابل میان فرد و جامعه، عنوان می شود.

3- رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی کعبه» در سایت بینش نو- www.binesheno.com

در عینیت تاریخ روشن است که این اتمام نعمت مورد کفران قرار گرفته و اینک جامعهٔ اسلام از مسیر عزت و اقتدار خارج شده و بردهٔ جامعه های دیگر شده است. کعبه نقش تمرکز و وحدت خود را از دست داده است.

و دربارهٔ نماز می گوید: وضو، غسل و تیمم را که برای نماز بر شما واجب کرده، برای سختگیری بر شما و فشار تکلیف نیست، «وَ لکِنْ یُریدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُون».(1) نماز و مقدمات پاکیزگی آن، عامل اتمام نعمت بر جامعه مسلمین است، اما در طول قرون متمادی این عامل مورد بی مهری (و دستکم؛ بی توجهی) جامعه قرار گرفت و نماز آن نقشی را که باید ایفاء می کرد، نکرد. خوشبختانه در دهه های اخیر گرایش امت به نماز بیشتر و گرم تر شده و به تدریج می رود که در کشورهای اسلامی به جایگاه اصلی خود برسد،(2) و امت می رود که دربارهٔ نماز از کفران فاصله بگیرد و به شکر آن برسد. و این یکی از جریان های اجتماعی است که جهت آن به سوی جامعه واحد مهدوی (عجل الله تعالی فرجه) است.

کفرانی که این دو نعمت (کعبه و نماز) را از تحقق اتمام نعمت باز داشته، معلول یک کفران بزرگتر و مهم تر است که منشأ دیگر کفران های امت شده است، و آن کفران نعمت ولایت است: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی».(3) باجماع سنی و شیعه، این آیه در ماجرای غدیر آمده است.

دربارهٔ کعبه و نماز، آن ها را «عامل اتمام» دانسته است، اما در این آیه ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) عین اتمام النعمه است. کفران نعمت ولایت، موجب گشته که آن دو عامل نیز به نتیجهٔ اتمام، نرسند؛ امت بدون محور مدیریت جامعه و فاقد نظام صحیح سیاسی و اجتماعی نمی تواند از عوامل اتمام نعمت استفاده کند، و نتوانست، لذا گرفتار این

1- آیهٔ 6 سورهٔ مائده.
2- این گرایش شوق آمیز نوین در کشورهای اسلامی، دقیقاً با انقلاب اسلامی ایران شروع شده است.
3- آیهٔ 3 سورهٔ مائده.

ذلت گشت.

محور همهٔ نعمت های جامعه «مدیریت جامعه» است که یا محور مدیریت الهی خواهد بود و یا به محور مدیریت کابالیسم و ابلیسی. و معلوم است که در طول تاریخ بشر همواره مدیریت و حاکمیت، در دست کابالیسم بوده مگر در یکی دو برهه از تاریخ.(1)

پس در پاسخ پرسش بالا باید گفت: گرچه کفران فردی در برابر نعمت ها- بویژه نعمت های تامّه- از نظر مورد ها و تعداد بیشتر است اما کفران جامعه در برابر نعمت های بزرگ، اساسی و سرنوشت ساز، بیشتر بوده است.

کفران اتمام با انگیزهٔ اتمام

خداوند زمین و نظام طبیعت آن را، برای انسان و رفع نیازهای انسان، بطور «بالقوّه» تامّ و کامل آفریده.

: «وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقامَتِكُمْ وَ مِنْ أَصْوافِها وَ أَوْبارِها وَ أَشْعارِها أَثاثاً وَ مَتاعاً إِلى حينٍ- وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرابيلَ تَقيكُمُ الْحَرَّ وَ سَرابيلَ تَقيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ»:(2) و خدا برای شما از خانه های تان محل آرامش قرار داد، و از پوست چهارپایان نیز برای شما خانه هائی قرار داد که در سفرها و کوچ های تان و ایام اقامت تان به آسانی می توانید آن ها را جا به جا کنید. و از پشم و کرک و موی آن ها برای شما اثاث زندگی و امکانات زندگی قرار داد تا وقت معین (پایان عمر زمین).- و از آنچه آفریده است سایه هائی برای شما قرار داده، و از کوه ها پناهگاه هائی، و برای شما پیراهن هائی آفریده که شما را از گرما (و سرما) حفظ می کند و پوشش هائی که شما را از آسیب ها حفظ می کند. این گونه نعمتش را بر شما تمام و کامل می کند تا تسلیم او باشید.

1- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» در سایت بینش نو- www.binesheno.com

2- آیه های 80 و 81 سورۀ نحل.

این اتمام نعمت است برای انسان «بطور بالقوّه». و در فعلیت آن می گوید: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها»(1) او شما را از زمین پدید آورد و بر آبادانی زمین برگماشت، که انگیزۀ کشاورزی و صنعت را در نهاد انسان گذاشت.

در آیۀ بالا با صیغۀ مضارع می گوید «لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ»: تا تمام کند نعمتش را. و در این آیه می گوید: این تمام و کامل شدن منوط است به فعالیت در آباد کردن زمین.

اما انسان با انگیزه بیشتر آباد کردن، همان آباد کردن را با تخریب مخلوط می کند. نظام کافی طبیعت را از کفایت ساقط می کند و محیط زیست را به محیط مرگ مبدل می کند.

و از آن خطرناکتر، «کفران اتمام با شعار اتمام» است که فاقد انگیزۀ اتمام (حتی انگیزۀ اتمام از سنخ تخریب محیط) است. وقتی که نبوت ها نعمت دین را می آوردند، سامری ها(2)

با شعار اتمام نعمت، نعمت دین را از کاربرد واقعی شان ساقط می کردند. و همچنین در هر انقلاب مثبت که به نفع دین و عدالت باشد.

هر امت و همچنین هر انقلاب مثبتی، به یک سامری دچار شده که ادیان را به کابالیسم مبدل کرده اند.(3)

و سلطۀ تاریخی کابالیسم بر جامعۀ انسان همیشه یا با این انگیزه بوده یا با این شعار: «وَ إِذا قيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ»:(4) و هر وقت به آنان گفته شود: در زمین فساد نکنید، می گویند ما فقط اصلاح کننده ایم. همیشه جریان فساد یا با انگیزۀ فزون طلبی در اتمام نعمت بوده، و یا با شعار صرفاً کاذب اصلاح طلبی بوده است.

آیا انسان موجودی مسکین است؟

انسان توانمندترین موجود روی زمین است؛ پس در معیار نسبیت هیچ مسکنتی ندارد؛ نه خوار است و نه وامانده و نه ناتوان بل قوی تر و توانمندتر است خواه قدرت و توانش را در راه مثبت به کارگیرد و خواه در راه منفی و از

1- آیهٔ 61 سورهٔ هود.
2- رجوع کنید به کتاب «جامعه شناسی انقلاب مخملی در ایران» در سایت بینش نو- www.binesheno.com
3- رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش».
4- آیهٔ 11 سورهٔ بقره.

بین بردن محیط زیست و کشتن انسان های دیگر و مصداق «لِیُفْسِدَ فیها وَ یُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ» است.(1)

اما این انسان موجودی است در روی یک فرفرهٔ کوچک بنام کرهٔ زمین، کرهٔ زمین که ذرّهٔ کوچکی در گوشه این جهان پهناور است؛ پدیده ای است و پدید شدنش تاریخ دارد؛ سیّار غیر ثابت است؛ چیزی است که برای تکاملش نیازمند زلزله است و... زمین اش مسکین است تا چه رسد به خود انسان. و انسان در برابر همین زمین مسکین و آفت ها و پدیده هایش، مسکین تر است؛ می شود مسکین اندر مسکین. ناتوان از چاره های اصلی، بل بی چاره است: «أَعْتَرِفُ بِضَعْفِ قُوَّتِی وَ قِلَّهِ حِیلَتِی».

انسان موجودی است که عمری محدود دارد و در این عمر محدود نیازمند جلب منافع و دفع ضررها است و این جلب و دفع آمیخته به هم، یعنی زندگی انسان. پس انسان نه فقط یک موجود نیازمند، بل عین نیاز است؛ مسکین است بحدی که «مِسْکِینٌ ابْنُ آدَمَ.... تُؤْلِمُهُ الْبَقَّهُ وَ تَقْتُلُهُ الشَّرْقَهُ»:(2) ذلیل و بی چاره فرزند آدم؛ پشه ای او را دردمند می کند و دادن آبی او را می کشد.(3) «خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعیفاً».(4)

این است «انسان بما هو انسان» در طبیعت زمین، و در گسترهٔ جهان آفرینش.

بی چارگی های(5) انسان در اجتماع: علاوه بر ضعف و مسکنت آفرینشی صرفاً تکوینی، فرد انسان در درون اجتماع نیز با مشکلات فراوانی رو به رو است که نیازی به شرح آن ها

1- آیهٔ 205 سورهٔ بقره.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 427- فیض 411.
3- یعنی گاهی فرو بردن آب در گلویش گیرکرده و او را می کشد، هادی عباسی برادر بزرگ هارون الرشید به همین علت مرد.
4- آیهٔ 28 سورهٔ نساء.
5- مراد اصطلاح «بی چارگی» است والاّ انسان در حد بی چارگی صفر، نیست بل موجودی چاره گر و چاره جو است. مسکین است نه کلاّ بی چاره.

نیست.

آیا انسان مستکین است؟

«فَإِنِّی عَبْدُکَ الْمِسْکِینُ الْمُسْتَکِینُ». مستکین اسم فاعل از باب استفعال از مادّۀ «کَون= بودن= وجود» است، و معنی اصلی آن «چیزی که بودن و وجود می خواهد»؛ یعنی بحدی ناچیز است که تازه در صدد داشتن وجود است. مستکین یعنی ناچیز ذلیل؛ کسی هنوز دغدغه اش بود و نبودش است، نه دیگر چیزها. و مقابل مستکین، «کریم= گرامی؛ والامقام».

از جانب دیگر قرآن می فرماید: «لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ».(1) پس انسان موجودی کریم است و با کرامت.

در این جا با چهار مسئله مواجه هستیم:

1- اصل وجود: انسان از نظر وجود: از این جهت انسان موجودی ضعیف، و در اصل وجودش نیازمند است تا چه رسد به نیازهای دیگرش؛ مستکین است یعنی مالک وجود خود و مالک بود و نبود خود نیست.

2- بقا و دوام وجود: برای دوام و بقای وجود چنانی اش، به صدها چیز دیگر نیازمند است؛ مسکین است.

3- در مقایسه با دیگر مخلوقات: انسان در میان مخلوقات گرامی ترین و والاترین و ارزشمندترین موجود است که خداوند دیگر مخلوقات را برای او آفریده است.

4- سر انجامِ انسان: از نظر سرانجام، مشروط ترین موجود است؛ کرامت و مهانتش بسته به تصمیم خودش است؛ یا آن کرامت را حفظ کرده و می پروراند، و یا همان را به پستی و مهانت مبدل می کند؛ در این وضعیت است که از اصل وجود خود پشیمان شده و می گوید: «یَوْمَ یَنْظُرُ الْمَرْءُ ما قَدَّمَتْ یَداهُ وَ یَقُولُ الْکافِرُ یا لَیْتَنی کُنْتُ تُرابا»:(2) آن روز (محشر) انسان به آنچه دستانش انجام داده می نگرد و می گوید: ای کاش خاک بودم، نه انسان.

1- آیۀ 70 سورۀ اسراء.
2- آیۀ 40 سورۀ نباء.

پس؛ انسان از نظر وجود مستکین است، و از نظر بقاء و دوامش مسکین است. و از جهت «سرانجام»، مشروط است؛ بشرط راه و رسم انسانی، کریم است. و بشرط راه و رسم ضد انسانی، مهین است.(1)

و سرانجامش یا «أَحْسَنِ تَقْویم»(2) است و یا «أَسْفَلَ سافِلین».(3)

و اگر به «أَحْسَنِ تَقْویم» برسد، همهٔ کریم های آفرینش در خدمت او خواهند بود و می شود «اکرم الاکرمین».

به این موجود مشروط، «قرآن کریم» داده می شود تا به کرامت بالقوّهٔ خود برسد: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَریم».(4) و رسول کریم برای فعلیت کرامت بالقوّهٔ انسان، مأمور می شود: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَریم».(5) دو فرشتهٔ کریم همیشه در کنار او خواهند بود و توقع دارند او رفتار کریمانه داشته باشد و اعمالش را ثبت و ضبط کنند: «إِنَّ عَلَیْکُمْ لَحافِظینَ- کِراماً کاتِبینَ».(6)

چه کسی به «کرامت بالفعل» می رسد؟ کسی که به مسکینی و مستکینی خود آگاه باشد. و چه کسی به «کرامت بالفعل» نمی رسد و آن «کرامت بالقوه» را نیز از دست می دهد؟ کسی که به مسکینی و مستکینی خودش آگاه نباشد و خود را «کریم بالفعل» بداند: «ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزیزُ الْکَریم»: عذاب را بچش که (گمان می کردی بدون اعمال نیک) عزیز و گرامی هستی. جهل در خودشناسی، و شناخت جایگاه خود در جهان هستی، بدترین جهل است که انسان را از پایه ای ترین آگاهی باز می دارد.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که انسان آگاه و خودشناس، به مسکنت و استکانت

1- مهین در فارسی به معنی «ماه گونه»، ماهوش، مهوش، مهساء، است و در عربی به معنی پست و دنی است.
2- آیهٔ 4 سورهٔ تین.
3- آیهٔ 5 سورهٔ تین.
4- آیهٔ 77 سورهٔ واقعه.
5- آیهٔ 40 سورهٔ حاقه.

6- آیه های 10 و 11 سورۀ انفطار.

خود پی می برد و می گوید: «فَإِنِّی عَبْدُکَ الْمِسْکِینُ الْمُسْتَکِینُ الضَّعِیفُ الضَّرِیرُ الْحَقِیرُ الْمَهِینُ الْفَقِیرُ الْخَائِفُ الْمُسْتَجِیر».

کسی که نقص ها و نداشته های خود را بشناسد، در صدد تأمین و جبران آن ها می آید. و کسی که از نقص ها و نداشته های خود غافل باشد بر آن ها خواهد افزود. و راه رکود برای بشر نیست؛ یعنی نمی تواند نه ترقی کند و نه تنزل؛ یا تکامل است و یا تنازل.

و با داشتن این خودشناسی اولین عملی که باید بکند، دعا است؛ دعا یعنی استمداد و کمک گیری از خداوند برای ترمیم نقص ها و حرکت کمال بالقوّه به فعلیت. دعا، دعا باز هم دعا.

انسان شناسی؛ روان شناسی و شخصیت شناسی

کسی که به این خود شناسی نرسد، قهراً و جبراً به «استغناء» می رسد؛ خود را نیازمند تکامل نمی داند و نتیجهٔ روحیهٔ استغناء، طغیان است که خروج از مسیر انسانیت است: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی»:(1) انسان طغیان می کند وقتی که شخصیتش دچار حس استغناء روحی گردد.

متأسفانه برخی ها «استغنی» را در این آیه به معنی ثروت و غنای مادی تفسیر کرده اند، در حالی که سورهٔ علق در بیان اصل انسان شناسی است، نه در مقام بیان رابطهٔ انسان با ثروت.

و نیز: «استغنی» از باب استفعال است که کاربرد اصلی این باب در «احساس های درونی» است. و اگر مراد ثروت بود، می فرمود «اَن راه غَنِیَ» یا «اَن راه غنیاً».

موضوع صحیفهٔ سجادیه فقط در چهار محور است:

1- شناخت ضعف ها و نداشته های انسان.

2- باید این صفت ها و نداشته ها به قوت و داشته ها مبدل شوند.

3- شناسائی راه رسیدن به این قوت و کمال.

4- اولین گام پس از شناخت، دعا است.

و لذا صحیفه علم است در قالب دعا.

ص: 494

1- آیه های 6 و 7 سورۀ علق.

صحیفه در صدد خوار و ذلیل نشان دادن انسان نیست، بل می خواهد راه آن موقعیت «اعلاء علّیّین» را که انسان می تواند به آن برسد، نشان دهد که اگر کسی به آن موقعیت بنگرد، موقعیت کنونی خود را بسی حقیر، فقیر، مسکین و مستکین می بیند. حقیقت و واقعیت نیز همین است.

آنان که چنین نیستند و از دعا پرهیز می کنند، از درک این حقیقت و واقعیت عظمای آفرینش، عاجز هستند گرچه مدعی روشنفکری باشند. اینان در شخصیت شان دچار بیماری «تکبّر جهلی» هستند. زیرا تکبر بر دو نوع است:

1- تکبر عالمانه: این تکبر ابلیس است؛ وقتی که گفت «انا خیر منه»: من از آدم برترم. خداوند سخن او را تکذیب نکرد، او در آن لحظه از آدم جدید الخلقه برتر بود. پس از تمرّد از سجده، رجیم گشت.

2- تکبر جاهلانه: این تکبر از «جهل در انسان شناسی» و «جهل در خودشناسی» ناشی می شود. و لذا شیطان چندان کاری با این ها ندارد، او نیازی نمی بیند که وقتش را برای اینان صرف کند، زیرا خودشان در راه او هستند.

در بخش بعدی که بلافاصله می آید، امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم به این بیماری شخصیتی دچار نشویم.

بخش ششم

اشاره

خود برتربینی بدون خودشناسی

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِی نَاسِیاً لِذِکْرِکَ فِیمَا أَوْلَیْتَنِی، وَ لَا غَافِلًا لِإِحْسَانِکَ فِیمَا أَبْلَیْتَنِی، وَ لَا آیِساً مِنْ إِجَابَتِکَ لِی وَ إِنْ أَبْطَأَتْ عَنِّی، فِی سَرَّاءَ کُنْتُ أَوْ ضَرَّاءَ، أَوْ شِدَّةٍ أَوْ رَخَاءٍ، أَوْ عَافِیَةٍ أَوْ بَلَاءٍ، أَوْ بُؤْسٍ أَوْ نَعْمَاءَ، أَوْ

جِدَهٍ أَوْ لَأْوَاءَ، أَوْ فَقْرٍ أَوْ غِنًی: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و مرا در آن برتری که به من داده ای فراموش کنندۀ یادت قرار مده، و نه از نعمت هائی که به من رسانده ای غافلم گردان، و نه از اجابت خودت به من مأیوسم کن گرچه اجابت تو دیر به من برسد، در فراخ حالی باشم یا در تنگنا، در سختی باشم یا در آسانی، در تندرستی باشم یا در گرفتاری جسمی، در محرومیت باشم یا در برخورداری، در یابِش باشم یا در نایابی، در فقر باشم یا در غنی.

شرح

خود برتربینی بدون خودشناسی

انسان موجودی است که هرگز از احساس خود برتربینی فارغ نمی شود. این احساس در دو عرصه است:

1- خود برتربینی در عرصۀ آفرینش: در بخش بالا به شرح رفت که این حس در «کرامت بالقوّه» درست است اما باید به مشروط بودن آن توجه کرد وگرنه، به پست ترین موجود مبدل می شود.

2- خود برتربینی اجتماعی: هرکسی در جهاتی و در ابعادی و در مواردی، خود را از دیگران برتر می داند، زیرا بیشتر به نواقص، و نیز به اشتباهات دیگران توجه دارد و کمتر از خوبی ها و کمالات دیگران خبر دارد.

این، احساس و قضاوت هرکسی است دربارۀ دیگران، مگر وقتی که «قدرت» در اختیار شخص مقابل، باشد در این صورت خوبی ها و داشته های او را خواهد دید و از نواقص و اشتباهات او غافل خواهد بود.

این است بشر بماهو بشر.

کسی که به خود شناسی نرسد، این «خصلت بما هو بشر»ی او را دچار بیماری خود برتربینی می کند. و اگر هم در عرصۀ آفرینش (شناخت انسان در کل جهان) و هم در عرصۀ

اجتماع در این حالتِ نادرست «خودشناسی» باشد دارای «شخصیت وارونه» می گردد. همان بیماری که در سطرهای پایانی بخش بالا مذکور شد.

راه پیشگیری از این بیماری و نیز درمان آن در عرصهٔ آفرینش، «ذکر خدا= یاد خدا» است که اگر من انسان و موجود برتری هستم خدا مرا برتر آفریده است؛ این برتری را خودم ایجاد نکرده ام: «وَ لَا تَجْعَلْنِی نَاسِیاً لِذِکْرِکَ فِیمَا أَوْلَیْتَنِی». پس نباید یاد خدا را دربارهٔ داده های آفرینشی اش، فراموش کرد.

راه پیشگیری و نیز درمان آن، در عرصهٔ فردی و اجتماعی، عدم غفلت از داده های الهی است: «وَ لَا غَافِلًا لِإِحْسَانِکَ فِیمَا أَبْلَیْتَنِی». پس نباید از این غافل بود که هر داشته ای که دارم از خداوند است.

ابلیتنی: حضور این کلمه که خود یک جمله (فعل، فاعل و مفعول) است در این جمله، از مصادیق «جمع بین الادّعا و الدلیل» است؛ در عین حال که احسان خدا به بنده را مستقیماً در نظر دارد، بطور غیرمستقیم و نهفته چگونگی رابطهٔ نعمت خدا با انسان را نیز می رساند: «وَ لَا غَافِلًا لِإِحْسَانِکَ فِیمَا أَبْلَیْتَنِی»: و از احسانی که بر من بار کرده ای و مرا به آن دچار کرده ای غافل مگردان.

احسان خداوند، همیشه با «امتحان» همراه است؛ ابتلاء است. افراد غافل هم از نظر روانی و ناخودآگاه و هم از جهت آگاهانه، نعمت هائی را که دارند، «برخورداری مطلق» می انگارند. این قبیل افراد با نوعی روحیّهٔ استغناء و استقلال، از یاد خدا باز می مانند.

غافلاً: قرآن نیز این افراد را غافل نامیده است: «وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواه»:(1) و پیروی مکن از کسی که قلبش را از یاد خودمان غافل کرده ایم و پیرو هوای نفس خود شده است. و «أُولئِکَ الَّذینَ طَبَعَ اللّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ وَ سَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ وَ أُولئِکَ هُمُ

1- آیهٔ 28 سورهٔ کهف.

الْغافِلُون»(1) و مي فرمايد: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فى نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَ خيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَكُنْ مِنَ الْغافِلين»،(2) هم در درون وجود (فى نفسك) و هم با حالت روانى (تضرعاً و خيفه) و هم با زبان بطور آهسته، هم در صبحگاهان و هم در شبانگاهان، پروردگارت را ياد كن تا از غافلان نباشى. و آيه هاى ديگر.

«وَ لَا آيِساً مِنْ إِجَابَتِكَ لِى»؛ خدايا، مرا از اجابت دعايم مأيوس مكن. در موارد متعدد از اين مجلدات به شرح رفت كه بايد رابطه انسان با خدا، بر اساس دو كفۀ متعادل «خوف و رجاء» باشد و يأس از لطف خدا بدترين و خطرناكترين عارضه است كه يا انسان را متمرّد مى كند و يا به يأس از اصل زندگى مى رسد كه اميرالمؤمنين (عليه السلام) مى فرمايد: «إِنْ مَلَكَهُ الْيَأْسُ قَتَلَهُ الْأَسَفُ»:(3) اگر يأس از زندگى بر قلب انسان غلبه كند، از تأسف مى ميرد.

و امام سجاد (عليه السلام) در اين جاى سخنش بدترين نوع يأس را معرفى مى كند كه منشأ يأس هاى ديگر مى شود و آن «يأس از اجابت دعا» است. زيرا اگر كسى به اين يأس برسد نتيجه اش قطع رابطه با خدا مى شود. اگر خداوند ابليس را از رحمت خودش دور انداخته و رجيم كرده است، چنين كسى خودش، خودش را رجيم مى كند. امام عليه السلام به ما ياد مى دهد كه از خداوند يارى طلبيم تا هرگز به اين يأس مبتلا نشويم.

«وَ إِنْ أَبْطَأَتْ عَنِّى» گرچه اجابت تو دير به من برسد.

از اين عبارت يک حقيقت مهم را مى فهميم: هيچ دعائى نيست كه مستجاب نشود، و باصطلاح دير و زود دارد اما سوخت و سوز ندارد. گاهى هم دعا بدون تأخير مستجاب مى شود ليكن دعا كننده متوجه آن نيست، زيرا در شكل و صورتى مستجاب شده كه با آنچه دعا

1- آيۀ 108 سورۀ نحل.
2- آيۀ 205 سورۀ اعراف.
3- نهج البلاغه، ابن ابى الحديد و فيض، قصار 105.

کننده در ذهنش تصویر کرده بود متفاوت است.

دربارۀ اینکه هیچ دعائی نامستجاب نیست گرچه دعای گناهکارترین فرد باشد و حتی اگر دعائی در دنیا مستجاب نشود، در قیامت به حساب خواهد آمد، در مجلدات قبلی به شرح رفت.

انسان ها با هم فرق می کنند؛ برخی در اثر برخورداری دچار غفلت و دچار «عدم باور به اجابت دعا» می شوند، برخی دیگر در اثر محرومیت و ناکامی. و برخی دیگر در اثر سختی رسیدن به خواسته های شان، و برخی دیگر در اثر نیروی جسمی و برخی دیگر در اثر بیماری بدنی، و برخی دیگر در اثر درعین داشتن نعمت و عدم توان استفاده از آن، و برخی دیگر در اثر یابش، و برخی دیگر در اثر نایابی، برخی در اثر فقر و برخی در اثر ثروت.

بهتر است به جای تکرار لفظ «برخی» عوامل غفلت و یأس از ذکر خدا را ردیف کنیم: این عوامل عبارتند از رابطه نادرست انسان با:

1- سرّاء: آسایش و بهرمندی.

2- ضرّاء: عدم آسایش و گرفتاری.

3- شده: در تنگنا واقع شدن.

4- عافیه: فراغت از آفت های جسمی.

5- بؤس: بهرمند نشدن از نعمت با وجود داشتن نعمت.

6- نَعماء: برخورداری و بهرمندی از نعمت.

7- جِده: یابش؛ دسترسی آسان به خواسته ها.

8- لأواء: عدم دسترسی آسان به خواسته ها.

گاهی نیز دو یا چند عامل در کسی جمع شده و او را دچار غفلت و یأس می کنند. اما فرد ذاکر و شاکر در هیچکدام از این حالات به این بیماری ها دچار نمی شود.

پس: یاد خدا، اول زندگی دنیا را گوارا می کند؛ آن را شیرین، سالم و انسانی می کند،

ص: 499

نتیجه اش زیبائی و شیرینی زندگی آخرت است. سرتاسر صحیفه بر این محور و در این مسیر است؛ انسان صحیفه ای، سالم ترین، برخوردارترین انسان در دنیا و آخرت است.

بخش هفتم

فرق میان شادی و به خود بالیدن

فرق میان حُزن و حُزن تأسفی

فرق میان اَسَف و تأسّف

ایمان علمی و ایمان قلبی

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ ثَنَائِی عَلَیْکَ، وَ مَدْحِی إِیَّاکَ، وَ حَمْدِی لَکَ فِی کُلِّ حَالاتِی حَتَّی لَا أَفْرَحَ بِمَا آتَیْتَنِی مِنَ الدُّنْیَا، وَ لَا أَحْزَنَ عَلَی مَا مَنَعْتَنِی فِیهَا، وَ أَشْعِرْ قَلْبِی تَقْوَاکَ، وَ اسْتَعْمِلْ بَدَنِی فِیمَا تَقْبَلُهُ مِنِّی، وَ اشْغَلْ بِطَاعَتِکَ نَفْسِی عَنْ کُلِّ مَا یَرِدُ عَلَیَّ حَتَّی لَا أُحِبَّ شَیْئاً مِنْ سُخْطِکَ، وَ لَا أَسْخَطَ شَیْئاً مِنْ رِضَاکَ: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و ثنایم را دربارهٔ خودت قرار ده، و مدحم را بر خودت، و حمدم را بر تو، در همهٔ حالاتم، حتی نه به آنچه از دنیا برایم داده ای بر خود ببالم، و نه بر آنچه به من نداده ای افسرده شوم، و تقوایت را در قلب من غالب کن، و بدنم را در اعمالی که می پذیری به کارگیر، و بوسیلهٔ اطاعت از خودت جان مرا از هر چیزی که بر من وارد می شود، مشغول کن، حتی چیزی از عوامل ناخشنودی تو را دوست نداشته باشم، و چیزی از عوامل رضایت تو را ناخشنود ندارم.

ص: 500

شرح

لغت: ثناء: سرایش کلّی دربارۀ خوبی کسی.

مدح: توضیح خوبی های کسی بطور مورد به مورد.

حمد: سرایش و توضیح ویژگی های ذاتی و وجودی کسی.(1)

فی کلّ حالاتی: این حالات همان است که در آخر بخش قبلی بعنوان عوامل غفلت و یأس به شماره رفت که هشت حالت بود.

«حَتَّی لَا أَفْرَحَ بِمَا آتَیْتَنِی مِنَ الدُّنْیَا، وَ لَا أَحْزَنَ عَلَی مَا مَنَعْتَنِی فِیهَا»: تا به آنچه از دنیا به من داده ای بر خود نبالم، و به آنچه از دنیا به من نداده ای افسرده نباشم.

برخی از شارحان و مترجمان عبارت «اَفرح» را به «شاد نشوم» معنی کرده اند، در حالی که شاد شدن بر نعمت نه تنها خوب است بل گاهی واجب هم می شود که می فرماید: «یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُون».(2) و «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذلِکَ فَلْیَفْرَحُوا».(3)

مراد امام (علیه السلام) از «فرح»، تبختری است که در اثر برخورداری ها بر انسان عارض می شود و او در فکر، هیکل، قیافه و ژست به خود می بالد. همانطور که قرآن دربارۀ قارون می گوید: «قالَ إِنَّما أُوتیتُهُ عَلی عِلْمٍ عِنْدی»:(4) این ثروت از راه دانشی که دارم به من رسیده است. «فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ فی زینَتِهِ»:(5) با تمام آرایش (و ژست) در برابر قومش ظاهر شد.

1- در مباحث پیشین، فرق میان مدح و حمد به طور مشروح بیان شده است.
2- آیۀ 4 سورۀ روم.
3- آیۀ 85 سورۀ یونس.
4- آیۀ 78 سورۀ قصص.
5- همان، آیۀ 79.

با این که هوشمندان قوم به او تذکر داده بودند که: «لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْفَرِحین»:(1) به خودت نبال که خداوند افراد بالنده به خود، را دوست ندارد.

و عبارت «لا احزن» را نیز به «اندوهگین نباشم» تفسیر کرده اند، در حالی که حزن در اصل نه حرام است و نه نکوهیده؛ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در وفات فرزندش محزون بود و گریه کرد. و همچنین ائمّۀ طاهرین علیهم السلام بویژه برای شهادت امام حسین علیه السلام. و قرآن دربارۀ حضرت یعقوب می گوید: «وَ ابْیَضَّتْ عَیْناهُ مِنَ الْحُزْنِ».(2) و در تمجید از مؤمنین می گوید: «وَ أَعْیُنُهُمْ تَفیضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ یَجِدُوا ما یُنْفِقُون». (3) و دربارۀ خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَیَحْزُنُکَ الَّذی یَقُولُون».(4)

مراد از حزن در این سخن امام (علیه السلام) حزن به معنی مطلق نیست، بل آن حزنی است که به افسردگی برسد. همان معنائی که در سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) خطاب به امام حسن و امام حسین (علیه السلام) می فرماید: «لا تَأْسَفَا عَلَی شَیْ ءٍ مِنْهَا زُوِیَ عَنْکُمَا»:(5) و متأسف نشوید بر چیزی از دنیا که از دستتان برود.

لغت: تَأَسَّفَ: توجع و تحسّر علی مافات: بر آنچه از دست داده دردمند حسرت آلود شد.

تأسُّف: حسرت دردمندانه.(6)

محزون شدن بهنگام از دست دادن هر نعمت خواه نعمت مادی باشد و خواه معنوی- یک امر طبیعی است آنچه از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) نکوهیده است «حزن حسرتی و تاسفی» است.

1- همان، آیۀ 76.
2- آیۀ 84 سورۀ یوسف.
3- آیۀ 92 سورۀ توبه.
4- آیۀ 33 سورۀ انعام.
5- نهج البلاغه، کتب، 47.

6- در کاربرد فارسی فرق می کند.

اسف نیز طبیعی است و نکوهیده نیست، آنچه باید از آن پرهیز شود «تأسف» است که از باب تفعّل و با عنصر «مطاوعه» است که «انفعال شدید» را دارد، تأسف آن اسفی است که در جان و شخصیت انسان نفوذ کند.

به حضرت موسی در ماجرای گوسالهٔ سامری، حالت اسف دست داد: «وَ لَمَّا رَجَعَ مُوسی إِلی قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً».(1)

و همچنین حضرت یعقوب گفت: «یا أَسَفی عَلی یُوسُفَ».(2)

آنچه نکوهیده است «حزن تأسفی» است، نه «حزن اسفی».

و در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) اگر آن را بصورت «لا تأسّفا»(3) با تشدید نخوانیم، باز باید به معنی تأسف تفسیر شود نه اسف. و البته قرائت با تشدید بهتر است گرچه قرائت بدون تشدید رایج است.

برخی از مفسرین، مسئله را با «تفکیک موضوعی» حل می کنند و می گویند: حزن و اسف و تأسف در امور دنیوی نکوهیده و در امور اخروی پسندیده است. همانطور که لفظ «دنیا» در متن سخن هر دو امام آمده است.

اما در مباحث پیشین بیان شد که تفکیک میان دنیا و آخرت و جراحی میان این دو محال است؛ همه نعمت های دنیوی که در اختیار مؤمن است، نعمت اخروی نیز هستند و از دست رفتن آن ها، از بین رفتن ابزار آخرت است. و لذا نمی توان گفت: در حزن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در وفات فرزندش و یا در اسف حضرت یعقوب در فراق حضرت یوسف، هیچ عنصری از غم دنیوی نبوده است. چرا این حزن و این اسف در وفات یا فراق دیگران نبوده، تنها در مورد فرزند بوده است؟ پس معلوم می شود که اسف در از دست دادن

1- آیهٔ 150 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 84 سورهٔ یوسف.

3- که در اصل «تتأسفا» باشد و حرف تاء محذوف باشد مانند «تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ» که در اصل «تتنزّل» است.

نعمت دنیوی نیز جایز، روا و پسندیده است.

اساساً تأسف(1)

دربارهٔ آخرت نیز پسندیده نیست؛ که کسی دربارهٔ آن بحدی دچار غم و غصّه گردد که دچار افسردگی شود. بل آنچه به ما امر شده پشیمانی از ته دل و توبه است. و مردن از غصّهٔ گناه دربارهٔ هیچ مؤمنی، نیامده است و چنین غصّه ای پیشنهاد برخی از فرقه های صوفیه است، نه شیعهٔ مکتبی.

همان طور که خودکشی- حتی بخاطر شرمندگی از گناه کبیره- حرام است، خود را به افسردگی دچار کردن و «دق مرگ کردن» نیز حرام است.

درست است: این تفکیک موضوعی، دربارهٔ افرادی که نعمت های دنیائی شان در تضاد یا تعارض با آخرت است، صحیح می باشد. اما نه دربارهٔ پیامبران، امام حسن، امام حسین و حتی افراد مؤمن با ایمان کامل.

این گونه ظرایف و دقایق در تفسیر قرآن، نهج البلاغه، صحیفهٔ سجادیه و هر سخن و کلام اهل بیت (علیهم السلام) باید رعایت شوند.

«وَ أَشْعِرْ قَلْبِی تَقْوَاکَ»: و قلب مرا به تقوایت حسّاس کن.

لغت: شعر و اِشعار معانی و کاربردهای متعددی دارد از آنجمله «احساس» و «حس کردن» است: شَعَرَبه: اَحسّ به: آن را احساس کرد. و «شعر له: فطن له: نسبت به آن هوشمند شد».

«وَ اسْتَعْمِلْ بَدَنِی فِیمَا تَقْبَلُهُ مِنِّی»: جسمم را در آنچه مورد قبول تو است، به کارگیر.

«وَ اشْغَلْ بِطَاعَتِکَ نَفْسِی عَنْ کُلِّ مَا یَرِدُ عَلَیّ»: جان و شخصیت درون مرا با اطاعت خودت از توجه به آنچه بر ضمیرم وارد می شود، مشغول گردان.

لغت: شغل عنه: از آن بازماند: توجه به چیزی او را از توجه به چیز دیگر بازداشت.

1- به معنای عربی آن که به شرح رفت.

«حَتَّی لَا أُحِبَّ شَیْئاً مِنْ سُخْطِکَ»: (به حدی دل و جانم را به اطاعت خودت مشغول کن) تا اینکه هیچ چیزی از ناخوشنودی تو را دوست نداشته باشم.

مراد از دوست داشتن، دوست داشتن آگاهانه نیست، دوست داشتن روانی است؛ ممکن است کسی غیبت را دوست نداشته باشد و در خودآگاهش و تشخیص فکری اش کاملاً با آن مخالف باشد، اما از جهت روانی از غیبت لذت ببرد.

امام (علیه السلام) در این کلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم شیرینی روانی و درونی بدها را از روح و روان ما دور کند. و لذا کلمهٔ «نفس» را آورده است.

«وَ لَا أَسْخَطَ شَیْئاً مِنْ رِضَاکَ»: و هیچ چیزی از خوشنودی تو را مبغوض ندارم.

این فراز از سخن امام (علیه السلام) توجه به آیهٔ 162 سورهٔ آل عمران دارد: «أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللَّهِ کَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ»: آیا کسی که در صدد جلب رضایت خدا است همانند کسی است که خود را به سخط خدا برگماشته است؟

باز هم محور سخن چگونگی «شخصیت درون» است؛ یعنی به حدی به اطاعت تو در همه راه ها و رفتارهای زندگی مشغول باشم که در ناخودآگاهم نسبت به هیچکدام از موارد رضای تو احساس بد نداشته باشم.

هر مسلمانی نسبت به نماز، جهاد، روزه و... در خودآگاهش ارزش قائل است؛ اما ممکن است در قلب و ناخودآگاه کسی، نسبت به برخی از آن ها «حسّ دوست داشتن» وجود نداشته باشد و حتی ممکن است در ضمیر ناخودآگاهش نسبت به آن احساس بد داشته باشد.

باور، اعتقاد، و ایمان داشتن خودآگاهانه، غیر از باور، اعتقاد و ایمانی است که ریشه هایش در جان و قلب انسان جای گرفته باشد. درک آگاهانه، درک علمی است، و بسا عالمی که از عمل به علم خود عاجز است. زیرا آن علم در درون شخصیت درونی او جای نگرفته است. و ایمان علمی گاهی به ایمان قلبی می رسد و گاهی به آن مرحله نمی رسد. و راه رسانیدن ایمان علمی به ایمان قلبی، مشغول شدن به طاعت در موضوع همان علم است، و توفیق آن را باید از خدا خواست.

بخش هشتم

اشاره

انسان شناسی

انسان هرگز بدون محبت نمی شود

انسان هرگز بدون خوف نمی شود

انسان هرگز بی رغبت نمی شود

انسان ذاتاً تنوع طلب است

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ فَرِّغْ قَلْبِی لِمَحَبَّتِکَ، وَ اشْغَلْهُ بِذِکْرِکَ، وَ انْعَشْهُ بِخَوْفِکَ وَ بِالْوَجَلِ مِنْکَ، وَ قَوِّهِ بِالرَّغْبَهِ إِلَیْکَ، وَ أَمِلْهُ إِلَی طَاعَتِکَ، وَ أَجْرِ بِهِ فِی أَحَبِّ السُّبُلِ إِلَیْکَ، وَ ذَلِّلْهُ بِالرَّغْبَهِ فِیمَا عِنْدَکَ أَیَّامَ حَیَاتِی کُلِّهَا: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و قلبم را (از موانع) فارغ گردان بر محبت خودت، و (برای اینکه به محبت تو برسم) قلبم را به سوی طاعت خودت برگردان، و قلبم را در محبوب ترین راه ها به سوی خودت جاری کن، و قلبم را به گرایش بر آنچه در نزد تو است رام کن در سرتاسر دوران زندگیم.

شرح

انسان هرگز بدون محبت نمی شود

در فارسی، «دوست داشتن» سه کاربرد دارد:

1- آن را دوست داشت؛ یعنی از آن بدش نیامد.

2- آن را دوست داشت: یعنی آن را به دیگری ترجیح داد.

ص: 506

3- آن را دوست داشت: یعنی آن چیز را بذاته دوست دارد، نه در مقایسه با چیزهای دیگر. حب نیز در عربی این سه کاربرد را دارد لیکن «محبّت» فقط به معنی سوم است زیرا صیغه «مَفعَل» و «مفعله» سه کاربرد دارد: یا اسم مکان است، یا اسم زمان، و یا مصدر میمی. روشن است در موضوع بحث ما جائی برای اسم مکان و اسم زمان نیست. می ماند مصدر میمی و هیچ مصدری نیست که از عنصر فعل و کار یا «تحوّل» خالی باشد.

لیکن عنصر «تحرک و فعل» در مصدر میمی بیش از مصدر است.

حب مصدر است یعنی دوست داشتن، محبت یعنی تحرک و فعالیت آن دوست داشتن در درون انسان؛ محبت «حب فعال» است. محبت یعنی «حب ورزیدن».

گرچه اهل لغت این هر دو را به یک معنی گرفته اند زیرا آنان تابع کثرت استعمال هستند و چندان اهمیتی به ریشۀ واژه ها نمی دهند. اما در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) با اینکه دامنۀ مجاز گسترده است، لیکن استعمالات مجازی به حدی نمی سد که جایگاه مصدر و مصدر میمی و تفاوت شان نادیده گرفته شود. زیرا در این صورت از دایرۀ مجاز خارج شده و به غلط می رسد.

هر حب طبعاً تحرک یافته و به مرحلۀ محبت می رسد، مگر در موارد اندک که علّتی و مانعی پیش آید و حب را از تحرک باز دارد، امام علیه السلام در عبارت «وَ فَرِّغْ قَلْبِی لِمَحَبَّتِک»: و (خدایا) قلبم را- از موانع- فارغ گردان بر محبت خودت.

زیرا انسان هرگز بدون محبت نمی شود اگر به محبت خدا نپردازد، به محبت موانع مذکور خواهد پرداخت.

نکته قابل توجه این است که امام در این سخن «حبّ الله» نمی خواهد، بل «محبه الله» را که حب متحرک و فعال است، می خواهد. ممکن است حبّ الله در قلب کسی باشد اما بدلیل حس ریاست طلبی، شهرت طلبی، مال دوستی و... فعال نشود.

و نکتۀ بس مهم دیگر این است که در قرآن «حبّ الله» و اساساً کلمۀ «حب» نیامده و هر چه از این ماده آمده همگی فعل است در صیغه های مختلف و در آیه 39 سورۀ طه «محبت»

آمده که به حضرت موسی (علیه السلام) می گوید: «وَ أَلْقَیْتُ عَلَیْکَ مَحَبَّةً مِنِّی». (1) بدیهی است آنچه در آن شرایط برای حضرت موسی لازم بود حب محرک و متحرک بود که در قلب فرعون فعال گردد تا از قتل این کودک که در درون صندوق با جریان آب آمده، صرفنظر کند.

امام (علیه السلام) در این کلام فراغت از موانع را می خواهد تا حبّش محبت شود؛ «وَ اشْغَلْهُ بِذِكْرِک»: و (خدایا برای این که به محبت تو برسم) قلبم را به ذکر و یاد خودت مشغول کن. «وَ انْعَشْهُ بِخَوْفِکَ وَ بِالْوَجَلِ مِنْک»: و قلبم را با ترس و بیم از خودت، برانگیزان.

تنها دفع یا رفع موانع کافی نیست، بل که باید قلب به ذکر خدا مشغول باشد. عامل انگیزانندۀ قلب به ذکر، حب است، اما این تنها عامل نیز کافی نیست؛ باید خوف و بیم نیز بعنوان انگیزانندۀ دوم، باشد و بشود آنچه گفته شد که رابطه انسان با خدا باید بر اساس «دو کفّۀ خوف و رجاء» باشد؛ اگر حب تنها باشد و تحرک کرده به مرحله محبت هم برسد، لیکن خوفی در دل نباشد، می شود «رجاء محض» و شخص را مغرور می کند و می رسد به بینش نادرست و خطرناک صوفیان که حب را کافی می دانند و شریعت را زیر پا می گذارند.

و از نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) طریقت بدون شریعت، همان طریقت است که ابلیس خواهان آن است. و اساساً اصطلاح طریقت در این مکتب نیست.

انسان هرگز از خوف و نگرانی خالی نمی شود؛

نگرانی همزاد انسان است، این خوف اگر عامل گرایش به سوی خدا نباشد، به پرستش اشیاء دیگر و کسان دیگر وادار می کند.

امام (علیه السلام) اول مرحلۀ دفع موانع، سپس مرحلۀ انگیزش با دو عامل انگیزاننده،

1- آیۀ 39 سورۀ طه.

آنگاه به اصل موضوع برمی گردد و نیرومندی حب را می خواهد: «وَ قَوِّهِ بِالرَّغْبَهِ إِلَیْک» و (خدایا) قلبم را برای میل و گرایش به تو، نیرومند گردان. قرآن نیز از قول مؤمنین می گوید: «إِنَّا إِلی رَبِّنا راغِبُون»(1) و «إِنَّا إِلَی اللَّهِ راغِبُون».(2)

اما در این سخن امام (علیه السلام) یک نکته، بل یک اصل مهم نهفته است و آن حضور لفظ «وَجَل» در کنار لفظ «خوف» است. وجل با خوف فرق دارد. معنی فارسی خوف یعنی ترس و واهمه، اما وجل یعنی دل نگرانی، خوف از چیزی می شود که یکطرفه است و امیدی در آن نیست. اما وجل آن دل نگرانی است که ذهن انسان نسبت به چیزی که ممکن است مفید باشد و ممکن است مضر باشد، متوجه باشد. مانند کسی که فرزندش برای یک کاری به سفر رفته است ممکن است در آن کار موفق باشد و ممکن است در آن راه کشته شود. یعنی مورد از موارد «بیم و امید» است.

قرآن: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذینَ إِذا ذُکِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ»(3) و «الَّذینَ إِذا ذُکِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ»(4) و «وَ الَّذینَ یُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَهٌ أَنَّهُمْ إِلی رَبِّهِمْ راجِعُون».(5) این همان اصل اساسی است که مکرر به شرح رفت که باید رابطهٔ انسان با خدا، رابطه «بین الخوف و الرّجاء» باشد.

رابطهٔ انسان با نعمت ها: باید رابطه انسان با نعمت ها و موفقیت ها نیز رابطهٔ وَجَلی و رابطهٔ دل نگرانی باشد؛ رابطهٔ مشعوفانه با هر نعمت و با هر موفقیتی، شخص را به غفلت می کشاند و منجر به «روحیهٔ استغناء» می شود که سر از طغیان در می آورد: «إِنَّ الْإِنْسانَ

ص: 509

1- آیهٔ 32 سورهٔ قلم.
2- آیهٔ 59 سورهٔ توبه.
3- آیهٔ 2 سورهٔ انفال.
4- آیهٔ 35 سورهٔ حج.
5- آیهٔ 60 سورهٔ مؤمنون.

لَیَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی»؛(1) در درون خود احساس بی نیازی می کند و نتیجه اش طغیان است.

اما رابطهٔ وَجَلی (= رابطهٔ بیم و امید)ی با نعمت ها و موفقیت ها او را در مسیر انسانی درست قرار می دهد. و ارزش واقعی هر نعمت نیز همین است هیچ نعمتی مطلق نیست و احتمال مبدل شدنش به نقمت هست، و گاهی ممکن است آنچه نعمت پنداشته شده در واقع نقمت بوده نه نعمت.

امیرالمؤمنین دربارهٔ شخص متّقی می فرماید: «یَعْمَلُ الْأَعْمَالَ الصَّالِحَهَ وَ هُوَ عَلَی وَجَل»:(2) اعمال صالحه را انجام می دهد در عین حال که دلنگران است. و نیز در شمارش ویژگی فرد متّقی می گوید: «وَ وَجِلَ فَعَمِلَ وَ حَاذَرَ فَبَادَر»:(3) دلنگران است پس عمل می کند، اول حذر می کند (صحت مورد را بررسی می کند) سپس اقدام می کند.

انسان هرگز بدون میل و گرایش نمی شود؛

اگر گرایشش به سوی خدا و راه خدا قوی نباشد، جاذبه های دیگر، گرایش او را در جهت دیگری قرار خواهند داد.

رغبت دربارهٔ هر چیز، ممکن است به سوی چیز دیگری بچرخد. زیرا انسان ذاتاً تنوع طلب است. «وَ أَمِلْهُ إِلَی طَاعَتِک»: و (خدایا) قلبم را به سوی طاعت خودت برگردان.

«اَمِل» صیغهٔ امر مخاطب است از «مال یمیل میلاً». معنی اصلی «میل» در عربی «تغییر جهت» است برخلاف کاربرد فارسی آن که به معنی «رغبت» است.

می گویند: مالَ الجدارُ میلاً: دیوار کج شد. یا: مال الماء عن مجراه: آب از بستر جریانش کج شد. و...

گاهی حب نیز از جهت خود بر جهت دیگری میل می کند؛ امام می گوید: خدایا قلبم را از هر جهت گیری به جهت خودت برگردان. پس حب حتی در مرحلهٔ محبت نیز نیازمند

1- آیهٔ 6 و 7 سورهٔ علق.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 186، فیض، خ 184.
3- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، و فیض، خ 82.

حفاظت است وگرنه، با هر تغییر کوچک در جهت، به تدریج در بستر و جهتی دیگر قرار می گیرد.

برای پاسخ به این تنوع طلبی قلب است که به ما یاد داده اند که به گونه های مختلف (مختلف در کمّ و کیف) به عبادت بپردازید. زیرا «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ کَمَا تَمَلُّ الْأَبْدَانُ فَابْتَغُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِکْمَهِ [الْحِکَمِ]»:(1) این قلب ها ملول و خسته می شوند، همانطور که بدن ها خسته می شوند، پس برای شان حکمت های دوست داشتنی بجوئید.

باید از خسته کردن قلب از عبادت پرهیز کرد، امام صادق (علیه السلام) می گوید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه یَا عَلِیُ إِنَّ هَذَا الدِّینَ مَتِینٌ فَأَوْغِلْ فِیهِ بِرِفْقٍ وَ لَا تُبَغِّضْ إِلَی نَفْسِکَ عِبَادَهَ رَبِّکَ....»:(2) ای علی این دین متین است پس با مدارا بر متن آن وارد شو، و عبادت پروردگارت را در نظر خودت (روحیه ات) مبغوض مکن... یعنی کاری نکن که ضمیر درونت از عبادت تنفر داشته باشد.

و حدیث های دیگر.

باید با تنوع در عبادت، حس تنوع طلبی را پاسخ داد. وگرنه، این حس به سوی دیگر خواهد کشید.

«وَ أَجْرِ بِهِ فِی أَحَبِّ السُّبُلِ إِلَیْک» و (خدایا) قلبم را در محبوب ترین راه ها به سوی خودت جاری کن.

أَحَبِّ السُّبُلِ إِلَیْک: در این سخن دو نکته نهفته هست:

1- راه خدا چیست و چگونه آن را بشناسیم؟-؟ اگر شاکلهٔ شخصیت درونی کسی بر اساس مدیریت روح فطرت بر روح غریزه باشد، او در سبیل الله است، و اگر روح غریزه اش

1- نهج البلاغه، قصار، 89.
2- وسائل الشیعه، ج 1، ابواب مقدمات العبادات، ب 26 ح 7.

بر روح فطرتش عاصی باشد، او در سبیل الله نیست؛ «وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ».(1) در مباحث پیشین از این مجلدات بطور مکرر به شرح رفت که: عقل ابزار کار روح فطرت است، و هوی (= هوس) ابزار کار روح غریزه است. آیه می فرماید پیرو هوی نباش که تو را از راه خدا گمراه می کند.

یک نگرش به خود، و یک توجه «خود شناسانه»، برای هر کسی روشن می کند که در راه خدا است یا در ضلالت.

2- محبوب ترین راه (أَحَبِ السُّبُل) کدام است؟ راه خدا فقط یکی است و دومی ندارد تا بگوئیم از میان راه های خدا کدام بهتر است: «وَ أَنَّ هذا صِراطی مُسْتَقیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبیلِهِ»:(2) و این است راه من که مستقیم است، از این پیروی کنید و از راه ها پیروی نکنید که شما را از راه خدا متفرق می کند. در این آیه راه خدا مفرد و واحد آمده و راه غیر خدا با صیغه جمع و متعدد آمده است.

در این عبارت مراد از «أَحَبِ السُّبُلِ إِلَیْک» که با صیغه جمع آمده، راه خدا که مقابلش راه غیر خدا است، نیست. بل مقصود «راه های متعدد در هر امری از امور زندگی است». کسی که اهل هدایت و در راه خدا است، می تواند هر امر از امور زندگیش را به صورت های متعدد انجام دهد؛ مثلاً خواندن نماز را می تواند به چند گونه صحیح انجام دهد: بصورت صحیح، بصورت صحیح تر، بصورت صحیح ترین. و همچنین هر کار و رفتاری دیگر از کارها و رفتارهای زندگی.

امام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم ما را موفّق کند که در همهٔ امور بهترین وجه رفتار را داشته باشیم. و در آیهٔ «یَهْدی بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ»(3) همین معنی در نظر است.

ص: 512

1- آیهٔ 26 سورهٔ ص.
2- آیهٔ 153 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 16 سورهٔ مائده.

شخصیت رام

«وَ ذَلِّلْهُ بِالرَّغْبَهِ فِیمَا عِنْدَکَ أَیَّامَ حَیَاتِی کُلِّهَا»: و (خدایا) قلبم را به گرایش بر آنچه در نزد تو است رام کن در سرتاسر دوران زندگیم.

روح غریزه چموش است، و رام کردن آن و مطیع کردنش در برابر روح فطرت، اولین وظیفه و مشکل ترین عمل در خودشناسی و خودسازی است. و شخصیت درونی انسان (شاکلهٔ روانی= محصول چگونگی تعامل میان دو روح= قلب) ثابتِ منجمد نیست؛ نوعی سیالیّت دارد هر از گاهی به طرف سرکشی غرایز تمایل می کند. بزرگترین توفیق انسان وقتی است که چموشی غریزه توسط فطرت مهار شده و شخصیتش برای فطرت رام شده باشد و این رام بودن یک عامل دارد و بدون آن محقق نمی شود و آن «رغبت» است که گفت: «وَ قَوِّهِ بِالرَّغْبَهِ إِلَیْک»؛ قلبم را؛ شخصیت درونم را با رغبت به سوی خودت، تقویت کن. که شرحش با آیه های مربوطه گذشت.

بخش نهم

اشاره

تنها درس قرآن کافی است

فرار از خدا به سوی خدا

قضا و قدر

وَ اجْعَلْ تَقْوَاکَ مِنَ الدُّنْیَا زَادِی، وَ إِلَی رَحْمَتِکَ رِحْلَتِی، وَ فِی مَرْضَاتِکَ مَدْخَلِی، وَ اجْعَلْ فِی جَنَّتِکَ مَثْوَایَ، وَ هَبْ لِی قُوَّهً أَحْتَمِلُ بِهَا جَمِیعَ مَرْضَاتِکَ، وَ اجْعَلْ فِرَارِی إِلَیْک: و (خدایا) توشه گیری من را از زندگی دنیائی، تقوای خودت قرار ده. و رحلت مرا به سوی خودت، و ورودگاه مرا در رضایت های خودت، و بهشتت را سرانجام من قرار ده، و به من نیروئی بده که با آن همهٔ (موجبات) خشنودی تو را تحمل کنم، و فرار مرا به سوی خودت قرار ده.

ص: 513

شرح

تنها درس قرآن کافی است

مقدمه: برای این بخش از دعا یادآوری یک اصل را در قالب مقدمه لازم دانستم:

در مجلد اول و شرح مقدمۀ صحیفه سجادیه آن جا که یحیی بن زید صحیفه را به متوکل بن هارون به امانت تحویل می دهد و می گوید: متوکل این! «علم» را به پسر عموهایم برسان، می ترسم کشته شوم و این «علم» به دست بنی امیّه بیفتد و...

با مشاهدۀ این سخن از این جوان 17 سالۀ فاطمی یک پرسش بزرگ به ذهن می آید: او چقدر علم و دانش داشته که اینگونه به «علمیت» صحیفه پی برده است؟! در کدام مدرسه، حوزه و دانشگاه درس خوانده؟! کدام کتاب ها برایش تدریس شده؟! چگونه در این مدت اندک عمر مراحل علمی را طی کرده؛ باصطلاح ره صد ساله را سه روزه طی کرده بطوری که دانشمندان بزرگ با صرف عمر طولانی این چنین به عمق صحیفه دست نیافته اند-؟!

رسم و رسوم، آداب و فرهنگ خاندان رسول (صلی الله علیه و آله) و آل فاطمه (علیها سلام) در تعلیم و تعلّم و درس و تدریس، چه بوده است؟ یحیی که معصوم و امام نبوده تا علم لدنی داشته باشد، همانطور که خودش در آن مکالمه با متوکل بن هارون، به این واقعیت اعتراف می کند.

متن درسی در این خاندان و کتابی که به کودکان شان و جوانان شان تدریس می شد فقط قرآن بود و بس، که آن را به همراه حدیث ها و بیانات بزرگان معصوم خاندان، شرح و تفسیر می کردند؛ حدیث ها و بیاناتی که مکتوب نبودند.

خواننده محترم! هیچ تعجب نکنید و جای هیچ شگفتی نیست که اگر امروز قرآن به همان سبک تدریس شود و با همان روال تعلیم گردد، متعلمین و دانش آموزان 17 سالۀ

مستعد، دانشمند بزرگ در علوم مختلف می شوند.(1)

و برای جوانان با استعداد، تنها قرآن کافی و بسنده است.

متأسفانه فرهنگ تعلیم و تعلّم ما در کانالی لوله کشی شده که- صریحاً بگویم- حتی در حوزه های علمیۀ ما درس قرآن چندان جایگاهی ندارد؛ بل باید گفت از آن سبک و روال آن خاندان خبری نیست؛ در کنار دروس دیگر درس تفسیر هم هست که در حد هیچ کدام از دروس دیگر، مهم تلقی نمی گردد. آنهم درس تفسیری که از متون تفسیری که بستر جریانش را تمیم داری و دیگر مفسران یهودی مسیحی (کابالیست) در آن آغاز تعیین کرده اند.(2)

نظام آموزشی ما تا این صد سال اخیر این گونه بود. سپس در مسیری که غربیان تعیین کرده اند کانالیزه گشت و هنوز رابطۀ ما با محتوای اصیل قرآن مصداق مَثل «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل» گشته است.

سرتاسر صحیفه سجادیه بیان قرآن است؛ قرآن است با بیان دیگر؛ درس قرآن است که باصطلاح امروزی در کلاس درس امام سجاد علیه السلام به دو فرزندش املاء شده است. و این یکی از درس های آن کلاس بوده در کنار درس های دیگر. و علم و دانش یحیی و همگنانش از این گونه کلاس ها حاصل می گشته.

در این بخش از این دعا یک ویژگی را احساس کردم؛ مشاهده کردم برای افراد بی دانشی مثل من چند نمونۀ خوبی در این جا آمده که می توان آن ها را مانند آئینه هائی به طرف قرآن گرفت و آیه های قرآن را در آن ها به آسانی مشاهده کرد. اینک این چند جمله را در این بخش می آورم و آیه هائی را که هر جملۀ آن ها را آئینه وار نشان می دهد با بضاعت اندک خودم می آورم: امام (علیه السلام) می گوید:

1- حتی در علوم تجربی از نطفه شناسی تا کیهان شناسی و فیزیک عمومی و زیست شناسی.

2- در نامه ای به شورای عالی حوزه، این موضوع را شرح داده ام (متنش در سایت بینش نو هست) که همۀ متون تفسیری که تا به امروز تدوین

شده اند بدون استثناء یا ماهیتاً سنّی هستند و یا در بستر سنی نوشته شده اند و شیعه متن تفسیری شیعی ندارد.

«وَ اجْعَلْ تَقْوَاکَ مِنَ الدُّنْیَا زَادِی» و (خدایا) توشه گیری من را از (زندگی) دنیائی، تقوای خودت قرار ده. این گزاره آئینه ای است که آئینه وار آیهٔ 197 سورهٔ بقره را منعکس می کند: «تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوی وَ اتَّقُونِ یا أُولِی الْأَلْبابِ».

و می گوید: «وَ إِلَی رَحْمَتِکَ رِحْلَتِی»: و (خدایا) رحلت مرا به سوی رحمت خودت قرار ده.

مراد از «رحلت» در این سخن، مرگ نیست، بل آن ماهیت کوچندهٔ انسان است که علاوه بر کوچ مکانی، در طول عمرش همیشه در حال کوچ است؛ از نظر بدنی؛ از کودکی به نوجوانی، و از آن به جوانی و سپس به پیری(1)

و همچنین از نظر شخصیت درون دائماً در تحول است؛ از وضعیت شخصیتی به وضعیت شخصیتی دیگر، و از جهانبینی محدود به جهانبینی توسعه یافته، از ایمان به ایمان بالاتر و...

انسان جسماً و روحاً مرحله به مرحله رحلت می کند که «مرحله» نیز از مشتقات همان رحلت است؛ انسان همیشه در حال هجرت است؛ هجرت از مرحله ای به مرحلهٔ دیگر.

و سخن امام (علیه السلام) که می گوید: «وَ إِلَی رَحْمَتِکَ رِحْلَتِی» آئینهٔ آیه 26 سورهٔ

1- در فرهنگ و اصطلاح عرب هر کدام از این مراحل نام ویژه ای دارد: وقتی در شکم مادر است «جنین» نامیده می شود هنگامی که متولد می شود «ولید»، و تا زمانی که شیر می خورد «رضیع»، با پایان شیرخوارگی «فطیم»، وقتی که نموّ کرده و توان جست و خیز می یابد «دارج»، آنگاه که قدش به پنج وجب می رسد «خماسی»، با ریزش دندان های اولیه «مثغور»، زمانی که دندان های جدید کامل می شود «مثّغر»، در حوالی ده سالگی «مترعرع» و «ناشئ»، وقتی که در حوالی بلوغ جنسی یا اوائل آن باشد «یافع» و «مرافق»، در مرحلهٔ بلوغ جنسی کامل «حرور»، و در نوجوانی که سبیل در آورده باشد «فتی» و «شارخ»، وقتی که به کمال جوانی برسد «مجتمع»، از سنّ 30 سالگی تا 40 سالگی «شابّ»، از 40 تا

60 سالگی «کَهل» و پس از آن «شیخ» نامیده می شود. توضیح: از تولد تا کمال بلوغ جنسی «غلام» نامیده می شود. (بحار، ج 57 ص 351). اما در اصطلاح شرع: در اتمام 30 سالگی «کَهل»، و پس از 40 سالگی «شیخ» نامیده می شود. (وسائل ابواب صلاه الجمعه باب 1 ح 30).

عنکبوت است که از زبان حضرت ابراهیم می گوید: «إِنِّی مُهاجِرٌ إِلی رَبِّی». که اگر مرادش کوچ مکانی باشد باز نمی گوید «الی المکان الفلانی» بل می گوید «إِلی رَبِّی». یعنی اگر در مکان هم کوچ کند اصل مقصودش کوچ ایمانی است از مرحله ای به مرحلهٔ بالاتر.

«وَ فِی مَرْضَاتِکَ مَدْخَلِی» این جمله نیز آئینه ای است که آیه 28 و 29 سورهٔ فجر را نشان می دهد: «ارْجِعی إِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً- فَادْخُلی فی عِبادی».

و: «وَ اجْعَلْ فِی جَنَّتِکَ مَثْوَای» آیهٔ 30 همان سوره: «وَ ادْخُلی جَنَّتی» را در نظر دارد.

«وَ هَبْ لِی قُوَّةً أَحْتَمِلُ بِهَا جَمِیعَ مَرْضَاتِکَ»: و (خدایا) به من نیروئی ببخش تا همهٔ (موجبات) خشنودی تو را تحمل کنم. این جمله نیز ناظر است بر آیهٔ 39 سورهٔ کهف؛ «لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ». و ناظر است به اصل اساسی اسلام که: «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِیِ الْعَظِیمِ»:(1) هیچ تحوّل و قوّه ای نیست مگر با (لطف) خداوند. اگر خدا نخواهد هیچ حالی به حال دیگر مبدل نمی شود، و اگر خداوند نیرو ندهد انسان به ایجاد هیچ تغییر و تحول و عمل و اقدامی، قادر نمی شود.(2)

«وَ اجْعَلْ فِرَارِی إِلَیْکَ» که به آیهٔ 50 سورهٔ ذاریات، توجه دارد: «فَفِرُّوا إِلَی اللَّهِ»: پس به سوی خدا فرار کنید. این فرار، مثبت و شایان شأن انسانی است، و دیگر فرارها از سنخ فرار آهوان است که سزاوار انسان نیست.

فرار از خدا به سوی خدا

انسان همیشه درحال فرار است؛ زیرا زندگی اش همواره در مسیر تلاقی خیر و شر، سود و زیان، کامیابی و ناکامی است، از شرها، زیان ها و ناکامی

1- کافی (اصول)- ط دار الاضواء- ج 1 ص 230- همان، ص 319- همان، ص 363- همان، ج 2 ص 238- همان، ص 425. و موارد دیگر از کافی، و موارد فراوان از منابع دیگر.

2- در این جا مسئلۀ جبر، اختیار، تفویض، پیش می آید برای شرح آن رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو- www.binesheno.com.

ها فرار می کند و این فرار همیشگی است. و از یک دیدگاه، زندگی یعنی همین. بطوری که دربارۀ انسان می توان فرمول زیر را نوشت:

زندگی- فرار= زندگی- زندگی.

اما فراری که هم مبدأ آن خدا باشد و هم مقصد آن، تنها در «رابطۀ انسان با خدا» امکان دارد، والاّ مصداق «کرّ علی مافرّ» می شود و یک عمل احمقانه می گردد لیکن چنین فراری دربارۀ خداوند عین حقیقت، واقعیت و عقلانیت است. زیرا فرار از خداوند امکان ندارد: «وَ لَا یُمْکِنُ الْفِرَارُ مِنْ حُکُومَتِکَ».(1)

و از جانب دیگر انسان موجودی است که نمی تواند بدون فرار باشد (همان طور که در بالا بیان شد) پس باید از خدا به سوی خدا فرار کرد.

قرآن: «فَفِرُّوا إِلَی اللَّه».(2) از همۀ شرها و ضررها به سوی خداوند فرار کنید؛ در پناه خداوند قرار بگیرید.

امیرالمؤمنین علیه السلام: «فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ وَ فِرُّوا إِلَی اللَّهِ مِنَ اللَّهِ»: (3) از خدا بترسید ای بندگان خدا و از خدا به سوی خدا فرار کنید.

امام سجاد (علیه السلام): «وَ اجْعَلْ فِرَارِی إِلَیْک»: و فرار مرا به سوی خودت قرار ده. این سخن امام (علیه السلام) هم آیۀ بالا را تفسیر می کند و هم فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) را، به شرح زیر:

کلمۀ «فراری» مطلق است؛ نمی گوید خدایا فلان نوع از فرار من را به سوی خودت قرار ده، بل می گوید اصل و اساس فرارم و مطلق فرارم را به سوی خودت قرار ده؛ این سخن در اطلاقش شامل هر گونه فرار، و فرار از هر چیز؛ در هر زمان، و در هر مکان است. انسان

1- مصباح المتهجد، ج 2 ص 845.
2- آیۀ 50 سورۀ ذاریات.
3- نهج البلاغه، خ 24.

باید طوری خودش را تربیت کند که همهٔ فرارهایش به سوی خدا باشد. همانطور که باید همهٔ عمل ها، رفتارها، حتی غذا خوردنش، لباس پوشیدنش، رابطهٔ جنسی اش، فرزند آوردن و تربیت فرزندش و... قربه الی الله باشد، همانطور هم گریزش از هر شر و ضرر نیز باید به سوی خدا باشد.

متأسفانه شارحین نهج البلاغه (آن هائی که من دیده ام) سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) را چنین معنی کرده اند: از خشم و غضب خدا به خدا پناه ببرید. یعنی «فرار از خدا به خدا» را به موارد خشم و غضب خدا، منحصر کرده اند. در حالی که سخن آن حضرت نیز مطلق است و دستکم «مانع از شمول و اطلاق» نیست. آیه نیز مطلق است با اطلاق تامّ.

قضا و قدر

این فرار بطور مطلق از خدا، یعنی چه؟ چرا باید از رحمن و رحیم فرار کرد؟ در این جا باز به مسئلهٔ بس پیچیدهٔ قضا و قدر می رسیم که «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ»؛ هیچ نعمت و هیچ نقمتی به انسان نمی رسد مگر با قضاء و «خواست الهی». شرها و ضررها که به انسان می رسند بر دو نوع هستند:

1- حوادث و پیشامدهائی که بطور «صرفاً قضائی» رخ می دهند: از این قبیل است پیدایش مادهٔ اولیهٔ جهان. و نسوزانیدن آتش حضرت ابراهیم را. (1)

و از این قبیل است آن قسمت از کارها و برنامه ریزی های کسی که با محاسبات دقیق و با برنامه ریزی صحیح و روشن طرح ریزی می کند، اما به نتیجه نمی رسد. زیرا قضا می آید و این محاسبات دقیق قَدَری را عقیم می کند.

2- حوادث و پیشامدهائی که بر اساس قضاء و قَدَر با هم و بطور تنیده بر همدیگر، واقع می شوند. اکثریت امور جهان هستی و زندگی بشر بر این روند است. و اکثریت خیرها و شرها در همین روند رخ می دهند.

هیچ خیری به انسان نمی رسد مگر «باذن الله» و هیچ شرّی به انسان نمی رسد مگر «باذن

1- و هر معجزهٔ دیگر. معجزه آن است که بر خلاف قدرهای جهان؛ بر خلاف فرمول ها و برخلاف جریان علّت و معلول، باشد- رجوع کنید مقالهٔ به «معجزه، کرامت و کهانت» در سایت بینش نو www.binesheno.com.

الله». و انسان نه در رفتارهای خوب اش «مفوّض» است و نه در رفتارهای بدش. خداوند بر اساس حکمتی یک برنامهٔ درست و خوب را عقیم می کند، و نیز براساس حکمتی یک برنامهٔ بد و شر آمیز را عقیم می کند. حتی گاهی یک عملی را که با نیت گناه به آن اقدام می شود، عقیم کرده و نمی گذارد واقع شود.

و حتی گاهی بر اساس حکمتی کاری می کند که عملی که با نیت گناه شروع شده و برنامه ریزی شده، سر از یک عمل نیک دربیاورد. و این دربارهٔ کسانی است که اهل توبه هستند در هر خطائی و گناهی فوراً توبه می کنند: «فَأُوْلئِکَ یُبَدِّلُ اللَّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ».(1) و در دعا آمده است: «یَا مُبَدِّلَ السَّیِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ».(2)

پس انسان در هیچ خیری و در هیچ شری «به سر خود رها شده» نیست؛ «مفوّض» نیست؛ نه مجبور به جبر است و نه رها شده به سرخود؛ اختیار دارد اما مفوّض نیست: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ».(3) و چون هیچ شری و ضرری نیست مگر با اذن خدا، پس باید از خدا به خود خدا پناه برد.

و این «فرار از خدا به خود خدا» محکم ترین پناه گاه است؛ اولین و اساسی ترین و کلّی ترین حفاظت، مصونیت و ایمنی است.

نام دیگر این فرار «استعاذه» است؛ استعاذهٔ مطلق؛ همه بعدی؛ دربارهٔ هر چیز: استعاذه از شیطان رجیم «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ»؛ استعاذه از تحریکات نفس امّاره (= روح غریزه)؛ استعاذه از افکار نادرست و پلید، استعاذه از نیت های منفی و اعمال نکوهیده.(4)

این دعا بر هر دعائی مقدم است: تأکید و اصرار بر تداوم همیشگی آن، برترین دعا و عام

1- آیهٔ 70 سورهٔ فرقان.
2- صحیفهٔ سجادیه دعای دوم.
3- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا». و در بخش هائی از این مجلدات نیز گذشت.

4- در بخش هائی از این مجلدات، از آن جمله در شرح دعای 17 بحث های مشروحی دربارهٔ استعاذه گذشت.

ترین دعا، و شامل ترین دعا، و پایه ای ترین دعا است که امام (علیه السلام) به ما یاد می دهد: «وَ اجْعَلْ فِرَارِی إِلَیْک»؛ همهٔ فرارها، در همین فرار جمع هستند؛ همهٔ استعاذه ها در همین استعاذهٔ تنها، نهفته اند. و (باصطلاح) از دیدگاه دیگر، «میان بُرترین» دعا است.

و نام دوم این فرار «توکّل» است؛ توکل یعنی «خود را به دامن رحمت خدا انداختن»؛ توکل کلّی، در همهٔ امور، در همهٔ احوال، دربارهٔ همه چیز، حتی دربارهٔ فکر، احساسات، نیت، انگیزه و...(1)

بخش دهم

اشاره

انسان و رغبت

انسان و وحشت

انسان و انس

دگرگرائی ناخودآگاه و دگرگرائی آگاهانه

اعتزال و دگرگریزی

جایگاه ازدواج در دگرگرائی و دگرگریزی

وَ رَغْبَتِی فِیمَا عِنْدَکَ، وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَةَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِکَ، وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ وَ بِأَوْلِیَائِکَ وَ أَهْلِ طَاعَتِکَ: و (خدایا) میل و گرایشم را تنها به آنچه در نزد خودت هست قرار ده، و بر قلب من لباس وحشت از بدکاران خلق خودت بپوشان، انس با خودت و با دوستان خودت و پیروان (راه) خودت، به من عطا کن.

1- در موارد متعدد از این مجلدات دربارهٔ توکل بحث های مشروحی گذشت.

شرح

انسان و رغبت

انسان موجودی است نیازمند، و به هر چیزی که احساس می کند نیازی از نیازهایش را رفع می کند، راغب می باشد. اما رغبت و گرایش در انسان مانند «تیغ دو بر» است: اگر روند رغبت ها در بستر غریزه قرارگیرد و نسبت به روح فطرت با بی اعتنائی جاری شود، انسان را حیوان، بل پست تر از آن می کند. و اگر رغبت ها تحت مدیریت روح فطرت قرارگیرد، انسان در مسیر انسانیت قرار می گیرد.

با تمایلات و رغبت ها نباید جنگید (غریزه را خدا آفریده و همهٔ غرایز برای انسان لازم و ضروری هستند) بل باید رغبت ها را در بستر و مسیر درست و مورد امضای روح فطرت جاری کرد. و همچنین است همهٔ غرایز از قبیل ترس، انس و...

مقابل «رغبت»، «رَهبت» به معنی «دوری گزینی» و «حذر کردن» است. قرآن دربارهٔ انبیاء می گوید: «إِنَّهُمْ كانُوا يُسارِعُونَ فِی الْخَيْراتِ وَ يَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباً وَ كانُوا لَنا خاشِعِين»:(1) آنان در کارهای خیر سرعت می گرفتند و در حال رغبت و رهبت (امید و بیم) ما را دعا می کردند و همواره برای ما خاشع بودند.

یعنی پیامبران هم رغبت شان را مدیریت می کردند که در مسیر خدا باشد و هم رهبت شان را. در این جا باز می رسیم به این که رابطهٔ انسان با خدا باید بر اساس دو کفّه متعادل «خوف و رجاء» باشد.

حالت ظاهری و عملی رغبت و رهبت: رغبت و رهبت دو حالت قلبی هستند، و هر حالت قلبی در ظاهر انسان و رفتارش متجلّی می شود؛ در مکتب ما توصیه شده است که در مقام رغبت و رهبت مطابق «طبع روانی» عمل شود؛ انسان وقتی که چیزی را می خواهد طبعاً با کف دست از آن استقبال می کند و از چیزی که حذر می کند آن را با پشت دست دفع می

1- آیهٔ 90 سورهٔ انبیاء.

کند؛ گرفتن پشت دست به طرف چیزی یا در برابر پیشنهادی، به معنی «نه» است، و گرفتن کف دست به طرف چیزی یا پیشنهادی، به معنی قبول و خواستن آن است.

حدیث: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «الرَّغْبَهُ أَنْ تَسْتَقْبِلَ بِبَطْنِ کَفَّیْکَ إِلَی السَّمَاءِ وَ الرَّهْبَهُ أَنْ تَجْعَلَ ظَهْرَ کَفَّیْکَ إِلَی السَّمَاءِ»:(1) رغبت آن است که کف دست هایت را به سوی آسمان بگیری. و رهبت آن است که پشت دست ها را به طرف آسمان بگیری.

این شکل عملی رغبت و رهبت، و حالت ظاهری آن ها است. که امام (علیه السلام) دوست دارد در مقام دعا مطابق طبع طبیعی بشر عمل شود. و صد البته روشن است که هم رغبت و هم رهبت در مقام دعا باید با حالت تضرّع و ابتهال باشد.

باز می فرماید: «الرَّغْبَهُ تَبْسُطُ یَدَیْکَ وَ تُظْهِرُ بَاطِنَهُمَا وَ الرَّهْبَهُ تَبْسُطُ یَدَیْکَ وَ تُظْهِرُ ظَهْرَهُمَا»:(2) در رغبت دست هایت را باز می کنی و کف آن ها را بالا می گیری، و در رهبت دست ها را باز می کنی و پشت آن ها را بالا می گیری.

نظام این حدیث با صیغه های مضارع «تبسط» و «تظهر»، نشان از تأیید رفتار روانی طبیعی، در این دو حالت است. یعنی در این قبیل موارد، تشریع دقیقاً با تکوین منطبق می شود.

سرانجامِ رغبتِ بشر: امام سجاد (علیه السلام) در این دعا می گوید: «وَ رَغْبَتِی فِیمَا عِنْدَکَ»: و (خدایا) رغبت مرا بر آنچه در نزد تو است قرار ده. همهٔ رغبت هایم را در جهت آنچه به سوی تو است قرار ده. زیرا اگر غیر از این باشد در پایان زندگی به پشیمانی خواهد رسید که امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «فَهُوَ یَعَضُّ یَدَهُ نَدَامَهً عَلَی مَا أَصْحَرَ لَهُ عِنْدَ الْمَوْتِ مِنْ أَمْرِهِ وَ یَزْهَدُ فِیمَا کَانَ یَرْغَبُ فِیهِ أَیَّامَ عُمْرِهِ»:(3)پس بر اثر آن که

1- کافی (اصول) ج 2 ص 479. ط دار الاضواء.
2- همان، ص 480.
3- نهج البلاغه، خ 108.

هنگام مرگ برایش آشکار شده، پشیمان گشته دست خود را به دندان می گزد، و بی رغبت می شود به آنچه در ایام زندگی اش به آن رغبت داشته است.

و می فرماید: «[الرَّغْبَهُ] مِفْتَاحُ النَّصَبِ وَ مَطِیَّهُ التَّعَبِ»:(1) رغبت کلید رنج شدید و مرکب زحمت و گرفتاری است. یعنی رغبت مثبت انگیزۀ تحمل رنج و زحمت مثبت است، و رغبت منفی انگیزۀ تحمل رنج و زحمت منفی است، اما رغبت مثبت به پشیمانی نمی انجامد و رغبت منفی هم در مراحل زندگی و هم در پایان زندگی سرانجامی جز پشیمانی ندارد. پس چه بهتر که از خدا بخواهیم: «وَ اجْعَلْ.... رَغْبَتِی فِیمَا عِنْدَک».

وحشت و انس

در این کلام امام (علیه السلام)، که می گوید: «وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَهَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِکَ، وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ وَ بِأَوْلِیَائِکَ وَ أَهْلِ طَاعَتِک» باید واژۀ «وحشه را به معنی لغوی دانست، نه به معنی ترس. نمی گوید خدایا مرا از مردمان شرور بترسان. مؤمن از دیگران نمی ترسد یا حتی الامکان نمی ترسد؛ بسته به میزان ایمانش است، حتی تقیّه در اثر ترس نیست بل سیاست و برنامه ای است برای حفاظت تا به راهش ادامه دهد، و باصطلاح تقیه یک تاکتیک و استراتژی است نه رفتاری از روی ترس.

وحشت در این کلام یعنی انس نگرفتن، مانوس نشدن. همانطور که در مقابلش می گوید: و انس مرا به خودت و به دوستان خودت و اهل اطاعتت منحصر کن.

به انسان، انسان گفته اند، زیرا که ذاتاً موجود «انس خواه» است و به حیوان وحشی گفته اند، برای این که انس گرفتن از ذاتیات آن نیست.

انسان می تواند هم با افراد خوب انیس باشد و هم می تواند با افراد بد و شرور انیس باشد. باید اولی را از خداوند خواست و از دومی به خداوند پناه برد.

در این بخش از دعا، ریشۀ سعادت و شقاوت، شناسائی می شود؛ ابتدا همۀ امور در «رغبت» و گرایش جمع می شود که اگر گرایش های مان اصلاح شود همه چیز اصلاح شده

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار، 377، فیض 363.

است. و اگر گرایش های مان مطابق خودسری های روح غریزه باشد، همه چیز خراب می گردد. و گرایش نقطه ای است که زاویهٔ دو جریان خوب و بد از همان نقطه باز می شود.

آفت و آسیب شخصیتِ اصلاح شده: اگر انسان در زاویهٔ مذکور بتواند خود را در مسیر صلاح قرار دهد، اولین آفت و خطر برای او چیست؟ خطرناکترین آفتی که می تواند او را در وسط مسیر صحیح به مسیر نادرست برگرداند چیست؟

امام (علیه السلام) پاسخ می دهد: این اولین و خطرناکترین آفت، دوست ناباب و دوستان منحرف است. اگر توجه کنیم و مسئله را بصورت پند و اندرز عامیانه برگزار نکنیم و با دقت علمی به آن بنگریم، امام (علیه السلام) یک اصل مهم را در انسان شناسی، روان شناسی، شخصیت شناسی و رابطه شناسی به ما یاد می دهد و آن تعیین «اولین» و «خطرناکترین» آفت است برای کسی که موفق شده خود را در مسیر صلاح قرار دهد.

قرآن: «یَوْمَ یَعَضُّ الظّالِمُ عَلی یَدَیْهِ یَقُولُ یا لَیْتَنِی اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبیلاً- یا وَیْلَتی لَیْتَنی لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَلیلاً»:(1) آن روز (قیامت) شخص ظالم دست خود را (از پشیمانی) به دندان می گزد و می گوید ای کاش بر طبق راه رسول راه برگزیده بودم- وای بر من ای کاش فلان کس را دوست انتخاب نمی کردم.

و: «الْأَخِلاَّءُ یَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقین»:(2) دوستان در آن روز دشمن یکدیگرند، مگر متّقیان.

اسلام اصالت را به «دوست گرائی» می دهد. اما در عین حال اصالت را در دوستی به آفت و خطر می دهد؛ اصل در دوستی آفت است مگر دوستی که اهل تقوی باشد. پس باید اول متّقی بودن دوست محرز شود سپس با او دوستی برقرار گردد. دوستی با فرد غیر متقی، آفت نیست، اولین آفت است.

1- آیه های 27 و 28 سورهٔ فرقان.

2- آیۀ 67 سورۀ زخرف.

حدیث: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِیباً وَ سَیَعُودُ غَرِیباً کَمَا بَدَأَ طُوبَی لِلْغُرَبَاءِ»:(1) اسلام غریبانه شروع شده و باز دوباره غریب خواهد شد مانند شروعش، خوشا به حال غریبان.

از امام باقر (علیه السلام): «الْمُؤْمِنُ غَرِیبٌ الْمُؤْمِنُ غَرِیبٌ».(2)

نهج البلاغه: «اللَّهُمَّ إِنَّکَ آنَسُ الْآنِسِینَ لِأَوْلِیَائِکَ...... إِنْ أَوْحَشَتْهُمُ الْغُرْبَهُ آنَسَهُمْ ذِکْرُکَ»:(3) خدایا تو انیس ترین انیسان برای دوستانت هستی....... اگر غربت شان موجب تنهائی شان باشد، یاد تو آنان را انیس می شود.

مراد این نیست که مؤمن باید بی دوست و بدون رفیق باشد، همانطور که در سخن امام سجاد (علیه السلام) نیز آمده: انس با خودت و با دوستانت و با اهل طاعتت را نصیب من کن. مراد این است: اگر مؤمن در شرایطی باشد که نتواند برای دوستی افراد متقی بیابد، انس با خدا برایش کافی است.

از امام صادق (علیه السلام): «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیَسْکُنُ إِلَی الْمُؤْمِنِ کَمَا یَسْکُنُ الظَّمْآنُ إِلَی الْمَاءِ الْبَارِدِ»:(4) مؤمن در کنار مؤمن به آرامش روحی می رسد، همانطور که شخص تشنه با آب خنک به آرامش می رسد. یعنی انسان مؤمن شدیداً به دوست نیازمند است اما باید دوست او نیز مؤمن باشد.

واپس کشیدن از دوستی مؤمن: از امام صادق «أَیُّمَا مُؤْمِنٍ کَانَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ مُؤْمِنٍ حِجَابٌ، ضَرَبَ اللَّهُ- عَزَّ وَ جَلَّ- بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الْجَنَّهِ سَبْعِینَ أَلْفَ سُور...»: (5) مؤمنی

1- عوالی اللئالی، ج 1 ص 101.
2- بحار، ج 2 ص 204- لفظ «غریب» را در این حدیث به معنی «کمیاب» نیز تفسیر کرده اند.
3- نهج البلاغه؛ ابن ابی الحدید، خ 222، فیض، خ 218.
4- کافی (اصول) ج 2 ص 247 ط دار الاضواء.
5- همان، ص 365.

که میان او و مؤمنی دیگر حجاب (مانع از دوستی، یا خودداری و پرهیز از دوستی) باشد، خداوند هفتاد هزار دیوار میان او و بهشت قرار می دهد.

توضیح: مقصود این نیست که باید با همهٔ مؤمنان عملاً دوستی برقرار کرد. مراد این است که نباید رادع و مانع ایجاد کرد. میان این دو فرق اساسی هست.

از امام صادق (علیه السلام): «لَا یَنْبَغِی لِلْمُسْلِمِ أَنْ یُوَاخِیَ الْفَاجِرَ وَ لَا الْأَحْمَقَ وَ لَا الْکَذَّاب»:(1) برای شخص مسلم شایسته نیست که با فرد فاجر یا احمق و یا دروغگو، دوستی کند.

دگرگرائی ناخودآگاه و دگرگرائی آگاهانه

در این که انسان یک موجود «دگرگرا» و جامعه گرا است بحث هائی داشتیم. در این دعا امام علیه السلام در جملهٔ «وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَةَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِک» دربارهٔ قلب (= شخصیت درون) و ضمیر ناخودآگاه سخن می گوید، یعنی مسئله را از ریشهٔ اساسی در نظر دارد؛ یعنی خدایا شخصیت درون من با خصلت دوری گزینی از افراد شرور، باشد؛ انگیزشی برای انس با آنان نداشته باشم تا نیاز به خودداری آگاهانه باشد. و مسئله یک مسئلهٔ انسان شناسی و شخصیت شناسی است، نه رفتار شناسی.

دوست گرائی آگاهانه یک «رفتار» است و از موضوع این سخن امام (علیه السلام) خارج است، گرچه در این مرحله نیز باید از دوستی با افراد شرور خودداری کرد.

شرار: شرار صیغهٔ جمع «شر» است؛ شر هم صیغهٔ مصدر است و هم صفت مشبهه، شرار جمع صفت مشبهه است. و پرسش این است: آیا امام (علیه السلام) در میان افراد بد تنها وحشت و پرهیز از افراد شرور را می خواهد؟ و بدهای غیر شرور از موضوع سخنش خارج است؟

پاسخ: فرق است میان «شر» با صیغهٔ صفت مشبهه با «شرور» که آن هم صیغهٔ دیگر صفت مشبهه است؛ اولی به معنی شخص بد است به هر معنی از بدی. دومی به معنی کسی است که

1- همان، ص 376.

به حقوق دیگران تجاوز می کند. پس مراد امام شامل همهٔ افراد بد می شود از قبیل فاجران، منافقان، تارکان واجبات، مرتکبان محرّمات. و جملهٔ بعدی این معنی را روشن می کند: «وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ وَ بِأَوْلِیَائِکَ وَ أَهْلِ طَاعَتِکَ»: و (خدایا) بر (شخصیت درون) من خصلت انس به خودت و به دوستانت و به اهل اطاعتت، عطا کن.

دو خصلت وحشت و انس (دگرگریزی و دگرخواهی) از خصایل ذاتی انسان هستند و در شخصیت ناخودآگاه هر کسی هستند. امام در مقام تعیین جهت فعالیت این دو انگیزش است که جهت و سمت و سوی تحرکات دگرگریزی باید از افراد شرار باشد. و جهت و سمت و سوی تحرکات دگرخواهی به سوی خدا و اهل طاعت باشد. و این هر دو را از خداوند می خواهد.

اگر این دو جهت گیری در شخصیت انسان باشد، رفتارها و گزینش های آگاهانه برایش آسان می شود. اما اگر شخصیت درون به سوی شرار گرایش داشته باشد، خودداری از آن و به ترمز کشیدن این گرایش سخت و بشدت مشکل است.

اعتزال و دگرگریزی

اعتزال، اِنزوا، دگرگریزی، سر از «جامعه گریزی» در می آورد. و انسان بدلیل وجود روح فطرت در نهادش، جامعه گرا و دگرگرا است. و اگر دگرگریز باشد بی تردید روح فطرتش دچار نقص شدید و بیماری است. و لذا می بینیم امام (علیه السلام) افراد جامعه را به دو بخش تقسیم می کند: شرار، و اهل طاعت. و از خدا می خواهد که از گروه اول وحشت و دگرگریزی داشته باشد و به گروه دوم گرایش داشته باشد، و هرگز بدون «دِگرگرائی» نباشد؛ پس از جملهٔ «وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَةَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِک»، فوراً و بلافاصله جملهٔ «وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ وَ بِأَوْلِیَائِکَ وَ أَهْلِ طَاعَتِک» را می آورد.

اما در میان احادیث ما حدیث هائی هستند که به اعتزال؛ گوشه نشینی و پرهیز از دیگران، دعوت می کنند. باید پیام این حدیث ها بررسی و مشخص گردد. مرحوم مجلسی این

حدیث ها را در یک باب جمع کرده است،(1)

باید این حدیث ها را به سه گروه تقسیم کرد تا جان مسئله روشن گردد:

گروه اول حدیث هائی هستند که ظاهرشان مقتضی اطلاق است و دگرگریزی را بطور مطلق می ستایند:

1- از امام صادق (علیه السلام): «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ أَوْحَی إِلَی نَبِیٍّ مِنْ أَنْبِیَاءِ بَنِی إِسْرَائِیلَ إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَلْقَانِی غَداً فِی حَظِیرَهِ الْقُدْسِ فَکُنْ فِی الدُّنْیَا وَحِیداً غَرِیباً مَهْمُوماً مَحْزُوناً مُسْتَوْحِشاً مِنَ النَّاسِ بِمَنْزِلَهِ الطَّیْرِ الْوَاحِدِ الَّذِی یَطِیرُ فِی أَرْضِ الْقِفَارِ وَ یَأْکُلُ مِنْ رُءُوسِ الْأَشْجَارِ وَ یَشْرَبُ مِنْ مَاءِ الْعُیُونِ فَإِذَا کَانَ اللَّیْلُ أَوَی وَحْدَهُ وَ لَمْ یَأْوِ مَعَ الطُّیُورِ اسْتَأْنَسَ بِرَبِّهِ وَ اسْتَوْحَشَ مِنَ الطُّیُور»:(2) خداوند به پیامبری از پیامبران بنی اسرائیل وحی کرد: اگر می خواهی فردا (ی قیامت) مرا در حظیره القدس(3) ملاقات کنی، پس در دنیا، وحید، غریب، دلگیر، غمگین، گریزان از مردم باش. مانند آن مرغ تنها که در دشت کم آب و علف پرواز می کند و از شاخه های درختان می خورد، و از آب چشمه ها می نوشد، آنگاه که شب فرا می رسد بتنهائی به آشیانه برمی گردد و همراه مرغان بر نمی گردد، با خدای خود انس گرفته، و از دیگر مرغان وحشت «دگرگریزی) دارد.

ظاهر پیام این حدیث، عین رهبانیت است که در اسلام حرام است و بنصّ قرآن در امّت های پیشین نیز تشریع نشده و در مسیحیت نیز یک بدعت بوده است: «رَهْبانِیَّهً ابْتَدَعُوها».(4)

دو نکته دربارهٔ این حدیث قابل توجه است:

1- بحار، ج 67 ص 108 تا 112.
2- بحار، ج 67 ص 108.
3- طریحی در «مجمع البحرین» می گوید: حظیره القدس یعنی بهشت.- و ملاقات با خدا و نیز «لقاء الله» یعنی رسیدن به رحمت و نعمت خدا در بهشت.
4- آیهٔ 27 سورهٔ حدید.

الف: این به یک پیامبری از پیامبران بنی اسرائیل وحی شده است، می دانیم که بنی اسرائیل در میان مردمان جهان، مضطرب ترین تاریخ را داشته اند؛ همواره دچار آشوب های اجتماعی و فتنه های داخلی بودند حتی برخی از پیامبران را نیز کشته اند در چندین آیه از قرآن سخن از پیامبرکشی آنان آمده از آن جمله: «فَبِما نَقْضِهِمْ میثاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآیاتِ اللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ الْأَنْبِیاءَ..».(1) باید گفت پیامبر مذکور در این حدیث در شرایطی از وضعیت جامعه قرار داشته که چنین وحیی به او می شود، و گرنه پیامبری و نبوت با انزواء این چنینی سازگار نیست بل تضاد دارد زیرا پیامبری با رو به رو شدن با جامعه و زیستن در جامعه، و حضور در میان مردم، معنی می دهد والاّ معنائی برای آن نمی ماند.

ب: اگر گفته شود برخی از انبیاء فقط برای شخص خودشان نبی بوده اند، باز باید گفت او در شرایط خاص اجتماعی بوده است که چنین برنامه ای برایش تکلیف می شود.

و هدف امام صادق (علیه السلام) از بیان این واقعه، اولاً تسلّی خاطر شیعیانی است که در زمان آن حضرت دچار ستم ها و سختگیری های اجتماعی بودند. و ثانیاً تذکّر و توجه دادن به تحولات تاریخی است که بدانید گاهی چنین اوضاعی نیز پیش می آید.

2- از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «أَیُّهَا النَّاسُ طُوبَى لِمَنْ لَزِمَ بَیْتَهُ وَ أَكَلَ كِسْرَتَهُ وَ بَكَى عَلَى خَطِیئَتِهِ وَ كَانَ مِنْ نَفْسِهِ فِی تَعَبٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِی رَاحَه»:(2) ای مردم خوشا به حال کسی که خانه نشین باشد، و نان شکستۀ خود را بخورد، و به خطاهای خود بگرید، و از جانب نفس خود در فشار و زحمت باشد، و مردم از (شر) او آسوده باشند.

منبع اصلی این حدیث، تفسیر علی بن ابراهیم است که ربطی به علی بن ابراهیم معروف ندارد و در آن مطالب نادرست و سخیف بسیار است. هر چه در نهج البلاغه و منابع دیگر گشتم این حدیث را با این ترکیب نیافتم. حدیث دیگری از آن حضرت نزدیک به این بیان

1- آیۀ 155 سورۀ نساء.

2- بحار، ج 67 ص 109- و عین همین است با مختصر تفاوت در لفظ، در صفحهٔ 111.

هست که خواهد آمد. و در صورت پذیرش این حدیث، پیام آن می شود مانند پیام حدیث های زیر:

3- از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله): «ثَلَاثٌ مُنْجِیَاتٌ تَکُفُّ لِسَانَکَ وَ تَبْکِی عَلَی خَطِیئَتِکَ وَ تَلْزَمُ بَیْتَک»:(1) سه چیز عوامل نجات هستند: زبانت را باز داری (مواظبت و کنترل کنی)، و بر خطاهایت گریه کنی، و بچسبی به خانه ات.

از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «قَالَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ طُوبَی لِمَنْ کَانَ صَمْتُهُ فِکْراً وَ نَظَرُهُ عَبَراً وَ وَسِعَهُ بَیْتُهُ وَ بَکَی عَلَی خَطِیئَتِهِ وَ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ یَدِهِ وَ لِسَانِه»:(2) حضرت عیسی (علیه السلام) فرمود: خوشا به حال کسی که سکوتش تفکر باشد، و نگاهش پندگیری باشد، و خانه اش برایش کافی باشد، و بر خطاهای خود بگرید، و مردم از دست و زبان او آسوده باشند.

این حدیث ها در مقام دعوت به عزلت و گوشه نشینی نیستند، بل از «فرو رفتن در اجتماعیات» بطوری که «خانواده گرائی» فدای امور غیر واجب اجتماعی شود، و باصطلاح از «نخود هر آش شدن» نهی می کنند. زیرا اکثر فتنه ها در اثر فعالیت های سبکسرانهٔ این قبیل افراد جان می گیرد و فتنه گران از این افراد استفاده می کنند.

4- از امام صادق (علیه السلام): «صَاحِبُ الْعُزْلَهِ مُتَحَصِّنٌ بِحِصْنِ اللَّهِ وَ مُحْتَرِسٌ بِحَرَاسَتِهِ فَیَا طُوبَی لِمَنْ تَفَرَّدَ بِهِ سِرّاً وَ عَلَانِیَهً وَ هُوَ یَحْتَاجُ إِلَی عَشَرَهِ خِصَالٍ عِلْمِ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ تَحَبُّبِ الْفَقْرِ وَ اخْتِیَارِ الشِّدَّهِ وَ الزُّهْدِ وَ اغْتِنَامِ الْخَلْوَهِ وَ النَّظَرِ فِی الْعَوَاقِبِ وَ رُؤْیَهِ التَّقْصِیرِ فِی الْعِبَادَهِ مَعَ بَذْلِ الْمَجْهُولِ وَ تَرْکِ الْعُجْبِ وَ کَثْرَهِ الذِّکْرِ بِلَا غَفْلَهٍ فَإِنَّ الْغَفْلَهَ مِصْطَادُ الشَّیْطَانِ وَ رَأْسُ کُلِّ بَلِیَّهٍ وَ سَبَبُ کُلِّ حِجَابٍ وَ خَلْوَهِ الْبَیْتِ عَمَّا لَا یَحْتَاجُ إِلَیْهِ فِی الْوَقْتِ»:(3) شخص

1- همان.
2- همان.
3- همان، ص 110.

گوشه نشین خود را در حصار خدا قرار داده و محفوظ است به حفاظت خدا، پس خوشا به حال کسی که با خدا تنها شود در خفاء و در آشکار، و چنین کسی به ده خصلت نیازمند است:

1): شناخت حق و باطل.

2): دوست داشتن فقر.

3): سختی و زهد را برگزیدن.

4): خلوت را مغتنم داشتن.

5): اندیشه در عاقبت امور.

6): خود را در عبادت مقصّر دانستن.

7): با همهٔ کوشش در عبادت.

8): دوری جستن از عُجب.

9): کثرت ذکر خدا بدون غفلت. زیرا که غفلت شکارگاه شیطان و راس هر گرفتاری و سبب هر حجاب است.

10): خالی بودن خانه از اشیائی که فی الحال مورد نیاز نیست.

بررسی: این حدیث سند ندارد و به جعلیات صوفیان شبیه است، بل عین اصول ادعائی آنان است؛ صوفیان در زبان مدعی زندگی این چنینی هستند لیکن در عمل اهل رفاه و خوش گذرانی هستند. نمونه اش کاخ و دربار عظیم شاه نعمت الله در ماهان، و آنچه عبدالله شوشتری در شوشتر داشت.

5- از امام صادق (علیه السلام): «طُوبَى لِعَبْدٍ نوومه [نُوَمَةٍ] عَرَفَ النَّاسَ قَبْلَ مَعْرِفَتِهِمْ بِهِ»:(1) خوشا به حال بنده ای که ناشناخته باشد؛ مردم را بشناسد قبل از آن که آنان او را بشناسند.

توضیح: اصل کلمهٔ «نوومه»، «نُوَمَه» است بر وزن «هُمَزَه».

ص: 532

1- همان، ص 110.

اقرب الموارد: النُوَمَه- کهُمَزَه- المغفَّل. و قیل الخامل: چیز یا کسی که دیگران از او غافل باشند. و گفته شده به معنی «شخص ناشناخته»: بی نام و بی آوازه.

بررسی: این حدیث نیز در نکوهش شهرت طلبی است نه در تأیید عزلت و گوشه نشینی.

6- از امام باقر (علیه السلام): «لَا یَکُونُ الْعَبْدُ عَابِداً لِلَّهِ حَقَّ عِبَادَتِهِ حَتَّی یَنْقَطِعَ عَنِ الْخَلْقِ کُلِّهِمْ إِلَیْهِ فَحِینَئِذٍ یَقُولُ هَذَا خَالِصٌ لِی فَیَقْبَلُهُ بِکَرَمِه»:(1) هیچ بنده ای حق عبادت خدا را به جای نمی آورد تا این که از همۀ مردم بریده و به سوی خدا باشد؛ در این صورت خداوند می گوید: این بندۀ خالص من است، با کرم خودش او را می پذیرد.

بررسی: این حدیث به چگونگی «رابطه انسان با خدا» مربوط است و به شخصیت دورنی انسان ناظر است، نه به رفتارهای بیرونی او. و می گوید: وقتی عبادت، عبادت است که امیدها به مردم و چشم داشت ها از مردم، بریده شود و تنها به خدا امیدوار باشد و از خداوند چشم داشت داشته باشد.

7- «قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ آنَسَ بِاللَّهِ اسْتَوْحَشَ مِنَ النَّاس»:(2) کسی که با خدا انس بگیرد با مردم انس نمی گیرد.(3)

بررسی: اولاً: این حدیث سند ندارد، ثانیاً مراد از «ابو محمد علیه السلام» کیست؟ آیا امام حسن مجتبی علیه السلام است؟ یا امام سجاد علیه السلام؟ یا امام رضا علیه السلام؟ و ثالثاً در فرض هر کدام از سه صورت، از ادبیات حدیثی ما بیگانه است. رابعاً بر خلاف گفتار امام سجاد علیه السلام است که می گوید: «وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ وَ بِأَوْلِیَائِکَ وَ أَهْلِ طَاعَتِک»، گفتاری که موضوع بحث ما است.

گروه دوم: همانطور که دیدیم، حدیث های گروه اول در دلالت ظاهری شان، با بیان

1- همان، ص 111.

2- همان، ص 110.
3- در اوایل این مبحث معنی وحشت به شرح رفت.

مطلق، دگرگریزی را بطور مطلق می ستایند. اما گروه دوم حدیث هائی هستند یا در نکوهش شهرت طلبی که بیماری شخصیتی و درونی است، و یا شرایط زمانی خاصی را در نظر دارند، نه در مقام ستایش عزلت و گوشه نشینی. اینک گروه دوم:

1- از امام صادق (علیه السلام): «إِنْ قَدَرْتُمْ أَنْ لَا تُعْرَفُوا فَافْعَلُوا وَ مَا عَلَيْکَ إِنْ لَمْ يُثْنِ عَلَيْکَ النَّاسُ وَ مَا عَلَيْکَ أَنْ تَکُونَ مَذْمُوماً عِنْدَ النَّاسِ إِذَا کُنْتَ عِنْدَ اللَّهِ مَحْمُودا»:(1) اگر می توانید کاری کنید که معروف نباشید بکنید. و چه می شود بر شما اگر مردم ثناگوی شما نباشند. و چه می شود بر شما اگر در نظر مردم نکوهیده باشید وقتی که در نظر خدا پسندیده هستید.

بررسی: بدیهی است که این حدیث در مقام نکوهش شهرت طلبی است. و در جملهٔ اخیر که می گوید «چه ضرری دارد نکوهیده بودن در نظر مردم اگر در نظر خدا ستوده باشید»، مراد آن موردی است که ستودگی در نظر مردم با ستودگی در نظر خدا در تعارض و تضاد باشد. در این صورت باید ستودگی در نظر خدا را بر ستودگی در نظر مردم ترجیح داد.

یعنی مقصود امام ستودن «بد نامی در میان مردم» نیست؛ خود را بدنام کردن گناه کبیره است گرچه اصل اولیّه صوفیان ملامتیّه است.

2- از امام صادق (علیه السلام): «إِنَّ مِنْ أَغْبَطِ أَوْلِيَائِی عِنْدِی عَبْداً مُؤْمِناً إذا [ذَا] حَظٍّ مِنْ صَلَاحٍ أَحْسَنَ عِبَادَةَ رَبِّهِ وَ عَبَدَ اللَّهَ فِی السَّرِيرَهِ وَ کَانَ غَامِضاً فِی النَّاسِ فَلَمْ يُشَرْ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ وَ کَانَ رِزْقُهُ کَفَافاً فَصَبَرَ عَلَيْهِ تَعَجَّلَتْ بِهِ الْمَنِيَّهُ فَقَلَّ تُرَاثُهُ وَ قَلَّتْ بَوَاکِيهِ»:(2) بهترین و قابل غبطه ترین دوستان من آن است که هنگام برخورداری از خیری، عبادت پروردگارش را زیباتر انجام دهد، و خدا را در قلبش (و یا: بطور مخفیانه) عبادت کند، و در میان مردم بی نام و نشان باشد که با انگشتان به او اشاره نشود، و روزی اش کفاف باشد و

1- همان، ص 109.
2- همان.

به آن صبر کند، مرگش به او برسد که ماترکش اندک، و گریه کنندگانش کم باشد.

بررسی: این حدیث نیز در مقام نکوهش شهرت طلبی، دنیا دوستی و حرص و آز است.

روزی کفاف

لازم است دربارهٔ پیام این حدیث یک بحث معترضه داشته باشیم:

در مکتب ما به ما یاد داده اند که از خداوند «روزی کفاف» را بخواهیم، زیرا روزی کمتر از کفاف، بلاء است. اما در هیچ آیه و حدیثی نیامده است که از خداوند بخواهیم که روزی ما را بیشتر از کفاف نکند.

با بیان دیگر: ثروت خواهی و در صدد مال و ثروت بودن هیچ اشکالی ندارد، آنچه مذموم است «حرص» است که بیماری است که ممکن است هم انسان ثروتمند دچار آن گردد و انسانیت خود را فدای ثروت کند، و هم ممکن است شخص غیر ثروتمند دچار آن شود و در اثر آن به اموال دیگران دست درازی کند.

آنهمه تشویقات و حدیث های فراوان در باب «مکاسب و متاجر» متون حدیثی دربارهٔ تولید ثروت- کشاورزی و صنعتی- آمده تا بدانیم که کوشش برای ثروت مستحب است و با توجه به نیاز جامعه «واجب کفائی» است. یعنی اگر برای زندگی شخص، روزی کفاف ضرورت دارد، برای زندگی جامعه نیز دستکم در حدّ کفاف ضرورت دارد.

متأسفانه «احادیث قناعت» را درست معنی نکردند بویژه در دوران سلطهٔ اندیشه تصوف، در نتیجه جامعه های نادان پیشرفت کرده و بر مسلمانان مسلط شدند. احادیث قناعت نیز بر سه گروه هستند به شرح زیر:

دارائی کمتر از کفاف، گرفتاری و بلای بزرگ است، دارائی بیشتر از کفاف به هر اندازه که باشد بشرط ادای واجبات و بشرط عدم ابتلاء به بیماری حرص، در زندگی شخصی جایز، و با نیت پیشرفت جامعه عین جهاد است.

در این میان کسی که دربارهٔ کار و کوشش تنبلی نکرده و در حد کفاف روزی داشته، خدایش را در سرّ و علانیه عبادت کرده، از دانه درشت های جامعه نبوده که با انگشت به او اشاره کنند، زیرا نه ریاست داشته و نه مقام اجتماعی، باید به حال او غبطه خورد. پس مراد امام صادق (علیه السلام) نه تشویق به تنبلی است که مصداق «عُطله» است.(1)

و نه نکوهش کار و کوشش است.

«و قلّت بواکیه»: و هنگام مرگش گریه کنندگانش اندک باشند؛ در مرگ افراد انگشت نما هزاران نفر در تشییع جنازهٔ او حاضر می شوند. این از جانب تشییع کنندگان یک عمل ممدوح است که برای تشییع یک مسلمان جمع شده اند. اما آرزوی چنین مراسمی برای خویشتن خویش، شهرت طلبی و آوازه خواهی است و بدترین نوع آن است، زیرا این خصیصهٔ منفی و بیماری شهرت طلبی را به آن سوی مرز زندگی نیز سرایت می دهد؛ دنیا پرستی اش به عالم آخرتش نیز سرایت می کند.

3- حدیث مرفوع: «يَأْتِی عَلَی النَّاسِ زَمَانٌ تَكُونُ الْعَافِيَةُ فِيهِ عَشَرَةَ أَجْزَاءٍ تِسْعَةٌ مِنْهَا فِی اعْتِزَالِ النَّاسِ وَ وَاحِدَةٌ فِی الصَّمْتِ»:(2) به مردم زمانی فرا می رسد که عافیت در آن زمان ده جزء می شود؛ نُه جزء آن در بریدن از مردم و عزلت است، و یک جزء آن در سکوت است.

بررسی: این در زمان و شرایط خاصی است که جامعه را فرا می گیرد. و گرنه، نه عزلت

1- در یکی از مباحث گذشته به شرح رفت که «عُطله»= عاطل و باطل گذاشتن، خواه عطله در نیروی انسانی حتی عطله در نیروی فکری و استعداد باشد و خواه عطله در زمین، و یا عطله در نقدینگی، و یا عطله در ابزارها، حرام و گناه است.
2- همان، ص 110.

جایز است و نه ترک امر به معروف و نهی از منکر.

و باصطلاح: گلیم خود را از آب کشیدن و مزاحم دیگران نشدن، مسئله ای است ممدوح. اما غفلت از گلیم جامعه- خواه در امور مادی و خواه در امور معنوی- مسئلهٔ دیگری است که گناه بزرگ و مذموم است؛ مسلمانی که درد جامعه و امّت ندارد، در واقع درد دین و اسلام ندارد، پس چگونه عبادت های فردی اش مقبول می شود؟!

4- از عیسی بن مریم (علیه السلام): «اخْزُنْ لِسَانَکَ لِعِمَارَهِ قَلْبِکَ وَ لْیَسَعْکَ بَیْتُکَ وَ فِرَّ مِنَ الرِّیَاءِ وَ فُضُولِ مَعَاشِکَ وَ ابْکِ عَلَی خَطِیئَتِکَ وَ فِرَّ مِنَ النَّاسِ فِرَارَکَ مِنَ الْأَسَدِ وَ الْأَفْعَی فَإِنَّهُمْ کَانُوا دَوَاءً فَصَارُوا الْیَوْمَ دَاءً ثُمَّ الْقَ اللَّهَ مَتَی شِئْت»:(1) زبانت را بازدار تا قلبت را آباد کنی، و خانه ات برایت کافی باشد (نیاز به ارتباط و تماس با بیرون از خانه؛ جامعه و اجتماع نداشته باشی)، و فرار کن از ریاء و زواید زندگی، و بر خطاهایت گریه کن، و از مردم فرار کن آنطور که از شیر و افعی فرار می کنی، زیرا مردم دارو بودند و امروز درد شده اند، سپس خدا را ملاقات کن (وفات کن) هر وقت خواستی. یعنی در این صورت نگرانی ای از مرگ نداشته باش.

بررسی: همهٔ فرازهای این حدیث عین حقیقت است و فرار از مردم را به روزگار ویژه (که هیچ خیری در تماس با مردم نباشد، و نیز نتوان خیری به آنان رسانید حتی امکان امر به معروف و نهی از منکر نباشد) منحصر می کند. و صد البته امکان چنین روزگاری خیلی نادر است.

5- از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) که نوشته ای از یوشع بن نون وصی حضرت موسی بر مردم خواند و در آن چنین نوشته بود: «إِنَّ رَبَّکُمْ بِکُمْ لَرَؤُفٌ رَحِیمٌ أَلَا إِنَّ خَیْرَ عِبَادِ اللَّهِ الْتَقِیُّ النَّقِیُّ الْخَفِیُّ وَ إِنَّ شَرَّ عِبَادِ اللَّهِ الْمُشَارُ إِلَیْهِ بِالْأَصَابِعِ»:(2)

ص: 537

1- همان.
2- همان، ص 111.

پروردگارتان بر شما رئوف و مهربان است، بدانید که بهترین بنده خدا کسی است که پرهیزکار و پاک درون و ناشناخته باشد. و بدترین بندگان خدا کسی است که با انگشت به او اشاره کنند. یعنی در جامعه شهرت و آوازه و مقام داشته باشد.

بررسی: این حدیث اولاً در نکوهش شهرت طلبی است و ثانیاً به اشخاصی که بطور مشروع دارای نام و آوازه هستند تذکر می دهد که مواظب باشند شهرت و آوازهٔ شان آفت دین شان نباشد. و هیچ تشویقی در این حدیث بر عزلت و بریدن از جامعه نیست.

و با بیان دیگر: این حدیث و حدیث های «روزی کفاف» به مرحلهٔ «پس از وقوع» ناظر هستند؛ یعنی اگر در جامعه بی نام و نشان بودی، یا بیش از کفاف روزی نداشتی، آن را بلا و مصیبت حساب نکن، بل بدان که خیر و صلاح تو در این بوده است. وگرنه، نه نام نیک خواستن گناه است و نه بسنده کردن به روزی کفاف. حضرت ابراهیم نه فقط برای دوران زندگی بل برای طول تاریخ بشر برای خودش نام نیک می خواهد: «وَ اجْعَلْ لی لِسانَ صِدْقٍ فِی الْآخِرین»:(1) و برای من در میان امّت های آینده، زبان صدق (و ذکر خیری) قرار ده.

گروه سوم: حدیث هائی هستند که از موضوع بحث (عزلت و دگرگریزی) خارج هستند:

1- از امام صادق (علیه السلام): «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ إِيمَانِهِ أُنْساً يَسْكُنُ إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ كَانَ عَلَى قُلَّهِ جَبَلٍ لَمْ يَسْتَوْحِش»:(2) هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه خداوند از ایمان او اُنسی برایش قرار داده که با آن آرامش درون می یابد که اگر در قلّهٔ کوه هم باشد احساس تنهائی نمی کند.

بررسی: این حدیث هیچ ربطی به عزلت و دگرگریزی ندارد. انس درون انسان با ایمان را بیان می کند.

1- آیهٔ 84 سورهٔ شعراء.
2- بحار، ج 67 ص 111.

2- از امام صادق (علیه السلام): «خَالِطِ النَّاسَ تَخْبُرْهُمْ وَ مَتَی تَخْبُرْهُمْ تَقْلِهِم»:(1) با مردم اختلاط کن (اگر اختلاط کنی) آنان را می شناسی و وقتی که شناختی از آن ها دوری می کنی.

بررسی: اول به اختلاط، تماس و رفت و آمد با مردم، امر می کند، سپس می گوید از شرار الناس دوری می کنی. یعنی اصل دگرگرائی است مگر در مواردی که روشن شود فلان کس قابل دوستی نیست.

3- از امام عسکری (علیه السلام): «الْوَحْشَهُ مِنَ النَّاسِ عَلَی قَدْرِ الْفِطْنَهِ بِهِم»:(2) دوری گزینی از مردم به میزان شناخت افراد است. یعنی باید افراد را شناخت و از شرار آن ها دوری کرد.

تذکر: در آغاز این مبحث گفته شد که واژهٔ «وحشت» در این حدیث ها به معنی «تنهائی گزینی و دوری کردن» است.

4- از امام کاظم (علیه السلام): «یَا هِشَامُ الصَّبْرُ عَلَی الْوَحْدَهِ عَلَامَهُ عَلَی قُوَّهِ الْعَقْلِ فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْیَا وَ الرَّاغِبِینَ فِیهَا وَ رَغِبَ فِیمَا عِنْدَ اللَّهِ وَ کَانَ اللَّهُ أَنِیسَهُ فِی الْوَحْشَهِ وَ صَاحِبَهُ فِی الْوَحْدَهِ وَ غِنَاهُ فِی الْعَیْلَهِ وَ مُعِزَّهُ مِنْ غَیْرِ عَشِیرَهٍ یَا هِشَامُ قَلِیلُ الْعَمَلِ مَعَ الْعِلْمِ مَقْبُولٌ مُضَاعَفٌ وَ کَثِیرُ الْعَمَلِ مِنْ أَهْلِ الْجَهْلِ مَرْدُودٌ»:(3) ای هشام! صبر بر تنهائی علامت قوّت عقل است، پس هر کس از جانب خدا به قوت عقل برسد، از دنیاگرایان و راغبان به آن، دوری می کند. و به آنچه در نزد خدا هست رغبت می کند. و خداوند انیس او می شود در دوری گزینی، و همدم او می شود در تنهائی، و ثروت او می شود به هنگام نیازمندی، و عزیز کنندهٔ او می شود به جای عشیره و

1- همان.
2- همان.
3- همان.

قبیله. ای هشام! عمل اندک با علم و دانش، مقبولِ مضاعف است، و عمل بسیار با جهل و نادانی مردود است.

بررسی: در این حدیث از «اعتزال از دنیا پرستان» تمجید شده است. نه از همهٔ جامعه و نه از همهٔ مردم.

و پیام این حدیث به کلام امام سجاد (علیه السلام) که موضوع بحث ما است بسیار نزدیک است: «وَ اجْعَلْ فِرَارِی إِلَیْکَ، وَ رَغْبَتِی فِیمَا عِنْدَکَ، وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَةَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِکَ، وَ هَبْ لِیَ الْأُنْسَ بِکَ..».

5- از امام هادی (علیه السلام): «لَوْ سَلَکَ النَّاسُ وَادِیاً وَسِیعاً لَسَلَکْتُ وَادِیَ رَجُلٍ عَبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ خَالِصاً»:(1) اگر همهٔ مردم در یک مسیر گسترده حرکت کنند، من در مسیر آن کسی که خدا را به تنهائی و با خلوص عبادت می کند حرکت می کنم.

بررسی: این حدیث آن شعار ابلیسی «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو» را رد می کند. و این عنصر در اکثر حدیث های این باب هست.

پیام این حدیث همان کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) است: «أَیُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِی طَرِیقِ الْهُدَی لِقِلَّهِ أَهْلِهِ».(2)

فصل الخطاب: از امام صادق (علیه السلام): «قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاکَ رَجُلٌ عَرَفَ هَذَا الْأَمْرَ لَزِمَ بَیْتَهُ وَ لَمْ یَتَعَرَّفْ إِلَی أَحَدٍ مِنْ إِخْوَانِهِ قَالَ فَقَالَ کَیْفَ یَتَفَقَّهُ هَذَا فِی دِینِه»:(3) کسی به آن حضرت گفت: فدایت شوم، مردی هست که این امر را می شناسد (شیعه است) در خانه اش عزلت گزیده با هیچ برادر دینی معاشرت نمی کند؟ امام

1- همان، ص 112.
2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خ 194، فیض، خ 192.
3- کافی (اصول) ج 1 ص 31 ط دار الاضواء.

فرمود: این چنین شخصی چگونه (اصول و احکام) را یاد می گیرد؟

آنهمه حدیث دربارهٔ فضیلت «زیاره الاخوان» و «مصافحه» و «معانقه» و «تذاکر الاخوان» و «ادخال السرور علی المؤمن» و «قضاء حاجه المؤمن» و... (1) و... و احادیث «باب الهدّیه». (2) و در فقرات بعدی همین دعا، این مطلب را شرح می دهند.

و ختم این کلام را از خود امام سجاد (علیه السلام) بشنویم: «قَالَ بِحَضْرَتِهِ رَجُلٌ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ خَلْقِکَ فَقَالَ ع لَیْسَ هَکَذَا إِنَّمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ لَکِنْ قُلِ اللَّهُمَّ أَغْنِنِی عَنْ شِرَارِ خَلْقِک» (3): شخصی در حضور آن حضرت گفت: خدایا مرا از مردم بی نیاز کن. امام فرمود: این طور درست نیست، زیرا مردم بوسیلهٔ مردم زندگی می کنند، بگو: خدایا مرا از شرار مردم بی نیازکن.

یعنی عین همین سخن که در این بخش دعا می گوید: «وَ أَلْبِسْ قَلْبِیَ الْوَحْشَةَ مِنْ شِرَارِ خَلْقِک».

منشأ خانواده و گام اول دگرگرائی

در این مبحث ابتدا توجه به تعدادی از اصول مبنائی (گرچه برخی از آن ها تکراری باشد) ضرورت دارد:

1- منشأ خانواده، جامعه و تاریخ، روح فطرت است.

2- در این مبحث «انگیزش ها و عناصری که انسان را به تشکیل خانواده وادار می کنند» مورد نظر است.

1- کافی، ج 2 ص 175 تا 221.
2- کافی، ج 5 ص 141 تا 144 ط دار الاضواء.
3- بحار، ج 75 ص 135.

3- انگلس همکار نامدار مارکس معتقد است که آنچه عامل پیدایش خانواده شده، «اقتصاد» و نیازهای اقتصادی است.

زیرا او اقتصاد را تنها زیربنای زندگی بشر می داند و کتاب «منشأ خانواده» را در این باره نوشته است.

4- زیگموند فروید، شهوت جنسی را محور همهٔ زندگی انسان می داند و هر پدیدهٔ «بین الافرادی» و اجتماعی را ناشی از اقتضاهای شهوت جنسی می داند.

5- نتیجهٔ نهائی بینش هر دو، از بین رفتن خانواده در جامعه ها است.

6- در هر دو بینش، خانواده «واحد جامعه» نیست، فرد مستقیماً واحد جامعه است.

7- هر دو بینش، خانواده را برای ادوار اولیّهٔ زیست بشر لازم می دانند، نه برای جامعه های بعدی و امروزی.

8- بینش مارکس و هگل، در تجربهٔ عملی در کشورهای کمونیست با این که با اصل «دیکتاتوری پرولتری» پشتیبانی می شد به جائی نرسید و با مقاومت شدید خانواده مواجه گشت.

9- بینش فروید، در عرصهٔ عملی موفق تر از مارکسیسم بود که بالاترین نمونه اش جامعهٔ سوئد است و دیگر جامعه های غربی نیز بنسبتی دچار آن گشتند و اکنون همگی پشیمان هستند و دانشمندان شان آن را محکوم می کنند.

10- امروز هر دو نظریه از دیدگاه علمی شکست خورده اند.

11- بینش فروید، بینش انگلس را رد می کند و بینش انگلس بینش فروید را؛ دو جبههٔ فکری بودند کاملاً بر علیه همدیگر.

خانواده در نظر مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام): از دیدگاه این مکتب خانواده فراتر و سنگین تر از آن است که خیزشگاه و منشأش انگیزش های اقتصادی یا شهوی باشد. آن دو همدیگر را رد می کنند، و اسلام هر دو را رد می کند.

قرآن: «وَ مِنْ آیاتِهِ أنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أنْفُسِکُمْ أزْواجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ

ص: 542

رَحْمَةً إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُون»:(1) و از نشانه های او (خدا) است که برای شما همسرانی از جنس خودتان آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میان تان مودّت و رحمت قرار داد. در این نشانه هائی است برای آنان که اهل تفکر هستند.

لغت: سکون: مراد سکون درونی و شخصیتی و آرامش درونی است.

مودت: مهربانی- مهربانی ذاتی و آفرینشی، نه مهربانی ارادی محض.

رحمت: دلسوزی.

سه عامل، سه نیاز و سه انگیزش ذاتی در وجود انسان را عامل پدید آورنده و منشأ خانواده می داند.

حدیث: اهل بیت که «تبیانِ تبیان» هستند(2)

این سه عامل و انگیزش را شکافته و تبیین می کنند که می شود 10 انگیزش:

امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: وقتی که موفق به ازدواج شدید، بعنوان شکر این دعا را بخوانید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدَی ضَلَالَتِی وَ أَغْنَی فَقْرِی وَ نَعَّشَ خَمُولِی وَ أَعَزَّ دِینِی وَ آوَی عَیْلَتِی وَ زَوَّجَ أَیْمَتِی وَ حَمَّلَ رَحْلِی وَ أَخْدَمَ مِهْنَتِی وَ آنَسَ وَحْشَتِی وَ رَفَعَ خَسِیسَتِی حَمْداً کَثِیراً طَیِّباً مُبَارَکاً فِیهِ عَلَی مَا أَعْطَیْتَ وَ عَلَی مَا قَسَمْتَ وَ عَلَی مَا وَهَبْتَ وَ عَلَی مَا أَکْرَمْتَ:(3) حمد خدای را که گم شدگی مرا هدایت کرد، و فقرم را به غنا و خمولی مرا به نشاط مبدل کرد،(4) دینم را محکم و تنگی (و بی پناهی) زندگیم را به «پناه» رسانید، و «تک بودنم در طراوت» را به «جفت بودن» رسانید، و ظرفیت خالی ام را پر

1- آیۀ 21 سورۀ روم.
2- قرآن «تبیان کل شیئ» است آیۀ 89 سورۀ نخل. و اهل بیت تبیان این تبیان هستند، آیۀ 44 سورۀ نحل.
3- مستدرک الوسائل ج 14 ص 220.

4- ناشکوفائی روحم را به شکوفائی مبدل کرد.

کرد، و خلاء کاری ام را به کار گرفت، و تنهائی ام را به انس رسانید، و پست بودنم را به بزرگواری بدل کرد. (خدایا) حمدی گوارا و ناب، مبارک و همایون برای آنچه به من دادی و بر آنچه قسمتم کردی و برای آنچه بخشش کردی و برای این کرامت که به من دادی.

قبل از شرح حدیث به این نکته بل به این اصل باید توجه کرد که در آخر این حدیث آمده: «اکرمت». ازدواج عامل رسیدن انسان به کرامت است، نه عامل تامین اقتصاد یا تامین نیاز شهوت.

شرح حدیث: لغت: ضلالت: گمراهی- گمشدگی؛ در این حدیث مراد معنی دوم است.

نعش: بالندگی؛ رفعت؛ رونق و نشاط- حتی به تابوت نعش گفته اند برای این که جنازه خمول شده در زمین را بلند می کند.(1)

خُمول: فروکشیدگی- ضد بالندگی- عدم تعالی و عدم رفعت.- خَمَل خُمُولاً النّار ضعفت: آتش فروکش کرد و ضعیف شد.

عیله: تنگی و تنگنا- به هر معنی: تنگنای روانی، فکری، مکانی و اقتصادی. در این جا مراد تنگنای روانی است.

اَعَزَّ: محکم کرد؛ استوار کرد؛ از آسیب ها محفوظ داشت.

ایْمه: «ناقص بودن»؛ «تکّه بودن»: نقص تکّه ای: چیزی که بخشی از وجودش و تکّه ای از وجودش، نباشد.

اقرب الموارد مجلد استدراک: الآمه (بالمدّ): العیب و النقص و الغضاضه: عیب؛ نقص و ناقص بودن.

یقال: «لا أَغُضُّکَ دِرْهَماً»: می گویند: یک درهم نیز کم نمی کنم.

توضیح: «آمَ» از مادّهٔ «اَیَمَ» است و «ایْمه» مصدر آن است.(2) و «ایّم» به معنی «بیوه» و

1- در فارسی نعش را به معنی جنازه به کار می برند که معنی مجازی و عوامانه است.
2- متأسفانه در برخی از ضبط ها آن را با تشدید «ایّمتی» ضبط کرده اند که درست نیست زیرا در آن صورت بر وزن «اَفعِله» می شود که صیغۀ جمع است.

«بدون همسر» مصداقی از مصادیق آن است. و جملهٔ «و زوّج ایْمتی» یعنی: تکّهٔ دیگرم را به من وصل کرد؛ تکّه بودنم را جفت کرد.

رحل: ظرفی که برای بار باشد: خُرجین، جوال، سبد، صندوق- هر چیزی که قرار است با بار پر شود.

به صندوقی که به دو پهلوی شتر بسته می شد و مسافر در آن می نشست، یا بار در آن گذاشته می شد، رحل می گفتند و می گویند.

وحشت: تنهائی و بی کسی- وحشت وقتی به معنی «ترس» می آید که از باب استفعال باشد (استوحش) و استیحاش به معنی احساس ترس می شود.

مهنت: مَهَنَ مهناً و مَهنةً و مِهنةً الرّجلَ: خدمه: به او خدمت کرد.- مهنت: توان کاری؛ توان خدمت به دیگری.

نیازهای انگیزاننده برای ازدواج و تشکیل خانواده در این حدیث به شرح زیر شماره شده اند:

1- انسان عزب، احساس بی صاحبی و نوعی گمشدگی دارد.

2- فقدان همسر، یکی از فقرها و نداشته های بزرگ برای انسان است.

3- انسان عزب دچار خمولی؛ عدم رونق و نشاط روحی است.

4- انسان عزب همیشه در معرض خطر دینی است؛ ابتلا به هرزگی جنسی در کمین اش است.

5- انسان عزب همیشه در «تنگنای روحی» قرار دارد.

6- انسان عزب با نوعی «تکّه بودن شخصیت» همراه است؛ مانند دانهٔ لوبیائی که تنها یک لپه داشته باشد که هرگز به ثمر نمی رسد. و یا مانند کیکی است که یک بخش مثلثی از آن بریده باشند، اگر آن مثلث بیاید و در جای خود با آن جفت شود، کامل می گردد.

7- ظرفیت وجودی و خرجین وجودی او همواره خالی است، انسان فطرتاً نیازمند است که این رحلش با «بار» پر باشد (بار مسؤلیت خانواده). به کلمهٔ «حَمَّلَ» توجه کنید؛ یعنی «حمّالی» برای خانواده از نیازهای اساسی انسان است.

8- نیروی خدمت و «کارآئی برای فرد دیگر» یکی از انگیزش های فطری انسان است که فرد عزب این نیرو و انگیزه را هدر می کند.

9- انسان عزب در وحشت؛ تنهائی بدون انیس می شود. و این نوع خاص از اُنس است که به غیر از همسر، عاملی برای تأمین آن نیست.

10- انسان عزب از آن «بزرگواری که در اثر ازدواج حاصل می شود» محروم است؛ تأهل بزرگواری بالقوّه را به فعلیت می رساند؛ وقتی که ازدواج می کند، پدر یا مادر می شود این نوع خاص بزرگواری در وجودش فعال می شود.

توضیح: معنی اصلی(1)

«خسّت» پستی و فرومایگی است و معنی مقابل آن «کرامت» است. لیکن یکی از مصادیق خست، عدم سخاوت است و اساساً انگیزش درونی انسان به سخاوت، و کلید آن، سخاوت به خانواده است. حتی کسانی که همسر دارند اما عقیم هستند بشدت دچار خسّت می شوند؛ یعنی درب نیروی ایثارشان بسته می ماند و چنان که باید به فعلیت نمی رسد. گاهی برخی از این افراد «خیّر» شده و به وقف اموال در راه خیر اقدام می کنند، این با انگیزش سخاوت و ایثار نیست، بل چنین کسی راه دیگری برای هزینهٔ اموالش ندارد. اما با اینهمه باز کارش خیر و قابل تمجید است؛ ای بسا حکمت عقیم بودنش نیز همین بوده که آن کار خیر را انجام دهد.

توجّه: مشاهده می کنیم که در این سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) حتی اشاره ای هم به

1- به واژهٔ «اصلی» توجه شود. زیرا مراد آن خصلت ذاتی است، نه سخاوتی که از عوامل اجتماعی یا انگیزش های دیگر ناشی شود؛ حتی

گاهی از خصوصیات عارضی ناشی می گردد مانند سخاوتی که منشأ آن «عقدهٔ روانی» و یا «پاسخ به احساس حقارت» باشد.

شهوت غریزی- که مبنای فروید است- نشده است. زیرا اقناع غریزهٔ شهوت از راه های دیگر نیز امکان دارد؛ خانواده چیز دیگری است و محصول 10 نیاز اساسی انسانی است.

و نیز در این بیان نامی از عنصر اقتصاد به میان نیامده است، بل کسی که خانواده تشکیل می دهد بار سنگین و زحمت اقتصادی شدیدی را بر خود هموار می کند.

دقّت: این بحث دربارهٔ «انسان بما هو انسان» است با صرف نظر از جامعه و اجتماع و انگیزش های اجتماعی و لذا هم انگلس و هم فروید نیز در این بحث به سراغ انسان های اولیه رفته اند.

ممکن است انسان در میان جامعه و اجتماع انگیزه های دیگری برای ازدواج داشته باشد از قبیل ازدواج های سیاسی، ازدواج های اقتصادی و... و از آن جمله است «حس تملک» ممکن است مردی با حس تملک نسبت به یک زن با او ازدواج کند و بالعکس. مالکیت از انگیزش های فطری انسان است لیکن دربارهٔ ازدواج و مالکیت بر جنس مخالف که او هم یک انسان است، یک حسّ سالم نیست بل نوعی بیماری است، و لذا در اسلام نه زن ملک مرد است و نه مرد ملک زن. بل مکمّل وجود همدیگرند؛ یک وجود کامل را تشکیل می دهند.

نکته: امروز در زیست اجتماعی، از فلان جوان که می خواهد ازدواج کند، بپرسید انگیزهٔ اصلی اش چیست؟ ممکن است در پاسخ شما اولین انگیزه را شهوت جنسی بداند. وضعیت این جوان به بحث اصلی مربوط نیست زیرا او نیازهای دهگانه را به طور کاذب از جامعه، فامیل و دوستان می گیرد او پس از ازدواج است که نیازهای دهگانه اش به طور صادق اقناع می شود. و لذا گفته شد این بحث به محور «انسان بما هو انسان» و با صرفنظر از تأثیرات اجتماعی، است.

ممکن است جوانی که در اثر قوانین و سنت ها نمی تواند غریزهٔ شهوتش را به طور هرزه گری اقناع کند، ازدواج را تنها راه آن بداند و از انگیزه های دهگانه غافل باشد. و به همین دلیل است که مرد مسنّ بیوه، یا زن مسنّ بیوه به انگیزش های دهگانه توجه دارد گرچه به

حدّ انسان اولیّه یا انسان فارغ از جامعه، نباشد.

نکتهٔ دیگر: این بحث به محور «انسان شناسی» و سپس «روان شناسی» است که این هر دو علم کاری با «خودآگاه» و انگیزش های آگاهانه، و رفتارهای آگاهانه و ارادی، ندارند، بل همهٔ آن ها را معلول زمینهٔ ناخودآگاه می دانند.

کرامت: آخرین کلمه ای که در این حدیث آمده «کرامت» است؛ کرامت انسان حاصل نمی شود مگر با تشکیل خانواده، اگر به دنبال نمونهٔ عینی و تجربی هستید سری به کشور سوئد بزنید؛ حدود 90% افراد آن جامعه هیچ بهره ای از کرامت ندارند. و از نظر روانی و شخصیتی به راستی مصداق «مسکین» هستند گرچه از جهت شهوت همه چیز در دسترس شان هست و از نظر اقتصادی نیز از هر جهت تا روز مرگ شان بیمه هستند و حتی نیازی به پس انداز هم ندارند و نمی کنند.

این موضوع تجربی است: نیازها و انگیزش های دهگانه برای منشأ خانواده که در این حدیث به شماره رفته اند، بیشتر ماهیت تجربی دارند تا نظری؛ جوان مجردی از دوست متأهّل خود پرسید: زندگی متأهلانه چیست و چگونه است؛ چه عالَمی است؟ دوستش گفت: دو چیز است که با گفت و شنود و توضیحات شفاهی قابل شناخت نیست: زندگی متأهلانه و مرگ. هر دو را باید عملاً تجربه کرد؛ همانطور که انسان چیستی و چگونگی مردن را درک نمی کند مگر بمیرد و عملاً تجربه کند، تأهل نیز همین طور است، وقتی که ازدواج کردی پاسخ سؤالت را در می یابی.

واقعاً این گونه است؛ افراد مجرّد که ازدواج نکرده اند این نیازها و انگیزش های دهگانه را چنان که باید درک و لمس نمی کنند در این باره ازدواج کرده ها که زندگی متأهلانه دارند به طور درست داوری می کنند و در می یابند که قبل از تأهل چه کمبودهائی داشته اند و اینک آن ها ترمیم شده اند. مسئله تجربی است نه نظری محض.

ص: 548

بخش یازدهم

اشاره

منّت و «یَد»

حجیّت مفهوم وصف

نیاز خطرناکترین نقطهٔ ضعف انسان

نقش توکل در حفظ کرامت انسانی

ارزشمندترین منّتِ قابل پذیرش

«وَ لَا تَجْعَلْ لِفَاجِرٍ وَ لَا كَافِرٍ عَلَيَّ مِنَّةً، وَ لَا لَهُ عِنْدِی يَداً، وَ لَا بِی إِلَيْهِمْ حَاجَةً، بَلِ اجْعَلْ سُكُونَ قَلْبِی وَ أُنْسَ نَفْسِی وَ اسْتِغْنَائِی وَ كِفَايَتِی بِكَ وَ بِخِيَارِ خَلْقِكَ. (13) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْنِی لَهُمْ قَرِيناً، وَ اجْعَلْنِی لَهُمْ نَصِيراً»: و (خدایا) منّت هیچ فاجر و کافری را بر عهدهٔ من قرار مده، و نه او دستی در نزد من داشته باشد، و نه برای من نیازی نسبت به آن ها قرار ده، بل آرامش قلب و انس جان و بی نیازی، و بسندگی مرا به خودت و به نیکان بندگانت قرار ده، خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا با ایشان (نیکان) همنشین قرار ده، و قرار ده مرا یاری کننده به آنان.

شرح

«وَ لَا لَهُ عِنْدِی يَداً». بدهکاری دو نوع است:

1- بدهی مالی- اعم از نقد و کالا- که معین و مشخص باشد.

2- بدهکاری غیر مالی (حمایتی) از قبیل: حمایت سیاسی که در طول تاریخ در میان سیاستمداران حرفه ای رایج بوده، و شفاعتی، و دفاعی و غیره.

در اصطلاح عرب، به این نوع دوم «ید= دست» گفته می شود؛ فلانی دستی بر فلانی دارد. امام علیه السلام می گوید: خدایا نه منّت کسی را بر من قرار بده و نه دست کسی را بر من.

منّت: لفظ منّت دو کاربرد دارد:

1- نیکی بلاعوض.

2- منّت: یادآوری کمکی که به کسی کرده، به آن کس.

این منت نیز بر دو نوع است:

1- یادآوری کمک مالی؛ اعم از نقد و کالا.

2- یادآوری کمک غیر مالی، به شرح بالا.

فرق منّت و «ید»: منت فقط یادآوری است که کمک گیرنده کمک او را فراموش نکند. این فقط به شخص کمک گیرنده فشار روانی و شخصیتی می آورد. اما «ید» بهانه و عاملی است که کمک گیرنده همیشه باید نظر و اوامر کمک کننده را رعایت کند، که علاوه بر فشار روانی، حرّیت و آزادی شخص را مخدوش می کند و او را به نسبتی و درصدی، و گاهی صد درصد برده می کند.

حجّیت مفهوم وصف

دربارۀ این بخش از دعا لازم است سری به علم «اصول فقه» بزنیم: مرحوم رحمت الله کرمانی در حاشیه ای که بر رسائل شیخ انصاری نوشته است، گاهی به مناضلۀ شدید با شیخ می پردازد بویژه دربارۀ «حجّیت مفاهیم» به حدی که مثال شرم آور نیز می آورد؛ او همۀ مفاهیم را حجت می داند و خلاصۀ نظرش این است که: اصل در مفاهیم حجیّت است، و این قراین است که در مواردی برخی از مفهوم ها را از حجیت می اندازد.

گرچه قاعدۀ «عدم اللّغو» نظر او را تأیید می کند، زیرا در صورت عدم حجّیت، نوعی لغویت در کلمه ای که مفهوم دارد پیش می آید. اما مخالفین او نیز دانشمندان فحل هستند و ادلّۀ قوی دارند. و مواردی از ادلّۀ فقهی

هست که نظر او را بشدت تضعیف می کند و مثالی که او برای حجیت «مفهوم مکان» آورده جنبهٔ فقهی ندارد.

ص: 550

به نظر می رسد لازم است مبحث حجیت مفاهیم را به دو زمینه تقسیم کرد: حجیت در فقه و استنباط احکام فقه، و حجیت در مسائل خارج از فقه. در این صورت نظر مرحوم کرمانی در زمینهٔ خارج از فقه بیشتر تقویت می شود.

امام (علیه السلام) سخنش را با دو «وصف» آورده است: فاجر و کافر: «وَ لَا تَجْعَلْ لِفَاجِرٍ وَ لَا كَافِرٍ عَلَيَّ مِنَّةً». مفهوم این سخن این است که اگر منّت مؤمن در عهدهٔ مؤمن باشد، هیچ عیب و اشکالی ندارد. امام از منت فاجر و کافر به خدا پناه می برد، نه از منت مؤمن.

این وقتی درست می شود که لفظ منت در کلام امام را به معنی «یادآوری» و باصطلاح مردمی «سرکوفت»، ندانیم بل آن را به معنی «نیکی و کمک بلاعوض» بدون سرکوفت، بدانیم. مانند آیهٔ «هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِساب».(1) خداوند به حضرت سلیمان می گوید: این نعمت ها و قدرت که به تو داده ایم عطای ما است بر تو، اختیار داری که از آن ها به دیگران ببخشی یا از بخشش خودداری کنی حسابی بر تو نیست زیرا تو امین هستی.

بدیهی است که حضرت سلیمان اهل سرکوفت زدن نیست که چیزی به کسی بدهد و هر از گاهی آن را به یاد طرف بیاورد و تحقیرش کند.

نه به معنی منّ که در آیهٔ «الَّذينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ثُمَّ لا يُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لا أَذىً..».(2) منّ در این آیه به معنی یادآوری و سرکوفت است که مؤمنان از آن منزه هستند.

اکنون کدام یک از این دو معنی در نظر امام (علیه السلام) در این بخش از دعا است؟ نظر به خصایل برجستهٔ اهل بیت (علیهم السلام) باید گفت اساساً او از خدا می خواهد که هیچ گونه کمکی از افراد فاجر و کافر به او نرسد خواه آن را یادآوری کنند یا نکنند. پس کلمهٔ

1- آیهٔ 39 سورهٔ ص.
2- آیهٔ 262 سورهٔ بقره.

«منّت» در این سخن امام به معنائی است که در آیه اول آمده نه به معنائی که در آیه دوم آمده.

منت به معنائی که در آیهٔ دوم آمده، بد، نکوهیده و آزار دهنده است، خواه از جانب فاجر باشد و خواه از جانب مؤمن. و اینجاست که «وصف» حجت می شود بدون هیچ تردیدی. زیرا انسان ها با تعامل و تبادل، کمک ها و تعاون های اجتماعی جامعه را می سازند، و اسلام بر نیکی رسانی و کمک مؤمنان به همدیگر هم تشویق می کند و هم به آن امر می کند. اگر پذیرش نکوئی های دیگران مذموم باشد و افراد مؤمن مأمور باشند که هیچ نیکوئی و کمکی را از مؤمنان دیگر نپذیرند، چه جائی برای کمک مؤمن بر مؤمن می ماند. و آنهمه احادیث در باب «قَضَاءِ حَاجَهِ الْمُؤْمِن»(1) و «السَّعْیِ فِی حَاجَهِ الْمُؤْمِن»(2) و «تَفْرِیجِ کَرْبِ الْمُؤْمِن»(3) و...، می ماند؟ و همگی مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» می شوند.

پس «مفهوم وصف» در این سخن امام (علیه السلام) حجت می شود.

همانطور که خودش می گوید: «بَلِ اجْعَلْ سُکُونَ قَلْبِی وَ أُنْسَ نَفْسِی وَ اسْتِغْنَائِی وَ کِفَایَتِی بِکَ وَ بِخِیَارِ خَلْقِک». استغناء و رفع نیاز بوسیلهٔ خیار خلق و افراد مؤمن را از خدا می خواهد.

و اما «یَد»: قراین نشان می دهند که در همین سخن امام، مفهوم وصف دربارهٔ «ید» حجت نیست، که می گوید: «وَ لَا لَهُ عِنْدِی یَداً» زیرا همانطور که معنی یَد بیان شد، اساساً مؤمن نیکوکار دربارهٔ هیچ کسی یَد ندارد و اگر کسی کمک نیکوکارانه ای کند و سپس آن را ید کند، مؤمن نیست. پس دربارهٔ ید جائی برای حجیت مفهوم وصف قابل تصور نیست تا ید فاجر بر مؤمن نکوهیده باشد و ید مؤمن بر مؤمن روا باشد. در اینجا اصل مسئله مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» می شود و نیازی به استفاده از وصف نیست.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 186 تا 199.
2- همان.
3- همان.

سپس می گوید: «وَ لَا بِی إِلَیْهِمْ حَاجَةً»: و (خدایا) برای من نیازی به فاجر و کافر، قرار نده. با این بیان از اصل نیاز به فاجران به خدا پناه می برد تا چه رسد که کمک آنان را بپذیرد. و به ما یاد می دهد که از اصل «نیازمندی به فاجران» به خدا پناه ببریم، زیرا نیاز خیلی خطرناک است و اندک کسانی می توانند در موارد سخت نیاز، از کمک فاجران صرفنظر کنند. و این یکی از ضعف های آفرینشی انسان است که باید با توکّل جبران شود. آری با توکّل. والاّ انسان منّت هر فاسق و فاجر و کافر را می پذیرد، آنهم منّت به هر دو معنی.

اینجاست که می فهمیم هیچ عاملی نیست که حفاظت از کرامت انسانی را تضمین کند مگر توکّل، فقط توکّل و لا غیر: «فَقُلْ حَسْبِیَ اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیم»(1) و «وَ ما تَوْفیقی إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ»(2) و «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ».(3) اگر به همین آیه ایمان داشته باشیم، نیاز هر چه باشد کرامت ما را از پای در نمی آورد تا ما را به پذیرش منّت فاجران وادار کند.

حدود 42 آیه دربارهٔ توکل آمده است. و در 8 آیه صفت «وکیل» خدا آمده از آن جمله «حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَکیل»(4) و «وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ وَ کَفی بِاللَّهِ وَکیلاً»(5) که خداوند تضمین می کند اگر کسی به او توکل کند، خدا وکیلش خواهد بود. و از همه شیرین تر که می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلین»:(6) خداوند اهل توکل را دوست دارد.

فرد متوکل، همهٔ تهدیدهائی که از خطرناکترین نقطه ضعف بشر ناشی می شوند را به

1- آخرین آیهٔ سورهٔ توبه.
2- آیهٔ 88 سورهٔ هود.
3- آیهٔ 3 سورهٔ طلاق.
4- آیهٔ 173 سورهٔ آل عمران.
5- آیهٔ 81 سورهٔ نساء.
6- آیهٔ 159 سورهٔ آل عمران.

فرصت مبدل می کند؛ از هر نیاز و از هر درماندگی یک «دوستی»- یک مرحلهٔ دیگر از دوستی- را دریافت می کند. و خطرناکترین عامل را به مفیدترین عامل مبدل می کند.

ارزشمند ترین منّتِ قابل پذیرش

انسان بدون مکتب، انسان نیست. و اساساً انسان نمی تواند بی مکتب باشد، حتی لیبرالیسم مکتب بی مکتبی است. پس مکتب اولین و مهم ترین و اصیل ترین نیاز انسان است. و لذا باید منّتِ مکتب را پذیرفت و همچنین منّتِ آورندهٔ مکتب را که امام (علیه السلام) در آغاز هر دعا و گاهی در خلال دعا ها نیز می گوید : «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِه» و به ما یاد می دهد که قبل از هر نوع ممنون بودن، ممنون پیامبر اکرم و آل او (صلوات الله علیهم) باشیم. زیرا انسانیت مان از مکتب است والاّ مانند برخی از جوامع بسیاری از کرامت های انسانی را از دست می دادیم؛ دچار کمونیسم جنسی و حذف خانواده می شدیم و همچنین دیگر آفت های کرامت.

و مهمتر از همه؛ وجود؛ توان و استعدادمان تنها به این دنیا صرف می شد و از عالم آخرت که جهان ابدی است غافل می شدیم.

مکتب اولین نعمت و ضروری ترین عامل برای حفظ کرامت انسان است. در مبحث بالا گفته شد که «هیچ عاملی نیست که حفاظت از کرامت انسانی را تضمین کند مگر توکل». اما باید دانست که توکّل را نیز مکتب به ما معرفی کرده و یاد می دهد. پس توکل معلول مکتب است و از مکتب ناشی می شود. باید انسان منتِ مکتب را بپذیرد تا به توکّل برسد؛ «کَذلِکَ کُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَتَبَیَّنُوا»:(1) آن گونه بودید در گذشته، پس خداوند بر شما منّت نهاد (اسلام را داد) پس در امور تحقیق کنید.

نباید بر مکتب و آورندهٔ مکتب منّت گذاشت، بل باید این منّت را پذیرفت: «یَمُنُّونَ عَلَیْکَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِیمانِ»:(2) بر تو

1- آیهٔ 94 سورهٔ نساء.

2- آیۀ 17 سورۀ حجرات.

منّت می گذارند که ایمان آورده اند، بگو اسلام تان را بر من منت نگذارید، و این خداوند است که بر شما منت می گذارد که به ایمان هدایت تان کرده است.

و: «قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ یَمُنُّ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ»:(1) پیامبران شان به آنان گفتند: ما نیستیم مگر بشرهائی مثل شما، لیکن خداوند منّت می دهد به هر کسی از بندگانش که بخواهد. یعنی فرق ما و شما این است که خداوند بر ما منّت نهاده و به ما مکتب داده است.

کمک دهی بهتر از کمک گیری است

در مباحث بالا روشن شد که کمک گیری از مؤمن، نه نکوهیده است و نه حرام، زیرا تعامل و تعاون است که جامعه را می سازد و اگر سمت و سوی تعاون ها در جهت گناه و رقابت های کینه ورزانه باشد، جامعه غیر انسانی و فاقد کرامت انسانی ساخته می شود: «تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوان»:(2) در جهت نیکوئی ها و تقوی همیاری کنید، و در جهت گناه و تعدی (به حقوق) دیگران همیاری نکنید.

اما در این میان همیشه «دست بالا بهتر از دست پائین» است؛ کمک دهی بهتر از کمک گیری است؛ یعنی در این دادوستد و تعامل، بکوشید که بیشتر کمک دهنده باشید تا کمک گیرنده.

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «الْیَدُ الْعُلْیَا خَیْرٌ مِنَ الْیَدِ السُّفْلَی وَ ابْدَأْ بِمَنْ تَعُول»:(3) دست بالا بهتر از دست پائین است، و اول از عائلۀ خود شروع کن.

توضیح: 1- معمولاً دستی که می دهد در بالا قرار می گیرد و دست گیرنده در پائین.

2- کمک به دیگران بسیار ستوده است، لیکن این سخاوت مالی یا عملی نباید موجب

1- آیهٔ 11 سورهٔ ابراهیم.
2- آیهٔ 2 سورهٔ مائده.
3- کالفی، ج 4 ص 11- و نیز در حدیث دیگر، ص 18 ط دار الاضواء.

تضییع حقوق اعضای خانواده و متعلقان باشد.

امام صادق (علیه السلام) همین حدیث را بصورت «ابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ وَ الْیَدُ الْعُلْیَا خَیْرٌ مِنَ الْیَدِ السُّفْلَی» از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) نیز نقل کرده است.(1)

و حدیث های دیگر.

«وَ اجْعَلْنِی لَهُمْ قَرِیناً، وَ اجْعَلْنِی لَهُمْ نَصِیراً»: و (خدایا) مرا با آنان (خیار الخلق) همدم و همنشین قرار ده، و مرا مددکار و کمک کننده به آنان قرار ده.

بخش دوازدهم

اشاره

پایان دعا

شوق به سوی خدا، آری. اما شوق به خدا، نه.

پایان و برگشت هر سخن و هر محفل به سوی خدا

نقش نیت در رفتارهای حلال

اجازهٔ خدا و رضایت خدا

به زبان آوردن حقیقت برای تربیت شخصیت خود

«وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِشَوْقٍ إِلَیْکَ، وَ بِالْعَمَلِ لَکَ بِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَی، إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ، وَ ذَلِکَ عَلَیْکَ یَسِیرٌ»: و (خدایا) شوق به سوی خودت را بر من منت گزار، و نیز شوق بر عمل برای تو و به آنچه دوست داری و راضی می شوی. زیرا که تو بر هر چیزی توانا هستی، و این بر تو آسان است.

1- همان، ص 26.

شرح

پایان و برگشت هر سخن و هر محفل به سوی خدا

در این دعا ابعاد چگونگی رابطۀ انسان با خود، رابطه انسان با دیگران و گروه های اجتماعی را بیان فرمود. اینک در پایان، دامنه سخن را جمع کرده و برگشت همۀ چیز را به سوی خداوند قرار می دهد، که قرآن می فرماید: «وَ آخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمین».(1) و این از اصول تربیتی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) است که هر سخن، هر گفتگو، هر گفتمان و هر محفل تخصصی یا غیر تخصصی، با نام خدا شروع شود و با یاد خدا پایان پذیرد.

همۀ محتوای این دعا (و هر دعا) با خدا و خطاب به خداوند است، لیکن تا این جا «خواسته» های متعدد برای نظام شخصیتی و نظام زندگی بود و اینک جریان «خواستن» نیز به سوی خود خدا برمی گردد: «وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِشَوْقٍ إِلَیْک». تنوین «ٍ» در «بشوقٍ»، تنوین وحدت است؛ یعنی یک شوق ویژه به من بده که مرا در عمل به آنچه دوست می داری و رضایت تو در آن است بر انگیزاند: «وَ بِالْعَمَلِ لَکَ». عمل فقط برای خدا، یعنی هر رفتار انسان باید بر اساس قصد «قُرْبَةً إِلَی اللّٰه» باشد خواه در رابطه با خویشتن خویش، و خواه در رابطه با جامعه و دیگران، و خواه در رابطه با خانواده و در عمل و رفتار تا برسد به خوردن و نوشیدن و پوشیدن و...

«بِمَا تُحِبُّ». این عبار ت را می توان به دو معنی تفسیر کرد:

1- عمل به آنچه تو دوست داری؛ یعنی از محرّمات دوری کنم و واجبات و مستحبات را به جا بیاورم.

2- عمل با آنچه تو دوست داری- به فرق میان «به» و «با» توجه کنید- در این معنی از

1- آیۀ 10 سورۀ یونس.

«پرهیز از محرمات» صرفنظر شده زیرا که مسلّم فرض شده است که مؤمن از محرمات پرهیز می کند. موضوع سخن رفتارهای غیر حرام است؛ یعنی رفتارها و اعمال جایز و نیکو را نیز آنطور و با ماهیتی انجام دهم که تو دوست داری.

خداوند دوست دارد که کسی لباسی برای فرزندش تهیه می کند (که یک عمل جایز، لازم بل واجب است) آن را به حساب خدا بگذارد و با نیّت «قُرْبَةً إِلَى اللّه» تهیه کند. همچنین غذائی که برای عائله اش فراهم می کند. حتی آنچه برای خود مصرف می کند همگی را به حساب خدا انجام دهد.

زندگی و هر رفتار خوب در زندگی می تواند به دو صورت عمل گردد: «خوبِ محبوب خدا»، و «خوب غیر محبوبِ خدا». زیرا محبوب بودن عمل در نزد خدا دو مرحله دارد: محبوب است فقط برای این که «عمل خوب» است و خداوند هر «خوب» را دوست دارد. و محبوب است هم بخاطر این که عمل خوب است و هم بخاطر این که «برای خدا» است، نه برای خود یا برای فرزند و یا...؛ عملی است که با نیت قُرْبَةً إِلَى اللّه به حساب خدا گذاشته می شود. چه قدر اعمال خوب زندگی را در قالب مرحلۀ اول انجام می دهیم و از مرحلۀ دوم غافل می شویم و این همه فضایل را از دست می دهیم.

شوق به سوی خدا، آری، اما شوق به خدا، نه

شوق به سوی خدا یعنی شوق به اعمالی که در جهت جلب رضایت خدا باشد، نه شوق به سوی وجود و ذات خدا. زیرا خدا قابل شوق نیست؛ شوق و اشتیاق موجودی به ذات موجود دیگر وقتی امکان دارد که هر دو با همدیگر همسنخ باشند، یا دستکم سنخیّتی داشته باشند. و میان ذات خدا و ذات مخلوق هیچ سنخیتی نیست.

خداوند نه به چیزی شوق دارد و نه مورد شوق قرار می گیرد. زیرا شوق صفت مخلوق و حالتی از احوال مخلوق است، و شائق بودن نیز عین «احتیاج» است و غلط است که گفته اند: ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود.

تعبیر «شوق به خدا» غلط است. اما «شوق به سوی خدا» با معنائی که گفته شد هم

ص: 558

درست است و هم هستهٔ اصلی رابطه انسان با خدا است. به حرف «الی» در «بشوق الیک» توجه کنید که به معنی «به سوی» است.

اما تعبیر صوفیانهٔ «عشق به خدا»، نادرست تر، نارواتر و غلط تر است. حتی «عشق به سوی خدا» نیز نه در قرآن آمده و نه در احادیث، حتی آن حدیثی که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده وقتی که به سرزمین کربلا رسید، گفت: این جا محل عاشقان است. اگر این حدیث از غربال تحقیق بگذرد و پذیرفته شود، مراد از آن «عشق به شهادت» است نه عشق به خدا.

در نگرش قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) عشق به هر معنی، یک بیماری است. زیرا عقل را کور می کند. و «انسان مسلوب العقل» بیمارترین بیماران است که یکی از دو «حجّت» را از دست داده است.(1)

در اسلام هر مخدری حرام است(2)

که لطمه به ارادهٔ عقلانی می زند، تا چه رسد به عشق که عقل را خفه می کند و از کار می اندازد.

اجازهٔ خدا و رضایت خدا

خداوند همهٔ رفتارها و اعمال مباح و حلال را مجاز کرده است، یعنی به انجام و اقدام آن ها اجازه داده است. اما رضایت خدا در دو معنی است:

1- رضایت خدا به همان معنی که اجازهٔ خدا؛ هر کس از محرمات دوری کند و به واجبات عمل کند حتی اگر مکروهات را نیز مرتکب شود، خداوند از او راضی است. در این معنی، خداوند از فعل و کردار شخص راضی است.

2- رضایت خدا، یعنی حتی آن عمل های مجاز را نیز به حساب خدا و با نیت قُرْبَةً إِلَی اللَّه انجام دهد، به شرحی که در بالا گذشت. در این معنی، خداوند نه فقط از فعل و کردار شخص راضی است، بل از چگونگی شخصیت درونی شخص نیز راضی است. زیرا اعمال جایزه

1- خداوند دو حجّت برای انسان قرار داده است: عقل که حجت درون است، و نبوت که حجت برون است.
2- در مواردی از این مجلدات گذشت که حتی شطرنج بعنوان شطرنج حرام است، نه بعنوان آلت قمار، زیرا که مخدّر است.

و صالحه را طوری انجام داده که شخصیت درونی ویژه ای برایش ایجاد شده است. و این است پیام آیهٔ «یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ- ارْجِعی إِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً».(1) چنین شخصیتی است که سه ویژگی دارد: مطمئنّه، راضیه و مرضیّه.

نفس در این آیه یعنی «شخصیت درون» همانطور که در مباحث گذشته معانی و کاربردهای مختلف لفظ «نفس» به شرح رفت. و این تفسیر دوم کلام امام است که می گوید: «وَ بِالْعَمَلِ لَکَ بِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَی» که باید آن را با حرف «با» ترجمه کنیم نه با حرف «به» چنان که در بالا بیان شد.

به زبان آوردن حقیقت برای تربیت شخصیت خود

امام (علیه السلام) در خاتمهٔ این دعا می گوید: «إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ»، این عین آیهٔ قرآن است «یَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا وَ اغْفِرْ لَنا إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیر»:(2) مؤمنان می گویند: پروردگار ما، نور ما را کامل کن و ما را ببخش که تو بر هر چیزی توانایی.

بدیهی است که چیزی از خدا می خواهد، او را به آن چیز قادر می داند، بویژه افراد مؤمن. پس چه نیازی هست که در آخر دعای شان «إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ» را به زبان آورند؟

اولاً: حکم شرعی است که همیشه و هماره در ذکر و یاد خدا باشیم و صفات خدا را به خودمان یادآوری کنیم.

ثانیاً: علاوه بر حکم شرعی، بازگوئی حقیقت و یادآوری آن- در هر موردی باشد بویژه دربارهٔ خدا- تأثیر «وضعی» در خود انسان دارد که آرامش روانی و آسایش وجدانی می آورد. زیرا انسان موجودی است که همیشه و هماره در «حال قضاوت» و داوری است، لحظه ای نیست که انسان از این حالت فارغ باشد. انسان موجودی «گزینش گر» است حتی در جزئی

1- آیه های 27 و 28 سورهٔ فجر.
2- آیهٔ 8 سورهٔ تحریم.

ترین رفتارهایش. پس به حکم وجدان لازم است دربارهٔ اَحق ترین حقایق نیز در مقام سخن و «گزاره» باشد.

ثالثاً: انسان هر چه یک حقیقت را تکرار کند، ایمانش به آن محکم تر می شود.

رابعاً: نیروئی که دعا را پشتیبانی می کند، باور و ایمان شخص است به توانائی خدا، وقتی که می گوید «إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ» آن نیرو نیرومندتر می شود.

و این یک اصل تربیتی است در فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام) امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز همین آیه را در دعاهایش می آورد؛ رجوع کنید: نهج البلاغه خطبهٔ 220 در شرح ابن ابی الحدید و 216 در شرح فیض، و نیز خطبهٔ 238 در شرح ابن ابی الحدید و 234 در شرح فیض، و نیز خطبهٔ 143 در هر دو. و خطبهٔ 90 در هر دو.

و استجابت هر دعائی برای خداوند آسان است: «وَ ذَلِکَ عَلَیْکَ یَسِیرٌ». این نیز همان یاد آوری و تقریر حقیقت است که شرحش گذشت.

وَ آخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِین

ص: 561

جلد 6

مشخصات کتاب

انسان و علوم انسانی در صحیفهٔ سجادیّه

مجلد ششم

نویسنده: مرتضی رضوی

تایپ و صفحه آرا: ابراهیم رضوی

انتشارات: مولف

تاریخ چاپ: 1397

شمارگان: 3000 نسخه

نشر الکترونیک: سایت بینش نو

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

http://www.bineshenow.com/Files/books.php

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

اعتذار

دستنویس این مجلد در تاریخ 1396/10/12 به پایان رسیده بود، به دلیل اشتغال من به امور کسالت حاج آقا، تایپ آن و تصحیح مکررش، نزدیک به یکسال طول کشید.

ابراهیم رضوی

1397/10/8

ص: 5

فهرست

ص: 7

ص: 9

ص: 10

ص: 11

ص: 12

مراشد دین: 234

فرق میان شرح صدر و هوشمندی: 235

برای رسیدن به شرح صدر، مقدماتی لازم است: 237

این مسئله تجربی است: 238

فرق میان استعداد خلقتی و شرح صدر: 239

ص: 13

ص: 14

ص: 15

ص: 16

ص: 17

ص: 18

ص: 19

ص: 20

ص: 21

عام شمول ترين دعا 527

شرح. 528

ص: 23

دعای بیست و دوم

اشاره

ص: 25

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

عِنْدَ الشِّدَّهِ وَ الْجَهْدِ وَ تَعَسُّرِ الْأُمُورِ:

(1) اللَّهُمَّ إِنَّکَ كَلَّفْتَنِی مِنْ نَفْسِی مَا أَنْتَ أَمْلَکُ بِهِ مِنِّی، وَ قُدْرَتُکَ عَلَيْهِ وَ عَلَیَّ أَغْلَبُ مِنْ قُدْرَتِی، فَأَعْطِنِی مِنْ نَفْسِی مَا يُرْضِيکَ عَنِّی، وَ خُذْ لِنَفْسِکَ رِضَاهَا مِنْ نَفْسِی فِی عَافِيَهٍ. (2) اللَّهُمَّ لَا طَاقَهَ لِی بِالْجَهْدِ، وَ لَا صَبْرَ لِی عَلَی الْبَلَاءِ، وَ لَا قُوَّهَ لِی عَلَی الْفَقْرِ، فَلَا تَحْظُرْ عَلَیَّ رِزْقِی، وَ لَا تَكِلْنِی إِلَی خَلْقِکَ، بَلْ تَفَرَّدْ بِحَاجَتِی، وَ تَوَلَّ كِفَايَتِی. (3) وَ انْظُرْ إِلَیَّ وَ انْظُرْ لِی فِی جَمِيعِ أُمُورِی، فَإِنَّکَ إِنْ وَكَلْتَنِی إِلَی نَفْسِی عَجَزْتُ عَنْهَا وَ لَمْ أُقِمْ مَا فِيهِ مَصْلَحَتُهَا، وَ إِنْ وَكَلْتَنِی إِلَی خَلْقِکَ تَجَهَّمُونِی، وَ إِنْ أَلْجَأْتَنِی إِلَی قَرَابَتِی حَرَمُونِی، وَ إِنْ أَعْطَوْا أَعْطَوْا قَلِيلًا نَكِداً، وَ مَنُّوا عَلَیَّ طَوِيلًا، وَ ذَمُّوا كَثِيراً. (4) فَبِفَضْلِکَ، اللَّهُمَّ، فَأَغْنِنِی، وَ بِعَظَمَتِکَ فَانْعَشْنِی، وَ بِسَعَتِکَ، فَابْسُطْ يَدِی، وَ بِمَا عِنْدَکَ فَاكْفِنِی. (5) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَلِّصْنِی مِنَ الْحَسَدِ، وَ احْصُرْنِی عَنِ الذُّنُوبِ، وَ وَرِّعْنِی عَنِ الْمَحَارِمِ، وَ لَا تُجَرِّئْنِی عَلَی الْمَعَاصِی، وَ اجْعَلْ هَوَایَ عِنْدَکَ، وَ رِضَایَ فِيمَا يَرِدُ عَلَیَّ مِنْکَ، وَ بَارِکْ لِی فِيمَا رَزَقْتَنِی وَ فِيمَا خَوَّلْتَنِی وَ فِيمَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَیَّ، وَ اجْعَلْنِی فِی كُلِّ حَالاتِی مَحْفُوظاً مَكْلُوءاً مَسْتُوراً مَمْنُوعاً مُعَاذاً مُجَاراً. (6) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ

اقْضِ عَنِّی کُلَّ مَا أَلْزَمْتَنِیهِ وَ فَرَضْتَهُ عَلَیَّ لَکَ فِی وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ طَاعَتِکَ أَوْ لِخَلْقٍ مِنْ خَلْقِکَ وَ إِنْ ضَعُفَ عَنْ ذَلِکَ بَدَنِی، وَ وَهَنَتْ عَنْهُ قُوَّتِی، وَ لَمْ تَنَلْهُ مَقْدُرَتِی، وَ لَمْ یَسَعْهُ مَالِی وَ لَا ذَاتُ یَدِی، ذَکَرْتُهُ أَوْ نَسِیتُهُ. (7) هُوَ، یَا رَبِّ، مِمَّا قَدْ أَحْصَیْتَهُ عَلَیَّ وَ أَغْفَلْتُهُ أَنَا مِنْ نَفْسِی، فَأَدِّهِ عَنِّی مِنْ جَزِیلِ عَطِیَّتِکَ وَ کَثِیرِ مَا عِنْدَکَ، فَإِنَّکَ وَاسِعٌ کَرِیمٌ، حَتَّی لَا یَبْقَی عَلَیَّ شَیْ ءٌ مِنْهُ تُرِیدُ أَنْ تُقَاصَّنِی بِهِ مِنْ حَسَنَاتِی، أَوْ تُضَاعِفَ بِهِ مِنْ سَیِّئَاتِی یَوْمَ أَلْقَاکَ یَا رَبِّ. (8) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی الرَّغْبَةَ فِی الْعَمَلِ لَکَ لِآخِرَتِی حَتَّی أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِکَ مِنْ قَلْبِی، وَ حَتَّی یَکُونَ الْغَالِبُ عَلَیَّ الزُّهْدَ فِی دُنْیَایَ، وَ حَتَّی أَعْمَلَ الْحَسَنَاتِ شَوْقاً، وَ آمَنَ مِنَ السَّیِّئَاتِ فَرَقاً وَ خَوْفاً، وَ هَبْ لِی نُوراً أَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ، وَ أَهْتَدِی بِهِ فِی الظُّلُمَاتِ، وَ أَسْتَضِی ءُ بِهِ مِنَ الشَّکِّ وَ الشُّبُهَاتِ (9) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی خَوْفَ غَمِّ الْوَعِیدِ، وَ شَوْقَ ثَوَابِ الْمَوْعُودِ حَتَّی أَجِدَ لَذَّةَ مَا أَدْعُوکَ لَهُ، وَ کَأْبَةَ مَا أَسْتَجِیرُ بِکَ مِنْهُ (10) اللَّهُمَّ قَدْ تَعْلَمُ مَا یُصْلِحُنِی مِنْ أَمْرِ دُنْیَایَ وَ آخِرَتِی فَکُنْ بِحَوَائِجِی حَفِیّاً. (11) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنِی الْحَقَّ عِنْدَ تَقْصِیرِی فِی الشُّکْرِ لَکَ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَیَّ فِی الْیُسْرِ وَ الْعُسْرِ وَ الصِّحَّةِ وَ السَّقَمِ، حَتَّی أَتَعَرَّفَ مِنْ نَفْسِی رَوْحَ الرِّضَا وَ طُمَأْنِینَةَ النَّفْسِ مِنِّی بِمَا یَجِبُ لَکَ فِیمَا یَحْدُثُ فِی حَالِ الْخَوْفِ وَ الْأَمْنِ وَ الرِّضَا وَ السُّخْطِ وَ الضَّرِّ وَ النَّفْعِ. (12) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی سَلَامَةَ الصَّدْرِ مِنَ الْحَسَدِ حَتَّی لَا أَحْسُدَ أَحَداً مِنْ خَلْقِکَ عَلَی شَیْ ءٍ مِنْ فَضْلِکَ، وَ حَتَّی لَا أَرَی نِعْمَةً مِنْ نِعَمِکَ عَلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ فِی دِینٍ أَوْ دُنْیَا أَوْ عَافِیَةٍ أَوْ تَقْوَی أَوْ سَعَةٍ أَوْ رَخَاءٍ إِلَّا رَجَوْتُ لِنَفْسِی أَفْضَلَ ذَلِکَ بِکَ وَ مِنْکَ وَحْدَکَ لَا شَرِیکَ لَکَ. (13)

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی التَّحَفُّظَ مِنَ الْخَطَایَا، وَ الِاحْتِرَاسَ مِنَ الزَّلَلِ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ فِی حَالِ الرِّضَا وَ الْغَضَبِ، حَتَّی أَکُونَ بِمَا یَرِدُ عَلَیَّ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَهٍ سَوَاءٍ، عَامِلًا بِطَاعَتِکَ، مُؤْثِراً لِرِضَاکَ عَلَی مَا سِوَاهُمَا فِی الْأَوْلِیَاءِ وَ الْأَعْدَاءِ، حَتَّی یَأْمَنَ عَدُوِّی مِنْ ظُلْمِی وَ جَوْرِی، وَ یَیْأَسَ وَلِیِّی مِنْ مَیْلِی وَ انْحِطَاطِ هَوَایَ (14) وَ اجْعَلْنِی مِمَّنْ یَدْعُوکَ مُخْلِصاً فِی الرَّخَاءِ دُعَاءَ الْمُخْلِصِینَ الْمُضْطَرِّینَ لَکَ فِی الدُّعَاءِ، إِنَّکَ حَمِیدٌ مَجِیدٌ.

عنوان دعا

«وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الشِّدَّهِ وَ الْجَهْدِ وَ تَعَسُّرِ الْأُمُورِ»: دعای آن حضرت (علیه السلام) هنگام سختی و مشقّت و دشواری امور.

امور: این لفظ «عام مطلق» است و شامل امور دنیوی و اخروی می باشد.

و نیز: سختی، مشقّت و دشواری از هر دو جانب، در نظر است؛

1- جانب امور: گاهی امری از امور در ماهیت خودش سخت یا دشوار و یا مشقّت آمیز می شود. این نیز بر دو نوع است:

الف: اموری که برای هر انسان سخت می شوند.

ب: اموری که برای یک شخص معین سخت می شوند؛ به جهت پیری، بیماری و هر ضعف جسمی.

2- جانب خود انسان: گاهی یک امر نه سخت است و نه مشقّت آمیز و نه دشوار، بل «خود انسان» دچار بی ارادگی، سستی و بی همّتی می شود و آن امر برایش سخت می گردد.

متن و محتوای دعا نشان می دهد که این هر دو جانب، مورد نظر امام علیه السلام است.

اصل کلّی: از دیدگاه دیگر اساساً زندگی- بودن و زیستن- پر مشقّت و سخت و دشوار است؛ انسان

در هر گامی از زندگی با سختی های فراوان روبه رو است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَد»(1) انسان را در فشار و سختی آفریدیم.

اگر این سختی یک جانبه بود، انسان تنها با اموری که ماهیتاً سخت هستند مواجه بود، صورت مسئله بسیط و پیچیدگی آن کمتر می شد، اما دو جانبه بودن آن یک پیچیدگی شدید پیش می آورد که سخت اندر سخت می گردد؛ انسان (هر انسان) با نسبتی با اراده و همت خود مشکل دارد؛ اراده و همت برای انسان هزینه بر است؛ خود «تصمیم به حلّ مشکلات» و حتی تصمیم به انجام امور غیر مشکل نیز یک سختی، یک تکلیف، یک کاستن از آسایش است. برای هر لذت از لذایذ غریزی محض نیز باید کار کرد؛ باید فعلی را انجام داد. تا چه رسد به یک «زیستن انسانی» و زندگی شایستهٔ انسان.

این گرفتاری و سختی به وسیله ثروت و قدرت و مکنت، به سهولت و آسانی، مبدل نمی شود و طی این طریق پر از نیش، به نوش نمی رسد مگر با ایمان و همراهی با خداوند. زندگی در فشار، و بودن و زیستن عین سختی است مگر...:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- وَ الْعَصْرِ- إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ- إِلاَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ. مگر انسان ایمان به خدا داشته باشد و در صدد رواج حق در جامعه باشد و پس از آسایش درون فردی خود با سفارش و ترویج حق و استقامت، جامعه سازی هم بکند تا سختی هائی که از این جانب سوم متوجه او می شود آسوده باشد. والاّ اصل در زندگی سختی و خسران است.

کلید طلائی: در یک عبارت مختصر: انسان با زندگی غریزی همیشه در سختی و دشواری است و انسان با زندگی فطری لذت زیستن و شیرینی بودن را احساس می کند.

انسان همیشه تنها است مگر با ایمان به خدا و در صدد اصلاح جامعه بودن. در این دعا راه عملی خروج از تنهائی و راه عملی رهائی از سختی های زندگی نشان داده می شود.

1- آیهٔ 4 سورهٔ بلد.

بخش اول

اشاره

تکلیف

تکلیف آسان

انسان شناسی

لذّت رَستن

أمر بین أمرین

عُطله

«اللَّهُمَّ إِنَّکَ کَلَّفْتَنِی مِنْ نَفْسِی مَا أَنْتَ أَمْلَکُ بِهِ مِنِّی، وَ قُدْرَتُکَ عَلَیْهِ وَ عَلَیَّ أَغْلَبُ مِنْ قُدْرَتِی، فَأَعْطِنِی مِنْ نَفْسِی مَا یُرْضِیکَ عَنِّی، وَ خُذْ لِنَفْسِکَ رِضَاهَا مِنْ نَفْسِی فِی عَافِیَه»: خدایا تو مرا مکلّف کرده ای به آنچه خودت بیش از من به آن تسلّط داری. و قدرت تو به آن تکلیف و برخود من بیش از قدرت من است. پس، از وجود من به من بده آنچه را که تو را راضی می کند. و بستان از وجود من آنچه رضایت و خواستهٔ خودت است با عافیت من.

شرح

تکلیف

خداوند می توانست آنچه را که از انسان می خواهد، بدون تکلیف از او بگیرد، همانطور که هر چه از گیاه و درخت می خواهد بدون این که آن را مکلف کند، می گیرد. درخت مطابق خواستهٔ خداوند زندگی می کند؛ رشد می کند و بالنده می شود و میمیرد بدون این که به تکلیفی مکلّف باشد.

تکلیف آسان

و بالاتر از گیاه و درخت، فرشته را مکلّف آفرید اما در مسیر سهل و آسان، زیرا

ص: 31

فرشته گرفتار روح غریزه نیست، و عمل به تکالیف برای او کاملاً آسان و سهل است؛ فرشته نه در «کَبَد» آفریده شده و نه جریان زندگی اش در «خُسر» است، عمل به تکلیف برای او آسان است در حدی که در مقایسه با انسان می توان گفت فرشته اساساً مکلّف نیست.

امام علیه السلام می گوید: «اللَّهُمَّ إِنَّکَ کَلَّفْتَنِی مِنْ نَفْسِی مَا أَنْتَ أَمْلَکُ بِهِ مِنِّی»، خدایا تو چیزهائی را بر من تکلیف کرده ای که در اختیار تو بود و می توانستی بدون تکلیف، آن ها را از من به منصّهٔ ظهور برسانی و قدرت تو بر آن ها بیش از قدرت من بود.

انسان شناسی

توجه امام علیه السلام در این جا به آفرینش و چگونگی خلقت انسان است و اصل «تکلیف در تکوین» را در نظر دارد. و مبحث، یک مبحث «انسان شناسی» است سپس در مقام بیان «رابطهٔ انسان با تکلیف» است که آیا انسان در عمل به تکالیف باید تنها برود؟ یا از چیزی و از کسی یاری بطلبد؟

به مصداق «الدلیل فی متن المدّعیا» می گوید: ای انسان او می توانست تو را طوری بیافریند که تو دقیقاً همانطور که او می خواهد همانطور زندگی کنی، پس او می تواند در انجام تکالیف دنیوی و اخروی نیز یار و مددکار تو باشد. چرا نباید از این یاری و مددکاری استفاده کنی.

فَأَعْطِنِی مِنْ نَفْسِی مَا یُرْضِیکَ عَنِّی: پس بده به من از وجود من، آنچه را که موجب رضایت تو باشد.

وه چه بیان شگفت و چه خواستهٔ عجیبی! در مجلد پنجم و نیز در موارد دیگر از این مجلدات بحثی به محور «انسان می تواند هر آنچه را که خدا از او می خواهد همان را از خدا بخواهد»، اما آنچه در این جا آمده چیز دیگر است؛ ممکن است انسانی از انسان دیگر چیزی را بخواهد و این انسان دوم برگردد همان را از او بخواهد اما هیچ انسانی نمی تواند به انسان دیگر بگوید فلان چیز را از وجود من به من بده. چنین خواسته ای فقط از خداوند- خداوند قادر، توانا و در عین حال رئوف و مهربان- امکان دارد. و این درسی است که تنها در مکتب امام سجاد علیه السلام یاد می گیریم که ریشهٔ قرآنی دارد.

مراد از روشنی چشم همان اصطلاح مردمی است که به بالاترین نعمت که هم منشأ سرور مادی و هم منشأ سرور معنوی باشد، روشنی چشم می گویند.

ص: 32

درست است «آنچه خود داشت زِ بیگانه تمنّا کردن» هیچ جایگاه عقلی ندارد لیکن چنین خواسته ای از خداوند کاملاً عقلانی بل بالاترین عقلانیت است زیرا که خداوند بی گانه نیست همه چیز انسان در اختیار اوست حتی اصل و اساس وجودش که:

وَ قُدْرَتُکَ عَلَیْهِ وَ عَلَیَّ أَغْلَبُ مِنْ قُدْرَتِی: قدرت و تسلط تو بر آن تکلیف و بر وجود من بیش از خود من است.

هر انسان مالک وجود خود است اما خداوند بر وجود انسان ها از خودشان مالک تر است: انت اَملک منّی.(1) و امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «إِلَّا أَنْ یَکْفِیَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِی مَا هُوَ أَمْلَکُ بِهِ مِنِّی».(2)

اکنون که قدرت و تسلط تو بر وجود من بیش از خود من است، پس: «وَ خُذْ لِنَفْسِکَ رِضَاهَا مِنْ نَفْسِی فِی عَافِیَه»: بگیر و بستان و به منصهٔ ظهور برسان از وجود من آنچه را که موجب رضایت خودت است.

خداوند هرچه بخواهد از وجود انسان می ستاند، هم از انسان های مؤمن و هم غیر مؤمن؛ اصل مسئله ثابت و سرجای خود هست و چنین چیزی نیاز به «خواستن» ندارد آنچه باید خواسته شود «فِی عَافِیَه» است: از خدا بخواهیم که ستانده هایش در جهت و در بستر و در جریان عافیت ما باشد. حتی اصل حیات و زندگی را از همگان می گیرد و هر کسی میمیرد، فرق در این است که این مرگ در عافیت باشد یا در شقاوت. و عبارت «فِی عَافِیَه» هستهٔ اصلی این دعا است.

وقتی که زندگی انسان شیرین تر از زندگی فرشته می شود: اگر این دعا باشد و مستجاب شود- و بطور مکرر گفته شد که هیچ دعائی نیست که درصدی از اجابت را نداشته باشد(3)

زندگی

1- و: «قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسی ضَرًّا وَ لا نَفْعاً إِلاَّ ما شاءَ اللَّهُ» آیهٔ 49 سورهٔ یونس. و: «قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسی نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلاَّ ما شاءَ اللَّهُ» آیهٔ 188 سورهٔ عراف.

2- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ 209 و 210- فیض، خطبهٔ 207.

3- و گفته شد که دو فرعون را با هم مقایسه کنید یکی هرگز دعا نکرده و دیگری دعائی کرده باشد، این دو در قیامت با هم فرق خواهند داشت.

انسان شیرین تر و لذیذتر از زندگی فرشته می گردد. مسکین کسی که اهل دعا نباشد، زندگی برایش تلخ «فی کَبَد» و «خسران» خواهد بود گرچه مالک کل کرهٔ زمین باشد. خوشا به حال کسی که اهل دعا باشد بویژه دعای «فَأَعْطِنِی مِنْ نَفْسِی مَا یُرْضِیکَ عَنِّی».

لذت رَستن

هر رها شدن یک لذت دارد بالاترین لذت. فرشته لذت «رها شدن» را ندارد و تنها لذت تکامل را دارد. انسان بوسیلهٔ دعا از گرفتاری ها و از چنگال غریزه گرائی و اصالت دادن به غرایز، رها می شود، این رستن یک رهائی ای است که همهٔ رهائی ها را یک جا با خود دارد، پس همهٔ لذایذ را دارد. فرشته گرفتار غرایز نیست و قدر عافیت کسی داند که به مصیبت گرفتار آید. و عافیت، تنها مال انسان است و بالاترین عافیت آن است که با یاری خداوند حاصل شود گرچه هیچ عافیتی بدون توجه خدا نیست.

توجّه: هر دعا دربارهٔ عمل به تکلیف بویژه این دعا، به محور «توان عمل به تکلیف» نیست، زیرا انسان توان تکلیف را دارد «لا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها».(1) و «لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها».(2) و آنچه از خداوند خواسته می شود «توفیق» است؛ توفیق رهائی از چنبرهٔ غرایز و قرار گرفتن در مسیر اصالت فطریات. و یاری خواستن از خداوند در این مسیر است که می فرماید «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ» و «وَ اللَّهُ الْمُسْتَعان»(3) و «رَبُّنَا الرَّحْمنُ الْمُسْتَعان».(4) و امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَی نَفْسِی».(5) مستعان یعنی کسی که از او کمک خواسته می شود.

امر بین امرین

در این جا نیز باید یادآوری و تکرار شود که همه چیز را از خداوند خواستن به این معنی نیست که انسان وظایف و توان های خود را واگذارد و تعطیل کند. هر دعائی به جنبهٔ «قضائی» امور مربوط است و جنبهٔ «قَدَری» امور را خود انسان باید انجام دهد پیشتر به شرح رفت و در

1- آیۀ 152 سورۀ انعام. و آیۀ 62 سورۀ مؤمنون.
2- آیۀ 7 سورۀ طلاق.
3- آیۀ 18 سورۀ یوسف.
4- آیۀ 112 سورۀ انبیاء.
5- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبۀ 130 و خطبۀ 184- فیض، خطبۀ 133 و خطبۀ 182.

کتاب «دو دست خدا» مشروحاً بیان شده است که قضا و قَدَر بطور تنیده به هم، جهان را و انسان را مدیریت می کنند؛ اصل و اساس قَدَرها با «قضاء» به وجود آمده اند و با قضا کار می کنند.

موقعیت آفرینش انسان بر اساس «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن» است.(1)

عُطله

یاد آوری دوم: عطله حرام و گناه است؛ عطله در نیروی انسانی، عطله در سرمایه، عطله در زمین، عطله در مسکن و...، و اگر مورد عطله هنگفت باشد گناه کبیره است و اگر باصطلاح ناچیز باشد، گناه صغیره است و هر عطله ای مجازات اخروی دارد و عطله های هنگفت (مانند عاطل نگه داشتن مسکن و زمین) در شرایطی موجب سلب مالکیت می گردد.

عطله یعنی عاطل و باطل نگه داشتن چیزی که می تواند منشأ نفع و خیر برای فرد و جامعه باشد.

بخش دوم

اشاره

انسان در بُعد غریزی اش

کفایت

نکتۀ مهم

«اللَّهُمَّ لَا طَاقَةَ لِی بِالْجَهْدِ، وَ لَا صَبْرَ لِی عَلَی الْبَلَاءِ، وَ لَا قُوَّةَ لِی عَلَی الْفَقْرِ، فَلَا تَحْظُرْ عَلَیَّ رِزْقِی، وَ لَا تَكِلْنِی إِلَی خَلْقِكَ، بَلْ تَفَرَّدْ بِحَاجَتِی، وَ تَوَلَّ كِفَايَتِی»: خدایا مرا طاقت تحمّل رنج نیست، و تاب شکیبائی برگرفتاری ندارم، و تحمّل تنگ دستی نتوانم، پس روزی ات را از من بازمدار، و مرا به خلق خود وامگذار، بل تنها خودت متولّی کفایت من باش.

ص: 35

1- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا».

شرح

اشاره

لغت: جَهَدَ فی الأَمرِ: جَدَّ و تَعبَ: فعالیت تعب آلود و رنج آور کرد.

حَظَرَ الشّیئَ: مَنَعه و حَجَره: دیگران را از چیزی منع کرد: از دسترس آنان خارج کرد.

انسان در بُعد غریزی اش

امام علیه السلام به نمایندگی از انسان (کل انسان) با خداوند سخن می گوید؛ خصوصیات شخصی خودش را در نظر ندارد تا توهم شود که (مثلاً) این سخنان را در زمان پیری و بی طاقتی جسمی گفته است؛ این آوای شخص معین یا فرد خاص نیست بل نالهٔ انسان بماهو انسان است.

بر این اساس؛ این چه بیانی است که از هر رنج و تعب فرار می کند؟ در حالی که انسان بودن بدون تحمل رنج، محال است که «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَد». (1) و این چه بلاگریزی است آنهم با «لاء نافیه للجنس» اصل و اساس صبر و شکیبائی در برابر ابتلائات را نفی می کند با وجود آیه های «وَ اصْبِرْ عَلی ما أَصابَکَ إِنَّ ذلِکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُور» (2) و «وَ الصَّابِرینَ فِی الْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حینَ الْبَأْسِ» (3) و «وَ الصَّابِرینَ عَلی ما أَصابَهُمْ». (4) و حدود 102 مورد در آیات قرآن سخن از صبر و بردباری و تحمل آمده است بویژه دربارهٔ صبر در برابر مصائب.

مگر این همان زین العالمین نیست که آن همه مصائب و بلایای کربلا را تحمل کرد؟ و در بالای منبر مسجد دمشق بر سر امویان آن چنان غرید و خروشید گویا هیچ مصیبتی بر او وارد نشده است پس مرادش از این سخنان چیست؟

او از زبان «انسان» می گوید: انسان تاب تحمل رنج را ندارد، انسان در برابر ابتلاها صبر ندارد، انسان تحمل تنگ دستی را ندارد. اگر چنین بود باید گفته شود که خداوند انسان را به تکالیف شاق و طاقت

1- آيۀ 4 سورۀ بلد.
2- آيۀ 17 سورۀ لقمان.
3- آيۀ 177 سورۀ بقره.
4- آيۀ 35 سورۀ حج.

فرسا مبتلا کرده است و خداوند منزّه از این است. پس مرادش چیست؟

اتفاقاً قضیه برعکس است؛ انسان هر چه مؤمن تر باشد ابتلاهایش بیشتر می گردد؛ ابتلا گریزی از خصایل انبیاء و مؤمنین نیست. امام باقر علیه السلام می فرماید: «إِنَّمَا يُبْتَلَى الْمُؤْمِنُ فِی الدُّنْيَا عَلَى قَدْرِ دِينِه»:(1) مؤمن در دنیا به قدر ایمانش دچار ابتلاء می گردد. باز می فرماید: «أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأَوْصِيَاءُ ثُمَّ الْأَمَاثِلُ فَالْأَمَاثِلُ»:(2) گرفتارترین مردم به بلایا انبیاء هستند، سپس اوصیاء، و سپس افرادی که به آنان شباهت دارند؛ هر که شبیه تر مبتلاتر.

امام صادق علیه السلام از رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود: «إِنَّ عَظِيمَ الْبَلَاءِ يُكَافَأُ بِهِ عَظِيمُ الْجَزَاءِ»:(3) بلای بزرگ اجر بزرگ دارد.

و احادیث دیگر.

و صد البته بلا خواهی و مصیبت خواهی، نکوهیده و حرام است که راه صوفیان ملامتیّه است.

مقصود امام در این دعا «انسان بما هو موجود غریزی» است؛ طاقت، تحمل، صبر و شکیبائی از اقتضاهای روح فطرت است، غریزه نه تنها فاقد این خصایل است بل ضد آن ها است و این خود بزرگترین گرفتاری و ابتلای بشر است.

امام علیه السلام، در صدد دفع و رفع همین گرفتاری، و در عرصهٔ کشمکش غریزه و فطرت، از خداوند کمک می طلبد. انسان از جهت غریزه اش تاب تحمل هیچ چیزی را ندارد. انسان غریزه گرا در برابر هر گرفتاری، انسانیتش را فدا می کند و در برابر فقر، انسانیت خود را هزینه کرده دست به اختلاس، ستم و دزدی می زند.

انسان بعنوان یک موجودی که دارای غرایز است همیشه در خطر سقوط قرار دارد؛ نیروی غرایز به حدی قوی است که ماهیت تاریخ را تا به امروز ماهیت غریزی کرده است. پس انسان بعنوان یک موجود فطری برای حفاظت از فطرتش باید از خداوند یاری طلبد.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 253 ط دار الاضواء.
2- همان.
3- همان.

همۀ شارحان و مترجمان از روی این مسئلۀ بزرگ انسان شناسی، با تسامح خفه کننده ای عبور کرده اند زیرا از کلید طلائی غافل بوده اند؛ کلیدی که یونان پرستی و بودا گرائی، مجال شناختن آن را برای محققین ما نداده است تا از قرآن و حدیث این امر مسلم را دریابند که انسان یک روح بیش از حیوان دارد و آن روح فطرت است.

فطرت انسان هم طاقت رنج را دارد و هم تاب تحمل گرفتاری ها را و به حکم صریح صدها آیه باید این تحمل و طاقت را داشته باشد و هرگز نگوید من این تاب و تحمل را ندارم، لیکن برای حفاظت از این تاب و طاقت و به فعلیت رسیدن آن در برابر غرایز، باید از خداوند یاری بخواهد.

امام علیه السلام می گوید: خدایا اگر من باشم و غریزه ام، طاقت فعالیت رنج آور را ندارم: «لَا طَاقَةَ لِي بِالْجَهْد». و در برابر هر ابتلائی صبر نمی توانم کرد: «لَا صَبْرَ لِي عَلَى الْبَلَّاء». و اگر من باشم و غریزه ام، توان تحمل فقر را ندارم: «لَا قُوَّةَ لِی عَلَى الْفَقْر» و در این صورت انسان برای رهائی از ابتلاها و فقر مرتکب هر جنایتی می شود؛ مگر ظلم ها، قتل ها و هر سیاه کاری دیگر منشأی غیر از این دارد؟

امام علیه السلام در جملات بعدی فراتر از «پرهیز از گناه»، رهائی از مکروهات را فراز کرده و می گوید: نه فقط یاریم کن که در اثر فقر دچار لغزش به سوی محرمات نشوم بل کمکم کن که از غیر تو یاری نطلبم: «فَلَا تَحْظُرْ عَلَیَّ رِزْقِی، وَ لَا تَكِلْنِی إِلَى خَلْقِک» مرا به بندگان خودت وامگذار «بَلْ تَفَرَّدْ بِحَاجَتِی»: بل خودت به تنهائی حوائج مرا برطرف کن. و «وَ تَوَلَّ كِفَايَتِی»: خودت متولّی کفایت من باش.

کفایت

می گوید: خدایا متولّی کفایت من باش؛ خودت برای من کافی باش. در این سخن، توجهش به آیه های کفایت است:

1- آیه 45 سورۀ نساء: «وَ كَفى بِاللَّهِ وَلِيًّا». به لفظ «ولیاً» در آیه و لفظ «تولّ» در سخن امام توجه کنید.

2- آیۀ 81 سورۀ نساء و نیز آیۀ 3 سورۀ احزاب: «وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفى بِاللَّهِ وَكيلاً»، و جمله «وَ كَفى بِاللَّهِ وَكيلاً» در آیه های 132 سورۀ نساء و

171 همان سوره و نیز در آیهٔ 48 سورهٔ احزاب آمده

ص: 38

است. و در آیهٔ 65 سورهٔ اسراء با عبارت «وَ کَفی بِرَبِّکَ وَکیلاً» و در آیهٔ 31 سورهٔ فرقان با تعبیر «وَ کَفی بِرَبِّکَ هادِیاً وَ نَصیراً» آمده است. و از همه شیرین تر «أَ لَیْسَ اللَّهُ بِکافٍ عَبْدَهُ»:(1) آیا خداوند برای بنده اش کفایت کننده نیست؟

معنی این همه آیات یک نکته بل یک اصل را به همراه دارد و آن این است: برای انسان غیر از خداوند چیزی کفایت کننده نیست؛ حتی انسان بدون خدا هر چه در امور خود موفق باشد بیشتر تشنه می شود و او در سراب زندگی، زندگی سرابی دارد: «وَ الَّذینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّی إِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً»:(2) آنان که کافر شدند اعمال شان (کار و فعالیت شان) همچون سرابی است در یک کویر که شخص تشنه آن را از دور آب می پندارد تا می رسد به آن، آن را چیزی نمی یابد، یعنی با رسیدن به هر چیزی و هدفی عطشش از بین نمی رود بل افزایش می یابد.

با خدا بودن است که همهٔ اعمال و فعالیت های انسان را از مبدل شدن به سراب، حفاظت می کند: «وَ تَوَلَّ کِفَایَتِی».

حدیث: نهج البلاغه: «إِلَّا أَنْ یَکْفِیَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِی مَا هُوَ أَمْلَکُ بِهِ مِنِّی».(3)

امام سجاد علیه السلام: شخصی از او پرسید: «فَهَلْ رَأَیْتَ أَحَداً تَوَکَّلَ عَلَی اللَّهِ فَلَمْ یَکْفِهِ؟»: آیا دیدی کسی به خدا توکل کند و خداوند او را کفایت نکند؟ فرمود: «لا»:(4) نه ندیده ام.

امام صادق علیه السلام: «مَنْ أُعْطِیَ ثَلَاثاً لَمْ یُمْنَعْ ثَلَاثاً؛ مَنْ أُعْطِیَ الدُّعَاءَ أُعْطِیَ الْإِجَابَةَ. وَ مَنْ أُعْطِیَ الشُّکْرَ أُعْطِیَ الزِّیَادَةَ. وَ مَنْ أُعْطِیَ التَّوَکُّلَ أُعْطِیَ الْکِفَایَةَ»:(5) کسی که سه چیز به او داده شود، سه چیز از او دریغ نمی شود؛ کسی که توفیق دعا به او داده شود اجابت به او داده می شود، و کسی که توفیق شکر به او داده شود نعمتش زیاد می شود، و هر کس که توفیق توکل به او داده شود،

1- آیهٔ 36 سورهٔ زمر.
2- آیهٔ 39 سورهٔ نور.

3- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید خطبهٔ 209 و 210، فیض خطبهٔ 207.
4- کافی (اصول) ج 2 ص 64 ط دار الاضواء.
5- همان، ص 65.

کفایت (خدا) به او خواهد رسید. آنگاه ادامه می دهد: «أَ تَلَوْتَ کِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»،(1) وَ قَالَ «لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ»(2) وَ قَالَ «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُم»:(3) آیا در کتاب خداوند عزّوجل خوانده ای که می فرماید: هر کس به خدا توکل کند خداوند برای او کافی است. و نیز می فرماید: اگر شاکر باشید نعمت را بر شما افزون می کنم. و می فرماید: مرا بخوانید اجابت کنم شما را.

عدم چشمداشت از دیگران: از نو برگردیم به دعای امام که می گوید: «وَ لَا تَکِلْنِی إِلَی خَلْقِک»: خدایا مرا به بندگانت وامگذار. مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نهایت توجه و سعی را دارد تا انسان را طوری تربیت کند که هیچ چشمداشتی به دیگران نداشته باشد تا عزّت و کرامت انسانی در کمال حفاظت باشد. آیات قرآن و احادیث فراوان در این باره آمده اند:

قرآن: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّهِ الْمَتین»:(4) خداوند، او است رزّاق قوی و قدرتمند.

«وَ ما مِنْ دَابَّهٍ فِی الْأَرْضِ إِلاَّ عَلَی اللَّهِ رِزْقُها»:(5) هیچ جنبنده ای در زمین نیست مگر این که روزی اش بر عهدهٔ خداوند است.

«اللَّهُ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ یَقْدِرُ لَهُ»:(6) خداوند برای هر کس که بخواهد روزی گسترده می دهد و یا تنگ می سازد.- پیام این آیه در سوره های روم، سبأ، رعد، زمر و شوری نیز تکرار شده است. و آیه های دیگر، بویژه آیه دو و سه سورهٔ طلاق: «وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً- وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ».

حدیث: از امام سجاد علیه السلام: «رَأَیْتُ الْخَیْرَ کُلَّهُ قَدِ اجْتَمَعَ فِی قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِی

1- آیهٔ 3 سورهٔ طلاق.
2- آیهٔ 7 سورهٔ ابراهیم.
3- آیهٔ 60 سورهٔ مؤمن.
4- آیهٔ 58 سورهٔ ذاریات.
5- آیهٔ 6 سورهٔ هود.

6- آیهٔ 62 سورهٔ عنکبوت.

أَیْدِی النَّاسِ وَ مَنْ لَمْ یَرْجُ النَّاسَ فِی شَیْ ءٍ وَ رَدَّ أَمْرَهُ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی جَمِیعِ أُمُورِهِ اسْتَجَابَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِی کُلِّ شَیْ ء»:(1) دریافتم که همۀ خیر جمع شده است در قطع طمع از آنچه در دست مردم است. و هر کس در هر چیزی به دیگران امید نبندد و هر امری از امورش را به خداوند واگذارد، خداوند عزّوجلّ در هر چیزی خواستۀ او را مستجاب می کند.

نکته: امام سجاد علیه السلام در این حدیث، صرفاً از مقام امامت و علم لدنّی سخن نمی گوید بل می گوید «رَأَیْتُ»= دریافتم. یعنی به تجربه نیز به این حقیقت و واقعیت رسیدم. با این بیان مخاطب را به تجربه و دقت عینی در این مسئله دعوت می کند.

امام صادق علیه السلام: «طَلَبُ الْحَوَائِجِ إِلَی النَّاسِ، اسْتِلَابٌ لِلْعِزِّ وَ مَذْهَبَهٌ لِلْحَیَاءِ. وَ الْیَأْسُ مِمَّا فِی أَیْدِی النَّاسِ، عِزٌّ لِلْمُؤْمِنِ فِی دِینِهِ. وَ الطَّمَعُ هُوَ الْفَقْرُ الْحَاضِر»:(2) طلب حاجت از مردم، عملاً سلب عزّت است، و حیاء را از انسان می برد. و یأس از آنچه در دست مردم است موجب عزّت مؤمن در دینش می شود. و طمع است که فقر حاضر است.

و احادیث دیگر.

نکتۀ مهم

اما در این جا یک نکتۀ مهم هست: حدیث های بالا در مقام بیان یک حقیقت و واقعیت هستند و برای انسان نسخۀ عمل می دهند. اما سخن امام سجاد علیه السلام در این دعا که می گوید «وَ لَا تَکِلْنِی إِلَی خَلْقِکَ، بَلْ تَفَرَّدْ بِحَاجَتِی، وَ تَوَلَّ کِفَایَتِی» چگونگی تأمین زمینۀ روانی و شخصیتی و توانمند شدن برای عمل به نسخۀ مذکور است؛ می گوید: اگر می خواهید به توصیۀ آیه ها و حدیث های بالا عمل کنید و بتوانید به آن عمل کنید، توفیق آن را از خداوند بخواهید تا شما را در ملکه شدن این خصلت در شخصیت تان یاری کند.

در بخش چهارم یک بحث مهم دربارۀ جملۀ «لَا طَاقَةَ لِی بِالْجَهْد» خواهد آمد.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 148 ط دار الاضواء.
2- همان.

بخش سوم

اشاره

نکتۀ ادبی

محور سخن امام

انسان شناسی

انسان و جنگ

غریزه و فطرت

«وَ انْظُرْ إِلَیَّ وَ انْظُرْ لِی فِی جَمِیعِ أُمُورِی، فَإِنَّکَ إِنْ وَکَلْتَنِی إِلَی نَفْسِی عَجَزْتُ عَنْهَا وَ لَمْ أُقِمْ مَا فِیهِ مَصْلَحَتُهَا، وَ إِنْ وَکَلْتَنِی إِلَی خَلْقِکَ تَجَهَّمُونِی، وَ إِنْ أَلْجَأْتَنِی إِلَی قَرَابَتِی حَرَمُونِی، وَ إِنْ أَعْطَوْا أَعْطَوْا قَلِیلًا نَکِداً، وَ مَنُّوا عَلَیَّ طَوِیلًا، وَ ذَمُّوا کَثِیراً»: و (خدایا) مرا زیر نظر بگیرو در همۀ امور من مرا در نظر داشته باش، زیرا اگر مرا به «نفس» خودم واگذاری در برابرش (نفس) عاجز می شوم و از انجام درست و صلاح آن (نفس) باز می مانم، و اگر مرا به بندگان خودت واگذاری با روی گرفته و درهم به من نگرند، و اگر مرا به خویشانم وادار کنی محرومم می کنند، و اگر بدهند اندک و ناچیز دهند، و بر من منّت فراوان نهند، و نکوهش بسیار نمایند.

شرح

اشاره

لغت: واژۀ «نَکِد» به معنی «اندک» و «ناچیز» است، این لفظ در قرآن تنها یک بار آمده؛ در آیۀ 57 سورۀ اعراف انسان را به خاک زمین تشبیه کرده و می گوید: زمین طیّب گیاه فراوان می آورد و زمین خبیث رستن ناچیز می دهد.

یک اصل مهم: هر دو ضمیر «ها» در «عجزت عنها» و «مصلحتها» به «نفس» بر می گردد و یک اصل مهم را یاد آور می شود که مصلحت روح غریزه نیز در این است که به سر خود رها نشود و تحت

مدیریت روح فطرت قرارگیرد، زیرا لذایذ غریزی نیز در این صورت لذیذتر می گردد. و این اصل بس مهم است.

مراد از «نفس» نفس امّاره و غریزه است؛ می گوید: خدایا اگر مرا به نفس غریزی ام واگذاری من در برابر انگیزش های آن عاجز می شوم و در امورم بطور درست و صحیح اقدام نمی کنم.

نکتهٔ ادبی

در این سخن هم کلمهٔ «قلیل» آمده و هم «نکد»، این برای تاکید بر بی ارزشیِ داده های بندگان است.

محور سخن امام

عرصهٔ این مسئله در دو زمینه است: زمینه اُخروی و زمینهٔ دنیوی (گرچه این دو از هم جدا نیستند و تفکیک میان شان ممکن نیست). ابتدا به زمینهٔ اخروی بپردازیم: بانوی والامقام امّ المؤمنین امّ سلمه می گوید: شبی که رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) در حجرهٔ من بود پس از نماز عشاء سر به سجده نهاد و تا اذان صبح که بلال اذان گفت، همچنان در سجده می گفت: «اللَّهُمَّ (...) لَا تَكِلْنِی إِلَی نَفْسِی طَرْفَةَ عَیْنٍ أَبَداً»:(1) پروردگارا مرا یک چشم به هم زدن به نفس خودم وامگذار. با تعجب گفتم یا رسول الله تو که این مقام را داری از یک لحظه و طرفه العین می ترسی؟

و به ما توصیه کرده اند که مکرر بگوئیم «ربِ ثَبِّتْ قَلْبِی عَلَی دِینِکَ».

اما محور سخن امام علیه السلام در این جای دعا عرصهٔ دنیوی و امور مادی است که می گوید: «فَإِنَّکَ إِنْ وَکَلْتَنِی إِلَی نَفْسِی عَجَزْتُ عَنْهَا» اگر مرا به انگیزش های نفسانی و غریزی واگذاری، در برابر آن عاجز می شوم و در تأمین نیازهای مادی صلاح را از فساد تفکیک نمی کنم.

انسان شناسی

انسان موجودی است که ذاتاَ و ماهیتاَ محتاج و نیازمند است؛ احیتاج و نیاز همزاد انسان است. و بر این اساس ذاتاً یارِی طلب و «امدادجو» است و نمی تواند این خصلت ذاتی را از خودش برکَنده و براندازد. او ناچار کمک خواهی خواهد کرد رابطهٔ انسان با «نیاز» به صورت های زیر است:

1- اکتفاء به خود و توان و همّت خود. این روش سر از «غرور» در می آورد؛ در افراد قدرتمند

1- بحار، ج 92 ص 352.

مانند فرعون به «أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلی»(1) می رسد. و در افراد ثروتمند به بینش قارون «إِنَّما أُوتیتُهُ عَلی عِلْمٍ»:(2) با علم خودم به این ثروت رسیده ام، می رسد. و در افراد دیگر به روحیهٔ «استغناء»= احساس بی نیازی از خدا و طغیان منجرّ می شود «إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی»(3) حتی اگر بی قدرت ترین و بی ثروت ترین فرد باشد.

بدیهی است که چنین فردی دچار بدترین بیماری است.

2- کمک خواهی از دیگران. که امام می گوید در این صورت «تَجَهَّمُونِی» با ترش روئی و روی گرفته و درهم، با من برخورد می کنند و این در صورتی است که قصد کمک داشته باشند والاّ بشدت دفع خواهند کرد.

3- امداد جوئی از فامیل. امام می گوید در این صورت مرا محروم و از کمک دریغ می کنند و اگر کمکی کرده باشند منّت طویل و دراز بر من می نهند و بسیار نکوهش می کنند.

4- کمک خواهی از خداوند که ویژگی های زیر را دارد:

الف: عین حقیقت و واقعیت است.

ب: اقتضای اساسی طبیعت و آفرینش انسان است.

ج: حکمت و فلسفهٔ وجودی انسان است «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِیَعْبُدُون».(4) خواستن و دعا هستهٔ اصلی عبادت است که فرمود «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَهِ».(5) اگر «خواستن از خداوند» نباشد هیچ عبادتی معنی ندارد.

1- آیهٔ 24 سورهٔ نازعات.
2- آیهٔ 78 سورهٔ قصص.
3- آیه های 6 و 7 سورهٔ علق- البته در خیلی از تفسیر ها این دو آیه را درست معنی نکرده اند که شرحش در مباحث پیشین گذشت- «استغناء» از باب استفعال، به معنی حسّ درونی است؛ یعنی «احساس بی نیازی» خواه فرد ثروتمند باشد و خواه بدون ثروت.
4- آیهٔ 56 سورهٔ ذاریات.
5- بحار، ج 90 ص 300.

د: کسی که بطور صحیح اهل دعا باشد از هر بیماری شخصیتی بویژه از «کج اندیشی» منزّه است؛ گناهی از او صادر نمی شود مگر «لمم» و مصداق این آیه می شود: «الَّذینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّکَ واسِعُ الْمَغْفِرَهِ»:(1) آنان که از گناهان بزرگ و کردارهای زشت دوری می کنند مگر گناهان کوچک (زیرا که معصوم نیستند) و آمرزش پروردگارت گسترده است. هیچ جرم و جنایتی از اهل دعا صادر نمی شود. و این یک امر ملموس، عینی و تجربی تاریخی است. حتی از یک دیدگاه می توان گفت منشأ همهٔ جرم ها و جنایت ها در تاریخ بشر، ترک دعا و «نخواستن از خدا» است. این نقش دعا و کمک خواهی از خداوند است در اصول «جامعه سازی» مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) و نیز در اصول تربیت فردی در روابط فرد با افراد و جامعه که عزت و کرامت افراد را هم حفاظت می کند و هم تضمین می کند.

انسان و جنگ

اگر خصلت «مدد جوئی از خدا» در شخصیت افراد ملکه شود هیچ جنگی رخ نمی دهد؛ انگیزش و منشأ هر جنگی طمع در مال و داشته های دیگران و «عدم باور به اعطای خدا» و «عدم اعتماد به دهش الهی» است. کسی که اهل دعا است هیچ نیازی به اسلحه ندارد که فرمود: «الدُّعَاءَ سِلَاحُ الْمُؤْمِن».(2) و صد البته که جهاد سرجای خود هست.

و با بیان مختصر: فرد و جامعه ای که به داشته های دیگران چشم ندوخته است هیچ نیازی و انگیزه ای برای «جنگ تعرّضی» ندارد. و اگر جنگ تعرضی در جهان بشریت رخ ندهد جائی برای جنگ دفاعی نیز نمی ماند. اما رئالیست هائی که حقیقت را فدای واقعیت می کنند و جنگ را ذاتی انسان می دانند و هیچ باوری به «حذف جنگ از زیست بشر» ندارند راهی ندارند مگر در عین ادعای آزادی، جنگ را یک لازمهٔ اساسی زندگی انسان بدانند.

آیا جنگ خصلت ذاتی و آفرینشی انسان است؟ پاسخ اکثریت دست اندرکاران علوم انسانی غربی مثبت و پاسخ برخی منفی است. و هر دو نادرست است. پاسخ مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام بینش سوم است: انسان بعنوان موجود غریزی جنگ طلب است و بعنوان موجود فطری از جنگ بی زار

1- آیهٔ 32 سورهٔ نجم.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 468.

است، و قرار است روح فطرت انسان روح غریزه اش را مدیریت کند.

حیوان که یک موجود صرفاً غریزی است بر سر یک طعمه ای، علفی، جنس مخالفی، با همدیگر می جنگد و می کشد. و این اقتضای ذاتی غریزه است. انسان تارک دعا و فاقد رابطهٔ فطری با خدا، دقیقاً مساوی همان حیوان می شود بل حیوان تر از حیوان: «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»(1) که علاوه بر غریزه محوری، فطرت را نیز سرکوب می کند. پس انسان تارک دعا و تارک امداد جوئی از خدا، در حیوانیت فراتر رفته است، او انسان نیست بیمار است و مفاسد را عین مصالح ذاتی انسان می داند که امام در این دعا موارد و مصادیق یاری طلبی غریزی را می شمارد و معین می کند:

1- «فَإِنَّکَ إِنْ وَکَلْتَنِی إِلَی نَفْسِی عَجَزْتُ عَنْهَا وَ لَمْ أُقِمْ مَا فِیهِ مَصْلَحَتُهَا»: خدایا اگر مرا به نفس امّاره و غریزه ام واگذاری در برابر آن عاجز می شوم و توان اقدام به مصالح را از دست می دهم.

2- «وَ إِنْ وَکَلْتَنِی إِلَی خَلْقِکَ تَجَهَّمُونِی»: و اگر مرا به دیگرانت واگذاری با روی گرفته و ترش روئی با من برخورد می کنند.

توضیح: میان ردیف اول با ردیف دوم «علّیت» هست؛ یعنی یاری طلبی از دیگران معلول نفسانیت و غریزه گرائی است، و این غریزه گرائی نیز ناشی از عدم چشمداشت به اعطای خداوند است.

3- «وَ إِنْ أَلْجَأْتَنِی إِلَی قَرَابَتِی حَرَمُونِی»: و اگر مرا به خویشانم وادار کنی محرومم کنند و اگر محروم نکنند و کمکی به من بکنند «وَ إِنْ أَعْطَوْا أَعْطَوْا قَلِیلًا نَکِداً، وَ مَنُّوا عَلَیَّ طَوِیلًا، وَ ذَمُّوا کَثِیراً»: و چیزی به من بدهند، اندکی می دهند و منّت طویل و درازی بر من می نهند و بسیار نکوهش می کنند.

توجه: همان علّیت در این مورد هم هست.

اما خواستن از خدا، نه منشأ غریزی و نه انگیزش غریزی دارد بل اقتضای اصیل روح فطرت انسان است. و می توان گفت: این دعا، دعای یاری طلبی از خداوند برای کنترل روح غریزه و حفاظت از روح

1- آیهٔ 179 سورهٔ اعراف.

فطرت است. و اساساً کلّ دین برای همین است. که می گوید: «وَ انْظُرْ إِلَیَّ»: خدایا مرا در زیر نظر داشته باش. اما بدیهی است که خداوند همواره بندگانش را زیر نظر دارد، لذا بلافاصله می گوید: «وَ انْظُرْ لِی»: مرا به نفع من و در جهت سعادت من در زیر نظر داشته باش؛ پس از حرف «الی» فوراً حرف «ل-» را می آورد.

بخش چهارم

اشاره

سه نکتهٔ ادبی

بالاتر از حیوان تا اَبَر انسان

اقتصاد و اصالتش

پراگماتیسم

اصالت نظر یا اصالت عمل؟؟

وِبریسم مولود پراگماتیسم

اصلاح طلبی

«فَبِفَضْلِکَ، اللَّهُمَّ، فَأَغْنِنِی، وَ بِعَظَمَتِکَ فَانْعَشْنِی، وَ بِسَعَتِکَ، فَابْسُطْ یَدِی، وَ بِمَا عِنْدَکَ فَاکْفِنِی»: پس به فضل خودت خدایا پس بی نیازم کن، و به عظمت خودت بالاترم ببر، و بتوانگریت دستم را بگشا، و با آنچه در نزد تو است کفایتم کن.

شرح

سه نکتهٔ ادبی

نکتهٔ اول: در جملهٔ اول حرف «ف-» دوبار تکرار شده که «فاء نتیجه» است و

معنی آن در فارسی «پس» است؛ پس بفضلت خدایا پس بی نیازم کن.

چرائی این تکرار بخاطر این است که دو نتیجه گیری از سخنان بالا می گیرد:

1- انسان نیازمند کمک است و این چنین آفریده شده (و مانند کرم خاکی نیست که هیچ احساس نیازی به دیگری نداشته باشد) پس خدایا کمکم کن.

2- چون کمک خواستن از دیگران و ترک خواستن از تو، این قدر نکوهیده است پس از دیگران بی نیازم کن.

نکته ادبی دوم: خداوند با عدالت خودش، انسان را متعادل آفریده که کفه غریزه اش با کفه فطرتش متعادل است. فضل یعنی فراتر از عدل، و امام علیه السلام این خواسته اش را از عدل خداوند نمی خواهد زیرا مصداق «تحصیل حاصل» می شود، بل از فضل خدا می خواهد. (شرح بیشتر این موضوع در مباحث پیشین گذشت) و هر دعا و خواسته باید از فضل خداوند خواسته شود نه از عدل او زیرا که عدل همیشه هست.

نکتۀ سوم: واژۀ «نعش» در فارسی و ترکی به معنی جنازه به کار می رود در حالی که این کلمه عربی است و معنی آن «بالائی» و «بلندی» و «رفعت» است در عربی به تابوت که مرده را با آن بلند کرده و می برند نعش گفته شده سپس در فارسی از تابوت به خود جنازه سرایت کرده است.

بالاتر از حیوان تا اَبَر انسان

انسان بطور بالقوّه بالاتر از حیوان آفریده شده، اما در مرحلۀ به فعلیت رسیدن این بالقوّگی ممکن است در همان رتبۀ بالاتر قرار گیرد و ممکن است بشدت سقوط کند.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که نه تنها از سقوط بترسید بل به همان رتبۀ بالای آفرینش نیز قانع نشوید، زیرا رحمت و کرم خداوند بی کران است از فضل او بخواهید که به بالاترین رتبه برسید: ابتدا می گوید: «فَبِفَضْلِکَ، اللَّهُمَّ، فَأَغْنِنِی» و سپس بالاتر از بی نیازی را می خواهد: «وَ بِعَظَمَتِکَ فَانْعَشْنِی»: پس به عظمت خودت بالاترم ببر. نه فقط بالاتر از

حیوان بل بالاتر از انسان طبیعی که طبیعتش در فعلیت هم سالم باشد، بل بالاتر از فرشته. در جملهٔ اول غنای مادی را می خواهد و در جملهٔ دوم رفعت معنوی و شخصیتی را.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) آورده است: «اللّهم اغفر

لی ذنوبی و خطایای کلّها اللّهم أنعشنی و أجزنی و انصرنی و اهدنی لصالح الأعمال و الأخلاق»:(1) خدایا خطاها و گناهانم را بر من ببخش، خدایا مرا رفعت ده و مرا عبورده، و کمکم کن و مرا هدایت کن بر اعمال صالح و اخلاق نیکو.

لغت: «اَجز»؛ صیغهٔ امر مخاطب، یعنی عبور ده؛ عبور از مراتب بالا به بالاتر.

مجلسی نیز در بحار در ضمن دعای دیگری از آن حضرت آورده است: «اللَّهُمَّ أَتْمِمْ عَلَيَّ إِحْسَانَكَ الْقَدِيمَ الْأَقْدَمَ وَ تَابِعْ إِلَيَّ مَعْرُوفَكَ الدَّائِمَ الْأَدْوَمَ وَ أَنْعِشْنِي بِعِزِّ جَلَالِكَ الْكَرِيمِ الْأَكْرَمِ».(2)

در دیوان منسوب به امیرالمومنین علیه السلام در مقام تشکر از رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) آمده است:

وَ مَنْ ضَمَّنِي مُذْ كُنْتُ

طِفْلًا وَ يَافِعاً

وَ أَنْعَشَنِي بِالْبِرِّ

وَ الْعَلِّ وَ النَّهَل

و شخصی که مرا در طفولیت و نوجوانی بر خود گرفت- و (شخصیت) مرا بالابرد با نوشانیدن پی در پی نیکی ها.

که می رسد به رتبهٔ اَبَر انسان.

اقتصاد و اصالتش

در مباحث پیشین هر از گاهی به سراغ این مسئله رفتیم که آیا نقش و جایگاه اقتصاد در زیست بشر «زیربنا» است و اصالت با مادیات است؟ مارکسیسم می گوید آری. و محققین مدافع دین می گویند: نه، بل اخلاق زیربناست.

هر دو پاسخ از این جهت که زیربنا و نیز اصالت را در زندگی انسان یک چیز واحد می دانند، نادرست هستند، زیرا این موجود پیچیده با ابعاد متعدد و در هم تنیدهٔ شگفتش، این قدر بسیط و ساده نیست که زیربنای اقتضاها و انگیزش های وجودش تنها یک چیز باشد، خواه اقتصاد و خواه اخلاق.

و همچنین است زیگموند فروید که شهوت جنسی را در زیر بنا قرار می دهد.

ص: 49

1- ج 6 ص 195 ط دار الاحیاء.
2- بحار، ج 95 ص 364.

در بنای زندگی بشر امور و اقتضاها و انگیزش های متعدد، زیربنا هستند. اقتضاهای اصیل غریزی از قبیل حفظ خود، تغذیهٔ فردی، شهوت جنسی، برتری جوئی و... و اقتضاهای فطری اصیل از قبیل خانواده خواهی، جامعه گرائی، حیاء، خود نکوهیدن و خودپائی و...، انگیزش هائی که هیچکدام از آن ها نه تنها قابل حذف نیستند بل حذف شان موجب سقوط ارکان زندگی می گردد.

معلوم نیست اینان (طرفداران هر سه بینش) چرا از تعدد اصیل ها و زیر بناها وحشت دارند؟! یک پیش فرض ذهنی در فکرشان جای گرفته است که باید فقط یکی از نیازها و انگیزش ها نسبت به بقیه اصالت و نقش زیربنائی داشته باشد، و هرگز دلیل نیاورده اند که چرا باید چنین باشد؟ و به قول غربی ها این جراحی ابعاد از همدیگر و فونکوسیونالیسم هیچ دلیلی ندارد.

به بیان زین العالمین توجه کنید: این دعا را با آرزوی نیل به انسانیت آغاز کرده است: «فَأَعْطِنِی مِنْ نَفْسِی مَا یُرْضِیکَ عَنِّی، وَ خُذْ لِنَفْسِکَ رِضَاهَا مِنْ نَفْسِی فِی عَافِیَه». سپس نیازهای مادی و معنوی را در خلال هم می آورد: «فَبِفَضْلِکَ، اللَّهُمَّ، فَأَغْنِنِی، وَ بِعَظَمَتِکَ فَانْعَشْنِی». در جملهٔ اول مادیات را می گوید و در جملهٔ دوم فطریات را، در جملهٔ بعدی باز به مادیات بر می گردد: «وَ بِسَعَتِکَ، فَابْسُطْ یَدِی». و همچنین در جمله به جملهٔ ادامهٔ دعا همواره هر دو را در خلال همدیگر آورده است. و به هر دو اصالت داده است.

ممکن است یک محقق مدافع دین بگوید: چون در اول دعا امور انسانی و انسانیت را آورده پس اصالت با اخلاق است. باید گفت قرار گرفتن انسانیت در اول، دلیل «زیربنای واحد» بودن اخلاق نیست، بل تعیین هدف در اول حرکت است؛ هدف، انسانیت است که بر زیربناهای متعدد بنا می شود. اول هدف را تعیین می کند سپس مسیرها و ابزارهای رسیدن به آن را.

و ممکن است یک طرفدار اصالت اقتصاد بگوید: این همه ترس از فقر و هراس از نیازمندی مادی که در این دعا و سرتاسر صحیفه مشاهده می کنیم نشان می دهد که اقتصاد بر همهٔ ابعاد دیگر اصالت دارد. اما باید توجه کرد کسی که چنین برداشتی داشته باشد در امواج ریگ های کویر شنا می کند نه در سیل روان صحیفهٔ سجادیه. اگر اندکی بیندیشید می بینید که

جریان صحیفه بر «اصالت دعا» مبتنی است. البته در عرصهٔ عمل. زیرا اصالت را می توان در دو محور بررسی کرد:

ص: 50

1- اصالت در ماهیت و چیستی بشر و رابطه اش با جهان هستی: کسی که در این محور تحقیق می کند کارش صرفاً شناخت و نظری است. و هیاهوی اصالت و زیربنا در همین محور است که نظریه های مختلف ابراز می گردد.

2- اصالت در عمل: در «چه باید کرد؟» و «چه باید کردها؟» اصالت با چیست؟ با اقتصاد است یا با اخلاق؟-؟ هیچکدام، اصالت با دعا است. این موضوع نیازمند بحث زیر است:

فرق میان جهد و سعی

فرق میان جهد و سعی(1) می گوید: «لَا طَاقَةَ لِی بِالْجَهْد»، نمی گوید «لا طاقه لی بالسّعی»، زیرا همگان توان و طاقت سعی را دارند مگر بیماران زمین گیر و ناقص الخلقه ها. با حرف «لا»= لاء نافیه للجنس، می گوید: انسان هیچ طاقتی برای جهد ندارد.

در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) این دو واژه به دو معنی کاملاً متفاوت آمده اند. «عمل» به دو نوع تقسیم می شود: سعی و جهد. اینک تعریف هر کدام از این سه واژه:

عمل: هر کار فیزیکی و یا قلبی که از انسان صادر شود.

سعی: عمل فیزیکی و یا قلبی بدون رعایت اصول انسانی باشد خواه عمل خوب باشد و خواه بد.

این نوع عمل چون فاقد «اثر رشدی» در شخصیت انسان است، ثواب اخروی هم ندارد. همگان توان این نوع کار، کوشش و عمل را دارند اعم از بهترین انسان ها و بدترین شان.

جهد: عمل فیزیکی یا قلبی که با رعایت اصول انسانی باشد، که فقط اعمال خوب این چنین می شوند.

معیار: رعایت اصول انسانی و عدم آن را «نیّت» تعیین می کند. و هیچ عملی (حتی اعمال خوب) بدون نیّت، جهد نمی شود و در مصداق همان سعی است. داشتن «نیّت انسانی» و حفظ آن در طی عمل است که

نیازمند طاقت و تحمل و صبر و شکیبائی است. و این بدون استمداد از خداوند بسی سخت بل غیر ممکن است که «لَا طَاقَةَ لِی بِالْجَهْد»، انسان طاقت جهد را ندارد مگر با یاری خداوند.

تقسیم دیگر: نسبت میان سعی و جهد «عموم و خصوص مطلق» است: هر جهد سعی است اما هر سعی جهد نیست، پس سعی به دو نوع تقسیم می شود:

1- این مبحث، همان است که در پایان بخش دوم وعدهٔ آن داده شد.

1- سعی فاقد نیت؛ مانند کسی که (باصطلاح) سرش را پائین انداخته و بدون جهت گیری در مسیر انسانیت و فارغ از این که بر له انسانیت باشد یا بر علیه آن، زندگی کند. اجازه بدهید این را «سعی مطلق» بنامیم.

2- سعی با نیت؛ این جهد است که باز بر دو نوع است:

الف: با نیت انسانی و در جهت انسانیت، که نیازمند همّت، تحمل و شکیبائی است. و این «جهد مثبت» است.

ب: با نیت غیر انسانی و با انگیزهٔ صرفاً غریزی و در جهت غیر انسانی. این نیز نیازمند اهتمام، کوشش و تحمل است. و این «جهد منفی» است.(1)

مراد امام علیه السلام در این عبارت دعا، نه سعی مطلق است و نه جهد منفی، زیرا همگان بر این دو هم توان دارند و هم طاقت، گرچه سعی برای رسیدن به برخی از منفیات نیازمند تحمل سختی ها است مانند آنچه مردان موفق در قدرت طلبی و بدست آوردن سلطنت، سختی ها را تحمل کرده اند. مقصود آن حضرت طاقت برای جهد مثبت است که سخت ترین گزینش و طاقت فرساترین جهت گیری است که بشدت نیازمند صبر، تحمل و شکیبائی است که بدون «یاری قضائی» الهی، به سرحد غیر ممکن نزدیک می شود: «لَا طَاقَةَ لِی بِالْجَهْد» انسان طاقت کافی برای پیمودن این راه ندارد، اما به شرط دعا و استمداد از خدا دارای این طاقت می شود.

تکلیف و طاقت

و حلّ یک مشکل بزرگ تفسیری: درست است اسلام «تکلیف طاقت فرسا» ندارد و انسان طاقت عمل به دین را دارد اما مراد از طاقت چیست؟ قرآن رسماً اعلام می کند که انسان بدون دعا و بدون استمداد از خدا توان عمل به دین را ندارد: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ»؛(2) یعنی نه تنها توان خوب شدن و در مسیر انسانی و دینی قرار گرفتن را ندارید، بل حتی توان میل و خواستن این مسیر را ندارید مگر خداوند بخواهد. بلی این اعلامیهٔ رسمی قرآن است. پس اولِ دین و گام

1- در صورت تمایل به تک تک آیه هائی که از ماده «سعی» و مادّه «جهد» آمده اند مراجعه کنید، این کاربردها و تقسیمات را خواهید دید.
2- آیهٔ 30 سورهٔ انسان.

اول قرار گرفتن در مسیر دین، دعا است و دعا. و معنی ندارد که گفته شود می خواهم راه خدا را بروم و آن را با خدا آغاز نکنم. و این است که زین العابدین (علیه السلام) علوم انسانی را در قالب دعا جای داده است که گفته شد صحیفهٔ سجادیه دعا است در قالب علم و علم است در قالب دعا.

این مبحث را کش دادم تا با بهره گیری از این جملهٔ امام همین آیه را معنی کنم. آیه را با آیه ما قبلش ببینیم: «إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبيلاً- وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَليماً حَكيماً»:(1) این (قرآن) یک تذکر و هشدار است، پس هر کس که بخواهد، به سوی پروردگارش راهی برگزیند- و نمی توانید این را بخواهید (در راه خدا بودن را اختیار کنید) مگر این که خداوند بخواهد که خداوند دانا و حکیم است.

خیلی از مفسّرین قیل و قال راه انداخته اند که آیا این آیه بر «جبر» دلالت نمی کند؟ آن گاه به این در و آن در زده اند که مسئله را برای خودشان حلّ کنند. در حالی آیه هیچ ربطی به جبر ندارد؛ می گوید: اگر می خواهید در راه انسانیت و الهی قرار بگیرید بدانید گام اول آن این است که خواستهٔ تان را با دعا به خواستهٔ خداوند مبدل کنید. آیه در مقام تعیین گام اول صراط مستقیم است نه در مقام جبر و اختیار؛ یعنی بدانید نقطهٔ اول این اختیار، اختیار «جلب خواسته خدا» است.

این اعلامیهٔ رسمی در آیه های 26، 27، 28، و 29 سورهٔ تکویر نیز اعلام شده است: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ- إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمينَ- لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقيمَ- وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمينَ»: پس به کجا می روید؟!- این قرآن نیست جز تذکر و هشدار برای عالمیان- هشدار برای کسی از شما که بخواهد راه مستقیم را در پیش گیرد- و شما نمی توانید بخواهید مگر این که خدای ربّ العالمین بخواهد. پس آنچه در عمل اصالت دارد، دعا است.

انسان بدون دعا، بدون باور به مدد جوئی از خدا، راهی ندارد غیر از سقوط به مغاک غرایز، زیرا همانطور که پیشتر به شرح رفت، در رسیدن به فعلیت، انگیزش های غریزی مقدم هستند و انگیزش های فطری پس از طی چند سال تحرک پیدا می کنند، و نیز انگیزش های غریزی هیچ نیازی به عقل و تعقل ندارند و کاملاً بطور ناخودآگاه تحرّک دارند.

1- آیه های 29 و 30 سورهٔ انسان.

غریزه با خودش رابطهٔ آگاهانه ندارد تا چه رسد که با خدا رابطه برقرار کند و چیزی بنام دعا را درک کند. پس در «چه باید کرد؟» اصالت با رابطه با خدا است و در مرحلهٔ عمل فقط یک اصیل وجود دارد، نه اصیل های متعدد؛ یک زیربنای واحد است نه زیربناهای متعدد. بر خلاف عرصهٔ انسان شناسی و جامعه شناسی با شناخت صرف و محض و بدون عمل، که در این عرصه زیر بناها متعدد هستند؛ و نباید عرصهٔ شناخت را با عرصهٔ عمل مخلوط کرد، متأسفانه دست اندرکاران علوم انسانی از این اصل غافل هستند. و صد البته رابطه با خدا برای حرکت و فعالیت، نه برای رخوت و تنبلی که بینش بنی اسرائیلی است به موسی گفتند: خدائی که توانست دریا را برای ما بخشکاند می تواند دشمن را نیز شکست دهد «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ»:(1) خودت و خدایت به جنگ دشمن بروید ما همین جا نشسته ایم.

علوم انسانی غربی و دست اندرکارانش، گیجمندانه درمانده اند؛ در عرصهٔ نظری با این که قرن ها کارکرده اند مسئله برای شان به جائی نرسیده است و در عرصهٔ عملی روی ریل باصطلاح «هر دو وانه» می روند و زندگی می کنند؛ ریلی که فلزش از آلیاژ مارکسیسم و فرویدیسم ترکیب شده است و دقیقاً مصداق «جمع بین نقیضین» است، و لذا آنچه در عینیت جامعهٔ غربی تسلط دارد نه اصالت اقتصاد است و نه اصالت شهوت بل اصالت جهل است که منشأش غفلت از روح فطرت در انسان شناسی است.

جمله به جملهٔ این دعا (و نیز همهٔ دعاهای صحیفه) در جهت کنترل غریزه و حفاظت از فطرت برای مدیریت غرایز بوسیلهٔ فطرت است که در آخرین جملهٔ این بخش می گوید: «وَ بِمَا عِنْدَکَ فَاکْفِنِی»: و بوسیلهٔ آنچه در نزد توست کفایتم کن.

نمی گوید آنچه در نزد توست به من بده، می گوید کفایتم کن، یعنی تنها اِعطا را نمی خواهم زیرا «داشتن صرف» نمی تواند غریزه را کنترل کند بل آن را تشنه تر می کند، آن داشتن را می خواهد که با «حس کفایت» همراه باشد.

پراگماتیسم

مباحث و محافل عریض و طویل فلسفی، انسان شناسی و جامعه شناسی به حدی در مسئلهٔ اصالت، عقیم و سترون گشت که نتیجه اش پراگماتیسم شد و بر همهٔ نظریه های اساسی خط

1- آیهٔ 24 سورهٔ مائده.

بطلان کشید که: ما کاری با این قیل و قال ها نداریم آنچه لازم است کار و عمل است. همانطور که درگیری پنج قرنی معتزلی و اشعری در تاریخ اسلام به جائی نرسید، صوفیان آن را «قیل و قال مدرسه» نامیده و راه ضد علم و عقل را برگزیدند،(1) در تاریخ غرب نیز مباحثات علمی محکوم گشت و «عمل گرائی» در جای آن نشست، لیکن غرب مدعی علم نمی توانست به این عمل گرائی صورت علمی ندهد؛ یک سری اصول و فروع فلسفی برای آن درست کرد و ویلیام جمیز یک فیلسوف شناخته شد.

او اعلام کرد: از این قیل و مقال ها سودی به انسان نرسیده و نمی رسد؛ حقیقت آن است که سودمند باشد. این اعلامیه موضوع فلسفه و علوم انسانی را (بویژه جامعه شناسی) را از بین می برد؛ آکادمی ها را پوچ و پا در هوا می کرد و مهر بیهودگی بر آن ها می کوبید. و زمینه هم برای این حادثه کاملاً آماده بود زیرا این قیل و قال ها از یونان قدیم تا آن روز به هیچ نتیجه ای نرسیده بود.

ویلیام جمیز متولد 1842، متوفای 1910، و فردریک نیچه متولد 1844، متوفای 1900، همزمان بر این قیل و قال طولانی مدت، شوریدند؛ نظر هر کدام یک روی سکّۀ واحد بود؛ نگاه نیچه به «عمل جامعه» و «حرکت جامعه» اصالت می داد که بیشتر با «جبر روند اجتماعی بشر» عجین بود. جیمز به «عمل فردی افراد» اصالت می داد که بیشتر به اراده و خواسته های فردی اصالت می داد و همه چیز را در همّت شخصی اشخاص می دانست.

اما نیچه نمی توانست بدین حد از جامعه صرف نظر کند و آیندۀ تاریخ را به سرخود رها کند، لیکن چون غیر از غریزه چیزی در وجود انسان نمی دانست لذا نجات آینده را در اثر جنگ دانست و به فیلسوف جنگ ملقب گشت.

نیچه نتوانست در عرصۀ عملی جامعه ایجاد موج کند؛ محکوم و به لقب «فیلسوف مجنون» نیز مفتخر شد. اما نظریه جمیز که عین انگیزش های غریزی درونی افراد بود به نسخۀ (تقریباً) عملی جامعۀ غربی مبدل گشت.

اما چنبرۀ اندیشۀ انسان در عرصۀ نظر نمی توانست با اعلامیۀ جیمز به حرکت جدید برسد. زیرا با

1- همانطور که صوفیان ما، بعدها مدعی علم، عقل و اندیشه هم شدند بل آن را در انحصار خود دانستند؛ ملاصدرای ما در «مفاتیح الغیب» ص 173، شیطان پرستی خود را علم نامیده و مخالفین شیطان را نادان و جاهل دانسته است.

پذیرش «حقیقت آن است که سودمند باشد» راهی و مخرجی برای پرسش بی پاسخ بشر باز نمی گشت که: در این صورت «حقیقت سود» چیست؟ تا مرز میان پراگماتیسم و ماکیاولیسم روشن شود. آیا فرق این دو تنها در لفّاظی و تعبیر نیست؟ و این به ظاهر یک تعبیر آبرومندانه از بینش ماکیاول نیست؟ آیا فرق شان تنها در «عوام گرائی» نبود؟

ماکیاول چهار قرن پیش از جیمز از «عدالت» مأیوس و از فلسفه ها ناامید شده و در قبال جریان تاریخ اندیشه، منفعل گشته و عدالت را از عرصهٔ آرزوهای بشر حذف کرد. و ویلیام جیمز دست یابی به «عدالت اجتماعی» را از مسؤلیت انسان کنار نهاد؛ بدیهی است اصالت عمل، هیچ معنائی غیر از «عمل فردی برای خود فرد» ندارد. زیرا عمل یک «امر خارجی» است و هیچ امر خارجی نمی تواند کلّیت داشته باشد.

و با ادبیات این دفتر؛ هر دو در دایرهٔ غریزه گرائی محدود می شوند و هر دو به محور «انسان حیوان» است قرار دارند. صدالبته هر دو حق دارند و راه شان درست است اگر تعریف انسان همان باشد که غربی ها دارند.

وبریسم مولود پراگماتیسم

ماکس وبر متولد 1864 و متوفای 1920، است که بیست سال بعد از جیمز به دنیا آمده و ده سال بعد از او وفات کرده است. و همین فاصله را نیز با نیچه دارد. او که از موضع جامعه شناسی سخن می گفت در عصری بود که شورش نیچه و جمیز را بر علیه فلسفه ها می دید تصمیم گرفت که مسئله را به طور بنیادین حلّ کند؛ او حقیقت را مانند یک مقولهٔ فیزیکی مرکب و قابل تقسیم دانست؛ حقیقت در گذشته، و حقیقت در آینده. دومی را از مسؤلیت علم و اندیشه خارج کرد و آن را به دو گروه حواله کرد: گروه عوام فریب مانند مارکس، دورکیم و...، و گروه انبیاء. و رسماً اعلام کرد که ما دانشجو هستیم و کاری با آینده نداریم و هیچ نسخه ای برای آن نمی دهیم. وظیفهٔ علم کشف چیستی و ماهیات گذشتهٔ تاریخ است و بس.

بدین صورت کار جامعه شناختی او سر از یک فلسفه در آورد.(1)

دورکیم در برابر او می گفت «اگر کاری با آینده نداشته باشیم هرگز زحمت علم را بر خود بار نمی

1- و امروز با فلسفۀ انقلاب ایران بشدت در منازعه است.

کردم» اما نیچه و جیمز راه را برای وبر هموار کرده بودند و واقعیت گرائی که عین «غریزه گرائی محض» بود مشتری فراوان داشت که با ترمیم ماکس وبر «نق زنی بشر بر علیه تاریخ» پایان یافت؛ جائی برای نقد و انتقاد از جریان زیست بشر، باقی نماند؛ آروزی عدالت و اصلاح روند کاروان بشر، مصداق اتمّ ایده آلیسم گشت.

وبریسم یک انفعال است که از پراگماتیسم منفعل، زاده شده و اینک این انفعال اندر انفعال، در عمل بر جامعهٔ انسان حاکمیت دارد.

انفعال اندر انفعال، یعنی نطفهٔ اصلی هر دو پدیده، نطفهٔ علمی نیست، بل نطفهٔ انفعالی است، و هیچکدام ماهیت اصیل علمی ندارد.

اما یک اصل در این میان مسلّم است که هرگز جان اندیشهٔ انسانی به شعار «علم ایدئولوژی را نمی دهد»، قانع نمی شود مگر در نظر ژورنالیست ها- که متاسفانه امروز وسایل ارتباط جمعی را در اختیار دارند- هیچ اندیشمندی زیر بار آن نمی رود و همگی با امیل دورکیم همراه هستند، لیکن همهٔ راه ها که با فلسفه های پیشین پیموده شده اند، نمی توانند راه و فلسفهٔ جدیدی بدهند و کاروان بشر به سر خود رها شده است؛ چندین دهه است که مکتب جدید و فلسفه ای نوین ابراز نشده زیرا تعریف ناقص از انسان، اندیشهٔ انسان را به بن بست کشیده است.

اصلاح طلبی

انسان هرگز نمی تواند انگیزش اصلاح طلبی را از وجود خود حذف کند، زیرا آفرینش او را چنین آفریده است و اصلاح طلبی از ذاتیات انسان است. فلسفه ها و علوم انسانی در دوران پیش از شورش نیچه و جیمز، اصلاح را تنها به محور «حقیقت» جستجو می کردند و نسخه می دادند. نیچه اصلاح را بیشتر به جبر تاریخ می سپارد، اما اصلاح طلبی در بینش ماکس وبر و ویلیام جیمز چه جایگاهی دارد؟

امروز آنان که به وبریسم باور دارند در عین حال خود را اصلاح طلب می دانند بشدت در مغاک تناقض افتاده اند؛ اصلاح طلبی- به هر معنی و با هر مفهوم و تعبیر- عین «ایدئولوژی» است و خود وبر اعلام کرده است که علم ایدئولوژی را نمی دهد.

وبریست های اصلاح طلب تنها لفظ را عوض می کنند به جای ایدئولوژی از واژۀ استراتژی و تاکتیک استفاده می کنند که با این تغییر لفظی نه حقیقت عوض می شود و نه واقعیت ایدئولوژی.

ص: 57

اصلاح طلبی یک حرکت و یک عمل است و می تواند بر اساس اصالت عمل، به نتیجه ای برسد اما این اصالت عمل همان نیست که مورد نظر پراگماتیسم است، زیرا اصالت عمل پراگماتیسم مبتنی «بر اصالت عمل فرد برای خود فرد» است (همانطور که پیش تر گفته شد) و فقط در مسیر دغدغهٔ فردی قرار دارد؛ در این مسیر چیزی به نام اصلاح جامعه معنی ندارد مگر در مواردی که فرد در حرکت فردی خودش موانعی را مشاهده کند او باید مطابق «سود خودش» فقط راه خود را باز کند، نه دغدغهٔ جامعه را داشته باشد؛ جامعه به هر چیزی مبتلا گردد ربطی به او ندارد. این اصلاح راه فردی خویشتن است با هدفمندی سود فردی (اگر بتوان واژهٔ اصلاح را درباره اش به کاربرد) اما اصلاح طلبی جامعه (حتی در بُعد تنها اصلاح طلبی سیاسی) غیر از ایدئولوژی معنائی ندارد.

نامیدن «سود شخصی»- همان سود که اصل اول پراگماتیسم است- به نام اصلاح جامعه، نامیدن اِفساد است به نام اصلاح، زیرا هر کس یا باید پیرو یک مکتب باشد و یا پیرو لیبرالیسم وبری و پراگماتیسم، نمی تواند هم لیبرال باشد و هم برای جامعه اصالتی قائل باشد و اصلاح آن را طلب نماید. و نمی توان هم مسلمان بود و هم لیبرال، طلب اصلاح جامعه- حتی اصلاح جامعه در بُعد سیاسی- از موضع وبریسم و پراگماتیسم مصداق این آیه ها است: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنینَ- ...- وَ إِذا قیلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ- أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لکِنْ لا یَشْعُرُون».(1) اینان افرادی بودند که به راستی خودشان را مؤمن به مکتب و اصلاح طلبی می دانستند لیکن توجه نمی کردند که راه شان را انگیزش های شخصی و فردی تعیین می کند و در عین مکتبی بودن لیبرال هستند.

معنای این سخن این نیست که فرد مؤمن و پیرو مکتب هرگز نباید در مقام اصلاح طلبی باشد. آنهمه آیات که دربارهٔ اصلاح خود و جامعه آمده است و امر به معروف و نهی از منکر که قیام کربلا یکی از مصادیق آن است، همگی برای اصلاح طلبی هستند.

بحث در این است که اصلاح طلبی در یک جامعهٔ مکتبی، اگر با معیارهای لیبرالیسم باشد، این اصلاح طلبی نیست، براندازی است. اصلاح طلب کسی است که در صدد اصلاح جامعه باشد با معیارهای

1- سورۀ بقره آیه های 8، 11 و12.

مکتب. جمع میان مکتب و وبریسم جمع میان متناقضین است. چنین کسی اول باید اعلام کند که مخالف مکتب است والاّ اولین گامش مصداق دو روئی و افساد است.

پس باید اصلاح طلب بود و دغدغهٔ اصلاح جامعه را داشت، اما باید کوشید که اصلاح طلبی از چهار چوبهٔ امر به معروف و نهی از منکر خارج نگردد که بدون این چهار چوب مصداق لیبرالیسم و جملهٔ «لا یَشْعُرُون» می شود که در آیه آمده است.

علوم انسانی غربی علم است؛ کار و زحمت فراوان برایش هزینه شده، اما «علم صحیح» و کامل نیست؛ ناقص است. امام باقر علیه السلام به دو دانشمند نامدار معاصر خود گفت: «شَرِّقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِیحاً إِلَّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ»:(1) به شرق بروید، به غرب بروید (غرب زده و شرق زده باشید) علم صحیحی نمی یابید مگر آنچه از پیش ما اهل بیت صادر شده باشد.

اصالت نظر یا اصالت عمل؟

پاسخ مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در این مسیر نیز نه اصالت نظر است و نه اصالت عمل بل امر بین امرین. زیرا عمل بدون نظر امکان ندارد. و نظر بدون عمل نیز مصداق «عالم بی عمل» است. و اساس این سؤال دو آلسیمی نادرست است. تفکیک میان نظر و عمل (علم و عمل) نادرست است و تنها از باب اضطرار است که عدّه ای ذهن، فکر و کارشان را منحصر به نظر می کنند. و عده ای اهل عمل می شوند؛ کارگروه اول نیز عمل است، آیا کار و فعالیت فلاسفه و اهل شناخت و نیز شناخت شناسی، عمل نیست؟ بی کاری است؟ از هیچ اصالتی برخوردار نیست؟

حتی خود انگیزه و نیّت به عمل، یک عمل است. هیچ زاویه ای میان نظر و عمل باز نمی شود و امکان ندارد مگر با تفکیک صرفاً ذهنی، مانند تفکیک وجود و ماهیت، یا تفکیک جوهر و عرض در بینش ارسطوئیان.

پراگماتیسم بدون واقعیت گرائی معنی ندارد، پس چرا دچار این ذهن گرائی شده است؟ کسی که در بحث «اصالت» عمل را در برابر و تقابل با نظر قرار می دهد، دچار ذهن گرائی است. آنچه آنان را در عین واقعگرائی

به این ذهن گرائی وادار می کند یک عامل علمی نیست بل یک انگیزهٔ عرفی است.

آیا اصالت با اهل نظری که هیچ توجهی به عمل ندارند یا کمتر به آن توجه می کنند است؟ یا

ص: 59

1- کافی (اصول) ج 1 ص 399 ط دار الاضواء.

اصالت با آنان است که کم تر به نظر توجه دارند و به عمل می پردازند؟ پس سخن در اهل نظر و اهل عمل است نه در خود نظر و خود عمل.

پراگماتیسم می گوید انسان باید با عمل پیش برود و این عمل است که در مسیر آزمون و خطا، او را به نظر و علم خواهد رسانید. این از جهتی درست است و تجربه تاریخی علوم شاهد قاطع این سخن است. اما این وقتی کاملاً درست می شود که واقعیت گرائی را در حدّ افراطی ترین افراط بپذیریم و معتقد باشیم که این تاریخ با این ماهیتش که بر انسان گذشته، سزاوار انسانیت انسان بوده است.

آیا انسان بعنوان یک موجود عاقل راهی غیر از آزمون و خطا نداشته و ندارد؟ یا می توانست با انتخاب راه درست اندیشه و نظر، دچار خطاهای بزرگ نشود و یا کمتر دچار آن ها شود-؟ انسان این قدر حقیر و بی چاره است که همیشه در انتظار زایش صواب ها و درستی ها از خطاها باشد؟

درست است؛ اگر تعریف انسان همان است که در غرب تعریف شده، باید امیدش به خطاها باشد تا درستی ها از آن ها زاده شوند؛ براستی فلاسفه و حتی انسان شناسان و جامعه شناسان غربی چه دردی از دردهای انسان را درمان کرده اند؟ کدام راه را برای زیست انسانی انسان، نشان داده اند که قابل عمل شده و جامعه بشری را در مسیر انسانیت قرار دهد؟ جامعه ای که جریان های نظری در آن هیچ ثمری نداده باشد راهی ندارد مگر دست به دامن خطاها باشد و خود را از قیل و قال آکادمی ها نجات دهد.

از دیدگاه اسلام « عمل براساس نظر» اصالت دارد در برابر «نظر بدون عمل» و «عمل بدون نظر» و «عمل بر اساس نظر نادرست» و «عمل بر اساس تسلیم شدن بر خطا» که این آخری سر از «خطا پرستی: و شیطان پرستی» در می آورد.

مکتب ما می گوید: در بحث اصالت، نظر و عمل را از همدیگر تفکیک نکنید، زیرا اولین حرکت در نظر، خود یک عمل است پس ماهیت مسئله یک ماهیت امر بین امرین است؛ نه اصالت نظر و نه اصالت عمل. هم نظر و هم عمل وقتی سالم، درست و انسانی می شوند که گام اول آن «خواستن از خدا» باشد؛ اندیشۀ سالم بدون توجه به خدا در همان گام اول سقوط در مسیر ابلیس است که عمل است اولین گام عملی. همان طور که در آغاز این دعا می گوید: «اللَّهُمَّ إِنَّکَ کَلَّفْتَنِی مِنْ نَفْسِی مَا أَنْتَ أَمْلَکُ بِهِ مِنِّی، ...».

اما باید گفت: در این جا به یک نقطه ای می رسیم که «از خدا خواستن» خود یک نظر و عمل است، این را باید از کجا شروع کرد؟ برای حلّ این تسلسل رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو www.binesheno.com

بخش پنجم

اشاره

حسد اولین سدّ در اولین گام

روان شناسی و رفتار شناسی

چه کسی عملاً حسود است؟

باز هم تعریف آزادی

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ خَلِّصْنِی مِنَ الْحَسَدِ، وَ احْصُرْنِی عَنِ الذُّنُوبِ، وَ وَرِّعْنِی عَنِ الْمَحَارِمِ، وَ لَا تُجَرِّئْنِی عَلَی الْمَعَاصِی، وَ اجْعَلْ هَوَایَ عِنْدَکَ، وَ رِضَایَ فِیمَا یَرِدُ عَلَیَّ مِنْکَ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا از حسد نجات ده، و مرا از گناهان در حصار بگیر، و دور کن مرا از محرّمات، و به من جرئت نافرمانی مده، و گرایش دل مرا به سوی آنچه در نزد توست قرار ده، و رضایتم (دلخوشی ام) را در چیزی قرار ده که از تو به من می رسد.

شرح

حسد اولین سدّ در اولین گام

در بخش چهارم در مبحث اصالت عمل، گفته شد که «اصالت عمل بر اساس نظر» درست است و به شرح رفت که خود نظر نیز یک عمل است و تفکیک میان این دو، امکان ندارد. و نیز بیان شد که وقتی این حقیقت واحد سالم و درست می شود (یعنی هم نظر که خود یک عمل است و هم عمل) که گام اول آن، رابطه با خدا و دعا باشد. انسان فطرتاً با توحید و خدا

شناس آفریده شده، پس برقراری این رابطه برایش بسی آسان است بل این رابطه به طور آفرینشی برقرار هست اگر دچار آسیب و آفت نگردد.

اولین آسیب و آفت عبارت است از حسد که امام علیه السلام آن را در اول این بخش- که بخش معرفی آفات است- آورده است.

اکنون در تکمیل مباحث گذشته به محور حسد،(1)

بحث دیگری تحت عنوان «چرا حسد اولین آفت رابطه با خدا است؟» داشته باشیم: با یک دقت در ماهیت و چیستی حسد معلوم می شود که حسد غیر از «انتقاد از خدا» معنی ندارد؛ چرا خدا فلان نعمت را به فلان شخص داده است؛ نباید می داد. و چرا به من نداده است و باید می داد.

حسد یعنی «عدم رضا به فعل خدا»(2)

هم دربارۀ دیگران و هم دربارۀ خود. و کسی که هنوز در اول رابطه نسبت به خداوند (نعوذ بالله) انتقاد دارد چگونه می تواند آن گام اول را بردارد و آن خشت اول رابطه با خدا را بگذارد؟ و لذا امام (علیه السلام) در شمارش آفت ها حسد را در اول آورده است: «وَ خَلِّصْنِی مِنَ الْحَسَد».

اما در این عبارت یک نکته ای هست که در مباحث گذشته به آن اشاره شد لیکن در این جا دلیل روشن آن آمده است؛ گفته شد که حسد در ذات انسان بالقوّه هست آنچه مهم است جلوگیری از رسیدن آن به فعلیت است که امام می گوید «خلّصنی» و نمی گوید «احفظنی»، زیرا خلاص و رهائی وقتی است که چیزی وجود داشته باشد و انسان بخواهد از آن خلاص شود.

و با بیان دیگر: اصل رقابت و مسابقه در ذات انسان قرار داده شده که عامل حرکت و تکامل باشد. اما این انگیزش می تواند به دو صورت برانگیخته شود: به صورت حسد و به صورت غبطه.

حدیث: گاهی این انگیزۀ محرّک، در حال بالقوگی، حسد نامیده شده، یعنی نطفۀ حسد به طور بالقوّه در هر انسان هست حتی در انبیاء. بسته به فعلیت آن است که به صورت حسد باشد یا به صورت غبطه.

1- در مجلدات قبلی.

2- در بخش یازدهم همین دعا، باز هم دربارهٔ «رضاء» و در بخش دوازدهم از نو دربارهٔ حسد، سخن امام علیه السلام را خواهیم دید.

حسدِ بالقوه تقسیم می شود به دو قسم: غبطه و حسد. این از باب «تسمیه القسم باسم المقسم» است، که می فرماید: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ (...) وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ یُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَدٍ».(1).

اولین آفت رابطه با خدا تحرک این عامل ذاتی به صورت حسد است؛ انسان باید هم به آنچه خداوند به او داده راضی باشد که این «رضا» در احادیث ما در مقابل «سخط» است که در مباحث پیشین به شرح رفت. و نیز به آنچه خداوند به دیگران داده راضی باشد، و این «رضا» در برابر و تقابل با «حسد» است که نوع دیگر از سخط است؛ خداوند به موسی (علیه السلام) فرمود: «فَإِنَّ الْحَاسِدَ سَاخِطٌ لِنِعَمِی».(2) پس هم رضاء دو محور دارد و هم سخط.(3)

قرآن: «أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلی ما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه».(4) حسد اولاً عدالت خدا را به زیر سؤال می برد. ثانیاً باید انسان توجه کند که خداوند «فضل» هم دارد: «وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظیمِ»،(5) و ممکن است به کسی فراتر از عدالت، نعمت بدهد.

و چون حسد یا منازعه با عدالت خداوند است و یا منازعه با فضل خدا، لذا امام باقر فرمود «إِنَّ الْحَسَدَ لَیَأْکُلُ الْإِیمَانَ کَمَا تَأْکُلُ النَّارُ الْحَطَب»:(6) حسد ایمان را می خورد همانطور که آتش هیزم را می خورد. و همین سخن از امام صادق علیه السلام نیز آمده است.(7)

ایمان به خدا فطرتاً هست، حسد از رفتار مطابق ایمان، مانع می شود؛ چون مانع از برقراری رابطه با خدا می شود.

1- کافی ج 2 ص 463.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 307.
3- در مباحث پیشین دربارهٔ رضا و سخط بحث مشروحی گذشت.
4- آیهٔ 54 سورهٔ نساء.
5- آیه های 29 سورهٔ حدید، 105 سورهٔ بقره، 74 سورهٔ آل عمران، 29 سورهٔ انفال و...
6- کافی (اصول) ج 2 ص 306.
7- همان.

امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ یَغْبِطُ وَ لَا یَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقُ یَحْسُدُ وَ لَا یَغْبِط».(1)

اولین خشت عمل، خواستن از خدا و دعا است، حتی صحت نیّت را نیز باید از خداوند خواست، پس دعا مقدم بر نیّت است؛ یعنی دعا نسبت به نیّت نوعی علیّت دارد که امام علیه السلام در دعا می گوید «وَ خَلِّصْنِی مِنَ الْحَسَد». کسی که این اولین گام را با حسد تخریب می کند چگونه می تواند ایمان کامل داشته باشد.

برای برقراری رابطه با خداوند، اولین شرط، رهائی و خلاصی از حسد است؛ در این صورت بی تردید رابطه برقرار می شود. و پس از برقراری رابطه قوت و ضعف این رابطه در گرو پرهیز از گناهان است که می گوید: «وَ احْصُرْنِی عَنِ الذُّنُوب»: و (خدایا) مرا از گناهان محصور بدار.

انگیزش های گناه نیز در وجود انسان هست زیرا که انسان یک موجود غریزی هم هست و نباید دعا کنیم که خداوند غرایز را از وجود ما بردارد زیرا غرایز برای انسان لازم و ضروری هستند، بل باید هم همت کنیم و هم بر اساس همان رابطه، از خدا بخواهیم که غرایز مان تحت کنترل و محصور باشند و در بستر اقتضاهای فطری فعال باشند.

روان شناسی و رفتار شناسی

در این جمله نمی گوید «خلّصنی عن الذّنوب» زیرا ارتکاب گناه از ذاتیات انسان نیست تا رهائی از آن را بخواهد و فرق است میان حسد که یک تحرک و عمل قلبی است با گناه که یک عمل خارجی است. از گرفتاری های قلبی و روانی و شخصیتی، نجات لازم است، اما دربارۀ اعمال خارجی گناه، کنترل و محصور بودن لازم است. و این نکتۀ دقیق و مهم است که امام علیه السلام میان مسائل روان شناختی و مسائل رفتار شناختی فرق می گذارد.

درست است که خصلت های روانی نسبت به رفتارهای خارجی علیت دارند، لیکن عدم تفکیک میان این دو، خلط میان علت و معلول می گردد پس باید به فرق میان شان توجه شود. در امور و خصائل روانی نجات و خلاصی را می خواهد، و در امور و رفتارهای خارجی محصور بودن و کنترل را. اگر انسان در رابطه با خدا از سد حسد نیز بگذرد باز ممکن است گناه

کند و همچنین اگر از هر سد و مانع رابطه، به سلامت عبور کند باز معصوم نمی شود.

ص: 64

1- کافی (اصول) ج 2 ص 307.

با بیان دیگر: تنها رهائی از مشکلات درونی و روانی کافی نیست، باید در رفتارها نیز بر طبق شریعت عمل شود. و این بیان امام سجاد علیه السلام دقیقاً راه و رسم صوفیان را ردّ می کند که می گویند پرداختن به طریقت و اصلاح درون موجب عدم نیاز به شریعت است.

سپس باز می گردد به خصائل درونی و روانی و می گوید: «وَ وَرِّعْنِی عَنِ الْمَحَارِمِ»: و (خدایا) به من ورع و خصلت خودداری از حرام ها را بده. حرام ها را شریعت تعیین می کند و طریق دوری از حرام، ورع است که یک ملکهٔ درونی است و عنصری از عناصر تشکیل دهندهٔ شاکلهٔ روان و شخصیت است.

آن گاه باز به یک خصلت روانی توجه کرده و می گوید: «وَ لَا تُجَرِّئْنِی عَلَی الْمَعَاصِی»: و جرئت بر گناهان را به من نده.

دربارهٔ این جمله توجه به دو مطلب لازم است:

1- عدم جرئت را از خدا نمی خواهد، بل آنچه می خواهد «عدم جرئت بر گناه» است. و باصطلاح مفهوم سخنش این است که خدایا جرئت بر رفتارهای نیک را به من بده.

2- چیستی جرئت: جرئت یک امر بالفعل است که در شخصیت انسان پدید می آید و منشأ آن «تکرار یک رفتار یا رفتارها» است؛ جرئت از تجربهٔ خود شخص حاصل میشود؛ تجربه های منفی جرئت بر منفیات را می آورد و تجربه مثبت جرئت بر مثبتات را. فرق است میان حسد و جرئت؛ حسد یک امر ذاتی است (همان طور که به شرح رفت). اما جرئت از پدیده های ثانوی در وجود انسان است.

«وَ اجْعَلْ هَوَایَ عِنْدَک»: و گرایشم را (به سوی آنچه در) نزد تو است قرارده. این جمله کلی است؛ همهٔ گرایش های درونی را جهت دار می کند که جهت کلی شخصیت درون به سوی خدا باشد.

«وَ رِضَایَ فِیمَا یَرِدُ عَلَیَّ مِنْک»: و قرارده رضایتم را بر آنچه از تو به من می رسد.

به لفظ رضا در این جمله توجه کنید: پس از طی چند مرحله دوباره برمی گردد به «حسد» یعنی اگر محصور از گناه نباشم، و دارای نیروی درونی

ورع نباشم، و جرئت بر گناهان داشته باشم، و گرایش هایم به سوی تو نباشد، دوباره به مغاک حسد سقوط می کنم و «رضا» را از دست می دهم.

یعنی اگر در گام اول بتوانم از سد حسد بگذرم و رابطه را برقرار کنم پس از آن این آفت ها رابطه ام را تهدید می کنند.

چه کسی عملاً حسود است؟

اشخاص حسود بر دو گونه اند:

1- کسی که در گام اول توان برقراری رابطه با خدا (دعا) را از دست بدهد. بی تردید کسانی که چشمداشت شان به خدا نیست، حسود می شوند. این جا نقطه ای است که اخلاق مورد ادعای لیبرالیسم با اخلاق اسلامی زاویه باز می کند؛ لیبرال ها گمان می کنند که بدون ایمان نیز می توان دارای اخلاق نیکو بود و مثلاً دچار بیماری حسد نگشت، و لذا هرگز نمی توانند چشم از اموال و نعمت های دیگران فرو ببندند و این است که جامعه های لیبرال را در عین لیبرال بودن، استعمارگر، استثمارگر و جنگ طلب می کند. و این یکی از تضادها و تناقضات اساسی است که هستهٔ لیبرالیسم را به ضد خود مبدل کرده است.

2- کسی که پس از برقراری رابطه در گام اول، آن را با آفت های زیر از دست می دهد:

الف: عدم کنترل غرایز.- در مباحث مجلدات قبلی به شرح رفت که آزادی فطری، آری. اما آزادی غریزی، نه. و گفته شد غربیان در تعریف آزادی می گویند: «آزادی هر کس نباید آزادی کسان دیگر را تحدید کند». این آزادی نیست بل تعریف محدودیت انسان است. اما در بینش مکتب ما غرایز باید محدود و تحت کنترل اقتضاهای فطری باشند، و فطریات آزادند بدون هیچ تزاحمی و بدون هیچ محدودیتی. زیرا روند فطری هیچ کسی با روند فطری کس دیگر تزاحم ندارد.(1)

آزادی غرایز منشأ حسادت هاست؛ غریزه گرائی عین حیوانیت است و فطرت گرائی عین انسانیت.

ب: عدم نیروی ورع و ملکهٔ روانی خودپائی دربارهٔ محرمات.

ج: جرئت برگناهان؛ عدم کنترل غرایز و عدم ورع علت می شوند که معلول شان، جرئت بر معاصی می شود و از نو شخص را به حسد مبتلا

می کنند.

د: جهت دار نبودن تمایلات و گرایش های شخص، در جهت خداوند.

ه-: عدم رضایت از آنچه از جانب خدا به او می رسد که عین سقوط به حسد است. زیرا انسان یا

1- شرح بیشتر در مباحث و مجلدات پیشین.

راضی است و یا ساخط، و سخط منشأ حسد است.

چاره و پیشگیری این آفت ها نیز همان خواستن از خدا و تقویت رابطه با خدا است. آری دعا است، دعا.

بخش ششم

اشاره

ماهیت ترجمه

لغت

مدیریت و حسد

جهت مدیریت

استعاذه

«وَ بَارِکْ لِی فِیمَا رَزَقْتَنِی وَ فِیمَا خَوَّلْتَنِی وَ فِیمَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَیَّ، وَ اجْعَلْنِی فِی کُلِّ حَالاتِی مَحْفُوظاً مَکْلُوءاً مَسْتُوراً مَمْنُوعاً مُعَاذاً مُجَاراً»: و در آنچه به من روزی کرده ای و در آنچه مدیریت آن را در اختیار من قرار داده ای و در آنچه بوسیلۀ آن بر من نعمت داده ای، برکت عطاکن. و در همۀ حالاتم مرا حفاظت شده، با حفاظت درون، با پرده، منع شده، پناه برده و پناه داده شده، قرارده.

شرح

ماهیت ترجمه

زبان وسیلۀ انتقال معانی، مفاهیم و مرادها از کسی به کس دیگر است؛ توانمندترین مدرس و سخنران کسی است که آنچه در ذهن خود دارد آن را بهتر در ذهن مخاطب قرار دهد، اما در این انتقال، چیزی میمیرد و به چیز دیگر مبدل می شود و آنچه در ذهن مخاطب جای می

گیرد عین همان نیست که در ذهن گوینده بوده است.

زبان اولین و ارجمندترین «توان» است که از روح فطرت ناشی می شود؛ قرآن در آفرینش آدم زبان را اصل حکمت و فلسفهٔ آفرینش انسان معرفی کرده و فرشتگان را که از حکمت خلق این موجود پرسیده بودند با نمایش زبانمندی انسان قانع می کند: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها»:(1) و اسماء (توان نامگذاری بر اشیاءو افعال) را به آدم یاد داد. و هر موجود که بتواند به هر چیزی نامی بگذارد دارای زبان می شود،(2)

فرشتگان با مشاهدهٔ این استعداد دانستند: گرچه این موجود جدید جنبهٔ حیوانی دارد و مطابق غرایزش به سفک دماء و فساد در محیط زیست خواهد پرداخت لیکن دارای خانواده، جامعه، تاریخ، اخلاق (بویژه حیاء) و... خواهد بود.

با این همه، انتقال معانی و مفاهیم از ذهنی به ذهن دیگر در میان افراد همزبان، سخت است تا چه رسد به ترجمه که انتقال آن از زبانی به زبان دیگر است.

هر واژه ای علاوه بر معانی مستقیم باری از ظرایف، لطایف و احساس ها دارد(3)

که در ترکیب گزاره ها و جریان سخن، تعیین کنندهٔ «جان» کلام هستند و به آن «شخصیت» می دهند؛ این جان و شخصیت در گفتمان با دو آفت مواجه می گردد:

1- در مرحلهٔ خروج آنچه در ذهن است و سوار شدن آن بر زبان: ماهیت این «خروج» دچار نسبیت شدید است به حدی که در این مرحله هیچ جائی برای «این همانی مطلق» نمی ماند و آنچه به زبان می آید عین همان نیست که در ذهن بوده است.

2- در مرحلهٔ انتقال به شخص دیگر نیز جان و شخصیتی که گوینده به سخن داده، عین همان در ذهن مخاطب جای نمی گیرد. زیرا همانطور که درک هر کسی از چیزی با درک کس دیگر متفاوت است و برداشت دو شخص از یک درخت، از یک خوردنی، از یک جنس مخالف، هرگز مساوی نیست، رابطهٔ انسان با الفاظ نیز چنین است.

این هر دو مرحله وقتی که به عرصهٔ ترجمه می رسد، مجذور می گردد و «این همانی» فاصلهٔ بس

ص: 68

1- آیهٔ 31 سورهٔ بقره.
2- شرح بیشتر در «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول. سایت بینش نو www.binesheno.com
3- خواه ظرایف و لطایف مثبت و خواه منفی، حتی در خشونت و فحاشی.

بیشتر در فاز نسبیت پیدا می کند. و هیچ مترجمی نمی تواند جان سخنِ صاحب سخن را به طور سالم حفظ کند. اگر مترجمی یک پیام جاندار قوی به مخاطب برساند بی تردید به «وام گیری» پرداخته است حتی در آزاد ترین ترجمه ها، در حالی که ترجمۀ آزاد ترجمه نیست بل برداشت مترجم است از متن مورد ترجمه.

از یک دانشمند مسلمان خواستند که آیه های مربوط به حضرت عیسی را برای مسیحیان ترجمه کند، او ترجمه اش را ارائه کرد و گفت: این هم همان است که قرآن دربارۀ عیسی آورده است و هم همان نیست. زیرا کار من شبیه آن است که یک تابلوی زیبا را بشویم و آن را در یک بطری شیشه ای قرار دهم و به شما بگویم که محتوای این بطری همان تابلو است.

این سختی در ترجمۀ متون علوم انسانی- روانی، شخصیتی و در اصل انسان شناسی- سنگین تر و دست نیافتنی تر می گردد. و من اعتراف می کنم که ترجمه های من در این مجلدات در «این همانی» با صحیفۀ سجادیه، فاصله های زیادی دارد. بویژه خود را موظف می دانم که از ترجمۀ آزاد بشدت پرهیز کنم و حتی الامکان جان سخن را فدای شیوائی ترجمه نکنم.

در این بخش از دعای بیست و دوم با واژه هائی مواجه هستیم که ترجمۀ من از انتقال پیام متن، بسی ناتوان است؛ بیش از ناتوانی که دربارۀ دیگر بخش های دعا بوده است، پس بیش از پیش به معانی لغوی و بررسی مفردات این بخش نیاز داریم:

لغت: خوّ لتنی- خوّلت: صیغۀ مفرد مخاطب ماضی از باب تفعیل، از ریشۀ خالَ.

خالَ المواشیَ: ساسها و تعهّدها: مدیریت و سیاست دام ها را به عهده گرفت.

خالَ فلانٌ علی اَهلهِ: دبَّرَ امورَهم و کفاهم: فلانی اهل و عیال خود را مدیریت و کفایت کرد.

خَوَّلَ الشیئَ: ملّکهُ ایّاه: آن را در اختیار او قرار داد.

توضیح: وقتی گوینده واژهٔ «خَوَّلَ» را به جای «مَلّکَ» انتخاب می کند، معلوم می شود که توجهش به تملیک مدیریت آن چیز است که معنی اصلی «خالَ» است، نه تملیک جنبهٔ مالیت آن.

بِهِ: بوسیلهٔ آن.- حضور این کلمه در «و فِیمَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَی» نقش ویژه ای دارد؛ نمی گوید «و فیما انعمت علیّ»، در آنچه به من نعمت داده ای. می گوید «فِیمَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَی»: در آنچه بوسیلهٔ آن

به من نعمت داده ای، که شرحش خواهد آمد.

مَكْلوء: از مادّهٔ «كَلَأ»- كَلَأ الله فلاناً: حَرَسَهُ و حَفَظهُ: خدا او را حفظ کرد.

اما در این سخن امام علیه السلام، دو کلمهٔ محفوظ و مکلوء، پشت سر هم آمده اند. آیا معنی هر دو کلمه دقیقاً مساوی است؟ مانند این که امام گفته باشد «محفوظاً محفوظاً»؟ بدیهی است که چنین نیست؛ مشاهده می کنیم که صیغهٔ «أكْلَأ» ماضی باب افعال از همان ریشه به معنی «بیدار کرد»- بیداری درونی- آمده است لابد در اصل ریشه نیز دارای عنصری از کیفیات درون بوده است. پس «کلأ» در این جا به حفاظت درونی بر می گردد.

پس معنی «مکلوء» هر حفظ کردن نیست بل «حفظ کردن شخصیت درون» است که شخص را از آثار غفلت حفظ کند.

مستوراً: پوشیده و در پرده قرار داشتن.

برخی از شارحان که به عربی شرح کرده اند و نیز برخی که به فارسی ترجمه کرده اند، آن را به معنی «پوشیده و پنهان ماندن از نظر دیگران» دانسته اند، حتی گاهی توضیح هم داده اند که مراد «پوشیده ماندن بدی هایم از دیگران» است.

پیام این عبارت را به آیه هائی که از ستّار العیوب بودن خدا سخن گفته اند، ربط داده اند. در حالی که محور کلام امام شخصیت درون است، نه بدی ها. و با بیان دیگر: امام در مقام شخصیت شناسی است نه در مقام رفتار شناسی.

همانطور که در قرآن کلمهٔ مستور دربارهٔ شخصیت شناسی آمده است: «وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ حِجاباً مَسْتُوراً»: (1) هنگامی که تو قرآن را (برای آنان) می خوانی، میان تو و آنان که به آخرت ایمان ندارند حجاب ستر شده قرار می دهیم.

امام در برابر این ستر منفی، ستر مثبت را می خواهد. ستر آنان از نفوذ حقایق به قلب و شخصیت شان مانع می شود. و ستر مورد نظر امام از نفوذ منفیات به قلب و شخصیت مومن، مانع می شود.

ممنوعاََ: شارحان و مترجمان این لفظ را نیز به معنی «منع کردن دشمنان از من» دانسته اند. در حالی

ص: 70

1- آیۀ 45 سورۀ اسراء.

که این واژه نیز در همان سیاق واحد به محور شخصیت درون است و ربطی به محفوظ ماندن از دست دشمنان ندارد.

در دو آیه از سورهٔ انبیاء هم «کلأ» و هم «منع» پشت سر هم آمده اند: «قُلْ مَنْ یَکْلَؤُکُمْ بِاللَّیْلِ وَ النَّهارِ مِنَ الرَّحْمنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِکْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ- أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنا لا یَسْتَطیعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَ لا هُمْ مِنَّا یُصْحَبُونَ»:(1) بگو: چه کسی شما را از (گرایش) به خداوند رحمان باز می دارد؟ بل خودشان از یاد خدا اعراض می کنند- یا برای شان غیر از ما خدایانی هست که آنان را از (گرایش به خدا) باز می دارند، خدایانی (بت ها) که حتی نمی توانند کمکی به خودشان بکنند و نه همراهی ای (شرکتی) با ما دارند.

دو آیه شگفت!: کافران می گفتند بت های ما اجازه نمی دهند که به توحید گرایش کنیم همان طور که نیاکان مان این چنین بوده اند. قرآن می گوید چگونه بت های بی جان که از منافع خودشان عاجز هستند می توانند شما را از گرایش به رحمان باز دارند بل این خود شما هستید که از یاد خدا غافل هستید و خودتان درون خود را از توحید باز می دارید. در آیه بعدی می فرماید: «بَلْ مَتَّعْنا هؤُلاءِ وَ آباءَهُمْ حَتَّی طالَ عَلَیْهِمُ الْعُمُرُ...»: بل این ما هستیم که آنان و پدران شان را بر خوردار کردیم که طول عمر بر آنان گذشت.(2)

مشرکان می ترسیدند اگر به بت ها پشت کنند دچار آفت و بلا شوند، آیه می گوید بت ها هیچ نعمتی نه به شما داده اند و نه به پدران تان و هر برخورداری که دارید از ناحیهٔ خداوند است.

در این آیه ها هم «کلأ» و هم «منع» به بازداشتن درونی و منع درونی آمده اند؛ عامل بازدارندهٔ منفی و منع کنندهٔ منفی. امام علیه السلام در تقابل با آن، عامل بازدارنده و منع کنندهٔ درونی مثبت را می

1- آیه های 42 و 43 سورهٔ انبیاء.

2- مفسران و مترجمان قرآن این سه آیه را طور دیگر معنی کرده اند؛ «من الرّحمن» را به «من مجازات الرّحمن» معنی کرده اند. گمان کرده اند که در باور مشرکان بت های شان در برابر خدا از آنان دفاع می کنند.

در حالی که نه فقط در تاریخ عرب بل در تاریخ کل بشر هرگز بت پرستان میان خدا و بت ها به تدافع قائل نبوده اند. بت ها را محبوب خدا و وسیله هائی برای جلب نظر خدا می دانستند. این متون تفسیری که سلسلهٔ نسب شان به تمیم داری کابالیست و کعب الاحبار کابالیست و عکرمهٔ ناصبی و دیگر مغرضان می رسد، این گونه با آیات قرآن بازی کرده اند.

خواهد. و به ما یاد می دهد که حفاظت، و بازدارندگی از تحولات منفی و از نفوذ کجی ها به شخصیت درون مان از خداوند یاری بطلبیم.

مُعاذاً: پناه داده شد.- از ریشهٔ عَوَذ.

مُجاراً: پناه داده شدهٔ مورد حمایت. در مباحث پیش سخن از «جوار» و تاریخچهٔ آن در زندگی قبایل عرب، و نیز گونه های متفاوت «عهدنامه های جوار» و جایگاه حقوقی جوار، بحث شد.(1)

کسی که به کسی جوار می داد متعهد می شد که از او حمایت نیز بکند؛ حمایت دفاعی حتی نظامی مسلحانه. پس معنی مجار هم پناه داده شده و هم مورد دفاع است.

قرآن: در قرآن حدود 17 مورد از مادّه «عَوَذ» آمده از آن جمله: «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَ رَبِّکُمْ مِنْ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ لا یُؤْمِنُ بِیَوْمِ الْحِساب».(2) و: «أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَکُونَ مِنَ الْجاهِلین».(3) و: «وَ إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیم»:(4) و هرگاه وسوسه ای از شیطان به تو رسد، به خدا پناه بر که شنونده و دانا است.

و از ریشهٔ «جار یجیرُ»به این معنی، 8 مورد آمده است از آن جمله: «یا قَوْمَنا أَجیبُوا داعِیَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ یَغْفِرْ لَکُمْ مِنْ ذُنُوبِکُمْ وَ یُجِرْکُمْ مِنْ عَذابٍ أَلیم»:(5) ای قوم ما دعوت کنندهٔ الهی را اجابت کنید و به او ایمان آورید تا گناهان تان را ببخشد و شما را از عذاب دردناک پناه (جوار) دهد. و: «قُلْ مَنْ بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْ ءٍ وَ هُوَ یُجیرُ وَ لا یُجارُ عَلَیْهِ»:(6) بگو حکومت و مالکیت هر چیز (غیر از خدا) در دست کیست، و او جوار می دهد و نیازی به جوار دیگران ندارد.

1- فردی یا خانواده ای به هر دلیل که از قبیلهٔ خود جدا می شد یا فرار می کرد و به قبیلهٔ دیگر پناه می برد با شرایط مقرر عضو قبیلهٔ دوم می شد و حقوق معین دفاعی نیز داشت. جوار از مشتقات واژهٔ معروف «جار»= همسایه است. در دعاها نیز به همین معنی میان بنده و خدایش به کار رفته است و «دعای مستجیر» معروف است.

2- آیهٔ 27 سورهٔ غافر.

3- آیۀ 67 سورۀ بقره.
4- آیۀ 200 سورۀ اعراف.
5- آیۀ 31 سورۀ احقاف.
6- آیۀ 88 سورۀ مؤمنون.

اکنون پس از این بحث مشروح دربارۀ مفردات این بخش، به بررسی فقرات (جمله های) آن بپردازیم:

وَ بَارِکْ لِی فِیمَا رَزَقْتَنِی: و در آنچه به من روزی کرده ای برکت ده.

برکت: بهروری= استفاده؛ بهرمندی و بهره برداری از چیزی در نهایت استعداد بالقوّۀ آن چیز.

وَ فِیمَا خَوَّلْتَنِی: و (به من برکت ده) در آنچه مدیریت آن را در اختیار من گذاشته ای.

رزق معمولاً به امکانات مصرفی گفته می شود، اما «مخوّل» هم به امکانات تولیدی و هم هر آنچه در اختیار انسان است حتی تن و نیروی جسمی و توان های روانی. در این کلام به مصداق «ذکر العام بعد الخاص» اول نعمت های مصرفی را آورده سپس هر نعمتی که خداوند داده است. و نیز: رزق معمولاً به «نعمت بالفعل» گفته می شود، لیکن مخوّل به نعمت بالقوّه.

فراموش نکنیم که محور اصلی سخن، «محفوظ ماندن از تحرکات حسدی» است و امام علیه السلام در مقام شمارش عوامل تحریک حسد است که اولین عامل فقدان امکانات مصرفی و نیازهای روز مرّه است. روزی با برکت، رضایت آور است و حالت «رضاء» مانع از تحرکات درونی حسد است همان طور که گذشت.

عامل دوم: عدم توفیق در مدیریت توان جسمی و روحی وجود خود، و نیز در امکانات تولیدی و کسبی است. کسی که دیگران را در مدیریت موفق می بیند و خود را ناموفق، دچار تحرکات درونی حسد می گردد.

سپس با عبارت عام تر می گوید: «وَ فِیمَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَی»: و (به من برکت ده) در هر آنچه به وسیلۀ آن به من نعمت داده ای. که شامل اولاد، نقش اجتماعی و نفوذ مثبت در جامعه نیز می گردد.

در مبحث لغت و معنی مفردات این بخش گفته شد که دربارهٔ این کلمهٔ «بِهِ» که در این جمله آمده بحثی خواهیم داشت؛ امام علیه السلام برکت و بهره وری کامل را در هر آنچه خدا به او داده است، می خواهد. اما در این جمله بهره وری کامل از وسایل و ابزار بهره وری از نعمت ها را می خواهد می گوید: و به من برکت بده در آنچه بوسیلهٔ آن به نعمت می رسم.

«به» بوسیلهٔ آن- آنچه به وسیلهٔ آن به بهره وری از نعمت ها می رسم.

ص: 73

و این یعنی مدیریت، و هدر ندادن وسایل مادی و معنوی؛ درونی و خارجی.

و فرازترین برکت و بهره وری از داشته ها، تربیت اولاد سالم النفس و داشتن نقش در جامعه است؛ انسان در زندگی دنیوی بالاتر از این درجه ای ندارد.

نسبت میان نقش اجتماعی و حسادت

موفق بودن در تربیت اولاد را به مباحث گذشته و نیز به بخش هائی از دعاهای آینده واگذاریم که اگر توفیق الهی شامل بود به آن بپردازیم.

اما مدیریت و موفقیت در «نقش اجتماعی»: انسان ها در این باره سه گروه هستند:

1- آنان که نه توان آن را دارند و نه در صدد آن هستند. اینان در این محور دچار حسادت نمی شوند.

2- آنان که توان آن را دارند لیکن در مدیریت درست این توان موفق نیستند. اینان دچار حسادت می شوند.

3- آنان که توان آن را دارند و در مدیریت آن نیز موفق می شوند. اینان نیز دچار حسادت نمی شوند و همیشه در حالت «رضاء» به سر می برند.

جهتِ مدیریت

اما آنان که هم توان نقش اجتماعی را دارند و هم در مدیریت آن موفق هستند لیکن هر دو را در جهت منفی و رسیدن به اقتضاهای غریزی به کار می گیرند بشدت دچار حسادت می شوند و آن همه جنگ پادشاهان در تاریخ از همین جهت گیری منفی ناشی شده و می شود. و برای همین نکته، بل برای همین اصل بزرگ می گوید: «وَ اجْعَلْنِی فِی كُلِّ حَالاتِی مَحْفُوظاً». بدیهی است اگر داشته های شخص در روند برکت و بهره وری باشد و از جهت گیری منفی محفوظ باشد به بالاترین حد نشاط روحی و رضایت شخصیتی می رسد.

«مکلوءً»: این همان محفوظ ماندن استعدادها و توان های درونی از هر آسیب بویژه از انگیزش های سقوط به جهت منفی است.

کیسهٔ قلب انسان گاهی پاره می شود

پس از مکلوءً، می گوید «مستوراً»: در ادبیات قرآن و حدیث دو نوع «ستر» آمده است: ستر مثبت قلب و ستر منفی قلب. ستر منفی را در آیهٔ «وَ إِذا قَرَأْتَ

الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ حِجاباً مَسْتُورا»(1) دیدیم. و هر قلبی مستور است یا با ستر مثبت و یا با ستر منفی. ستر مثبت که عامل حفاظت از سلامت درون و حفاظت از روح فطرت است گاهی شخص با ایمان نیز دچار پاره شدن این ستر می گردد؛ امام صادق علیه السلام به ابو بصیر فرمود: «إِنَّ الْقَلْبَ لَیَکُونُ السَّاعَهَ مِنَ اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ مَا فِیهِ کُفْرٌ وَ لَا إِیمَانٌ کَالثَّوْبِ الْخَلَق»: گاهی ساعتی (= تکه ای از وقت) برای قلب پیش می آید که مانند کیسهٔ پاره شده می شود؛ نه کفری در آن می ماند و نه ایمانی. آنگاه به تجربی بودن این حالت عارضی توجه داده و می فرماید «أَ مَا تَجِدُ ذَلِکَ مِنْ نَفْسِکَ؟»: آیا این حالت را در خودت ندیده ای؟ ادامه می دهد: «ثُمَّ تَکُونُ النُّکْتَهُ مِنَ اللَّهِ فِی الْقَلْبِ بِمَا شَاءَ مِنْ کُفْرٍ وَ إِیمَانٍ»:(2) سپس نکته از جانب خدا در قلب می شود و پر می شود از کفر و یا ایمان.

توضیح: «نکته» از نَکتَ ینکتُ، بمعنی «کوبیده شدن» مانند کوبیدن درب خانه با انگشت. در این جا که سخن از پارگی است باید گفت مراد «رفو شدن پارگی» است.

امام سجاد علیه السلام نیز در این دعا از خدا می خواهد که این کیسه پر از ایمان باشد و هرگز پاره نشود و همواره مستور بماند.

اما این پارگی گاهی در اثر عوامل درونی است و گاهی در اثر عوامل خارجی. با کلمهٔ «ممنوعاً» از خداوند می خواهد که عوامل خارجی منفی را از نفوذ به قلب، منع کند. و آن را در پناه خود داشته باشد: «معاذاً»، نه فقط پناه بل پناه و دفاع را می خواهد.

استعاذه

این بخش از دعا چگونگی استعاذه را مشروحاً بیان می کند؛ در دعاهای قبلی دیدیم که سخن از استعاذه آورده لیکن نه به این تفصیل و پرداختن به ابعاد متعدد آن؛ در این جا به اعماق روان انسانی توجه کرده و یک انسان شناسی کامل با گرایش «درون شناسی» دقیق به مسائل مهم پرداخته است.

استعاذه بر دو نوع است: استعاذهٔ پیشگیرانه که برای دفع آسیب هاست، و استعاذهٔ درمانی که درمان

1- آيۀ 45 سورۀ اسراء.
2- كافى (اصول) ج 2 ص 420 ط دار الاضواء.

آفت ها است؛ حسد را معیار تشخیص سلامت و بیماری درون، قرار داده هم عوامل محرک حسد را بر شمرده و هم نحوۀ پیشگیری و نیز درمان آن را شرح داده و هم سلامت از حسد و رسیدن به «رضاء» را از خدا خواسته است.

دفع و پیشگیری: «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم». (1)

رفع و درمان: «وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَميعٌ عَليم». (2)

امام علیه السلام در این دعا هم ماهیت مسئله را شرح داده و هم راه و رسم این هر دو نوع استعاذه را، بویژه در آخرین عبارت از این بخش به ما یاد می دهد که قبل از نیاز به درمان، در صدد پیشگیری باشید و آن را از خداوند بخواهید.

بخش هفتم

اشاره

انسان شناسی

عامل ترک تکلیف

رابطۀ جسم و جان

رابطۀ روانی انسان با تکالیف متروکه

انسان موجود گزینش گرا و ترجیح دهنده است

رابطۀ روان و شخصیتی انسان با وظایف متروکه

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اقْضِ عَنِّی كُلَّ مَا أَلْزَمْتَنِيهِ وَ فَرَضْتَهُ عَلَيَّ لَکَ فِی وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ طَاعَتِکَ أَوْ لِخَلْقٍ مِنْ خَلْقِکَ وَ إِنْ ضَعُفَ عَنْ ذَلِکَ بَدَنِی، وَ وَهَنَتْ عَنْهُ

1- آیۀ 98 سورۀ نحل.
2- آیۀ 200 سورۀ اعراف.

قُوَّتِی، وَ لَمْ تَنَلْهُ مَقْدُرَتِی، وَ لَمْ یَسَعْهُ مَالِی وَ لَا ذَاتُ یَدِی، ذَکَرْتُهُ أَوْ نَسِیتُه»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست و هر چه که مرا بدان مکلّف کرده ای و انجام آن را بر من واجب کرده ای در جهتی از جهات اطاعت خودت، یا در جهت مخلوقی از مخلوقاتت، تو خودت ادای آن را از جانب من متکفّل باش گرچه بدنم برای آن ضعیف باشد و نیرویم از آن سست شود و توانائی من به آن نرسد و یا آنکه مال و دارائیم گنجایش آن را نداشته باشد و یا آنچه در دست دارم به آن نرسد. به یاد داشته باشم یا آن را فراموش کرده باشم.

شرح

عامل ترک تکلیف

چرا انسان ها به تکالیف خود عمل نمی کنند؟ ابتدا باید به یاد داشته باشیم که انسان به هیچ تکلیفی که توان آن را نداشته باشد مکلف نیست، یعنی تکلیف ما لا یطاق و خارج از توان نداریم خواه تکلیف بدنی باشد و خواه مالی، و خواه در «حق الله» باشد و خواه در «حق الناس».

امام علیه السلام در این بخش از دعا سخنی از تکلیف می گوید و در عین حال دلیل ترک آن را «ناتوانی» می داند، مرادش چیست؟ مگر چنین تکلیفی هم داریم؟! متاسفانه بسیاری از شارحان و مترجمان صحیفه به این اصل توجه نکرده اند.

مراد امام ناتوانی در انجام تکلیف نیست، بل مقصودش «ناتوانی در اراده و تصمیم» است. براستی کسی که تکلیفی را ترک می کند دچار ضعف اراده است؛ در تصمیم به انجام آن عاجز می شود. و امام در مقام شناسائی عامل این ضعف و راه رهائی از آن را به ما یاد می دهد که دعا و خواستن از خداوند است؛ همه چیز را برای به جای آوردن تکلیف دارم، همّت و اراده اش را ندارم، چه کنم؟

راه چارهٔ این نقص و خلاء غیر از استمداد از خداوند، چیزی نیست.

خودداری از انجام تکلیف عوامل متعدد و مختلف دارد؛ که همهٔ آن ها غریزی هستند خواه «فعل» باشند و خواه «رکود و بی فعلی» مانند تنبلی. اما راه نجات از ترک تکلیف فقط یک چیز است؛ دعا و خواستن از خداوند.

و محور سخن امام علیه السلام در این بخش تنها تکالیف واجب و فرایض است، نه مستحبات، یعنی

راه علاج بیماری بی ارادگی را نشان می دهد و در این موضوع تقسیم عوامانه میان امور دنیوی و اخروی نمی کند، زیرا تفکیک میان دنیوی بودن و اخروی بودن یک تکلیف، محال است؛ عمل به یک تکلیف (هر تکلیفی) هم جنبه دنیوی دارد و هم جنبۀ اخروی؛ هیچ واجب و فریضه ای نیست که تنها برای آخرت انسان مؤثّر باشد حتی نماز شب.

می گوید: «وَ اقْضِ عَنِّی کُلَّ مَا أَلْزَمْتَنِیهِ وَ فَرَضْتَهُ عَلَیَّ»: خدایا به جای آور؛ به تحقق و مرحلۀ عمل برسان از وجود من آنچه را که بر من الزام و واجب کرده ای.

عبارت ظاهری این سخن با توجه به «عنّی» بی معنی می شود: خدایا از جانب من آنچه را که بر من واجب کرده ای به جای آور. نتیجه اش فرار از تکالیف و برداشتن شریعت از مردم می شود. بدیهی است که مرادش «عمل» است «فعل» است نه «بی فعلی»، انجام وظایف است نه شانه خالی کردن از آن ها.

آنگاه توضیح می دهد که این خواستن نیروی اراده، هم باید دربارۀ «حق الله» باشد و هم «حق الناس» که می گوید «لَکَ فِی وَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ طَاعَتِکَ»: انجام واجبی که در طاعات خودت باشد، «أَوْ لِخَلْقٍ مِنْ خَلْقِک»: یا در جهت و نفع مخلوقی از مخلوقات تو باشد.

این جمله بس فراخناک و عام شمول است؛ شامل همۀ مخلوقات خدا می شود از حقوق مردم، اعضای خانواده، آب و هوا، گیاه و حیوان سنگ و خاک و حقوق محیط زیست عموماً. شارحان و مترجمان (تا جائی دست من رسیده است) همگی این جمله را تنها به حقوق انسان ها محدود و محصور کرده اند، غیر از مرحوم فیض الاسلام که چنین ترجمه کرده است: «یا برای آفریده ای از آفریدگانت».

رابطۀ جسم و جان

می گوید خدایا تکالیفم را از من به تحقق برسان «وَ إِنْ ضَعُفَ عَنْ ذَلِکَ بَدَنِی»: گرچه بدنم از انجام آن ناتوان باشد. مقصودش ناتوانی جسمی محض، نیست بل آن ناتوانی جسمی است که از ضعف همت و ناتوانی اراده ناشی شود؛ توجهش به تعامل و تعاطی میان جسم و جان است، زیرا همان طور که گفته شد هر تکلیف که با ناتوانی جمسی محض، مواجه

شود، دیگر تکلیف نیست و ساقط می شود. و امام در این سخن نمی گوید خدایا ناتوانی های جسمی مرا جبران کن تا تکالیف از من ساقط نشوند. و نمی گوید «و قوّ جسمی للعمل علی کل ما الزمتینه». این را در دعاهای دیگر خواسته است، در این جا وجوب تکلیف را مسلّم گرفته؛ یعنی پس از آن که تکلیف با شرایطی (از

ص: 78

جمله شرط توان جسمی) مسلّم شده، انجام آن را می خواهد. تکلیفی که همۀ شرایط را دارد، پس در این میان تنها چیزی که می تواند فقدان آن، تکلیف را ساقط نکند اراده و همت است.

وقتی که اراده نباشد جسم نیز از انجام آن ناتوان می شود و همین ناتوانی جسمی ناشی از فقدان اراده است که تکلیف را از تکلیف بودن ساقط نمی کند.

مثال: کسی که بدن سالم دارد و برای روزه گرفتن کاملاً توان جسمی دارد، اما بدلیل ضعف عزم و اراده، جسمش هم توان را از دست داده و ناتوان می شود. و همین طور است هر عمل دیگر.

«وَ وَهَنَتْ عَنْهُ قُوَّتِی» و گرچه تاب و توانم از آن سست گردد. «وَ لَمْ تَنَلْهُ مَقْدُرَتِی»: و توانائی من به آن نرسد.

در این دو فقره از سخن، «توان کلّ وجود» را در نظر دارد نه فقط توان جسمی را و شامل جسم و جان (هر دو) می شود.

با بیان ادبی: این دو جمله «عطف بیان» نیستند، بل دو مفهوم دیگر را به جملۀ قبلی عطف می کنند، عطف بیان در جائی است که نکته ای در معطوف علیه مجهول بماند و جملۀ معطوف، آن مجهول را بیان کند. در این جا اگر عطف بیان فرض شود، دو جملۀ بعدی تکرار همان «ضَعُفَ عَنْ ذَلِکَ بَدَنِی» می شوند و مجهولی را بیان نمی کنند.

اما اگر هر سه جمله بطور مستقل در نظر گرفته شود به شرح زیر می شود:

1- تأثیر ضعف اراده در ضعف جسمی: مانند مثال روزه؛ که ضعف در «امساک» و ضعف در «خودداری» است.

2- تأثیر ضعف اراده در «نیروی جسمی»: مثال: بدنی که می تواند وزنه ای را بردارد اگر دچار ضعف روحی باشد، در برداشتن آن شکست می خورد و همین طور است دیگر کارها. و فرق میان ردیف اول و دوم در این است که آن «ضعف در امساک» است و این «ضعف در اقدام»؛ آن ضعف در عدم الفعل است و این ضعف در فعل.

3- تاثیر ضعف اراده در استحکام نیروی جسمی: ممکن است توان جسمی برای کاری آماده باشد اراده هم باشد اما نه در حدی که کار را به نتیجه مورد نظر نایل کند: «وَ لَمْ تَنَلْهُ مَقْدُرَتِی». نمی گوید «قدرتی»، می گوید «مقدرتی». توجهش به اجزاء متعدد است که با هم جمع شده و قدرت را

ص: 79

تشکیل می دهند. مقدرت یعنی هماهنگی و در یک جهت واحد قرار گرفتن همه قوای انسان. پس ضعف اراده بر دو نوع است: ضعف اراده در اصل عمل؛ همان مثال وزنه برداری. و ضعف اراده در جمع وجور و هماهنگ کردن قویا. ممکن است برای اصل برداشن وزنه اراده کافی داشته باشد، اما در وسط کار از تجمیع قواهای خود باز ماند.

4- تأثیر ضعف اراده در توان مالی: توان مالی برای کاری اگر در مواردی مطلق باشد، در بیشتر موارد نسبی است. بسته به اراده است اگر ارادۀ کافی داشته باشد می بیند که توان مالی دارد. مصرف مال در اهداف مختلف و جهات متعدد است، هر کدام از آن ها بیشتر مورد ارادۀ شخص باشند همان اولویت می یابد و عمل می شود. اگر بخواهد طلب طلبکار را بدهد اگر ارادۀ کافی داشته باشد می بیند که توان مالی آن را دارد و اگر دچار ضعف اراده باشد نیازهای د یگر در نظرش مهم می شوند و از آن کار باز می ماند. پس مقصود امام علیه السلام در این کلام «عدم سعۀ مال به طور مطلق» نیست بل «عدم سعۀ مال آن چنانکه شخص می خواهد» است.

5- ضعف اراده در «ذات ید»: ذات ید گاهی به معنی «دارائی» می آید و گاهی به معنی «توان هزینه کردن»، و گاهی نیز به معنی «نقد» و مال منقول نقدی که بالفعل برای مصرف در هدفی و نیازی، آماده است. روشن است که در این جا معنی اول مراد نیست مگر با فرض «عطف بیان» که جایگاه آن به شرح رفت.

اما معنی دوم یعنی «توان هزینه کردن»: ممکن است کسی اموال منقول و غیر منقول داشته باشد اما جسارت هزینه کردن آن را نداشته باشد و باصطلاح خسیس باشد، و خسّت یک مقولۀ روانی است که غیر از ضعف اراده چیزی نیست.

معنی سوم: ممکن است که مال نقد و حاضر داشته باشد لیکن در ترجیح نیازها در اثر ضعف اراده، فرایض و واجبات را مرجوح بداند: انگیزه اش در این ترجیح خسّت نیست بل شاید فرد «دست و دل باز» باشد لیکن نه دربارۀ فرایض و واجبات: «وَ لَا ذَاتُ یَدِی»: و نه آنچه در دست دارم وسعت آن عمل واجب را داشته باشد، البته مطابق محاسبات خودم در انگیزه ها و گزینش ها.

چه بسا کسانی که به ادای حق الله و حق النّاس نقداً نیز توان مالی دارند اما بدلیل ضعف اراده احساس می کنند که فاقد این توان هستند.

ص: 80

انسان موجود گزینش گرا و ترجیح دهنده است

قرآن به این عنصر و اصل انسان شناختی اهمیت وافر داده و آن را فراز کرده است؛ گفته شد از نظر قرآن تکالیف به تکلیف دنیوی و تکلیف اخروی تقسیم نمی شوند؛ همهٔ تکلیف ها هم دنیوی هستند و هم اخروی حتی نماز شب و حتی فرزند آوری، غذا خوردن و... هر عملی با نیت قربه الی الله هم دنیوی است و هم اخروی. و اسلام هر فعل و رفتار را با این نیت می خواهد.

اما انسان ها در عمل میان دنیا و آخرت تفکیک می کنند؛ هر عملی که با انگیزهٔ صرفاً غریزی انجام می دهند، می شود عمل دنیوی و هر عملی که با انگیزهٔ فطرت انجام می دهند می شود عمل اُخروی خواه آن عمل یک عمل غریزی تحت مدیریت فطرت باشد و خواه یک عمل خلاف غریزه باشد.

واضح است که هر کدام از این دو نوع عمل با ترجیح بر دیگری به مرحلهٔ اقدام می رسد؛ انسان می تواند آن را مقدم و مرجّح بداند یا این را.

قرآن: «وَ أَرْسَلْنَا الرِّیاحَ لَواقِحَ فَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَسْقَیْناکُمُوهُ وَ ما أَنْتُمْ لَهُ بِخازِنینَ- وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْیی وَ نُمیتُ وَ نَحْنُ الْوارِثُونَ- وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمینَ مِنْکُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرینَ- وَ إِنَّ رَبَّکَ هُوَ یَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَکیمٌ عَلیمٌ»:(1) بادها را برای بارور ساختن گیاهان به راه انداختیم، و از آسمان آبی نازل کردیم و شما را با آن سیراب ساختیم در حالی که شما توانائی بازداشتن (باد و باران) و مخزون کردن آن ها را ندارید- مائیم که زنده می کنیم و می میرانیم و وارث (همه چیز) هستیم- و البته ما هم مقدم دارندگان را می دانیم و هم موخّر دارندگان را.

یعنی ما می دانیم چه کسی چه چیزی را مقدم داشته و ترجیح می دهد و چه کسی چه چیزی را موخّر داشته و آن را مرجوح می داند؛ غرایز را مقدم می دارد یا فطریات را.

مفسرین آیهٔ اخیر را چنین معنی کرده اند: «ما هم پیشینیان شما را دانستیم و هم متاخران را». گوئی حرف «است-» باب استفعال هیچ نقشی و کاربردی در معنی ندارد؛ نمی فرماید «لقد علمنا المتقدمین منکم و

المتاخرين» تا معنی مذکور درست باشد، می فرماید ما هم کسانی را می دانیم که در صدد مقدم داشتن

1- آیه های 22، 23، 24 و 25 سورۀ حجر.

هستند و هم کسانی را که در صدد موخر کردن هستند. اساساً انسان موجود مقدم کننده و مؤخّر کننده است و کار و زندگیش همین است.

شگفت است!: پیروی تفسیر نویسان از یهودیان کابالیست از قبیل تمیم داری، کعب الاحبار و... چشم و گوش شان را به حدی بسته است که قواعد اصیل عربی را نیز زیر پا گذاشته اند. کابالیست های مذکور که متاسفانه بحکم خلافت، اولین تفسیر کنندگان قرآن بودند، همگی غیر عرب، یهودی و بویژه «مسیحی- یهودی» بودند(1) و می توانستند قواعد زبان عرب را نادیده بگیرند، اما مسلمانان چرا؟

دربارۀ این آیه حدیثی هست که آن را نیز به همین سیاق معنی کرده اند «عن أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام و لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِینَ مِنْکُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِینَ قال: هم المؤمنون من هذه الامه»(2) فرمود: آنان مؤمنان این امت هستند.

معنای درست این حدیث این است که مؤمنان نیز گزینش می کنند فطریات را بر غریزیات ترجیح می دهند و مقدم می دارند حتی شهوت جنسی غریزی را نیز با نیت الهی به شهوت جنسی صرفاً غریزی مقدم می دارند.

سورۀ حجر مکی است؛ در مکه تاریخی بر امت نگذشته بود تا پیشینیان و پسینیان داشته باشند، حتی معلوم نیست در زمان نزول این آیه چند نفر به پیامبر (صلّی الله علیه و آله) ایمان آورده بودند، آیا کسانی از آن افراد انگشت شمار از دنیا رفته بودند تا مصداق «پیشینیان» باشند. اما معنی درست آیه هم مطابق قواعد اساسی ادبی است و هم دربارۀ مؤمنان امت از بدو مبعث تا روز قیامت، مصداق دارد.

و در همین سیاق است آیه های «کَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ- وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ»:(3) نه چنین است، بل شما لذت های زود گذر (رفتار های صرفاً غریزی) را دوست دارید (و مقدم می دارید)- و آخرت را وا می گذارید. و نیز آیه «إِنَّ هؤُلاءِ یُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ وَ یَذَرُونَ وَراءَهُمْ یَوْماً ثَقیلا»:(4) آنان لذاّت زود

1- رجوع کنید به بخش آخر کتاب «کابالا و پایان تاریخش» سایت بینش نو www.binesheno.com

2- نورالثقلین، ذیل همین آیه.

3- آیه های 20 و 21 سورهٔ قیامت.

4- آیهٔ 27 سورهٔ انسان.

گذر را دوست دارند (و مقدم می دارند) و روز سختی را (معاد را) به پشت سر می اندازند (پشت به آن می کنند).

نهج البلاغه: «فَاتَّقَى عَبْدٌ رَبَّهُ نَصَحَ نَفْسَهُ وَ قَدَّمَ تَوْبَتَهُ»:(1) بنده ای نسبت به پروردگارش متقی گشت، و به نفس خود دلسوزی کرد و توبه اش را مقدم داشت. و «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً [[عَبْداً]] سَمِعَ حُكْماً فَوَعَى.... قَدَّمَ خَالِصاً وَ عَمِلَ صَالِحاً»:(2) خداوند بیامرزد کسی را که نیت خالص را مقدم داشت و عمل صالح انجام داد.

رابطۀ روانی و شخصیتی انسان با وظایف متروکه

امام علیه السلام اول توفیق عمل به تکالیف را می خواهد تا هیچ وظیفه ای متروک نگردد، سپس به تکالیف متروکه توجه کرده و می گوید: «ذَكَرْتُهُ أَوْ نَسِيتُه»: آن (خودداری از انجام ادای حقوق الله و حقوق جمیع مخلوقات) را، به یاد داشته باشم یا آن را فراموش کرده باشم.

افراد نسبت به وظایفی که انجام نداده اند، سه گروه اند:

1- گروهی که در اثر تکرار و تداوم ترک وظایف، حساسیت روحی را از دست می دهند و تکالیف متروکه را فراموش می کنند. اینان نه به توبه موفّق می شوند و نه به قضاء و جبران تکالیف متروکه. این گروه ستمگرترین فرد نسبت به خویشتن خویش هستند؛ «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآياتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْها وَ نَسِيَ ما قَدَّمَتْ يَداهُ».(3)

2- گروهی به آن حدّ از مرگ حساسیت ها- باصطلاح امروزی: مرگ وجدان- نرسیده اند، برخی از متروکات فراموش شده نیز به یادشان خواهد آمد و این از آثار توبه است. و چون اهل توبه هستند اگر برخی از آن ها را هرگز به یاد نیاورند، احتمال بخشش خداوند دربارۀ شان بیشتر می شود، زبان حال و مقال شان چنین است: «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا»:(4) پروردگارما! اگر ما فراموش کرده

1- نهج البلاغه، خطبۀ 63.

2- نهج البلاغه، خطبهٔ 75.
3- آيهٔ 57 سورهٔ كهف.
4- آيهٔ 286 سورهٔ بقره.

و یا خطا کرده ایم ما را به آن اَخذ مکن.

اَخذ: هر گناه یک اخذ دنیوی دارد و یک مواخذهٔ اخروی؛ اَخذ دنیوی آن است که هر گناه راهگشای گناه دیگر است مگر خداوند ببخشد و شخص را از این تسلسل حفظ کند. مواخذهٔ اخروی نیز معلوم است.

3- گروهی که از سلامت کافی درون برخوردار هستند؛ تکالیف متروکه را به یاد دارند. می توانند از حد بالای توفیق توبه برخوردار شوند و مصداق این آیه می شوند: «وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً»:(1) که گرایش به بخشش داشته باشید سپس توبه کنید تا شما را از نعمت های زندگی برخوردار کند.

توضیح: استغفار یعنی توبه. اما در این آیه استغفار و توبه دو چیز متفاوت آمده اند؛ مراد از استغفار حالت درونی گرایش به بخشش است و حرف «است-» باب استفعال، به معنی میل درونی است.

امام علیه السلام با عبارت «ذَكَرْتُهُ أَوْ نَسِيتُهُ» به ما یاد می دهد که: از هر کدام از این سه گروه بوده باشید، از خداوند توفیق عمل به وظایف متروکه و جبران آن ها را بخواهید تا (باصطلاح فقهی) آن ها را قضاء کنید خواه حق الله باشد و خواه حق الناس و خواه حق هر موجود دیگر باشد حتی حق طبیعت و محیط زیست.(2)

جمع بندی این بخش: ناتوانی بدنی، نیروئی، عدم قدرت عملی، عدم توان مالی و عدم سعهٔ نقدی، برای انجام تکالیف دو نوع است:

1- فقدان و عدم توانائی واقعی: در این صورت تکلیف از اصل و اساس ساقط می شود.

2- فقدان و عدم توانائی مطابق محاسبات و ترجیحات شخص مکلّف: در این صورت تکلیف در جای خود هست و شخص باید توفیق عمل به آن ها و توفیق اصلاح محاسبات و ترجیحات خود را از خداوند بخواهد هم دربارهٔ تکالیف پیش رو و هم دربارهٔ تکالیف متروکه.

1- آیهٔ 3 سورهٔ هود.

2- برای شرح بیشتر دربارۀ محیط زیست رجوع کنید «دانش ایمنی در اسلام».

بخش هشتم

اشاره

غفلت طبیعی، و اغفال خویشتن خویش

گناه بر دو نوع است

انسان به هر صورت وظیفهٔ فراموش شده دارد

محشر و حقوق ضایع شدهٔ افراد

«هُوَ، یَا رَبِّ، مِمَّا قَدْ أَحْصَیْتَهُ عَلَیَّ وَ أَغْفَلْتُهُ أَنَا مِنْ نَفْسِی، فَأَدِّهِ عَنِّی مِنْ جَزِیلِ عَطِیَّتِکَ وَ کَثِیرِ مَا عِنْدَکَ، فَإِنَّکَ وَاسِعٌ کَرِیمٌ، حَتَّی لَا یَبْقَی عَلَیَّ شَیْ ءٌ مِنْهُ تُرِیدُ أَنْ تُقَاصَّنِی بِهِ مِنْ حَسَنَاتِی، أَوْ تُضَاعِفَ بِهِ مِنْ سَیِّئَاتِی یَوْمَ أَلْقَاکَ یَا رَبِّ»: آن (وظیفهٔ مرتوکه)، ای پروردگار من، از چیزهائی هستند که تو آن ها را شماره کرده ای بر علیه من، و من خودم را غافل کردم از آن. پس آن را از من ادا کن؛ از عطای بزرگت و وفور رحمتت، که توئی توانگر بخشنده، تا چیزی از آن باقی نماند که بخواهی آن را از اعمال نیک من کسر کنی، یا آن را بر اعمال بد من بیفزائی در روزی که تو را ملاقات می کنم.

شرح

غفلت طبیعی و اِغفال خویشتن خویش

کلمه «اَغفلته» دقت بیشتری را لازم گرفته است؛ سخن در فراموشی است که در جملهٔ قبلی می گوید «ذَکَرْتُهُ أَوْ نَسِیتُهُ» که شرحش گذشت. در این جا نوع این تکلیف فراموش شده را بیان می کند و آن را به دو قسم تقسیم می کند:

1- تکلیف که بطور طبیعی از آن غافل شده و فراموش کرده ام.

2- تکلیف که خودم دربارهٔ آن برای خودم ایجاد غفلت کرده ام.

اگر مراد نوع اول بود باید لفظ «غَفلتُ» را می آورد، اما کلمه «اغفلت» را آورده است که به معنی

«غافل کردم» است؛ یعنی خودم خودم را غافل کردم. پس مراد ترک آن وظیفه است که انسان در ترجیحات خود و محاسبات خود، خودش را از انجام آن ناتوان می بیند در حالی که توان آن را داشته است. یعنی همان مطلبی که در آغاز بخش هفتم به آن اشاره شد و در پایان آن بخش، تحت عنوان «جمع بندی» بیان شد.

این نکته بل اصل مهمی است در این دعا که شارحان و مترجمان- تا جائی که در دسترس من بوده- به آن توجه نکرده اند، هم دچار تسامح عجیب شده اند و هم اصول رابطۀ انسان با تکلیف، و رابطۀ انسان با نسیان و رابطۀ انسان با خدا را درهم آمیخته اند.

مسائل علمی دقیق و ژرف صحیفۀ سجادیه در همین نکات است که باید با دقت مورد توجه قرار گیرند. چگونه ممکن است تکالیفی که توان انجام آن ها را نداشتم گناه محسوب شوند و در قیامت دربارۀ آن ها مواخذه شوم؟! و یا معادل آن ها از حسناتم کاسته شود و یا بر سیئاتم افزوده شود؟!

گناه بر دو نوع است

گناهانی هستند که از محدودۀ خود تجاوز نمی کنند، و گناهانی هستند که از محدودۀ خود تجاوز کرده و اعمال نیک را نیز آفتمند کرده و از بین می برند. و همچنین است عمل نیک؛ عملی که نیکی آن از محدودۀ خود تجاوز نمی کند و عمل نیکی که گناهان را نیز (باصطلاح) می شوید و از بین می برد، از آن جمله نماز و زکات است: «لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ .... لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ»:(1) اگر نماز را برپا دارید و زکات را بدهید.... سیئات شما را از شما فرو می ریزم (می شویم).

این فروریختن هم در دنیا است و هم در آخرت، در دنیا آثار سیئات را- که قساوت قلب می آورند- از بین می برد و هم دو نتیجه در آخرت دارد:

1- گناه در اثر نماز و زکات، در محدودۀ خود می ماند و قساوت قلب نمی آورد و راه را برای گناهان دیگر باز نمی کند و موجب افزایش گناه نمی گردد تا موجب افزایش عذاب گردد.

2- نماز و زکات موجب می شود که گناه نتواند اعمال نیک را آفتمند کرده و از بین ببرد.

و از این جمله است ایمان و عمل صالح: «وَ الّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلَوا الصَّالِحاتِ وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلی

1- آیۀ 12 سورۀ مائده.

مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ کَفَّرَ عَنْهُمْ سَیِّئاتِهِمْ وَ أَصْلَحَ بالَهُم»:(1) آنان که به خدا ایمان آوردند و اعمال نیک را انجام دادند، و ایمان آوردند به آنچه بر محمد (صلّی الله علیه و آله) نازل شده و آن حق است از جانب پروردگارشان، خداوند گناهان شان را فرو می ریزد و درون (شخصیت درون) شان را اصلاح می کند.

ایمان و عمل صالح که مطابق شریعت اسلام باشد شخصیت درونی انسان را اصلاح می کند هم از ارتکاب گناهان محفوظ می دارد و هم موجب ریخته شدن گناهان قبلی می گردد.

و دقیقاً به عکس آن است شرک؛ شرک گناهی است که اعمال نیک را پوک و پوچ می کند: «وَ لَوْ أَشْرَکُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما کانُوا یَعْمَلُون».(2) و از آن جمله است گرایش بر آئین و فرهنگ کافران در برخی امور: «ذلِکَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا ما أَسْخَطَ اللَّهَ وَ کَرِهُوا رِضْوانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُم»:(3) این بخاطر آن است که آنان پیروی کردند از آنچه خدا را به خشم می آورد و آنچه را که مورد رضایت خداوند است نپسندیدند، پس خداوند اعمال نیک شان را نیز پوک کرد. و از آن جمله است تحقیر رسول خدا و عدم رعایت احترامش: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْواتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَ لا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ کَجَهْرِ بَعْضِکُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمالُکُمْ وَ أَنْتُمْ لا تَشْعُرُون»:(4) ای کسانی که ایمان آورده اید صدای تان را فراتر از صدای پیامبر نکنید و در برابر او بلند سخن مگوئید آن طورکه بعضی از شما با بعض دیگر بلند حرف می زنید. در آن صورت اعمال نیک تان پوک می شود در حالی که نمی دانید.(5)

این قبیل گناهان موجب می شود از اعمال نیک تنها زحمت انجام آن ها برای شخص بماند و مصداق «عامِلَةٌ ناصِبَه»:(6) عمل کننده ای که تنها زحمتش برایش می ماند، گردد.

1- آیهٔ 2 سورهٔ محمد (صلّی الله علیه و آله).

2- آیهٔ 88 سورهٔ انعام.

3- آیهٔ 28 سورهٔ محمد (صلّی الله علیه و آله).

4- آیهٔ 2 سورهٔ حجرات.

5- برخی از مسلمانان چنین رفتاری با آن حضرت داشتند، برای شرح بیشتر رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش آخر.
6- آیۀ 88 سورۀ غاشیه.

اما گناهانی هم هستند که از حدود خود تجاوز نمی کنند و اعمال نیک را پوک نمی کنند. و لذا امام علیه السلام به هر دو نوع گناه توجه کرده و دربارۀ گناهان نوع اول می گوید: «أَنْ تُقَاصَّنِی بِهِ مِنْ حَسَنَاتِی»: که با آن گناه از حسنات من تقاصّ کنی. و دربارۀ نوع دوم که در محدودۀ خود می مانند می گوید: «أَوْ تُضَاعِفَ بِهِ مِنْ سَیِّئَاتِی»: یا با آن بر میزان گناهانم بیفزائی.

انسان به هر صورت وظیفۀ فراموش شده دارد

انسان خواه در اثر غفلت طبیعی و خواه در اثر اغفال نفس خود، به هر صورت تکالیف متروکۀ فراموش شده دارد (غیر از معصومین)؛ در این باره می تواند توبه کند؛ توبۀ کلّی. اما از جبران و قضای آن ناتوان است زیرا مجهول فراموش شده را چگونه می توان جبران کرد. پس چاره چیست؟ امام علیه السلام به ما یاد می دهد که در بن بست نمانید به عظمت خدا و لطف بی کرانش توجه کنید و از او بخواهید آن فراموش شده ها را خودش جبران کند، بگوئید: «فَأَدِّهِ عَنِّی مِنْ جَزِیلِ عَطِیَّتِکَ وَ کَثِیرِ مَا عِنْدَکَ، فَإِنَّکَ وَاسِعٌ کَرِیمٌ، حَتَّی لَا یَبْقَی عَلَیَّ شَیْ ءٌ مِنْه» پس (خدایا) خودت آن را از جانب من اداکن از عطای گسترده ات و وفور رحمتت، که توئی توانگر بخشنده، تا چیزی از آن (فراموش شده) باقی نماند.

در این جای سخن امام علیه السلام، موضوع سخن تنها به «حق الناس» منحصر می شود آن فراموش شده را در نظر دارد که حقوق مردم باشد، حق الله و حقوق دیگر جانداران و طبیعت به خودی خود از دایره کلام خارج می شود، زیرا این ها قابل عفو و گذشت هستند و قابل «ادا» نیستند. از خدا می خواهد که حقوق متروکۀ فراموش شده را خود خدا ادا کند تا صاحب حق به حق خود برسد.

چگونگی این ادا: اهل بیت (علیهم السلام) که مبیّن دین و قرآن هستند چگونگی این ادا را شرح داده اند؛ اینک دو حدیث:

1- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه: إِذَا جَمَعَ اللَّهُ الْخَلَائِقَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فَدَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّهِ الْجَنَّهَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ، نَادَی مُنَادٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ تَتَارَکُوا الْمَظَالِمَ بَیْنَکُمْ فَعَلَیَّ ثَوَابُکُمْ:(1) آنگاه که خداوند در روز قیامت مردمان را در محشر جمع می کند، اهل بهشت وارد بهشت

1- بحار، ج 7 ص 264 به نقل از کافى (روضه).

می شوند و اهل دوزخ داخل دوزخ می گردند، ندا دهنده ای از جانب عرش ندا می دهد: حقوق ضایع شدهٔ تان را به همدیگر ببخشید عوضش را من می دهم.

توضیح: در این حدیث اهل محشر به سه گروه تقسیم می شوند: گروهی که استحقاق بهشت را دارند وارد بهشت می شوند. و گروهی که مستحق دوزخ هستند داخل دوزخ می گردند. گروه سوم که مشکل دارند و (باصطلاح) بینابین هستند می مانند که این ندا بر آنان می آید.

2- امام سجاد علیه السلام در ضمن حدیث مفصّل می فرماید: فَیُنَادِی مُنَادٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ ارْفَعُوا رُءُوسَکُمْ فَانْظُرُوا إِلَی هَذَا الْقَصْرِ قَالَ فَیَرْفَعُونَ رُءُوسَهُمْ فَکُلُّهُمْ یَتَمَنَّاهُ قَالَ فَیُنَادِی مُنَادٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ هَذَا لِکُلِّ مَنْ عَفَا عَنْ مُؤْمِنٍ قَالَ فَیَعْفُونَ کُلُّهُمْ إِلَّا الْقَلِیلَ:(1) سپس منادی از جانب خداوند متعال ندا می دهد: ای خلائق سرتان را بالا بگیرید و به این قصر نگاه کنید. سرها را بالا گرفته و همگی آروزی تملک آن را می کنند. آنگاه منادی ندا می دهد: ای مردم، این مال کسی می شود که مومنی را عفو کند. پس همگی (حقوق ضایع شده خود را) عفو می کنند مگر افراد اندک.

توضیح: 1- خداوند، حقوق و تکالیف متروکه را این چنین ادا می کند. آیا این ادا تنها شامل حقوق و تکالیف متروکهٔ فراموش شده است یا شامل فراموش شده و فراموش نشده (هر دو) می شود؟-؟ چون همین امام سجاد (علیه السلام) در این دعا می گوید «ذَکَرْتُهُ أَوْ نَسِیتُهُ» و ادای هر دو را می خواهد، پس می توان گفت این حدیث نیز شامل هر دو هست.

2- «عفا عن مؤمن»: این عفو و بخشش و ادای خداوند، تنها دربارهٔ مؤمنان است.

3- «إِلَّا الْقَلِیل»: همهٔ مومنان، دیگر مومنان را عفو می کنند و عوضش را از خداوند می گیرند، مگر عدّهٔ قلیلی. ظاهراً برخی مظلمه ها هستند که مؤمن آن را حتی در برابر یک قصر بهشتی هم بر مؤمن دیگر نمی بخشد.

4- بنابر این، آیا تنها کسانی این دعا را بکنند و بگویند: «فَأَدِّهِ عَنِّی مِنْ جَزِیلِ عَطِیَّتِکَ وَ کَثِیرِ

1- همان، ص 269.

مَا عِنْدَک» که خودشان را مؤمن می دانند-؟ یا همگان می توانند این دعا را بکنند-؟ اولاً هیچ دعائی منع نشده است. ثانیاً به شرح رفت که رابطهٔ بندگان با خدای شان باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد و هیچ کسی نمی تواند بر ایمانش و دوام ایمانش، قطعاً یقین داشته باشد زیرا در این صورت در «رجاء محض» و بدون «خوف» قرار می گیرد و از مصداق مؤمن خارج می شود. پس همگان باید چنین دعائی داشته باشند و به استجاتب آن نیز امیدوار باشند.

5- نباید و نمی توان وظایف متروکهٔ فراموش نشده را به امید این که خداوند آن را ادا خواهد کرد، همچنان رها کرده و در صدد عمل و جبران آن ها نیامد. زیرا در این صورت مشمول نکوهش شدید قرآن می گردد که: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریم»:(1) ای انسان چه چیز تو را بر خداوند کریمت مغرور می کند.(2)

بنابر این، این دعا و گفتن «فَأَدِّهِ عَنِّی» فقط در دو صورت است:

الف: در موردی که زمینهٔ عمل و جبران آن از بین رفته باشد؛ مثال: کسی به کسی اهانت کرده و اینک نه او را می شناسد و نه دسترسی به او دارد تا به هر وسیله ای جبران کند و رضایت او را به دست آورد.

ب: در مقام عطف توجه به پایان زندگی: بالاخره با وجود هر کوشش و سعی در ادای حقوق دیگران، باز در پایان عمر چیزهائی خواهد ماند زیرا انسان غیر معصوم در این زندگی پر از اشتباه و خطا، بدون اشتباه و خطا از دنیا نخواهد رفت، پس باید چنین دعائی داشته باشد. و ترک چنین دعائی، خود اشتباه و خطای بزرگ است. مؤمن ترین و پارسا ترین فرد نیز محتاج این دعا است. دعا، آری. غرور، نه.

محشر و حقوق ضایع شدهٔ افراد

خداوند عادل است؛ هیچ حق ضایع شده ای را بدون جبران یا بدون مجازات، وانمی گذارد. برخی از آن ها را هم در دنیا به مجازات می رساند و هم در آخرت، و برخی دیگر را به مجازات اخروی وا می گذارد. و در آخرت دربارهٔ حقوق ضایعه و متروکه ای که در دنیا جبران نشده اند، یکی از سه رفتار های زیر خواهد بود:

1- آیهٔ 6 سورهٔ انفطار.
2- و همچنین است معنی آیه با تفسیر دیگر: ای انسان چقدر به پروردگار کریمت مغرور هستی.

1- خداوند از جانب شخص ضایع کننده، آن را ادا خواهد کرد، به شرحی که گذشت.

2- اگر مشمول ادا نباشد، از حسنات شخص ضایع کننده برداشته شده و به حساب شخص صاحب حق گذاشته می شود و این «تقاصّ» است که امام علیه السلام می گوید «أَنْ تُقَاصَّنِی بِهِ مِنْ حَسَنَاتِی».

3- اگر شخص ضایع کننده، حسناتی نداشته باشد (یا در حدّ کافی نداشته باشد) از سیئات صاحب حق برداشته شده و بر سیئات شخص ضایع کننده افزوده می شود. که امام علیه السلام می گوید: «أَوْ تُضَاعِفَ بِهِ مِنْ سَیِّئَاتِی».

حدیث: از امام سجاد (علیه السلام): فَقَالَ لَهُ الْقُرَشِیُّ: فَإِذَا کَانَتِ الْمَظْلِمَةُ لِمُسْلِمٍ عِنْدَ مُسْلِمٍ کَیْفَ یُؤْخَذُ مَظْلِمَتُهُ مِنَ الْمُسْلِمِ؟ قَالَ: یُؤْخَذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ مِنْ حَسَنَاتِهِ بِقَدْرِ حَقِّ الْمَظْلُومِ فَیُزَادُ عَلَی حَسَنَاتِ الْمَظْلُومِ. قَالَ فَقَالَ لَهُ الْقُرَشِیُّ: فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لِلظَّالِمِ حَسَنَاتٌ-؟ قَالَ: إِنْ لَمْ یَکُنْ لِلظَّالِمِ حَسَنَاتٌ فَإِنَّ لِلْمَظْلُومِ سَیِّئَاتٍ تُؤْخَذُ مِنْ سَیِّئَاتِ الْمَظْلُومِ فَیُزَادُ عَلَی سَیِّئَاتِ الظَّالِمِ»:(1) مردی از قریش به آن حضرت گفت: اگر یک مسلمان بر ذمّهٔ مسلمان دیگر مظلمه ای داشته باشد، چگونه مظلمه اش از او گرفته می شود؟ فرمود: از حسنات ظالم به قدر حق مظلوم برداشته شده و به حسنات مظلوم افزوده می شود. قرشی گفت: اگر ظالم حسناتی نداشته باشد-؟ فرمود: اگر ظالم حسناتی نداشته باشد، مظلوم که سیئات دارد، از سیئات او برداشته شده و به سیّئات ظالم افزوده می شود.

این همه، دربارهٔ حقوق متروکهٔ مؤمنان در میان خودشان است. اما حقوق مؤمن در ذمّهٔ کافر، و بالعکس: حقوق کافر در ذمّهٔ مؤمن، شرح دیگر دارد:

در این مسئله پیش از هر چیز باید جایگاه «کافر مستضعف» را جدا کرد، زیرا چنین کسی در این

1- همان، ص 270.

مسئله در ردیف مؤمنان است. مراد از کافر مستضعف کسی است که به اسلام و اصول و فروع آن اعتقاد ندارد بخاطر این که مستضعف فکری و اطلاعاتی است؛ اسلام به او ابلاغ نشده؛ مثلاً در محیط غیر مسلمان به دنیا آمده و مطابق فرهنگ آن جامعه زیسته و مرده است. او نیز مانند مسلمانان حسنات دارد و سیّئات، بر اساس باورهای خودش محاسبه خواهد شد، و لذا بهشت خداوند بزرگتر و گسترده تر از دوزخ است؛ دوزخ در برابر بهشت (باصطلاح) میلیاردها برابر کوچکتر است. زیرا همهٔ غیر مسلمانان به دوزخ نخواهند رفت، اکثرشان مشمول مصداق مستضعف هستند.

می ماند «کافر آگاه»؛ کفر بر دو نوع است:

1- کافر مشرک: در همین برگ ها گفته شد که شرک گناهی است که اعمال نیک شخص را نیز پوک و پوچ می کند. پس چنین شخصی حسناتی ندارد که از آن ها برداشته شده و به حساب شخص ستمدیده گذاشته شود.

2- کافر موحّد: کسی اسلام را نپذیرفته لیکن به توحید معتقد است، از سیئات شخص ستمدیده برداشته شده و به سیئات او افزوده می گردد:

حدیث: از امام سجاد (علیه السلام): فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِذَا كَانَ لِلرَّجُلِ الْمُؤْمِنِ عِنْدَ الرَّجُلِ الْكَافِرِ مَظْلِمَةٌ أَىَّ شَىْ ءٍ يَأْخُذُ مِنَ الْكَافِرِ وَ هُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ-؟ قَالَ فَقَالَ لَهُ عَلِىُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع): يُطْرَحُ عَنِ الْمُسْلِمِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ بِقَدْرِ مَا لَهُ عَلَى الْكَافِرِ فَيُعَذَّبُ الْكَافِرُ بِهَا مَعَ عَذَابِهِ بِكُفْرِهِ عَذَاباً بِقَدْرِ مَا لِلْمُسْلِمِ قِبَلَهُ مِنْ مَظْلِمَتِهِ:(1) مردی از قریش به آن حضرت گفت: ای پسر رسول خدا، اگر یک فرد مؤمن مظلمه ای در ذمّهٔ فرد کافر داشته باشد، چه چیزی از او می گیرد در حالی که او از اهل دوزخ است-؟ فرمود: از سیئات آن مومن به قدر حقی که بر ذمّه کافر دارد برداشته می شود، و عذاب آن به کافر می رسد به مقداری که فرد مؤمن در ذمّهٔ او مظلمه دارد.

ص: 92

1- همان، ص 270.

بخش نهم

اشاره

شخصیت شناسی

شیرینی غرایز

انسان و رغبت

زهد: معیار از برون

عمل مکلّفانه، و عمل مشتاقانه

زندگی در میان مردم

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی الرَّغْبَهَ فِی الْعَمَلِ لَکَ لِآخِرَتِی حَتَّی أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِکَ مِنْ قَلْبِی، وَ حَتَّی یَکُونَ الْغَالِبُ عَلَیَّ الزُّهْدَ فِی دُنْیَایَ، وَ حَتَّی أَعْمَلَ الْحَسَنَاتِ شَوْقاً، وَ آمَنَ مِنَ السَّیِّئَاتِ فَرَقاً وَ خَوْفاً، وَ هَبْ لِی نُوراً أَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ، وَ أَهْتَدِی بِهِ فِی الظُّلُمَاتِ، وَ أَسْتَضِیءُ بِهِ مِنَ الشَّکِّ وَ الشُّبُهَاتِ»: خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و برای آخرتم «رغبت در عمل برای تو» به من روزی کن حتی صدق این رغبت را در قلب خود احساس کنم، و حتی آنچه بر (جان و شخصیت) من غالب می شود زهد در دنیایم باشد. و حتی نیکی ها را با شوق به جای آورم، و با بیزاری و ترس از بدی ها، ایمن باشم. و نوری (بینش صحیحی) به من بده که با آن در میان مردم راه بروم، و با آن در تاریکی ها هدایت یابم، و بوسیلهٔ آن از شک و شبهات به یقین برسم.

شرح

اشاره

لغت: فَرَق: جدائی چیزی از چیزی؛ همان معنی «فَرْق» است با این تفاوت که در فَرَق، عنصری از «فاصله» و «ناسازگاری» هست.

با بیان دیگر: در واژهٔ فَرَق هم به جدا بودن دو چیز توجه می شود و هم به فاصلهٔ مکانی و یا معنوی آن ها. و گاهی به معنی صرفاً فاصله می آید مانند «بَینَ ضَیعتی فلان فَرَقٌ»: میان دو مزرعه و دو باغ فلانی فاصله هست. یعنی دو باغ او به هم چسبیده نیستند.

گاهی دو گانگی و جدائی هست اما فاصله نیست و گاهی هم دو گانگی هست و هم فاصله. و گاهی این فاصله، مکانی نمی شود بل ذاتی و معنوی می باشد مانند «بَینَ الصّدقِ و الکذبِ فَرَقٌ»، یعنی میان صدق و کذب دو گانگی ذاتی و ناسازگاری هست؛ حتی گاهی به معنی «وحشت چیزی از چیزی» می آید: فَرِق الرّجل فَرَقاً: فزع منه: ترسید و وحشت کرد. و بعضی ها می گویند «فَرَقٌ خیرٌ من حبٍّ»: هیبت بهتر از محبت است: یعنی نسبت به دیگران هیبت داشته باشی بهتر از محبت آنان به تو است. البته این منطق زور مداران است.(1)

و در این سخن امام علیه السلام به معنی ناسازگار بودن شخصیت درون انسان با بدی ها است که شخصیت نسبت به بدی ها دافعهٔ ذاتی داشته باشد.

شیرینی غرایز

در طبع اولیّهٔ انسان، عمل به اقتضاهای غرایز، شیرین است. و عمل بر طبق اقتضاهای فطری تلخ است: «الباطل حُلوٌ و الحقّ مُرّ»: باطل شیرین، و حق تلخ است. زیرا فطرت، غریزه را کنترل، محدود و مدیریت می کند و تحمل آن برای غریزه دشوار و تلخ است. و انسان وقتی انسان می شود که قضیه برعکس شود؛ زندگی بر اساس فطریات برایش شیرین، و پیروی افسار گسیخته از غرایز برایش تلخ باشد به حدی که این حالت به

شخصیت ناخودآگاه او مبدل شود. و همین است بزرگ مشکل انسان شدن و انسان بودن.

ص: 94

1- فَرْق، مصدر «فَرَقَ» است. و فَرَق مصدر «فَرِقَ» است.

معیار: کی و چه وقتی می توانیم بدانیم که به این واقعیت رسیده ایم یا نه؟-؟ وقتی که از طبع اولیهٔ عبور کرده و به طبع ثانوی برسیم و شیرینی زیستن بر طبق فطریات را بچشیم، که امام علیه السلام می گوید «حَتَّی أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِکَ مِنْ قَلْبِی»: تا صدق (رغبت به فطریات) را در قلبم و درون شخصیتم بچشم.

أَعْرِفَ: بچشم. لیکن همراه با شناخت آن شیرینی؛ یعنی قلبم و شخصیت درونی ام با آن شیرینی آشنا و (باصطلاح) اُخت باشد و تلخی حقایق از عرصهٔ درونم کنده شود و جایش را به تلخی غرایز خودسر، بدهد.

نکته: حرف «لِ-» در «وَ ارْزُقْنِی الرَّغْبَهَ فِی الْعَمَلِ لَکَ لِآخِرَتِی» دو بار تکرار شده است»: «لَکَ» و «لِآخِرَتِی». امام علیه السلام با این طریق به ما یاد می دهد هر عملی که «لِلّه» و برای خدا باشد، دقیقاً برای خودمان و به نفع خودمان است؛ بهترین عمل نیز به نفع خدا نیست زیرا خداوند نیازمند نیست تا نفع یا ضرری متوجه او باشد.

پیروی از اهل بیت: قرآن به پیامبر دستور می دهد که: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی»:(1) بگو برای رسالتم هیچ پاداشی از شما نمی خواهم مگر دوستی اهل بیتم. و در آیه دیگر می فرماید: «قُلْ ما سَأَلْتُکُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَکُمْ إِنْ أَجْرِیَ إِلاَّ عَلَی اللَّهِ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهید»:(2) بگو آنچه بعنوان پاداش (محبت اهل بیت) از شما خواستم، آنهم به نفع خود شما است. اجر من تنها بر خداوند است و او به همه چیز گواه است.

یعنی محبت و پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) نیز به نفع شما است نه برای سود جوئی برای اهل بیتم.

زیستن در مسیری که خدا، پیامبر و اهل بیت تعیین می کنند، راه رسیدن به انسانیت است و هر عملی که «لله و للرسول و لذی القربی» باشد، دقیقاً لنفس خود انسان است؛ نفس فطری نه نفس صرفاً غریزی.

انسان و رغبت

انسان بدون رغبت نمی شود؛ رغبت همزاد انسان است خواه رغبت غریزی باشد

1- آیهٔ 23 سورهٔ شوری.
2- آیهٔ 47 سورهٔ سباء.

و خواه رغبت فطری. لیکن همانطور که در مباحث پیشین به شرح رفت، رغبت های غریزی نسبت به رغبت های فطری تقدم زمانی دارند؛ انسان در همان آغاز تولد میل به غذا را دارد، همانطور که از آغاز انعقاد نطفه در رحم مادر تغذیه می شود، اما روح فطرت (روح انسانی) در چهار ماهگی جنین به او دمیده می شود.

غرایز پیشتاز هستند تا برسد به وقتی که غریزهٔ شهوت به جنبش در آید، در این وقت است که روح فطرت از بالقوگی به فعلیت کافی می رسد. و در این وقت است که دو رغبت در عرض هم به طور «متعارض» و گاهی «متضاد» با هم درگیر می شوند و انسان با کشمکش درون مواجه می گردد. اکنون کدام یک از این دو رغبت باید حذف شوند؟ هیچکدام. بل باید رغبت غریزی توسط رغبت فطری مدیریت گردد.

امام علیه السلام می گوید: «وَ ارْزُقْنِی الرَّغْبَهَ فِی الْعَمَلِ لَکَ لِآخِرَتِی»: خدایا به من آن رغبت را نصیب کن که رغبت عمل برای تو برای آخرتم است.

نکتهٔ ادبی: به حرف «اَل-» در «الرَّغْبَهَ» توجه کنید؛ این حرف را «الف و لام عهد ذهنی» می گویند؛ یعنی آن رغبتی که در ذهنم معهود است؛ رغبت معین و مشخص، نه هر رغبت؛ آن رغبت که در ذهن دارم.

شاید گفته شود: ویژگی این رغبت با جملهٔ «فِی الْعَمَلِ لَکَ لِآخِرَتِی..» مشخص می شود و نیازی به عهد ذهنی بودن حرف «اَل-» نیست و می تواند «الف و لام حقیقت» باشد و حتی ممکن است زاید باشد و با «وَ ارْزُقْنِی الرَّغْبَهَ فِی الْعَمَلِ..» مساوی باشد.

پاسخ: نکته در همین جاست: اولاً رغبت غریزی را نمی خواهد و رغبت فطری را می خواهد. و ثانیاً هر رغبت فطری را نیز نمی خواهد، بل آن رغبت را می خواهد که راکد نباشد فعال باشد. زیرا خیلی ها میل به خوبی ها دارند اما در عمل از آن ها باز می مانند. و لذا می گوید: آن رغبت که به مرحلهٔ عمل برسد.

پس باید در ترجمه، لفظ «آن» بیاید گرچه من نتوانستم اینگونه ترجمه کنم. و لذا گفته اند هیچ ترجمه ای نمی تواند برخی ظرایف و دقایق یک زبان را به زبان دوم منتقل کند، بویژه این ظرایف و

دقایق در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) تا حدّ معجزه پیش رفته است.

زهد

معیار از برون

گفته شد با چه معیاری می توان دانست که به واقعیت انسانیت رسیده ایم؟ وقتی که شیرینی فطرت گرائی را در درون مان بچشیم. اما این فقط معیار درونی است، وقتی چنین چشیدن، واقعی می شود و از دایرهٔ توهّم خارج می گردد که در برون نیز آثار خود را نشان دهد: «حَتّی یَکُونَ الغالِبُ عَلَیَّ الزُّهْدَ فی دُنْیای»: تا آنچه بر (شخصیت) من غالب می شود، زهد در دنیایم باشد.

تعریف: زهد یعنی زیستن مطابق اقتضاهای روح فطرت.

متاسفانه گاهی زهد با فقرگرائی اشتباه می شود در حالی که فقرگرائی را اسلام نکوهش کرده است. و گاهی نیز به سرکوبی غرایز معنی می شود در حالی که در مباحث گذشته به شرح رفت که همهٔ غرایز برای انسان لازم و ضروری است. آنچه باید باشد مدیریت غرایز بوسیلهٔ فطرت است. گاهی نیز به «خود آزاری» معنی شده است که این نیز در اسلام تحریم شده است.

پس از آن که حسن بصری تصوف را در جامعه مسلمانان بنیان نهاد و رهبانیت آباء و اجداد مسیحی خود را وارد جامعهٔ اسلامی کرد، بدلیل خلائی که در اثر خانه نشین شدن ائمّهٔ طاهرین به وجود آمده بود، اشخاص بسیاری مرید او شدند و با ژست نو آوری، زهد را به تارک دنیائی تفسیر کردند؛ خود را دین شناس برجسته معرفی می کردند و مدعی سمت «اولیاء اللّهی» شدند حتی گاهی ائمّه طاهرین را به زیر سؤال برده و از آنان بازخواست بل بازجوئی می کردند. زیرا از طرف خلافت ها نیز حمایت می شدند، قاطبهٔ عوام الناس نیز شیفتهٔ تارک دنیائی آن ها بودند. به حدی که ائمه طاهرین (علیهم السلام) با آنان بشدت با تقیه رفتار می کردند؛ تقیه ای معادل تقیه از خلافت ها.

امام سجاد علیه السلام در یک ماجرائی بی پایگی و بی فایدگی زهد آنان را آشکار کرد:

طبرسی در «احتجاج» و مجلسی در بحار، آورده اند: ثابت بنائی می گوید: در مراسم حج بودم و همۀ «عبّاد بصره» از قبیل ایوب سجستانی، صالح مریّ، عتبه الغلام، حبیب فارسی و مالک بن دینار، به حج

آمده بودند؛ وقتی وارد مکّه شدیم مشاهده کردیم که آب کمیاب شده و در اثر خشک سالی عطش بر مردم مکه غالب شده، اهل مکه به سوی ما فرا آمده و از ما می خواستند که برای شان استسقاء کنیم- از خداوند طلب باران کنیم-. به کعبه آمده طواف کردیم با خضوع و تضرّع باران خواستیم اما دعای مان مستجاب نگشت. در این حال جوانی را مشاهده کردیم که پیش آمد و غم و غصه اش او را در سنّ بالا نشان می داد، سیمای درهم شکسته ای داشت،(1) چند دور به اطراف کعبه طواف کرد، آن گاه به سوی ما توجه کرد و گفت: ای مالک بن دینار، ای ثابت بنائی، ای ایوب سجستانی، ای صالح المری، ای عتبه الغلام، ای حبیب فارسی، ای سعد، ای عمر، ای صالح اعمی، ای رابعه، ای سعدانه، ای جعفر بن سلیمان.(2)

گفتیم: لبّیک ای جوان.

گفت: در میان شما کسی نیست که خداوند رحمان او را دوست داشته باشد؟

گفتیم: وظیفۀ ما دعا کردن است و اجابت با اوست.

گفت: از کعبه دور شوید؛ اگر در میان شما کسی بود که خدای رحمان دوستش داشت، اجابت می کرد.

سپس به کعبه آمد به سجده افتاد، شنیدم که در سجده اش می گفت: «سَیِّدِی بِحُبِّکَ لِی إِلَّا أَسْقَیْتَهُمُ الْغَیْثَ»: سرورم به محبتی که به من داری این مردم را با باران سیراب کن.

هنوز سخنش را تمام نکرده بود باران شروع به باریدن کرد گوئی از دهان مشک ها می ریزد.

گفتم ای جوان از کجا دانستی که او تو را دوست دارد؟

گفت: اگر مرا دوست نمی داشت به زیارت خانه اش دعوتم نمی کرد، چون دعوتم کرد دانستم که مرا دوست دارد.

1- مراد غم و غصه ای است که شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش و اسارت خاندانش به آن حضرت وارد کرده بود.
2- اینان همگی شاگردان حسن بصری و مدعیان نو آوری در راه و رسم عبادت و خدا شناسی بودند و باصطلاح زاهد زمان بودند که دو نفرشان مونث هستند: رابعۀ عدویه و سعدانه، که آوازه شان جامعۀ مسلمانان را فرا گرفته بود. و شیخ عطار در «تذکره الاولیاء» چه سرایش های عوام فریبانه دربارۀ آن ها دارد که خرافه اندر خرافه است.

آن گاه پشت به ما کرد و می گفت:

مَنْ عَرَفَ

الرَّبَّ فَلَمْ تُغْنِه

مَعْرِفَهُ الرَّبِّ

فَهَذَا شَقِیٌّ(1)

مَا ضَرَّ فِی

الطَّاعَهِ مَا نَالَهُ

فِی طَاعَهِ

اللَّهِ وَ مَا ذَا لَقِیَ(2)

مَا یَصْنَعُ

الْعَبْدُ بِعِزِّ الْغِنَی

وَ الْعِزُّ

کُلُّ الْعِزِّ لِلْمُتَّقِی(3)

گفتم ای مردم مکه این جوان کیست؟ گفتند: علی بن الحسین (علیه السلام) ابن علی ابی طالب (علیه السلام).(4)

دربارۀ این گروه بدعت گذار و موسس تصوف در جامعۀ اسلامی، و موضع گیری امام علیه السلام در برابرشان، در بخش یازدهم از همین دعا شرحی خواهد آمد.

زهد صحیح و درست و مطابق مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) عبارت است از: مدیریت غرایز توسط روح فطرت. چنان که گذشت.

زهد در قرآن: از این واژه و مشتقاتش فقط یک لفظ در قرآن آمده آن هم به معنی صرفاً لغوی است: در آیهٔ 20 سورهٔ یوسف می فرماید: «وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ کانُوا فیهِ مِنَ

1- آنکه مدعی عرفان خدا است و عرفان خدا بی نیازش نکرد (به دردش نخورد) پس او شقی است. توضیح: عدم استجابت دعا دلیل شقاوت انسان نیست، مراد امام آنان هستند که مدعی بالاترین مقام در عرفان و عبادت بودند.
2- چه زحمتی در عبادت متحمل شد و به چه چیزی رسید در عبادت خدا و چه چیزی را به دست آورد! توضیح: یعنی اینان از عبادت های شان چیزی به دست نیاوردند و مصداق آیهٔ «عامِلَةٌ ناصِبَه»- آیهٔ 2 سورهٔ غاشیه- شدند.
3- بنده چه می تواند بکند (چه راهی دارد) غیر از تقوی و عزّت؛ همهٔ عزت برای متقی است. توضیح: کسی در زهد به معنای تارک دنیائی نهضت حسن بصری و یارانش، تردید نداشت و نیز در کثرت عبادت های شان. امام علیه السلام با این رفتار و گفتار عملاً روشن می کند که نه تقوای آنان تقوای مورد نظر اسلام است و نه عبادت شان و نه زهدشان.
4- احتجاج طبرسی، باب احتجاجات امام سجاد علیه السلام.- بحار، ج 46 ص 50 و 51.

الزَّاهِدِین»: برادران یوسف او را به بهای اندکی؛ چند درهم، فروختند در حالی که به آن بهاء (پول) رغبتی نیز نداشتند. یعنی او را به خاطر پول نفروختند بل هدف شان دور شدن یوسف از آن سرزمین بود.

اما فرایند همهٔ آیات قرآن، زهد است؛ زهدی که تعریفش بیان شد.

زهد در ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) فراوان آمده است نمونه هائی را مشاهده کنیم:

1- همین سخن امام سجاد علیه السلام: «الزُّهْدَ فِی دُنْیَای»: زهد در زیست دنیائیم.

2- امام صادق علیه السلام: «مَنْ زَهِدَ فِی الدُّنْیَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِکْمَةَ فِی قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَ بَصَّرَهُ عُیُوبَ الدُّنْیَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْیَا سَالِماً إِلَی دَارِ السَّلَامِ»:(1) هر کس در (زیست) دنیوی زاهد باشد، خداوند حکمت را در قلب او ثابت می کند، و زبانش را با حکمت گویا می کند، و او را به عیوب دنیا بصیر می کند؛ به دردها و دواهای آن. و او را از دنیا به سوی بهشت به طور سالم خارج می کند.

3- حفص بن غیاث می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می گفت: «جُعِلَ الْخَیْرُ کُلُّهُ فِی بَیْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدَ فِی الدُّنْیَا»: کل خیر در خانه ای (اتاقی) قرار داده شده و کلید آن زهد در دنیا است.

سپس فرمود: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه): «لَا یَجِدُ الرَّجُلُ حَلَاوَةَ الْإِیمَانِ فِی قَلْبِهِ حَتَّی لَا یُبَالِیَ مَنْ أَکَلَ الدُّنْیَا»: انسان شیرینی ایمان را در قلبش نمی یابد مگر این که برایش مهم نباشد که چه کسی دنیا را خورد.

آنگاه امام صادق علیه السلام افزود: «حَرَامٌ عَلَی قُلُوبِکُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِیمَانِ حَتَّی تَزْهَدَ فِی الدُّنْیَا»:(2) حرام است بر قلب های شما که شیرینی ایمان را درک کند تا وقتی که در دنیا زاهد باشد.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 128 ط دار الاضواء.
2- همان.

4- اميرالمؤمنين عليه السلام فرمود: «إِنَّ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزُّهْدَ فِی الدُّنْيَا»:(1) ياری كننده ترين خصلت بر دين انسان، زهد در دنيا است.

5- مردی دربارۀ زهد از امام سجاد عليه السلام پرسيد: «فَقَالَ عَشَرَةُ أَشْيَاءَ فَأَعْلَى دَرَجَهِ الزُّهْدِ أَدْنَى دَرَجَهِ الْوَرَعِ وَ أَعْلَى دَرَجَهِ الْوَرَعِ أَدْنَى دَرَجَهِ الْيَقِينِ وَ أَعْلَى دَرَجَهِ الْيَقِينِ أَدْنَى دَرَجَهِ الرِّضَا أَلَا وَ إِنَّ الزُّهْدَ فِی آيَهٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُم»:(2) فرمود: زهد ده چيز است: بالاترين درجۀ زهد پائين ترين درجۀ ورع است، و بالاترين درجۀ ورع پائين ترين درجۀ يقين است، و بالاترين درجۀ يقين پائين ترين درجۀ رضاء است. بدانيد: زهد در يک آيه از قرآن خلاصه شده است: «اين- حوادث ناگوار- برای آن است كه شما به آنچه از دست داده ايد تأسف نخوريد، و به آنچه خداوند به شما داده است نباليد.

توضيح: 1- فرموده است: زهد ده چيز است، ليكن آن ده چيز را نشمرده است، چهار درجه از درجات «ايمان درونی و ايمان عملی» را شمرده است. ما نمی دانيم كه خود آن حضرت اين خصايل ده گانه را شمارش نكرده يا راوی از شمارش آن ها عبور كرده است؟-؟ اما نظر به اين كه همين امام سجاد عليه السلام عوامل و خصايل «ضد زهد» و دنياگرائی را در حديث ديگر شمرده است، می فهميم كه ضد آن خصايل، زهد است.
متن حديث: «عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ رَاشِدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيهِ السَّلَام أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ مَا مِنْ عَمَلٍ بَعْدَ مَعْرِفَهِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ مَعْرِفَهِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَ آلِه أَفْضَلَ مِنْ بُغْضِ الدُّنْيَا وَ إِنَّ لِذَلِكَ لَشُعَباً كَثِيرَهً وَ لِلْمَعَاصِی شُعَباً فَأَوَّلُ مَا عُصِیَ اللَّهُ بِهِ الْكِبْرُ وَ هِیَ مَعْصِيَهُ إِبْلِيسَ حِينَ أَبى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كانَ مِنَ الْكافِرِينَ وَ الْحِرْصُ وَ هِی مَعْصِيَهُ آدَمَ وَ حَوَّاءَ حِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُمَا- فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُما وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَهَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَخَذَا مَا لَا حَاجَهَ بِهِمَا إِلَيْهِ فَدَخَلَ ذَلِكَ عَلَى ذُرِّيَّتِهِمَا إِلَى

1- همان.
2- (آيۀ 23 سورۀ حديد)- همان.

يَوْمِ الْقِيَامَهِ وَ ذَلِکَ أَنَّ أَکْثَرَ مَا يَطْلُبُ ابْنُ آدَمَ مَا لَا حَاجَهَ بِهِ إِلَيْهِ ثُمَّ الْحَسَدُ وَ هِیَ مَعْصِيَهُ ابْنِ آدَمَ حَيْثُ حَسَدَ أَخَاهُ فَقَتَلَهُ فَتَشَعَّبَ مِنْ ذَلِکَ حُبُّ النِّسَاءِ وَ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَهِ وَ حُبُّ الرَّاحَهِ وَ حُبُّ الْکَلَامِ وَ حُبُّ الْعُلُوِّ وَ الثَّرْوَهِ فَصِرْنَ سَبْعَ خِصَالٍ فَاجْتَمَعْنَ کُلُّهُنَّ فِی حُبِّ الدُّنْيَا فَقَالَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْعُلَمَاءُ بَعْدَ مَعْرِفَهِ ذَلِکَ حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ کُلِّ خَطِيئَهٍ وَ الدُّنْيَا دُنْيَاءَانِ دُنْيَا بَلَاغٌ وَ دُنْيَا مَلْعُونَه».(1)

پس به مصداق «تعرف الاشياء باضدادها» می فهميم که ده خصلت عامل دنيا گرائی و ده خصلت عامل زهد هستند:

خصائل

دنيا گرائی

خصائل

زهد

1

کبر

و خود برتر بينی

1

تواضع

در درون شخصيت

2

حرص

و آز

2

حبّ

رياست و شيفتگی به آن

6

رياست

را بار سنگين و گرايش به آن را تكلّف دانستن

7

راحت

طلبی

7

فعاليت

گرائی

8

عشق

به گفتن (نه به شنيدن)

8

سكوت

گرائی مگر در موارد لزوم

9

حبّ

العلوّ (برتری جوئی)

9

ارج

قائل شدن به بندگان خدا

10

شیفتگی

به

ثروت

(ثروت پرستی)

10

سالم

بودن از ثروت پرستی

همهٔ عوامل و خصایل دنیاگرائی، بیماری هستند. و عوامل و خصایل زهد، صحت و سلامت درون را تضمین می کنند.

البته برخی از خصائل دنیاگرائی از برخی دیگر منشعب می شوند و میان شان رابطه «علّی- معلولی»

1- همان، ص 130 و 131.

هست.

حمد خدای را که در این مجلدات دربارۀ همۀ این خصائل بیستگانه بحث هائی به شرح رفته است.

توضیح دوم: در همۀ این حدیث ها و احادیث دیگر که کلینی (قُدس سرّه) در همان باب از کافی و دیگران در متون دیگر آورده اند، حرف «فی»- الزّهد فی الدّنیا- آمده است و حرف «عن»- الزّهد عن الدّنیا- نیامده است؛ اولی به معنی «زهد در دنیا» و دومی به معنی «زهد از دنیا» است.

پرهیز از نعمت های مشروع دنیا و باصطلاح عوام «پشت پا به همه چیز دنیا زدن»، تحقیر نعمت های الهی است و با آن همه آیات که نعمت های دنیوی را منّت الهی می شمارند و شکر آن ها را از بندگان خواستارند، تضاد دارد.

اگر در قرآن یا حدیث نکوهشی از دنیا می شود، نکوهش دنیا پرستی و نکوهش عوامل و خصایل دهگانۀ مذکور دنیاگرائی است که هر کدام یک بیماری روانی ضد انسانیت و خطرناک هستند.

امام علیه السلام در این بخش از دعا، اول رغبت و شوق به عمل در جهت آخرت را می خواهد، آن گاه به ما دو معیار و نشانه می دهد:

1- اگر لذت شوق به اعمال اخروی را در درون تان احساس کردید.

2- و اگر جریان غالب در شخصیت درون و در گرایش های برون، زهد باشد.

بدانید که در صراط مستقیم هستید: «وَ ارْزُقْنِی الرَّغْبَهَ فِی الْعَمَلِ لَکَ لِآخِرَتِی حَتَّی أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِکَ مِنْ قَلْبِی، وَ حَتَّی یَکُونَ الْغَالِبُ عَلَیَّ الزُّهْدَ فِی دُنْیَای».

می گوید «الغالب». و مطلق گرائی نمی کند. زیرا انسان هر انسان،(1)

هر از گاهی دچار تمایلات از سنخ خصایل دهگانه منفی مذکور می گردد. مهم این است که در زندگی، غلبه با زهد باشد.

عمل مکلّفانه، و عمل مشتاقانه

اهل طاعت و عبادت دو گروه هستند:

1- آنان که عبادات شان تنها بر اساس «خوف از خدا» و برای به جای آوردن تکلیف است: اینان ایمان دارند والاّ نه خوفی از خدا داشتند و نه اهمیتی به تکلیف می دادند، و به اجر شان نیز خواهند

1- مگر معصومین.

رسید. لیکن رابطۀ روانی شان با طاعت و عبادت فاقد عنصر لذت کافی، از عبادت است.

2- آنان که نسبت به عبادات علاوه بر خوف مذکور، شوق و اشتیاق نیز دارند؛ از اعمال شان لذت می برند.

امام علیه السلام این نوع رابطه با عبادات را از خدا می خواهد: «وَ حَتَّى أَعْمَلَ الْحَسَنَاتِ شَوْقاً». شوق بر اعمال نیکو، نقش مهمّی در حفاظت ایمان دارد، زیرا اهل شوق از سقوط به بدی ها در امان هستند، چون هر سقوط بخاطر یک لذت است و انسان بدون لذت نمی تواند زندگی کند، اگر از عباداتش لذت نبرد بی تردید لذت را در سیئات خواهد دید و همیشه به سوی آن ها کشش خواهد داشت، لیکن اگر از عبادات لذت ببرد روحش اقناع شده و سیئات را فاقد لذت خواهد دانست و شخصیت ناخودآگاهش نیز کشش به بدی ها نخواهد داشت و این است معنای «فَرَق» یعنی «جدائی درونی و شخصیتی از سیّئات» که می گوید «وَ آمَنَ مِنَ السَّيِّئَاتِ فَرَقاً».

نکتۀ مهم: در این جا یک موضوع مهم هست؛ گفته شد آنان که مکلّفانه و بدون شوق، نیکی ها را به جای می آورند، بر اساس «خوف از خدا» عمل می کنند. آیا معنی این سخن این است که اهل شوق فارغ از خوف عمل می کنند؟ نه چنین است؛ مکرر در این مجلدات به شرح رفت که رابطۀ انسان (هر انسان حتی معصومین) با خداوند باید بر اساس «خوف و رجا» باشد. عنصر خوف همیشه باید باشد وگرنه؛ انسان یا دچار عُجب می شود و یا شوقش به عشق مبدل می گردد و رابطه اش با خداوند به رابطه «عاشق- معشوق» مبدل می شود و از رابطۀ «عبد- معبود» خارج می گردد و همین نکته بل همین اصل است که صوفیان و مدعیان عرفان، از آن سخت غافل هستند. و لذا امام علیه السلام فوراً لفظ خوف را نیز می آورد که: «وَ آمَنَ مِنَ السَّيِّئَاتِ فَرَقاً وَ خَوْفاً». امام سجاد علیه السلام از خدا می ترسد و این ترس را نیز می خواهد، اما صوفیان ما با خداوند به عشق و عاشقی می پردازند؛ گمان می کنند به حدی رسیده اند که از مرحلۀ خوف گذشته اند.

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در تعریف مؤمنان بر جسته، می گوید: «[وَ] لَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ [عَلَيْهِمْ] لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِی أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقاً إِلَى الثَّوَابِ وَ

خَوْفاً مِنَ الْعِقَاب»:(1) و اگر نبود اجلی که خداوند برای شان نوشته است، یک طرفه العین نیز روح شان از شوق ثواب و ترس عذاب، در جسم شان نمی ماند.

می گوید «شوقاً»، نمی گوید «عشقاً».

چیزی از واژه عشق و مشتقاتش در قرآن نیامده است، در حدیث نیز تنها سه- چهار مورد آمده که هم ضعف سند دارند و هم اشکالات دیگر، در یک حدیث معتبر، از امام صادق علیه السلام به نقل از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله آمده است اما نه به معنی عشق به خدا، بل به معنی عشق به عبادت: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَهَ فَعَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَ بَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ وَ تَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يُبَالِی عَلَی مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَی عُسْرٍ أَمْ عَلَی يُسْرٍ»:(2) برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد و با آن معانقه (دست محبت به گردن) باشد و با قلبش آن را دوست بدارد و با بدنش به آن عمل کند، پس او اهمیت نمی دهد به آنچه از دنیا برایش می رسد از سختی ها و آسانی ها.

خداوند با رحمت خودش، انحرافات و بدعت ها را از جامعهٔ مسلمین بردارد تا از یوغ کفّار ستمگر و استعمارگر رها شوند.

زندگی در میان مردم

انسان موجود جامعه گرا و جامعه ساز است، اما باید در جامعه سازی با مردم باشد؛ همکاری کند؛ نقش داشته باشد، لیکن مقلد جامعه نباشد: «خَالِطُوا النَّاسَ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَ أَبْدَانِكُمْ وَ زَايِلُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ وَ أَعْمَالِكُمْ»،(3) با مردم باشید اما مقلد مردم نباشید؛ یعنی جدائی از جامعه درست نیست و رهبانیت در اسلام حرام است، اما نقش تان در جامعه مثبت و ترویج معروف و تضعیف منکر باشد. به جامعه در مسیر مثبتات کمک کنید و عامل افزایش منفیات نباشید.

اما داشتن این نقش و این جهت گیری مشکل و سخت نیازمند بصیرت است و باید از خداوند یاری طلبید: «وَ هَبْ لِی نُوراً أَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ، وَ أَهْتَدِی بِهِ فِی الظُّلُمَات»: خدایا به من نوری

1- نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، خطبة 186- فيض، خطبة 184.
2- كافى (اصول) ج 2 ص 83 ط دار الاضواء.
3- بحار، ج 52 ص 116.- الغيبه (للنعمانى) ص 210 ط صدوق.

(بصیرتی) ده که با آن در میان مردم راه بروم و با آن در تاریکی ها راه درست را بیابم.

مراد از ظلمات در این سخن، ظلمات فرهنگی است؛ وقتی که چیز بد به فرهنگ مبدل می شود به حدی خطرناک می شود که در ادبیات قرآن و حدیث از آن با لفظ ظلمات تعبیر می شود. انسان با بصیرت به بدی آن متوجه می شود و از چنگال سترگ آن رها می شود؛ رها شدنی که بدون بصیرت محال است.

گاهی فردی به منفی بودن یک سنّت اجتماعی متوجه می شود لیکن به داوری و گزینش کامل نمی رسد؛ این جاست که در بن بست شک و شبهه قرار می گیرد. بویژه وقتی که افراد بظاهر برجسته را می بیند که به آن سنت و بینش ارزش می دهند، توان خروج از آن را از دست می دهد و در شک و تردید به سر می برد. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهید چنان بصیرتی به شما بدهد که در چنین بن بستی قرار نگیرید: «وَ أَسْتَضِیءُ بِهِ مِنَ الشَّکِّ وَ الشُّبُهَاتِ»؛ و در ضوء و نورانیت آن (بصیرت) در شک و شبهات، نمانم.

بنابراین؛ انسان ها در رابطه با منفیات اجتماعی که به سنت و فرهنگ مبدل شده اند سه گروه هستند:

1- آنان که اساساً فاقد بصیرت هستند: اینان نه فقط توان اصلاح جامعه را به هیچ وجه ندارند بل وجودشان و زندگی شان در تقویت و ترویج بدی ها و ریشه دار شدن منفیات اجتماعی، مصرف خواهد شد.

2- آنان که بصیرت دارند لیکن در حد ضعیف و ناکافی: اینان در بن بست شک و شبهه خواهند ماند، و خطرناک تر از گروه اول هستند و بالاخره یک راه سوم را برای بن بست شان باز خواهند کرد، زیرا انسان نمی تواند همیشه در شک و شبهه زندگی کند و چون هر دو طرف برایش مساوی است در صدد راه سوم خواهد بود، بر جامعه انتقاد دارد اما راهی که پیشنهاد می کند بی تردید مصداق «بدعت» خواهد بود. و همۀ بدعت های علمی و فرهنگی را این قبیل افراد ایجاد می کنند مگر بدعت گزاری که تعمد دارد و بدعتش از شک و شبهه ناشی نمی شود و همین افراد متعمد نیز ابتدا در ذهن عده ای از مردم ایجاد شبهه و شک می کنند تا زمینه را برای بدعت خود فراهم کنند، پس هیچ بدعت فکری، علمی و یا فرهنگی

نیست مگر یا مستقیماً از شک و شبهه ناشی می شود یا با واسطه. و این است ظلمات اجتماعی.

3- آنان که بصیرت کافی و نافذ دارند؛ اینان افراد مورد امضای قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) هستند.

ص: 106

بخش دهم

اشاره

باز هم خوف و شوق

نظام خاص و ادبیات ویژهٔ این سخن

ویژگی دوم

رفع و دفع احتمالات در دعا

عرفان

صلاح؟ یا: اصلاح؟

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی خَوْفَ غَمِّ الْوَعِیدِ، وَ شَوْقَ ثَوَابِ الْمَوْعُودِ حَتَّی أَجِدَ لَذَّةَ مَا أَدْعُوکَ لَهُ، وَ کَأْبَهَ مَا أَسْتَجِیرُ بِکَ مِنْهُ اللَّهُمَّ قَدْ تَعْلَمُ مَا یُصْلِحُنِی مِنْ أَمْرِ دُنْیَایَ وَ آخِرَتِی فَکُنْ بِحَوَائِجِی حَفِیّاً»: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و خوف از اندوه و کیفر که وعید داده ای، به من بده، و شوق ثواب که وعده داده ای بده تا لذّت آنچه را که تو را برای آن می خوانم، دریابم. و (نیز) تلخی آن چه که از آن به تو پناه می برم را دریابم. خدایا تو خود آنچه اصلاح کار دنیا و آخرت من است می دانی پس به نیازهای من توجه کامل و شامل داشته باش.

شرح

اشاره

لغت: کَأْبَه: دلنگرانی که در سیمای انسان مشاهده شود: انکسار.

حفیّ: از «حفا حفواً»: لطف و توجه کامل و همه جانبه.

نظام خاص و ادبیات ویژه این سخن

می گوید: خوفِ غمِ وعید را به من بده. سه نکته در

ص: 107

این جمله نهفته است:

1- با وعیدهای تو با مسامحه رفتار نکنم.

2- از وعیدهای تو غمگین باشم.

3- از همین غم بترسم.

با این بیان انسان ها را در رابطه با وعیدهای خدا به سه قسمت تقسیم می کند:

1- آنان که نسبت به وعیدها با مسامحه برخورد می کنند نه دلنگرانی جدی دارند و نه ترس از آن ها.

2- آنان که دلنگران هستند و دربارۀ آن ها دچار اندوه هم می شوند، لیکن با توجیهاتی این دلنگرانی را قابل ترس نمی دانند.

توجیهات: با خود می گوید: خداوند غفّار است و می بخشد، رحمت خدا گسترده تر از غضبش است، و... برخی از این توجیهات در اصل درست است، لیکن اولا: وقتی که این گونه افکار به جریان عمومی و مداوم فکری مبدل می شود، شخصیت درون را «ایمن» می کند و «خوف»ی در آن باقی نمی ماند در حالی که قرار است رابطه انسان با خدا بر اساس «خوف و رجاء» باشد،(1)

نه رجاء محض.

و ثانیاً: این توجیهات اگر ضمیر خودآگاه را ایمن کند، از ایمن کردن ضمیر ناخودآگاه ناتوان است و شخص همیشه با دلنگرانی درونی کشمکش دارد.

3- آنان که نسبت به وعیدها دلنگرانی جدی دارند؛ دچار اندوه هستند و از آن می ترسند به حدی که حالت انکسار در سیمای شان مشهود می گردد.

ویژگی دیگر این سخن بس مهم است؛ آیا مطابق این سخن امام علیه السلام، باید سیما و قیافۀ مؤمن همیشه افسرده و منکسر باشد؟ نه چنین است، زیرا اول لذّت عبادت و دعا و با خدا رابطۀ عملی داشتن را آورده است، سپس انکسار را. بدیهی است هر لذّتی در چهرۀ انسان متجلّی خواهد شد. یعنی هم سیمای شاداب می خواهد و هم سیمای منکسر.

چگونه این دو متضاد جمع می شوند؟! اولاً: این از آن ضدین نیست که هرگز قابل جمع نباشند. و با بیان دیگر: ضدین دو نوع هستند:

الف: ضدان مطلق: مانند یک فرد نسبت به فرد دیگر نمی تواند هم پدر او باشد و هم فرزند او. یا

1- اصلی که در جای جای این مجلدات به شرح رفته است.

یک چیز نمی تواند هم سفید مطلق باشد و هم سیاه مطلق. این گونه ضدین هرگز قابل جمع نیستند.

ب: ضدان غیر مطلق و نسبیت پذیر: این گونه ضدها قابل جمع شدن هستند و اساساً همین نوع جمع است که جهان را اداره می کند و همیشه «تز» و «آنتی تز» در یک جهت سازنده جمع شده و درگیری سازنده دارند.

انسان نمی تواند در هیچ چیزی، حالتی، امری، مطلق باشد و نباید مطلق باشد، مطلق فقط مال خدا است. نه شادابی مطلق سزاوار انسان است و نه اندوهگینی مطلق. زیرا در هر دو صورت از شأن انسانی خود خارج می شود؛ یا دچار مستی و یا دچار یأس می گردد.

قرآن: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَراهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً یَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَ رِضْواناً سیماهُمْ فی وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ»:(1) محمد(ص) رسول خدا است، و کسانی که با او هستند در برابر کفّار سرسخت، و در میان خود مهربانند، آنان را اهل رکوع و سجود می بینی، که در صدد جلب فضل و رضایت خدا هستند، سیمای شان (ویژگی شان) در چهرهٔ شان از اثر سجده نمایان است.

لغت: سیما: ویژگی. لیکن در ویژگی چهره تعیّن یافته است.

«تَعْرِفُهُمْ بِسیماهُمْ لا یَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً»:(2) آنان (فقرا) را از سیمای شان می شناسی، چیزی از مردم نمی خواهند بخاطر پوشیده داشتن فقرشان.

در آیهٔ اول اثر عمل نشان از تواضع و انکسار سیما است؛ لابد انکسار درونی داشته که سجده کرده و اثر سجده در سیمایش نمایان است.

و در آیهٔ دوم اثر قهری فقر در درون، در سیمای ظاهری نیز نمایان است؛ انکسار درون مشهود در برون؛ غم فقر در سیمای برون پیدا است.

غم فقر، یک چیز است و «ترس از آن غم» نیز چیز دیگر است.

و در موضوع بحث ما «غم وعید» یک چیز است و «ترس از آن غم» چیز دیگر است. امام علیه

1- آیهٔ 29 سورهٔ فتح.
2- آیهٔ 273 سورهٔ بقره.

السلام داشتن غم و دلنگرانی از وعید را کافی نمی داند، ترس از آن غم را نیز لازم می داند.

غم و غصه دربارهٔ وعید، خود نوعی ترس است، باید از همین ترس، ترسید. زیرا همین غم خود نوعی عذاب است؛ زندگی را تلخ و آرامش روحی را درهم می زند.

در آخرت نیز علاوه بر عذاب جسمی عذاب غمی نیز هست: «کُلَّما أَرادُوا أَنْ یَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعیدُوا فیها»:(1) هرگاه بخواهند از غم و اندوه های دوزخ خارج شوند، آنان را به آن باز می گردانند.

اهل دوزخ همواره در صدد دو نوع «خروج» هستند: خروج از خود دوزخ. و اگر نتوانند از آن خارج شوند، در صدد خروج از غم آن می آیند که باز به آن غم برگردانیده می شوند؛ یعنی همانطور که عذاب در دنیا هم می تواند جسمی باشد و هم می تواند عذاب روحی باشد و هم می تواند هر دو باشد در آخرت نیز همچنین است.

امام علیه السلام در این بخش از دعا به ما یاد می دهد که: از گرفتار شدن به «غم وعید» بترسید، اگر بترسید عمل می کنید و از عذاب روحی دلنگرانی آسوده می شوید.

کسی که به آخرت ایمان ندارد، ظاهراً از این عذاب روحی آسوده است. اما چون بینش و هستی شناسی و خدا شناسی و شناختش از رابطه انسان با خدا، غلط است، درونش مضطرب و آشفته است.

و کسی که مطابق باور به آخرت دربارهٔ وعیدها عمل کند، علاوه بر ثمرهٔ آخرت از عذاب روحی و دلنگرانی مضطرب کننده و تلخ کنندهٔ زندگی، آسوده می شود.

مقصود امام علیه السلام در این بخش توجه دادن به این اصل در زندگی است؛ بهشت خواهی نیست، لذت دنیویِ بهشت خواهی است؛ خود بهشت خواهی یک لذت عمیق در زندگی دنیوی دارد.

غم و ترس از وعید بدون عمل نیز در سیمای ظاهری بروز می کند. و ترس از این ترس نیز بروز می کند؛ هر دو انکسار آور هستند، امام انکسار دوم را توصیه می کند.

انکسار اول بس خطرناک است، زیرا آهنگ زندگی را مختلّ می کند و نیز با حالت تصاعدی همراه است؛ هر روز بیش از پیش بر سلامت روند زندگی آسیب می زند.

و خلاصه این که: امام علیه السلام به آنان که به آخرت ایمان دارند یک هشدار می دهد: ایمان اگر

1- آیهٔ 22 سورهٔ حج.

به حد عمل نرسد زندگی دنیوی را خراب می کند گرچه «صرفاً ایمان» و بدون عمل نیز در آخرت سودمندی بسیار دارد.

نمی دانم با این بحث مشروح توانستم ویژگی نظام و بافت این کلام شگفت و عجیب را توضیح دهم یا نه؟؟ نواقص آن را به دقت و هوشمندی خوانندهٔ محترم وا می گذارم. ببینید: «وَ ارْزُقْنِی خَوْفَ غَمِّ الْوَعِیدِ»، این خوف، آن غم سرگردانی آور و مختل کننده زندگی را از بین می برد، زیرا به آن جهت داده و انسان را از بن بست خارج می کند؛ در این صورت، فرد سرگردان در صراط مستقیم قرار می گیرد.

اگر این خوف با «اشتیاق به ثواب» آمیخته گردد و «لذت عمل» با آن در آمیزد، مصداق درگیری مثبت تز و آنتی تز می گردد و این است راه درست زندگی که انسان برای آن آفریده شده: «وَ شَوْقَ ثَوَابِ الْمَوْعُودِ حَتَّی أَجِدَ لَذَّةَ مَا أَدْعُوکَ لَه».

ویژگی دوم

ویژگی دوم این بخش در همین جمله «وَ شَوْقَ ثَوَابِ الْمَوْعُودِ حَتَّی أَجِدَ لَذَّةَ مَا أَدْعُوکَ لَه» است: در این جا نیز به آثار دنیوی عمل به باورها، توجه دارد: خدایا به من شوق رسیدن به وعده ات (بهشت) را بده تا لذت آنچه با تو مناجات می کنم را بچشم.

دقت: گفته شد: نتیجهٔ «ترس از غم وعید= ترس از ترس وعید»، انگیزش به سوی عمل است. اما این نیز بر دو نوع است:

1- عمل بدون شوق به عمل، که صرفاً انجام وظیفه است که باری است سنگین بر روح و روان انسان.

2- عمل با شوق و لذت، که آن را از حالت صرفاً وظیفگی خارج کرده؛ بار روانی را به یک امر شیرین روانی مبدل می کند.

و بلافاصله می گوید: «وَ کَأْبَةَ مَا أَسْتَجِیرُ بِکَ مِنْهُ»: و سختی بی لذت بودن، و تلخی آنچه از آن به تو پناه می برم را در قلب خود بچشم. این خود سرآنجامش لذت است؛ وقتی که انسان تلخی یک تلخ را بشناسد و آن را از خود دور کند، به یک لذت دیگر رسیده است.

در جملۀ اول در صدد «جلب لذت» است. و در جمله دوم د ر صدد «دفع تلخ ها و تلخی ها» است

ص: 111

که نتیجه اش باز لذت است.

و این لذتِ برخاسته از «خوف و شوق»؛ برخاسته از «خوف و رجا» است که دنیا را برای انسان بهشت می کند و بهشت آخرت را نیز در پی دارد.

دعای دهم صحیفه «فِی الِاشْتِیَاقِ إِلَی طَلَبِ الْمَغْفِرَهِ» است که شرحش گذشت.

رفع و دفع احتمالات در دعا

انسان مطابق تشخیص خودش آنچه را که برای خود سودمند می داند، دعا کرده و از خدا می خواهد. لیکن ممکن است در تشخیصش دچار خطا یا اشتباه گردد و یک چیز مضرّ و خطرناک را سودمند بداند و آن را از خداوند بخواهد؛ «وَ یَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشَّرِّ دُعاءَهُ بِالْخَیْرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولا»:(1) و (گاهی) انسان شرّ را از خدا می خواهد آن گونه که خیر را می خواهد و انسان موجود عجول است.

عجله در دو محور: در تشخیص شرّ از خیر و سودمند از مضّر. و عجله در ترجیح چیز زود رس و (باصطلاح) دم دستی و فدا کردن خیر بزرگ و مهم آینده. و این یک اصل از اصول انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

و: «وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُون»:(2) چه بسا چیزی را دوست نداشته باشید در حالی که آن برای شما خیر است و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید در حالی که آن برای شما شرّ است، خداوند می داند و شما نمی دانید.

بنابر این، در مواردی ممکن است در اثر عدم تشخیص درست، یک نقمت را نعمت بدانیم و آن را از خدا بخواهیم؛ تجربهٔ تاریخی فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان از این نوع خطاها و اشتباهات، فراوان دارد. پس بهتر است این اصل را نیز فراموش نکنیم و گاهی از خدا بخواهیم که در استجابت دعا با علم خودش رفتار کند که امام علیه السلام این اصل را بدین صورت به ما یاد می دهد: «اللَّهُمَّ قَدْ تَعْلَمُ مَا یُصْلِحُنِی مِنْ أَمْرِ دُنْیَایَ وَ آخِرَتِی فَکُنْ بِحَوَائِجِی حَفِیّاً»: خدایا تو می دانی هر آنچه را که من را اصلاح

می کند، در امور دنیایم و آخرتم، پس به نیازهای من توجّه کامل و شامل و همه جانبه داشته

1- آیۀ 11 سورۀ اسراء.
2- آیۀ 216 سورۀ بقره.

باش. یعنی در دعاهایم با علم خودت با من رفتار کن، نه با تشخیص من. و به ما یاد می دهد که برخی از مواردی که دعای مان مستجاب نمی شود به همین دلیل است و هر کسی در عمرش از این دعاهای نامستجاب، دارد و از خدا تشکر می کند که فلان روز فلان دعایش را مستجاب نکرده است.

گاهی عدم استجابت دعائی یا دعاهائی، زمینهٔ یأس از دعا، و حتی گاهی زمنیهٔ یأس از رحمت خدا را در درون انسان ایجاد می کند که هم برای زندگی دنیوی خطرناک است وهم برای آخرت، که مسئله را از بستر «رابطهٔ خوف و رجاء» خارج کرده و به بی راهه می کشاند: «لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْکافِرُون»:(1) از رحمت خدا مأیوس نشوید، زیرا از رحمت خدا مأیوس نمی گردد مگر افراد کافر.

در این آیه عبارت «روح الله= رحمت خدا» دوبار تکرار شده، نوعی از تکرار که در قرآن نظیر ندارد و یا کمترین نظیر را دارد، بخاطر این که انسان همیشه و در همه حال (حتی اگر گناهکارترین و مجرم ترین فرد باشد) از رحمت خدا مأیوس نباشد. و زیباتر این که به جای واژهٔ رحمت، واژهٔ «روح» را آورده که شیرین تر از آن است گرچه به همان معنی است. چه قدر در این آیه به بنده اش نزدیک می شود و به او دلداری و امید می دهد!؟

و آیه های دیگر در نکوهیدگی یأس و ستودگی امید. و احادیث فراوان.

این است عرفان قرآن و اهل بیت علیهم السلام، مبحث زیر را برای همین موضوع باز می کنم:

عرفان و صحیفهٔ سجادیه

عرفان: صحیفهٔ سجادیه متن عرفانی اهل بیت علیهم السلام است، عرفان خود= خود شناسی، عرفان انسان= انسان شناسی، عرفان هستی و جهان= هستی شناسی، عرفان فرشته= فرشته شناسی، عرفان خدا= خدا شناسی، عرفان رابطهٔ انسان با خدا، عرفان خصایل و خلق درونی انسان= شخصیت شناسی و روان

1- آيةُ 87 سورةُ يوسف.

شناسی، عرفان جامعه و رابطۀ فرد با جامعه و بالعکس. و... و... و...

عرفان یعنی علم و شناخت، نه هذیان گوئی و لفّاظی هپروتی، گزاره های ضد عقل و عقلانیت، ضد علم و دانش. عرفان حقیقت گرا با منطق واقعیت گرا، نه عرفان صدرویان که چشم از واقعیات هستی فرو بسته به تخیلات ذهن گرائی می پردازند.

قرآن و اهل بیت علیهم السلام چیزی بنام عرفان جدای از علم ندارند، تنها یک «شناخت» را برای بشر تعیین می کنند که «شناخت علمی» است. عرفانی که متعارض با علم باشد عرفان نیست «جهلان» است که از لازمه های قهری ولا ینفکّ آن و ثمرۀ نهائی آن همجنس گرائی و شیطان پرستی است؛ در کتاب ها و مقالات دیگر توضیح داده ام؛ بزرگان شان در طول تاریخ به این دو لازمۀ عرفان شان تصریح کرده اند، اما پیروان امروزی شان در این باره کور و کر می شوند و فاقد آن مردانگی هستند که به همجنس گرا و شیطان پرست بودن خودشان تصریح کنند.

شیطان شناسی صحیفه را در دعای هفدهم ببینید، آن گاه شیطان شناسی ملاصدرا را در کتاب «مفاتیح الغیب» بخوانید که می گوید: من مطالبی را فهمیده ام که جز احمق ها و نادان ها انکارش نمی کنند؛ همان نور شیطان از نار عزّت خداست، اگر نور شیطان ظاهر می شد همۀ خلایق او را می پرستیدند.(1)

بدیهی است که باور به «وحدت وجود» غیر از این نتیجه ای نمی دهد بویژه باور به «وحدت موجود» که محی الدین و وارث او ملاصدرا به آن معتقد هستند و همچنین صدرویان امروزی ما.

حضرات صدروی وقتی که در اسفار(2)

به همجنس گرائی او می رسند کور و کر می شوند، با این همه خود را برتر، عارف تر، و متّقی تر از پیروان اندیشمند و دانشمند مکتب اهل بیت می دانند.

صحیفه سجادیّه گوشه های عمیق جان و روان و شخصیت درون انسان را جزء به جزء می شکافد و شرح می دهد، ابعاد رابطۀ انسان با خود انسان، با جهان، با خالق جهان، با جامعه و... را شرح داده و شناخت می کند؛ شناخت عمیق و ژرف؛ با ریزه کاری تمام، به حدی که در این مسائل عظیم

هیچ پرسشی نیست که پاسخ آن را نداده باشد؛ هیچ مجهولی نیست که آن را مکشوف نکرده باشد. «اُخت

ص: 114

1- مفاتیح الغیب ص 172.
2- ج 7 ص 171 تا 179 و ادامهٔ آن. ط مصطفوی.

القرآن» است.

و هزار اسف که جامعهٔ بشر ارج این متن عظیم را ندانست و 11 دعا از آن را دست تاریخ منحوس، از بین برد.

بگذریم؛ این مصیبت عظمائی است که امروز مانند سرطان کشنده در حوزه و دانشگاه ما جولان می دهد؛ عده ای خود را پیرو مکتب اهل بیت می دانند در عین حال مرید محی الدین کابالیست اسپانیائی(1)

و و ملاصدرا کار گزار اسپانیائیان که در عصر صفوی راه شان به ایران باز شد. برگر دیم به ادامهٔ شرح بخش دهم از دعای بیست و دوم:

صلاح؟ یا: اصلاح؟

می گوید: «اللَّهُمَّ قَدْ تَعْلَمُ مَا یُصْلِحُنِی مِنْ أَمْرِ دُنْیَایَ وَ آخِرَتِی». این فراز را چنین معنی کرده اند: خدایا تو آنچه صلاح کار دنیا و آخرت من است می دانی. و یا گفته اند: خدایا تو می دانی در دنیا و آخرت شایستهٔ من چیست. و همچنین در شرح های عربی و فارسی با تفاوت هائی در لفظ. اما اولاً: این معنی وقتی درست است که «یَصْلِحُنِی» با فتحهٔ حرف «ی-» خوانده شود نه «یُصْلِحُنِی» با ضمّهٔ آن. اما آنچه در متن دعا آمده ضبط دوم است و «یُصلح» از باب افعال است و معنی آن چنین می شود: خدایا تو خود آنچه را که امر دنیا و آخرت مرا اصلاح کند، می دانی.

و کسی در این جا ادعای قرائت با فتحه نکرده است و شگفت است با این حال چرا به سراغ معنی دیگر رفته اند!؟!

و ثانیاً: علاوه بر ضبط با ضمّه، اگر مراد صلاح بود نه اصلاح، باید می گفت «یصلح لی» و معنای مذکور با «نی» به هیچ وجه سازگار نیست. می گوید آنچه من را اصلاح می کند در امور دنیوی و امور اخروی من.

نکته بس مهم است، بل یک اصل بزرگ را معرّفی می کند: اصلاح درون و شخصیت، عین اصلاح زندگی دنیوی و اخروی است. چگونگی زندگی انسان دقیقاً انعکاس چگونگی درون اوست؛ درون تلخ، زندگی تلخ را می دهد و درون شیرین، زندگی شیرین را. شیرینی زندگی نه به مال است و نه

1- رجوع کنید: مقاله «دلیل بیست دوم: کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» سایت بینش نو www.binesheno.com

به مقام و حتی نه به «مطلق علم».(1)

«فَکُنْ بِحَوَائِجِی حَفِیّاً»: پس به نیازهای من توجه همه جانبه (کامل و شامل) داشته باش؛ نعمت هایت را به من نمام کن؛ مصداق آیهٔ «وَ لِأُتِمَّ نِعْمَتی عَلَیْکُمْ».(2) برای بیشتر روشن شدن معنی «حفّی» به قرآن بنگریم آن جا که می فرماید: «یَسْئَلُونَکَ کَأَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ اللَّهِ»: (3) از تو (دربارهٔ قیامت) طوری می پرسند که گوئی تو بر زمان وقوع آن علم حفّی داری، بگو: علمش تنها نزد خداست.

رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) علم کامل به چگونگی قیامت و حتی به زمان وقوع آن دارد، لیکن علم کامل انسانی، نه علم حفّی که فقط از آن خداوند است.

در مواردی از دعاها گفته شد که امام در ظاهر سخنش خودش را می گوید، اما در واقع در مقام یاد دادن به ماست خودش مشمول این سخنش نیست، اما در این سخن خودش نیز مشمول سخنش است؛ خودش را نیز «حفّی» نمی داند. زیرا مسئله در حد همان علم به چگونگی و زمان قیامت است که معصومین علیهم السلام به عوامل اصلاح کنندهٔ درون، علم کامل دارند اما علم کامل انسانی، نه علم حفّی.

در عمل نیز «اعطای حفّی» را فقط خدا اعطا می کند.

آنچه از این تک جملهٔ امام یاد می گیریم، یک اصل بزرگ دیگر است: در مباحث گذشته از دعاها دیدیم که امام علیه السلام به ما یاد می دهد که: هر چه از خدا می خواهید، تامّ و کامل آن را بخواهید؛ خواستهٔ ناقص و کوچک، سسزاوار عرضه به حضور ربّ العالمین نیست. اما در این جا بالاتر از آن را می خواهد: «خدایا آنچه من را اصلاح می کند، آن را در حد کاملتر از آن که ذهن من توان تصور آن را دارد، به من بده»؛ مطابق علم حفّی خودت بده، نه مطابق درک من.

در این عبارت، جریان دعا به اوج اعلی می رسد و بالاتر از این دعائی و خواسته ای امکان ندارد.

در چندین آیه فرموده است «وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظیمِ».(4) واژهٔ عظیم در بیان قرآن به دو کاربرد آمده

1- مطلق علم؛ هر علمی موجب شیرینی درونی انسانی نمی شود. بل علمی لازم است که در بستر و مسیر و جهت صحیح باشد، نه علمی که بمب اتم بسازد.

2- آیهٔ 150 سورهٔ بقره.

3- آیهٔ 187 سورهٔ اعراف.

4- از آن جمله آیهٔ 105 سورهٔ بقره و 74 سورهٔ آل عمران و 29 سورهٔ انفال، و 21 و 29 سورهٔ حدید، و 4 سورهٔ جمعه.

است:

1- عظیم از نظر مردم و انسان.

2- عظیم از نظر خدا: آن جا که سخن از عظمت خود، عظمت صفات خود و عظمت فضل خود سخن می گوید، عظمتی است که خارج از توان درک بشر است. فضل خدا به این معنی عظیم است، پس باید انسان در این فضل عظیم، طمع عظیم و خواستهٔ عظیم داشته باشد.

در مباحث گذشته از زبان حدیث شنیدیم که طمع در فضل و لطف خدا، مذموم نیست بل ممدوح است بویژه در غفران معاصی و اصلاح درون.

نتیجه: در این بخش از دعا به ما یاد می دهد که دو «مجهول» را به خدا واگذاریم:

1- گاهی چیزی را از خداوند می خواهیم و گمان می کنیم که به نفع ماست در حالی که به ضرر ماست.

2- خواستهٔ مان را در آن کمال و تمام بخواهیم که درک مان به آن نمی رسد.

بخش یازدهم

اشاره

انسان شناسی

انسان مؤمن هم دچار حالات مختلف می گردد

پیش گیری از گسست روانی

شکر

شکر در ناگواری ها

فرق میان شاکر و شکور

«اللّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ ارْزُقْنِی الْحَقَّ عِنْدَ تَقْصِیرِی فِی الشُّکْرِ لَکَ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَیَّ فِی الْیُسْرِ وَ الْعُسْرِ وَ الصِّحَّهِ وَ السَّقَمِ، حَتَّی أَتَعَرَّفَ مِنْ نَفْسِی رَوْحَ الرِّضَا وَ طُمَأْنِینَهَ النَّفْسِ مِنِّی بِمَا یَجِبُ لَکَ فِیمَا یَحْدُثُ فِی حَالِ الْخَوْفِ وَ الْأَمْنِ وَ الرِّضَا وَ

ص: 117

السُّخْطِ وَ الضَّرِّ وَ النَّفْعِ»: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و به من قوّتِ (اراده) بده وقتی که در شکر نعمت هایت دچار (حالتِ) کوتاهی می شوم، در آسایش و رنج، در تندرستی و بیماری، تا در درون خود رضایت از تو و طمانینه دریابم، (رضایت و طمأنینه) بر آنچه برای تو بر من واجب است در حوادث: در حال خوف و اَمن؛ رضا و سخط؛ ضرر و نفع.

شرح

اشاره

لغت: واژۀ حقّ کاربردهای متعدد دارد:

1- الحقّ: ضدّ الباطل.- از این باب است «جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ».(1)

2- به معنی حقوق فردی و اجتماعی: «فَلْیَکْتُبْ وَ لْیُمْلِلِ الَّذی عَلَیْهِ الْحَقُّ». (2)

3- بررسی درستی یک خبر: «حَقَّ الْخَبَرَ: وقف علی حقیقته»: درستی خبر را دریافت- اصطلاح «تحقیق علمی» از همین کاربرد است.

4- استحقاق و سزاوار شدن: «فَحَقَّ عَلَیْنا قَوْلُ رَبِّنا إِنَّا لَذائِقُون».(3) و «کُلٌّ کَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعید».(4)

می گویند «حقٌّ به»: ای جدیرٌ به: سزاوار آن است. و از این باب است «الَّذینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ».(5)

5- به حقیقت پیوستن یک گفتار: «حَقَّتْ کَلِمَهُ رَبِّکَ عَلَی الَّذینَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لا یُؤْمِنُون».(6)

6- تثبیت یک چیز= معنی مقابل سست کردن، شُل کردن، محو کردن: «لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ

1- آیۀ 81 سورۀ اسراء.

2- آیهٔ 282 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 31 سورهٔ صافات.
4- آیهٔ 14 سورهٔ ق.
5- آیهٔ 121 سورهٔ بقره.
6- آیهٔ 33 سورهٔ یونس.

الْباطِلَ».(1) و «يَمْحُ اللَّهُ الْباطِلَ وَ يُحِقُّ الْحَقَّ».(2)

7- محکم کردن: استحکام بخشیدن: می گویند «حَقَّ العُقده»: گره را محکم بست. معنی مقابل «شُل بستن»، «سست بستن».

مراد امام علیه السلام در این جا دو کاربرد ششم و هفتم در کنار هم و با هم، است که معنی مقابل «گسستگی» و «شُل بودن و سست بودن» است. به شرح زیر:

پیش گیری از گسست روانی

حالت روانی و درونی انسان، خشک، منجمد و یکنواخت نیست. بل جان آدمی متغیر و در حرکت از حالی به حال دیگر و انتقال از وضعیتی به وضعیت دیگر است این تغییر و انتقال، در دو محور رخ می دهد:

1- انتقال از نیازی به نیاز دیگر: وقتی که تشنه است آب می خورد، نیاز به آب بر طرف می شود و نوبت به نیاز دیگر می رسد از قبیل گرسنگی و یا هر نیاز دیگر. و این سلسله ادامه دارد و انسان هرگز خالی از یک نیاز نیست؛ ترتیب نیازها، ترتیب حالت ها را می آورد.

نیاز انگیزه را ایجاد می کند. نیاز نیز بر دو نوع است:

الف: نیاز جسمی و مادی انگیزهٔ کار و عمل فیزیکی.

ب: نیاز روحی و معنوی انگیزهٔ کار و عمل غیر فیزیکی؛ از قبیل علم آموزی، محبت یابی، عبادت و از آن جمله شکر، تفریح، مونس و همدم و...

2- انتقال از «احساس»ی به احساس دیگر: احساسات نیز ایجاد انگیزه کرده و به عمل وادار می کنند.

مسئلهٔ مهم و پیچیده این است که رابطهٔ احساسات با نیازها بر دو گونه است:

الف: رابطهٔ عقلانی: نیازها، احساس ها را به وجود می آورند؛ در این صورت، نیاز «علّت» می شود و احساس «معلول». این روند و جریان

طبیعی و آفرینشی روان انسانی است. و (باصطلاح این مجلدات) یک روند و جریان فطری است.

1- آیهٔ 8 سورهٔ انفال.
2- آیهٔ 24 سورهٔ شوری.

ب: رابطۀ هوسی: احساس ها نیازها را به وجود می آورند: در این صورت، احساس «علت» و نیاز «معلول» می گردد. این روند و جریان، غیر طبیعی، آفتمند و حاکی از خودسری روح غریزه است. و نیازی که ایجا می شود یک نیاز کاذب است خواه منجر به شادی و شعف باشد و خواه منجر به غم و غصه.

و پیچیده تر این که: هم در جریان فطری و هم در جریان غریزی، وقتی که احساس ها حاصل می شوند فوراً انگیزۀ دیگر می آفرینند و عمل دیگر را موجب می شوند؛ هلمّ جرّا، و این نیز سلسلۀ خود را دارد.

اما در هر دو جریان، این سلسله گسست ناپذیر نیست؛ در جائی باز می ایستد. عامل این گسست در جریان فطری، غریزه گرائی است. و در جریان غریزی یکی از دو چیز است:

1- اشباع: این نیر بر دو نوع است:

الف: اشباع درست و عقلانی: غذا را به قدر لازم می خورد و اشباع می شود، به شهوت جنسی پاسخ عملی به قدر لازم طبیعی می دهد و اشباع می گردد.

ب: اشباع در اثر ناتوانی: روحش از غذا خوردن اشباع نمی شود، معده اش بیش از آن ظرفیت ندارد، روحش از عمل جنسی اشباع نمی شود نیروی جنسی اش بیش از آن توان ندارد. این بزرگترین بیماری روانی است.

در این بخش از دعا محور سخن امام علیه السلام، روند و جریان طبیعیِ آفرینشی و فطری است که گاهی در اثر تفوق غریزه، فطرت از کارش سست شده و دچار گسست می گردد.

می گوید: خدایا، هر وقت که این گسست روانی در من زمینه پیدا کند، نیروی محکم عطا کن که از آن پیشگیری کنم؛ از پاره شدن طناب اراده جلوگیری کنم.

این مقدمه را کش دادم، برای این که شارحان و مترجمان (آجرهم الله) سخن امام علیه السلام را به طور صحیح معنی نکرده اند و کلمۀ «حقّ» را به معنی «ضدّ باطل» گرفته اند و لذا به هیچ جائی نرسیده اند. مراد امام از این لفظ در این جا، کاربرد هفتم آن است که به معنی محکم کردن و

پیشگیری از گسست و جلوگیری از شل شدن است. می گوید: «وَ ارْزُقْنِی الْحَقَّ عِنْدَ تَقْصِیرِی»: به من توان محکم کردن در وقت تقصیر بده. نمی گوید «و ارزقنی الحق بعد تقصیری»: پس از آن که تقصیر کردم

ص: 120

توفیق برگشتن به راه حق را بده.

یعنی پیش از تقصیر و وقتی که «در شُرف تقصیر» قرار می گیرم توفیق تحکیم اراده بده تا دچار گسست اراده نگردم و اهل شکر باشم، نه اهل ناسپاسی.

شکر

«وَ ارْزُقْنِی الْحَقَّ عِنْدَ تَقْصِیرِی فِی الشُّکْرِ لَکَ». در مجلدات قبلی در موارد متعددی گفتار امام را دربارهٔ شکر دیدیم. اما در این جا معنای دیگر از شکر را در نظر دارد که به گمان من تا این جای صحیفه به این معنی به کار نبرده است. شکر در این جا یک مفهوم گسترده و عام شمول دارد که: اگر انسان در مسیر اقتضاهای فطرت زندگی کند وفطرتش غریزه اش را مدیریت کند، همه کارها، رفتارهای فردی، خانوادگی، اجتماعی، اعم از آنچه عبادات نامیده می شود یا به غیر عبادات موسوم می شود، همگی مصداق شکر و زیر چتر معنی شکر قرار می گیرند؛ نماز شکر است، کسب و کار عین شکر است، ازدواج غیر از شکر معنی نمی یابد، تحصیل علم و دانش شکر است.

و با بیان خلاصه: به کار گرفتن هر توانی که خدا به انسان داده، شکر می شود. و یکی از آن شکر شفاهی است و دیگری شکر قلبی است. بنابراین شکر بر دو نوع است:

1- شکر نیّتی: شکر قلبی و شکر شفاهی- معنی مقابل این شکر، کفران به معنی «عدم تشکر از خدا در مصرف نعمت ها» است.

2- شکر بدون نیت خاص شکر: همهٔ اعمال، رفتارها، فعالیت ها حتی استراحت و خوابیدن و... بشرط جریان در مسیر اقتضاهای فطری، شکر هستند- معنی مقابل این شکر، کفران به معنی «عاطل و راکد گذاشتن نعمت و عدم استفاده از آن» است.

در بینش مردمی شکر تنها در برابر نعمت ها و هنگام برخورداری ها است.اما در این بیان، شکر همیشه جاری و ساری است و مختص اوقات برخورداری نیست، و انسان همیشه در حال شکر است و باید باشد: «فِی الشُّکْرِ لَکَ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَیَّ فِی الْیُسْرِ وَ الْعُسْرِ وَ الصِّحَّهِ وَ السَّقَم». و به ما

هشدار می دهد که سپاس از خدا را به اوقات تنعّم منحصر نکنید. علاوه بر شکر نیّتی، مواظب باشید که شکر عملی دچار گسست نگردد و فشار رنج ها به روند فطری عملی تان لطمه نزند. و حوادث موجب گسستگی آن نگردد: «حَتَّی أَتَعَرَّفَ مِنْ نَفْسِی رَوْحَ الرِّضَا وَ طُمَأْنِینَةَ النَّفْسِ مِنِّی»: تا روح

ص: 121

رضایت از تو و طمأنینه را در جان خود دریابم.

طمأنینه: عدم تزلزل روحی؛ عدم گسست و شل شدن.

ابتدا توان محکم کردن نیروی درون را می خواهد، اما این تنها کافی نیست؛ هر اراده و انگیزه ای وقتی فایده می دهد که به عمل برسد و لذا می گوید: «بِمَا یَجِبُ لَکَ»: بوسیله آنچه موجب است که برای تو انجام دهم.

باصطلاح ادبی، حرف «ب-»، «باء وسیله» است.

«فِیمَا یَحْدُثُ»: در هر حادثه و حالتی برایم پیش می آید «فِی حَالِ الْخَوْفِ وَ الْأَمْنِ وَ الرِّضَا وَ السُّخْطِ وَ الضَّرِّ وَ النَّفْع»: در حالتی که ترس پیش می آید یا ایمنی، حادثه و حالتی که رضایت من در آن باشد یا ناخشنودی ام، به ضررم باشد یا به نفعم.

شکر در ناگواری ها

آنچه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) از ما خواسته اند «شکر نعمت» است نه «شکر نقمت». مراد امام نیز شکر بر بلا، شکر بر خوف، شکر برضرر، شکر بر بیماری، نیست. به معنی حرف «فی» در «فِی الْیُسْرِ وَ الْعُسْرِ وَ الصِّحَّهِ وَ السَّقَم» توجه کنید؛ یعنی حوادث و حالات ناگوار موجب نشود که از روند و جریان عملی شکر خارج شوم. در فراز بعدی لفظ «حال» را نیز می آورد: «فِی حَالِ الْخَوْفِ وَ الْأَمْنِ وَ الرِّضَا وَ السُّخْطِ وَ الضَّرِّ وَ النَّفْع».

شکر نیتی با نیّت خاص فقط در برابر نعمت است که قلباً یا شفاهاً به جای آورده می شود. شکر عملی بدون نیت خاص بل با نیت عام و قرار گرفتن کلّ زندگی در مسیر درست فطری است خواه در بحبوحۀ شادی ها و خواه در بحران رنج و ناشادی ها.

و این بدان معنی نیست که انسان در حالات گرفتاری و مصائب نباید شکر نیّتی داشته باشد. زیرا آدمی در بدترین حالات نیز از نعمت هائی برخوردار است و باید در برابر آن ها شکر کند. و بهمین جهت «خودکشی» در اسلام

کفرانی ترین عمل و دقیقاً مصداق اعتراض به خدا و نوعی اعلام جنگ با باری متعال است.

ص: 122

حتی «مرگ خواهی» از موضع سرافرازی محکوم است، که آن شاعر می گوید:

مرگ

اگر مرد است گو نزد من آی

تا

به آغوشش بگیرم تنگ، تنگ

این خواسته یا از موضع تکبر است و یا از موضع عُجب به عبادات خود، و یا از موضع کفران و ناشکری. گفتهٔ شاعر دیگر بهتر از این است که می گوید:

مهتری

گر به کام شیر دراست

شو

خطر کن زکام شیر درآر(1)

البته اگر مصداق برتری جوئی غریزی نباشد و در راستای آیهٔ «رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّيَّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقينَ إِماماً»(2) باشد که آرزوی مصلح بودن و پیشرو بودن در امور اجتماعی است. والاّ چنین خطر کردن، تباهی دنیا و آخرت است.

قرآن و حدیث، در برابر سختی ها، مصائب و بلایا، آنچه از ما خواسته اند «صبر» است و این صبر همان شکر عملی است که گفته شد در صورت درست و صحیح بودن مسیر زندگی هر عملی و هر کاری، شکر است.

و بالاخره «شکر در ناگواری ها» آری، اما «شکر برناگواری ها» نه. باید برای رهائی از ناگواری ها هم کوشش کرد و هم رفع و دفع آن ها را از خداوند خواست به طوری که آنهمه خواهش رفع یا دفع بلا و گرفتاری ها از زبان امام علیه السلام در دعاهای پیشین مشاهده کردیم که در نظر

سطحی نگران، گمان می شود که (نعوذ بالله) امام چرا این همه راحت طلب است. و یا (نعوذ بالله) چرا این همه از ناگواری ها می ترسد.

در بخش نهم از همین دعا سخن از حسن بصری و شاگردانش (مالک بن دینار، ثابت بنانی، ایوب سجستانی، صالح المری، عتبه الغلام، حبیب فارسی، سعد، عمر، صالح اعمی، رابعۀ عدویّه، سعدانه، جعفربن سلیمان، که سفیان ثوری را نیز باید بر آن افزود) رفت که در جامعۀ مسلمانان «بدعت تصوف» را بنیان نهاده بودند و یکی از اصول اساسی شان بلاجوئی و مصیبت خواهی بود، کافی است به شرح

1- حنظله بادغیسی.
2- آیۀ 74 سورۀ فرقان.

احوال آنان در «تذکره الاولیاء» عطار نیشابوری مراجعه کنید.

گروهی که زهد را به بلاجوئی و مصیبت خواهی معنی می کردند و ارمغانی بود که حسن بصری از آباء و اجداد مسیحی و دیر نشین خود، وارد جامعهٔ مسلمانان کرده بود و بشدت در میان امّت گسترش می یافت در حدی که شاگردان او شخصیت های بنام تاریخ مسلمانان شده اند. امام علیه السلام در برابر هجوم این سیل انحراف قرار داشت؛ نه تنها در صحیفه با این قبیل دعاها بینش آنان را محکوم می کرد، عملاً نیز با آنان و افکار نادرست شان مبارزه می کرد که در بخش نهم از همین دعا یک نمونهٔ بزرگ از آن را دیدیم که عملاً همهٔ آنان را در اجتماع بزرگ حاجیان سر افکنده کرد و رسماً عرفان شان را ابطال کرد. آنان جایگاه «صبر» را در ناگواری ها با «شکر» عوض کرده بودند.

فرق میان شاکر و شکور

شکر بر دو نوع است: شکر شاکری و شکر شکوری.

شکر شاکری «موردی» است؛ در هر مورد که انسان به نعمتی می رسد شکر آن را به جای آورد. این شکر یک «فعل» است در کنار افعال دیگر؛ یکی از اعمال و کردارهای فراوان انسان است.

اما شکر شکوری یک «فعل» نیست، یک «خصلت» و ملکهٔ درونی است و بر همهٔ افعال و کردارهای انسان جاری و ساری است؛ همهٔ کردارها، گفتارها و رفتارهای شخص شکور صبغه و بوی شکر می گیرد حتی خوابیدنش خوردن و نوشیدنش، اعمال جنسی و حتی خوابیدنش و نفس کشیدنش.

به یک آیه از قرآن با نظر دقیق توجه کنید: پس از شمارش نعمت هائی که به حضرت سلیمان و اولاد حضرت داود داده، می فرماید: «اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُکْراً وَ قَلیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُور»:(1) ای اولاد داود عمل کنید، عمل شکری، و از بندگان من اندک اند آنان که شکورند.

در این آیه «شکر موردی» را نمی خواهد بل داشتن خصلت مستمر و جاری و شامل شخصیتی درونی را می خواهد که بر همهٔ اعمال و کردارشان رنگ و بوی شکری بدهد؛ کل زندگی شان شکر باشد.

در این آیه سه مطلب باید مورد دقّت قرار گیرد:

1- اعملوا: نمی گوید «فا شکروا آل داود شکراً» می گوید «اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُکْراً». تنها شکر صرفاً قلبی یا شفاهی در برابر نعمت ها را نمی خواهد، بل می خواهد که همهٔ اعمال ها و رفتارها و کل

1- آیهٔ 13 سورهٔ سبأ.

زندگی، شکری باشد.

2- شکراً: این کلمه در این آیه یا «تمیز» است: عمل کنید عمل تان شکری باشد نه غیر شکری.

و یا «مفعول به» است: عمل کنید شکر را. این معنی با روح ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام سازگار نیست و فاقد فصاحت است. از باب مثال؛ قرآن هرگز نگفته است «اعملوا الصلّوه»، گفته است «أَقیمُوا الصَّلاه». و اهل بیت هرگز نگفته اند «اعملو الزکاه»، گفته اند «أَدُّوا زَکَاهَ أَمْوَالِکُمْ». اگر مراد مفعول به بود باید می فرمود «اقیموا شکراً» یا «ادّوا شکراً». در حالی که می گوید «اعملوا شکراً».(1)

و یا «مفعول مطلق» است که(2)

سه کاربرد دارد:

الف: یا برای «تأکید» است؛ در این صورت باید خود کلمه تکرار می شد: «فاشکروا شکراً». که چنین نیست.

ب: یا برای «تعیین عدد» است؛ در این صورت با توجه به «تنوین وحدت» معنی چنین می شود: عمل کنید تنها یک شکر را. که درست نیست.

ج: یا برای «تعیین نوع» است: که معنی چنین می شود: عمل کنید و عمل تان عمل شکری باشد. و این درست است و فرقی با معنی «تمیز» ندارد.

3- الشکور: شکور، صیغهٔ «صفه مشبهه» است و بر یک خصلت درونی که «ملکهٔ شخصیتی» باشد، دلالت می کند و چون در این آیه با «عمل» قرین شده دلالت دارد بر این که: جریان کلی و عمومی اعمال در بستر شکر باشد هم با صبغهٔ شکر و هم با ماهیت شکر.

مثلاً: همهٔ رفتارها، کردارها، کارها و اعمال پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) حتی خوابیدن و نفس کشیدنش، شکر است. و تنها یکی از این اعمال، شکر صرفاً قلبی و یا شفاهی در برابر نعمت ها است.

جریان و روی هم رفتهٔ زندگی یک انسان، یا زندگی شکری است و یا زندگی غیر شکری، و یا با نسبت و درصدی میان این دو.

شکور بودن غیر از شاکر بودن است؛ «شکر گفتن» نیست؛ در شکور بودن «صبر» لازم است والاّ این

ص: 125

1- متأسفانه متون تفسیری و مترجمان قرآن معنی «مفعول به» را برگزیده اند که نادرست و عوامانه است.
2- و غیر از این سه صورت نیست.

حالت درونی گسسته می گردد و شکوریت از بین می رود گرچه شاکر بودن باقی مانده باشد. صبور بودن در هنگام ناگواری ها جریان شکوریت را حفظ می کند.

قرآن: «إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِکُلِّ صَبَّارٍ شَکُور»، آیه ای که در چهار سوره از قرآن تکرار شده است: سورۀ ابراهیم آیۀ 5، سورۀ لقمان آیۀ 31، سورۀ سبأ آیۀ 19 و سروۀ شوری آیۀ 33. و در هیچ آیه ای «صبّاراً شاکراً» یا «صبار شاکر» نیامده است. زیرا هر فرد غیر صبور نیز می تواند هرازگاهی شاکر باشد اما نمی تواند شکور باشد.

گفته شد که در برابر بلاها و نقمت ها، از ما شکر نخواسته اند، صبر خواسته اند. اما این صبر قوام دهنده و بر پا دارندۀ شکوریت است و اگر صبوری نباشد، شکور بودن نیز نخواهد بود.

با این مقدّمۀ پر پیچ و خم، می رسیم به معنای درست سخن امام علیه السلام که می گوید: «وَ ارْزُقْنِی الْحَقَّ عِنْدَ تَقْصِیرِی فِی الشُّکْرِ لَکَ»: خدایا به من توان پیوند دادن و مستمر کردن بده وقتی که در شکر برای تو با گسست رو به رو شوم. گسستی که موجب تقصیر در شکوریت می گردد.

«بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَی»؛ بوسیلۀ نعمت ایمان که به من داده ای- بوسیلۀ ارادۀ ایمانی درون- شکوریت را مستمر کنم.

گفته شد این «ب-»، «باء وسیله» است. اگر مرادش شکر در برابر نعمت و شکر شاکری بود، می گفت «علی ما انعمت علّی»، که در همۀ دعاها با حرف «علی» آمده است مانند «الشُّکْرُ عَلَی مَا أَلْهَم»(1) و امثال آن.

«فِی الْیُسْرِ وَ الْعُسْرِ وَ الصِّحَّهِ وَ السَّقَم»: در حالت آسایش و در حالت رنج، در حالت صحت و در حالت بیماری. مراد این نیست که برای رنج و بیماری نیز شکر کنم.زیرا گفته شد که برای مصائب و نقمات از ما صبر خواسته اند نه شکر، بر خلاف بینش صوفیان.

«حَتَّی أَتَعَرَّفَ مِنْ نَفْسِی رَوْحَ الرِّضَا»: تا در درون خود روحیّه رضایت از تو را و طمأنینۀ درونی را دریابم؛ احساس کنم؛ درک کنم؛ داشته باشم.

1- بحار، ج 29 ص 220. فرمایش حضرت زهراء علیها السلام در خطبهٔ فدکیه.

رضایت و طمأنینهٔ درونی بر آنچه واجب است که برای تو انجام دهم دربارهٔ هر آنچه بر من حادث می شود: در حال خوف یا در حال ایمنی، در حال خشنودی یا در حال ناخشنودی، در حال ضرر یا در حال نفع: «بِمَا یَجِبُ لَکَ فِیمَا یَحْدُثُ فِی حَالِ الْخَوْفِ وَ الْأَمْنِ وَ الرِّضَا وَ السُّخْطِ وَ الضَّرِّ وَ النَّفْع».

بخش دوازدهم

اشاره

فضل خدا

دعا و بالاتر رفتن خواسته

حسادت بر دو نوع است

واکنش در برابر موفقیت دیگران

نعمت های حسادت انگیز

تحدی و ابطال خواهی

توحید و قضا و قدر

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی سَلَامَهَ الصَّدْرِ مِنَ الْحَسَدِ حَتَّی لَا أَحْسُدَ أَحَداً مِنْ خَلْقِکَ عَلَی شَیْ ءٍ مِنْ فَضْلِکَ، وَ حَتَّی لَا أَرَی نِعْمَهً مِنْ نِعَمِکَ عَلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ فِی دِینٍ أَوْ دُنْیَا أَوْ عَافِیَهٍ أَوْ تَقْوَی أَوْ سَعَهٍ أَوْ رَخَاءٍ إِلَّا رَجَوْتُ لِنَفْسِی أَفْضَلَ ذَلِکَ بِکَ وَ مِنْکَ وَحْدَکَ لَا شَرِیکَ لَک»: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست و «پاکی سینه ام از حسد» را به من عطا کن، تا بر هیچ کس از بندگانت بر چیزی که از فضل خودت داده ای حسادت نکنم، و تا آن که نعمتی را به کسی از بندگانت داده ای- خواه نعمت دینی باشد و خواه دنیوی، عافیت باشد یا تقوی، گشایش باشد یا آسایش- نبینم مگر امیدوار باشم برای خودم بهتر از آن را از جانب تو، و تنها از تو، که

شریکی برای تو نیست.

شرح

دعا و بالاتر رفتن خواسته

در بخش پنجم عبارت «خَلِّصْنِی مِنَ الْحَسَد»، رها شدن و رها بودن از حسد را خواستار شد. اما در این جا پس از طی مراحل از راز و نیاز، خواسته را بالاتر برده و چیزی بیش از رها شدن یا رها بودن از حسادت را خواسته است، می گوید: «وَ ارْزُقْنِی سَلَامَةَ الصَّدْرِ مِنَ الْحَسَد» یعنی درون مرا از حسد پاک کن؛ ریشۀ حسد را از قلب من بردار؛ ریشه کن کن. نه این که ریشه های آن در دل من باشد و تنها از به فعلیت رسیدن آن محفوظ باشم و گفت: «وَ احْصُرْنِی عَنِ الذُّنُوب»: مرا از گناهان- که یکی نیز حسد است- باز دار.

در آن جا گفته شد که اصل غریزۀ حسد بطور بالقوه، در هر انسانی هست، آنچه از انسان خواسته اند مدیریت این غریزه است تا در جهت غبطه باشد، در قالب حسد بروز نکند.

در این جا از غبطه نیز بالاتر رفته و صرفاً بازداشتن از حسد را نمی خواهد، بل «امیدواری» را می خواهد: «إِلَّا رَجَوْتُ لِنَفْسِی أَفْضَلَ ذَلِکَ». زیرا غبطه بر دو نوع است:

1- غبطۀ راکد: ای کاش من هم این نعمت را داشتم.- این نوع غبطه در ادبیات عرب از مصادیق «اَمَل» است.

2- غبطۀ محرّک و انگیزاننده: من هم بکوشم تا از فضل خدا این نعمت را به دست آورم- این نوع در ادبیات عرب از مصادیق «رجاء» است. رجاء آرزوی خالی نیست بل آرزوئی که شخص در صدد به دست آوردن آن باشد، است.

در آن جا خواسته اش «اَمَل» بود اما در این جا «رجاء» است.

با این روش یک اصل دیگر از اصول رابطه با خدا را به ما یاد می دهد که: بهتر است در دعا به تدریج پیش بروید؛ هر قدری که احساس صمیمیت

بیشتر با ربّ العالمین و «مُنِعم النّعمات» کردید، خواستهٔ تان را بالا ببرید.

در موارد متعدد از این مجلدات گفته شد: برخی ها از این که خواستهٔ بزرگی را از خداوند بخواهند، خودداری می کنند. درست همان طور که چیزی از دیگران می خواهند، گمان می کنند که خداوند نیز مانند بشرها (نعوذ بالله) محدودیت توان یا محدودیت کرامت دارد. در حقیقت ضمیر

ناخودآگاه آنان در خدا شناسی دچار مشکل است. هر خواستهٔ بزرگ مشروع را می توان از خدا خواست. بل خداوند اگر «بزرگ خواهی» را بیش از «کوچک خواهی» دوست نداشته باشد، کمتر از آن دوست ندارد. پس باید درون و اندیشه را در خدا شناسی تکمیل کرد و خواسته های بزرگ را نیز از او خواست.

اما در این جا روش و روال بالا بردن خواسته را یاد می دهد که: درست است در همان آغاز دعا می توان خواسته بزرگ را خواست، لیکن بهتر است حالت قلبی را مراعات کنیم هر چه قلب آماده تر و در صمیمیت بالا باشد، استجابت خواسته نیز دست یافتنی تر می گردد.

حسادت نیز بر دو نوع است

انسان موجود عجیب و شگفت است، برخی ها به حق گفته اند «انسان موجود ناشناخته». بویژه در انسان شناسی غربی که ناتوان تر از آن است که اعماق و زوایا و ابعاد درونی انسان را بشناسد. تعریف حسادت از دیدگاه غربیان یک تعریف ژورنالیستی بل عوامانه است می گویند: حسد یعنی زوال نعمت کسی را خواستن. اما در بینش مکتب ما حسادت بر دو نوع است:

1- حسادت محض: کسی نعمت و موفقیت کسی را می بیند و نسبت به آن احساس ناخشنودی درونی می کند، زیرا نوعی احساس حقارت و عقب ماندگی در خودش می کند.

2- حسادت مستدل: شخص حسود علاوه بر اصل حسادت، استدلال هم می کند: چرا باید این شخص چنین نعمت یا موفقیتی داشته باشد؟ او که به فلان دلیل و فلان نقص شخصیتی سزاوار آن نیست، من از او به چنین نعمتی سزاوارترم.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که مسئله فقط مسئلهٔ سزاوار بودن و استحقاق داشتن نیست، زیرا خداوند علاوه بر عدلش، «فضل» هم دارد، برای برخی ها از فضل خود می دهد و فضل فراتر از عدل است، محاسبات و استدلالی که شخص حسود می کند (اگر درست باشد) در حیطهٔ عدل است نه فضل.

حتی در فضل نیز تبعیض نیست، اگر شخص حسود به خویشتن خویش بنگرد می بیند که خداوند نعمت های بسیاری به او داده است که با معیار عدل نه سزاوار آن بوده و نه استحقاقش را داشته است و همگی فضل بوده اند.

امام می گوید: «حَتَّی لَا أَحْسُدَ أَحَداً مِنْ خَلْقِکَ عَلَی شَیْ ءٍ مِنْ فَضْلِک». اگر قرار بود خداوند تنها با عدلش رفتار کند، انسان دچار وضعیت وخیم می گشت: «وَ لَوْ یُؤاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ

ص: 129

ما تَرَکَ عَلَیْها مِنْ دَابَّهٍ»،(1) اگر بنا بود خداوند صرفاً با عدلش رفتار کند هیچ جنبنده ای را در روی زمین باقی نمی گذاشت. زیرا همگی از «ستم» دور نیستند، یا ستم به خویشتن خویش و یا ستم به دیگران. و به ما یاد داده اند که در رابطهٔ تان با خدا این اصل را فراموش نکنید: خدایا با ما با فضلت رفتار کن نه با عدلت «عاملنا بفضلک و لا تعاملنا بعدلک».(2)

حسادت غریزی که به فعلیت برسد، یک بیماری است، این بیماری در حسادت مستدل، یک بیماری دوم را نیز که بس خطرناک است به همراه دارد و آن «به زیر سؤال بردن کار خدا» است: (نعوذ بالله) انتقاد از خداوند است. اگر یک مشرک به وجود شریک برای خدا قائل است، حسود مستدل، خودش را شریک خدا قرار می دهد که باید نظر او نیز در کارهای خدا در نظر گرفته می شد.

واکنش در برابر موفقیت دیگران

انسان نسبت به هر چیزی که با باصره اش می بیند، با شامهٔ اش شم می کند، با لامسه اش لمس می کند، با سامعه اش می شنود و با ذائقه اش می چشد، واکنش نشان می دهد. و با مشاهده موفقیت دیگران هرگز بدون واکنش نیست و نمی تواند باشد. یا نسبت به آن شادمان خواهد شد؛ این در مواردی است که شخص موفق از منسوبان او و یا از دوستان و محبوبان او باشد. و یا حس ناخشنودی از آن خواهد داشت.

و این ماهیت غریزی انسان است.

قرار است روح فطرت، روح غریزه را مدیریت کند تا دچار بیماری حسد نگردد. راه پیشگیری و حتی درمان آن چیست؟ این مدیریت بر پایهٔ چه چیز استوار می شود؟

آرزو؛ اما نه آرزوی صرفاً «اَمَلی» بل آرزوی «رجائی» پایه این مدیریت است. امام علیه السلام به ما یاد می دهد هر وقت تحرّک غریزی حسد را احساس کردید، به همان فضل بی کران خدا رجاءمند باشید. در این صورت آن واکنش درونی در جهت و بستر رجاء جاری می شود نه در جهت رشک و حسادت؛ سازنده می شود نه مخرّب.

و یاد می دهد: اگر این هوشیاری را داشته باشید و با ضمیر ناخودآگاه به طور خودآگاهانه رفتار

1- آیهٔ 61 سورهٔ نحل.
2- منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (خوئی) ج 14 ص 356.

کنید، دچار بیماری نمی شوید. و یاد می دهد: اگر این هوشیاری را از خداوند بخواهید و از او بگیرید، اساس غریزهٔ حسادت از درون تان زدوده می شود. و آرزوی رجائی در قلب شخصیت شما جای می گیرد و هیچ نعمتی و موفقیتی در دیگران مشاهده نمی کنید مگر انگیزه ای می شود برای امید رجائی: «حَتَّی لَا أَرَی نِعْمَةً مِنْ نِعَمِکَ عَلَی أَحَدٍ مِنْ خَلْقِکَ.... إِلَّا رَجَوْتُ لِنَفْسِی أَفْضَلَ ذَلِکَ». بهتر از آن بالاتر از آن را در چشم انداز امیدم داشته باشم.

پرسش: اگر در چنین موارد، امید داشتم و خودم را به رجاء عادت دادم و آن را به خصلت درونی مبدل کردم، اما به آن نرسیدم، در این صورت فایده این رجاء چه می شود؟

با بیان دیگر: همیشه چنین نیست که با رجاء و تصمیم برای به دست آوردن آن نعمت و خواستن این موفقیت از خدا، به آن برسم و احتمال ناکامی در این برنامه بیش از کامیابی است؟ و تکرار ناکامی ها همان رجاء را مخدوش کرده و از بین می برد.

پاسخ: نظر امام علیه السلام به کامیابی و موفق شدن در به دست آوردن آن نعمت نیست، نظرش به «سلامت صدر» است که گفت «وَ ارْزُقْنِی سَلَامَةَ الصَّدْرِ مِنَ الْحَسَد». یعنی اصل اساسی در این مسئله سلامت روانی و شخصیتی است. وقتی که هدف اصلی سلامت درون و بهداشت آن و محفوظ ماندن از بیماری باشد، حتماً به این هدف خواهد رسید و این در اثر دست نیافتن به آن نعمت، مخدوش نمی شود. و کامیابی کاملاً حاصل است. و اگر به خود آن نعمت هم برسد، چه بهتر. مگر محفوظ ماندن از بیماری آن هم بیماری ای خطرناک مانند حسادت که علاوه بر روح و روان به جسم و پیکر انسان نیز سرایت می کند، کامیابی نیست؟

حدیث: 1- امیرالمؤمنین علیه السلام: «صِحَّةُ الْجَسَدِ مِنْ قِلَّهِ الْحَسَد»:(1) سلامت جسم در اثر کمی حسد است.- مراد این نیست که همه بیماری ها از حسد ناشی می شود، مقصودش این است که اگر کسی هیچ بیماری دیگر نداشته باشد اما حسود باشد، دچار بیماری جسمی خواهد شد.

2- «الْعَجَبُ لِغَفْلَهِ الْحُسَّادِ عَنْ سَلَامَهِ الْأَجْسَاد»:(2) شگفت است غفلت حاسدان از سلامت بدن ها.

1- نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، قصار 253، فيض، 248.
2- نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، قصار 221، فيض 116.

3- دربارهٔ منافقان می فرماید: «..وَ فِعْلُهُمُ الدَّاءُ الْعَيَاءُ حَسَدَةُ الرَّخَاءِ»:(1). ... کردارشان درد بی درمان است، و بر آسایش دیگران حسادت می ورزند.

این همان «رخاء= آسایش» است که در این سخن امام سجاد علیه السلام آمده است: «أَوْ سَعَةٍ أَوْ رَخَاءٍ».

4- «لَا تَحَاسَدُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»:(2). نسبت به همدیگر حسادت نورزید، زیرا حسادت ایمان را می خورد همانطور که آتش هیزم را می خورد.

5- امام صادق علیه السلام: «إِنَّ الْحَسَدَ لَيَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَب».(3).

6- همین حدیث از امام باقر علیه السلام نیز آمده است.(4).

7- امام صادق علیه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَغْبِطُ وَ لَا يَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقُ يَحْسُدُ وَ لَا يَغْبِط».(5). و احادیث دیگر.

نعمت های حسادت انگیز

برای شخص حسود هر نعمتی حسادت انگیز است، اما در این سخن امام فقط چند عنوان را می بینیم که عبارتند از: نعمت در دین، نعمت در عافیت، در تقوی، در گشایش، در آسایش. چرا تنها این شش نعمت را نام برده است؟ ممکن است در پاسخ گفته شود: همهٔ نعمت ها زیر چتر این شش عنوان جای می گیرند و امام علیه السلام به این شمول، بسنده کرده است.

اما باید گفت اگر در مقام اکتفا به شمولِ عنوان بود، ذکر دو مورد اول کافی بود. زیرا هر نعمتی یا دنیوی است و یا اخروی. چهار مورد بعدی چه خصوصیتی دارند که بطور خاص ذکر شده اند؟

پاسخ: درست است دو مورد اول کافی بود، ردیف کردن چهار مورد بعدی بدلیل خصوصیتی است که دارند و آن دو نوع و دو گونه بودن ماهیت این چهار موضوع است که همهٔ شان در این خصوصیت

1- همان، ابن ابی الحدید، خطبهٔ 187، فیض خطبهٔ 185.
2- همان، خطبهٔ 85.
3- کافی (اصول) ج 2 ص 306 ط دار الاضواء.
4- همان.
5- همان، ص 307.

مشترک هستند، و آن با دقت در «عدم شان» و «ضدشان» مشخص می شود که «تُعرف الاشیاء باضدادها»

مثلاً عدم عافیت بر دو نوع است:

1- عدم عافیت واقعی.

2- عدم عافیت خیالی و تلقینی.

در مباحث پیشین چیستی و تعریف عافیت بیان شد: عافیت یعنی معاف بودن از گرفتاری ها، از مشکلات و مصائب. ممکن است کسی در کمال عافیت باشد، لیکن خودش خود را گرفتار، دارای مشکلات و مصائب بداند. افراد «اطلاق گرا» که غافل از نسبیت جهان هستند این گونه فکر می کنند و هیچ وقت لذت عافیت را نمی چشند. و همین طور است آسایش، که فرمود: «نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصِّحَّةُ وَ الْفَرَاغ»:(1) دو نعمت است که اکثر مردم (هر کسی با درصدی) در آن ها مغبون می شوند: صحت بدن و آسایش. وقتی گرفتار می شوند ارزش آن ها را می شناسند.

در ضبط دیگر این حدیث به جای «مغبونٌ»، «مفتونٌ» آمده است؛(2) یعنی دچار فتنۀ فکری می شوند.

و نیز رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرموده است: «نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ الْأَمْنُ وَ الْعَافِيَه»:(3) دو نعمت هستند که قدرشان شناخته نمی شود: امنیت و عافیت

پس اصل این «احساس» و «خیال» تنها به افراد پر توقع و مطلق گرا منحصر نیست، بل آنچه منحصر به آنان است حالت شدید آن است که بیماری روحی و بینشی است و توجه امام در این جای سخن به این بیماری است.

و همچنین است دربارۀ «گشایش».

اما دربارۀ «تقوی» مسئله این نیست که شخص تقوی داشته باشد و از تقوای خویش غافل باشد، بل که در این موضوع انسان در خطر عُجب است که خود را یک فرد متّقی بداند. غفلت از تقوی در منشأ آن

1- بحار، ج 63 ص 315 و ج 74 ص 75.
2- همان.
3- بحار، ج 78 ص 170.

رخ می دهد؛ فردی است پیرو مکتب اهل بیت علیهم السلام، اما چنان که باید به ارزش و اهمیت آن توجه کافی و آگاهانه به آن ندارد، درست مانند کسی که در صحت، فراغ، عافیت است اما توجه کافی به آن ندارد.

با این نگاه می فهمیم که امام علیه السلام به خاطر کدام خصوصیت، این چهار عنوان را آورده است در حالی که دو عنوان نعمت دنیوی و اخروی شامل این دو نیز است. چنین گفتاری مصداق «ذِکْرِ الْخَاصِّ بَعْدَ الْعَامِّ» است به خاطر اهمیت خصوصیت خاص.

شگفت است: این مکتب چه قدر به دقایق و ظرایف انسان شناسی و روان شناسی و شناخت انسان رابطه خود با خود، را در نظر می گیرد.

تحدّی و ابطال خواهی

در کل وجود انسان، در فکر و اندیشهٔ انسان، در کل زندگی انسان، دقت و کاوش کنید، بیندیشید، ببینید آیا یک عنوان دیگر می توان بر این چهار عنوان افزود که با آن ها در این خصوصیت مشترک باشد؟

توجه فرمائید: بحث در خطاها و اشتباهات نیست که ممکن است هر فردی از یک نعمتی از نعمت ها غافل باشد. بحث در عناصر انسان شناختی است؛ انسان در این چهار مورد چنین است، صرف نظر از موارد خطا و اشتباه. خطاها و اشتباهات را در بخش بعدی همین دعا خواهیم دید.

با بیان دیگر: مسئله از مسائل درون و «ضمیر ناخودآگاه انسان» است، نه در اندیشه ها و افکار و شخصیت خودآگاه او که گاهی دچار خطا و اشتباه می شود. و در این مجلدات مکرر گفته شد که موضوع علم انسان شناسی و نیز روان شناسی، شخصیت ناخودآگاه انسان است.

خصوصیت مشترک دوم این چهار نعمت این است که: فقدان یکی از آن ها (بقول امروزی ها) زندگی را به دوزخ مبدل می کند؛ اگر همهٔ نعمت های دنیا را داشته باشد، لذتی از بودن و زیستن نخواهد داشت. اما این خصوصیت مشترک در مقایسه با خصوصیت مشترک بالا چندان اهمیت قابل توجه علمی در انسان شناسی ندارد؛ فرق شان فرق مسائل علمی و مسائل ژورنالیستی است. و آنچه مورد نظر امام علیه السلام است مسئلهٔ علمی بالا است.

نسخهٔ پیشگیری از بیماری حسد و نیز درمان آن بدین صورت گشت که: با مشاهدهٔ نعمت های ششگانه در دیگران به جای حسادت، انگیزش غبطه (آن هم غبطه رجائی نه غبطه صرفاً املی) را در قلب خودمان ایجاد کنیم و جریان صرفاً غریزی را به جریان فطری مبدل کنیم.

اما اولاً: در این تبدیل، نباید تکروی کرد و (نعوذ بالله) خدا را نادیده گرفت. عمل به این نسخه بدون کمک خواهی از خداوند، درست نیست؛ ممکن است کسی در صورت تکروی موفق باشد لیکن از نظر مکتب ما این گونه موفقیت در واقع خودش یک بلای الهی است.

با بیان دیگر: هیچ موفقیتی نیست مگر با خواست و قضای الهی. اگر با توجه و آگاهی به کمک الهی باشد، نعمت است. و اگر بدون آن و با تکروی به دست آید، نقمت است گرچه ظاهرش نعمت باشد.

هر پدیده ای که در زندگی انسان پیش می آید دو جنبه دارد: جنبهٔ قضائی و جنبهٔ قَدَری. در این مسئله نیز جنبهٔ قدری آن به عهدهٔ خود شخص است که انگیزش غبطهٔ رجائی را در خود ایجاد کند، اما باید جنبهٔ قضائی آن را از خداوند بخواهد. و لذا امام علیه السلام می گوید: «إِلَّا رَجَوْتُ لِنَفْسِی أَفْضَلَ ذَلِکَ بِکَ وَ مِنْک»؛ کلمهٔ «رَجَوْتُ» جانب قَدَری آن است و دو کلمهٔ «بک» و «منک» جانب قضائی آن است.

«بک»: بوسیلهٔ تو؛ با توسل به قضا و خواست تو.

«منک» از تو، نه صرفاً از خودم، یعنی علاوه بر توان خودم- که آن را نیز تو داده ای- و علاوه بر استفاده از اسباب و وسایل قَدَری و محاسباتی، از قضای تو نیز بهرمند گردم.

«وَحْدَکَ لَا شَرِیکَ لَک»؛ فقط با تو و از تو، نه بی تو و نه با دیگران و نه صرفاً با اسباب محاسباتی، و نه با خودم به تنهائی. حتی فکرم و اراده ام و توانم بدون توجه به تو، مصداق شرک است که یا خود را و یا اسباب و وسایل را پرستش کردن است.

مسئله قضا و قَدَر، بس پیچیده است، شرح آن را به کتاب «دو دست خدا» حواله می کنم.(1)

1- سایت بینش نو www.binesheno.com

بخش سیزدهم

اشاره

کشمکش غریزه و فطرت

خطا بر دو نوع است

در چهار حالت احتمال پیروزی غریزه و شکست فطرت بیشتر می شود

ایثار بالاترین انگیزش فطری

انسان بر سر دوراهی ایثار

معیار نظری و معیار عملیِ فرق ما هوی سلطنت و امامت

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارْزُقْنِی التَّحَفُّظَ مِنَ الْخَطَایَا، وَ الِاحْتِرَاسَ مِنَ الزَّلَلِ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ فِی حَالِ الرِّضَا وَ الْغَضَبِ، حَتَّی أَكُونَ بِمَا یَرِدُ عَلَیَّ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَهٍ سَوَاءٍ، عَامِلًا بِطَاعَتِكَ، مُؤْثِراً لِرِضَاكَ عَلَی مَا سِوَاهُمَا فِی الْأَوْلِیَاءِ وَ الْأَعْدَاءِ، حَتَّی یَأْمَنَ عَدُوِّی مِنْ ظُلْمِی وَ جَوْرِی، وَ یَیْأَسَ وَلِیِّی مِنْ مَیْلِی وَ انْحِطَاطِ هَوَایَ»: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و (توانِ) خود پائی از خطاها و پاسداری از لغزش ها، در امور دنیا و آخرت، در حال خشنودی و خشم، به من بده. تا نسبت به آنچه از این دو (خشنودی و خشم) بر من وارد می شود، در جایگاه مساوی باشم؛ عمل كننده به طاعت تو باشم، طاعت و رضایت تو را بر هر چیز دیگر مقدم دارم، هم دربارهٔ دوستانم و هم دربارهٔ دشمنانم، تا دشمنم از ستم و تعدی من احساس ایمنی كند، و دوستم از كج شدن من (از خط عدالت) و سقوط من به هوای نفسم مأیوس باشد.

شرح

اشاره

لغت: تحفّظ: خودپائی؛ پائیدن خود.

احتراس: «خود نگه داری»؛ نگهبانی از خویشتن خویش- مصدر باب افتعال از مادهٔ «حَرَس» به معنی حفاظت و نگهبانی.

منزله: جایگاه: موضع.

ص: 136

میل: مایل شدن؛ کج شدن.- می گویند: این دیوار مایل شده است، یعنی استواری و استقامت خود را از دست داده و کج شده است.

خطا بر دو نوع است: یک: خطا در فکر و اندیشه و تشخیص. این نوع خطا گناه نیست، زیرا انسان «موجود جایز الخطاء» است. و حدیث مشهور و نامدار و مورد قبول همهٔ امّت، گناه نبودن آن را اعلام کرده است؛ حدیث رفع: پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرموده است: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ مَا اسْتُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ الطِّیَرَهُ وَ الْوَسْوَسَهُ فِی التَّفَکُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ یُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَد»:(1) نُه چیز از امت من برداشته شده (درباره آن ها مؤاخذه نخواهند شد):

1- خطاء.

2- فراموشی.

3- آنچه ندانسته عمل کنند.- مثلاً نمی دانست خوردن فلان چیز حرام است آن را خورد.

4- آنچه طاقت عمل به آن را ندارند.

5- آنچه بر آن مضطرّ شده اند- مثلاً می دانست خوردن فلان چیز حرام است اما در شرایطی قرار گرفت که چاره ای جز خوردن آن نداشت.

6- آنچه بر آن مجبور شده باشند- از باب مثال: اسلحه را بر سرش گذاشته اند که باید فلان کار را بکنی. مگر این که از او بخواهند که کس دیگر را بکشد، در این صورت باید کشته شدن خودش را بر کشتن دیگران ترجیح دهد.

7- تفأل قهری: تفأل بر دو نوع است: فال زدن ارادی. و به فال گرفتن قهری.

فال زدن ارادی نکوهیده است؛ انسان باید بر اساس عقل و اندیشه زندگی کند نه این که با تفأل از عقل و اندیشه عبور کرده و آن ها را بایگانی و بایکوت کند. خواه در رفتارهای خرد و ریز، و خواه در مسائل کلان.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 463 ط دار الاضواء.- در برخی از ضبط ها بویژه در متون حدیثی اهل سنت به جای «وضع»، «رُفع» آمده است.

اما تفأل قهری، قهری و بدون اراده است و انسان در مواردی نمی تواند از آن تحفّظ و احتراس داشته باشد.

8- وسوسه در خلقت: همگان در «رابطهٔ خدا با جهان و انسان» پرسش هائی دارند که هرگز به حلّ و پاسخ آن ها نخواهند رسید، زیرا بنا نیست انسان هر چیز را بداند و (نعوذ بالله) خدا شود.

9- حسد مادامی که به مرحلهٔ عملی زبانی یا اقدامی نرسیده باشد: در بخش پنجم و دوازدهم از همین دعا بحث مشروحی دربارهٔ حسد داشتیم و گفته شد که اصل حسد، غریزه ای از غرایز بشر است. آنچه باید انسان انجام دهد قراردادن این غریزه در تحت مدیریت فطرت است که در این صورت به «امید رجائی» مبدل می گردد.

پس، خطاء فکری و اندیشه ای، گناه نیست.

دو: نوع دوم خطا در اثر انگیزش های درونی و روانی است؛ انگیزش هائی که غریزی هستند و اقتضاهای فطری را کنار می زنند و چون فطرت کنار زده شود، عقل بایگانی می گردد و فکر در اختیار غریزه قرار می گیرد. و مکرر بیان شد که عقل ابزار کار روح فطرت است و «هوی= هوس» ابزار کار غریزه است.

این نوع خطا، گناه است. و مراد امام علیه السلام در این بخش از دعا، همین خطا است که توانِ خودپائی و خود نگهبانی از آن را از خداوند می خواهد: «وَ ارْزُقْنِی التَّحَفُّظَ مِنَ الْخَطَایَا، وَ الِاحْتِرَاسَ مِنَ الزَّلَلِ».

در نوع اول از خطا جای «تحفظ» و «احتراس» نیست، زیرا تحفظ از باب «تفعل» و احتراس از باب «افتعال» و هر دو از مصادیق رکود و بازداشتن هستند. رکود خواستن در فکر و اندیشه، درست نیست باید نیرو و سرعت و سلامت آن را از خدا خواست تا دچار خطا نشود، گرچه اگر خطا هم بکند گناه نیست.

البته گونه ای از خطای اندیشه ای هست که گناه است بل گناه کبیره است، بل به منزلهٔ خروج از دین است. و آن احساس بی نیازی به دین و اصول مسلم دینی و تفکیک میان اندیشه و دین است، چنین اندیشه ای از اصل و اساس خطا است تا چه رسد به نتایج آن. با اندک دقتی روشن می

شود که منشأ این حس بی نیازی نیز به غریزهٔ تکبر و خود خواهی بر می گردد.

ص: 138

در چهار حالت احتمال پیروزی غریزه و شکست فطرت بیشتر می شود

امام علیه السلام در این بخش از دعا چهار حالت را معرفی می کند که انگیزش های غریزی بیش از هر حالت دیگر، بر پس زدن فطرت، توانمند می شوند:

1- خشنودی در حدّ بالا؛ شعف و شادی افراطی: حتی افراد رند گاهی که می خواهند فردی را وادار کنند که بر خلاف فکر و تشخیصش عمل کند، می گویند: حالا خیلی سرحال است و پیشنهاد ما را می پذیرد. یا می گویند: برای این پیشنهاد فلانی را به پیش او بفرستیم چون نسبت به او رضایت دارد و از او خشنود است.

2- خشم و غضب: هر تصمیمی در حال غضب، عاری از عنصر غریزه گرائی و سرکوب فطرت، نخواهد بود. غضب توانِ تحفظ و احتراس را از انسان سلب می کند.

3- حبّ: دوست داشتن کسی موجب میل و کجی از خط عدل می گردد، که گفته اند: «الحبّ یُعمی و یُصمّ».

4- بغض: کینه و دشمنی نسبت به کسی موجب میل و کجی از خط عدالت، دربارۀ او می گردد.

می گوید: خدایا «وَ ارْزُقْنِی التَّحَفُّظَ مِنَ الْخَطَایَا، وَ الِاحْتِرَاسَ مِنَ الزَّلَلِ».

از امام صادق علیه السلام: «مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَ أَبْغَضَ لِلَّهِ وَ أَعْطَی لِلَّهِ وَ مَنَعَ لِلَّهِ فَهُوَ مِمَّنْ یَکْمُلُ إِیمَانُهُ»:(1) کسی که دوست داشتنش به خاطر خدا باشد، بغض و نفرتش به خاطر خدا باشد، عطا و بخشش برای خدا باشد، و عدم اعطایش نیز برای خدا باشد، او از کسانی است که ایمانش کامل می شود.

فرق میان تحفظ و احتراس همان فرق میان «خودپائی» و «نگهبانی از خود» است، در اولّی کوشش می شود که چیز نکوهیده ای از او صادر نشود، و در دومی سعی می شود که از ورود چیزی به درون شخصیت، ممانعت شود.

تحفظ را با خطا مقارن کرده چون خطا از انسان صادر می شود. و احتراس را با زلّت (لغزش) قرین

1- بحار، ج 67 ص 248.

کرده، زیرا که لغزش، در درون و در گزینش های درونی پیش می آید که باز همان لغزش، منشأ خطا می گردد.

«فِی الدُّنْیا وَ الاخِرَهِ»؛ خطا و لغزش دربارۀ امور دنیوی باشد یا اخروی. «فِی حَالِ الرِّضَا وَ الْغَضَب»؛ در خشنودی و شادی باشد یا در حالت خشم و غضب.

انسان موجودی است در معرض رضایت و غضب. و آنچه انسانیت اقتضا می کند، مساوی بودن این دو حالت در تصمیمات اوست. و این نیز بزرگ مشکل بشر است و باید چنین توان را از خدا خواست: «حَتَّی أَکُونَ بِمَا یَرِدُ عَلَیَّ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَهٍ سَوَاءٍ»: تا آنچه از رضا و غضب به من وارد می شود به منزلۀ مساوی باشند.

وارد می شود: انگیزش هائی در حالت غضب حادث می شوند و به عرصۀ تصمیم شخص وارد می شوند و همچنین است رضا.

پس از آن که به این تساوی میان دو حالت، موفق شد، باید به یک اصل نیز توجه کند زیرا یکی از دو حالت را بر می گزیند:

1- بر رضا و یا غضب خود غالب آمده و هیچ تصمیمی نیز نمی گیرد؛ تنها به خودپائی و خود نگهداری از خطا و لغزش اکتفا می کند. این سزاوار انسان قوی و نیرومند روحی نیست. زیرا حالت تساوی به رکود منجر می گردد.

2- پس از غالب آمدن بر رضا و غضب، تصمیم گرفته و عمل کند. بالاترین و ارجمند ترین عمل در نزد خدا عملی است که پس از فائق آمدن بر انگیزش رضای غریزی یا غضب غریزی، به عمل آید. عمل در حالت عادی به این ارزش نمی رسد. که می گوید: «عَامِلًا بِطَاعَتِک»، یعنی حالت تساوی را به حالت عمل در طاعت تو برسانم.

عاملاً: در اصطلاح ادبی «عاملاً» در این کلام «حال» است و بیانگر حالت است، یعنی پس از حالت تساوی به حالت عمل برسم.

«مُؤْثِراً لِرِضَاکَ عَلَی مَا سِوَاهُمَا»: مقدم بدارم رضایت تو را بر همه چیز که غیر از آن دو (حالت تساوی و حالت عمل) باشد.

شارحان و مترجمان- تا جائی که در دسترس من بوده- از روی این عبارت اخیر با تسامح شدید، عبور کرده اند و مرجع ضمیر «هما» را نیافته اند.

«فِی الْأَوْلِیَاءِ وَ الْأَعْدَاء»: دربارهٔ دوستان و دشمنان. «حَتَّی یَأْمَنَ عَدُوِّی مِنْ ظُلْمِی وَ جَوْرِی»: حتی دشمنم از ظلم و جور من احساس ایمنی کند.

ظلم اعم از جور است؛ هر جوری ظلم است اما هر ظلمی جور نیست. ظلم گاهی عدم ادای حق دیگری است. و گاهی تعدی و تجاوز به حق دیگری است این جور است. اگر کسی (مثلاً) احترام معلّم، همسایه را رعایت نکند، این ظلم است اما جور نیست. و اگر کسی احترام آنان را با تحقیر یا پرخاش مخدوش کند، جور است. این فرق در مسائل اجتماعی و اقتصادی زاویه بیشتر باز کرده و روشن تر می گردد.

و حتی «وَ یَیْأَسَ وَلِیِّی مِنْ مَیْلِی وَ انْحِطَاطِ هَوَایَ»: دوستم از میل (کج شدن از خط عدالت) من و فرو افتادنم در هوی (= هوس) مأیوس گردد.

تکرار: گفته شد که عقل ابزار کار فطرت و هوی ابزار کار غریزه است و خروج از مقتضاهای فطرت، تعطیل کردن عقل و پیروی کردن از هوی است، بل استخدام عقل در جهت غرایز است. و امام هشدار می دهد که در این چهار حالت احتمال پس زدن فطرت و تعطیل شدن عقل و سلطهٔ غریزه و هوی بیشتر و شدیدتر است.

ایثار بالاترین انگیزش فطری

ایثار: مقدم داشتن دیگری بر خود. و این بر دو نوع است:

1- ایثار غریزی.

2- ایثار فطری.

ایثار غریزی برگشتش به «خود» است؛ مانند از خود گذشتگی و فدا کاری حیوان برای فرزندش که رفتار قهری و جبری طبیعت حیوان است و نمی تواند از آن خودداری کند؛ آفرینش این انگیزه را در نهاد او گذاشته است تا چرخش خلقت ادامه داشته باشد.

اما ایثار فطری انگیزهٔ صرفاً طبیعی قهری نیست، بل یک «گزینش اختیاری» است و شخص می تواند از آن خودداری کند.

ص: 141

اراده: در هر دو «اراده» هست، لیکن اراده نیز بر دو نوع است: اراده اختیاری و اراده جبری. انسان و حیوان هر دو در صدد تغذیهٔ خود هستند قهراً و جبراً. مقدم داشتن دیگران در غذائی که خود به آن نیازمند است، با ارادهٔ اختیاری است.

قرآن: «وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكيناً وَ يَتيماً وَ أَسيرا»:(1) و اطعام می کنند مسکین، یتیم و اسیر را. این آیه دربارهٔ امیرالمؤمنین، فاطمهٔ زهرا، امام حسن و امام حسین (علیهم السلام) است که خود گرسنه ماندند و غذای شان را به آن ها دادند.

«يُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ»:(2) و آنان را بر خود مقدم می دارند گرچه خودشان به آن بشدت نیازمند باشند.

ایثار با ارادهٔ اختیاری بر چهار نوع است:

1- با ارادهٔ الهی و بر اساس نیّت «قربه الی الله».

2- بدون این نیّت: چنین ایثاری گرچه ارادهٔ اختیاری است لیکن برگشتش به غریزه و باصطلاح قهرمان بازی است، و از نظر مکتب قرآن و اهل بیت غیر از حماقت معنی دیگری ندارد.

3- ایثار شرک آمیز: ایثاری که در آن هم انگیزهٔ و نیت الهی باشد و هم انگیزهٔ خود پرستی، (= همان قهرمان بازی). عنصر خود خواهانه به هر نسبتی در آن باشد، خواه کم و خواه زیاد، آن عمل را در ردیف ایثار غریزی قرار می دهد. زیرا خداوند اعلام کرده است که عمل شرک آمیز را نمی خواهد و آن عمل را می خواهد که کاملاً بر اساس «خلوص» باشد.

توضیح: اشتباه نشود؛ هیچ عملی نیست مگر برای خود انسان است، حتی ایثار اهل بیت علیهم السلام نسبت به مسکین، یتیم و اسیر که در آیهٔ بالاتر دیدیم، برای خودشان و به نفع خودشان است که در جهت اخروی خودشان بود؛ انگیزه شان این بود: «إِنَّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَريراً»:(3) ما نسبت به

1- آیهٔ 8 سورهٔ انسان.

2- آیهٔ 9 سورهٔ حشر.
3- آیهٔ 10 سورهٔ انسان.

روزی که عبوس و سخت است خائف هستیم. که به دنبال آن می فرماید: «فَوَقاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذلِکَ الْیَوْمِ وَ لَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَ سُرُوراً»:(1) و خدای شان (به خاطر این ایثارشان) آنان را از شرّ آن روز نگه داشته و آنان را به نشاط و شادی رسانید.

بهرمندی «خود» از عمل ایثاری فقط به آخرت منحصر نیست، در این آیه دو بهرمندی و دو نفع برای «خود» آمده است:

1- وقایت و حفاظت از شرّ روز قیامت: «فَوَقاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذلِکَ الْیَوْمِ».

2- و احساس نشاط و سرور در همان وقت که ایثار کرده اند، یعنی در همین زندگی دنیوی: «وَ لَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَ سُرُوراً». که این یک اصل مسلّم تجربی است: «ذکر الله عبده یسّر»: یاد خدا بنده اش را مسرور می کند، تا چه رسد به ایثار که هم نشاط آور است و هم شادی آفرین. پس معیار چیست؟ انگیزۀ هر ایثار فطری نیز به «نفع خود» بر می گردد. پس معیار ایثار درست و ایثار کاذب چیست؟

در این جا باز می رسیم به کلید طلائی و «دو گانگی خود»: خود غریزی و خود فطری؛ ایثار برای بهرمندی خود غریزی، ایثار نیست، خود خواهی و خود پرستی است. اما ایثار برای خود فطری، ایثار است که در جهت انسانیت و کرامت انسانی است.

علوم انسانی غربی از این تعدد و دوگانه بودن «خود» غافل است و براستی اگر انسان فقط یک خود و یک نفس و یک روح داشته باشد، حق با ماکیاول و همشهری اش «پاراتو» است؛ پاراتو در تعریف فعل عقلانی می گوید: هر رفتاری که به نفع خود نباشد، غیر عقلانی و مصداق حماقت است.

چه حماقتی بالاتر از سرود حزب مارکسیستی توده در ایران که می خواندند:

ای دوستان! قهرمانان!

جان در ره میهن خود بدهید بی مهابا

از تن ما خون بریزد

از خون ما لاله خیزد

پر لاله و گل بشود همه جا چون گلستان

ص: 143

1- آیهٔ 11 سورهٔ انسان.

ایثاری که مارکسیست ها از انسان می خواهند مطابق هستی شناسی و انسان شناسی خودشان، ایثار کاذب است.

متاسفانه مفسّرین و متکلمین و اسلام شناسان ما نیز بدون استثناء تحت تأثیر ارسطوئیات قرار گرفته و انسان را تنها دارای یک «نفس» می دانند، در نتیجه در اولین گام اسلام شناسی دچار انحراف شده اند و از اسلام شناسی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) بازمانده اند و قرن هاست که جامعۀ مسلمانان را سرگردان کرده اند.

آیه را از نو مشاهده کنیم: «وَ یُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّهِ مِسْکیناً وَ یَتیماً وَ أَسیراً». بر اساس حبّ خدا این ایثار را می کنند. حبّ الله و نیت قربه الی الله، کار روح فطرت است و روح غریزه از آن اجنبی است.

اگر انسان مانند حیوان فاقد روح فطرت باشد، پس بقول پاراتو، عقل نیز ابزار کار غریزه است و هر فعلی، رفتاری، کاری که به نفع غریزه نباشد، غیر عقلانی است. اما در انسان شناسی مکتب ما ابزار کار غریزه «هوی= هوس» است و عقل ابزار کار روح فطرت است و هر فعلی که صرفاً غریزی باشد بدون مدیریت روح فطرت، غیر عقلانی است و هر فعلی تحت مدیریت فطرت باشد گرچه برای ارضا و اقناع غریزه باشد، عقلانی است.

انسان بر سر دو راهی ایثار

انسان موجودی است بر سر دو راهی؛ یا زندگی دنیوی را بر آخرت ترجیح می دهد، یا آخرت را بر دنیا. اما آخرت بدون دنیا امکان ندارد آن کدام زندگی است که دنیوی نباشد؟ پس آن زندگی دنیوی که محکوم و مذموم است، کدام است؟ زندگی بر اساس اقتضاهای صرفاً غریزی و سرکوب کردن روح فطرت، زندگی مذموم دنیوی است. و زندگی بر اساس اقتضاهای روح فطرت که غرایز تحت مدیریت فطرت قرار گیرد،(1) زندگی دنیوی مذموم نیست بل ممدوح است و انسان برای چنین زندگی دنیوی خلق شده است. و در عبارت مختصر: دنیا گرا یعنی غریزه گرا. و آخرت گرا یعنی فطرت گرا.

قرآن: دربارۀ گزینش یکی از این دو راه می گوید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی- وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی- بَلْ

1- البته غرایز نیز هرگز نباید سرکوب شود بل باید مدیریت شود.

تُؤْثِرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا- وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَبْقى»:(1) سعادتمند شد کسی که خود را تزکیه کرد- و همواره اسم خدا را یاد کرد و نماز خواند- لیکن شما زندگی دنیوی را مقدم می دارید- در حالی که آخرت خیر است و پایدار.

تزکیه: هیچ نیازی نیست برای معنی تزکیه دچار پر حرفی های سطحی شویم؛ تزکیه یعنی آماده کردن درون برای مدیریت غرایز بوسیله فطرت.

ذکر اسم خدا: انسان برای تزکیه، یک «فیلتر و صافی» دارد: باید هر کار و عمل را با اسم خدا؛ با «بسم الله» شروع کند، به محض گفتن آن معلوم خواهد شد که این عمل صرفاً غریزی است یا با مدیریت فطرت. زیرا انسان نمی تواند جرم، جنایت، هرزه گری را با بسم الله شروع کند.

و این صافی مانند هر فیلتر نیازمند شستشو و پاک کردن است و حتی نیازمند تعویض است که روزانه با پنج نماز انجام می یابد والاّ ستمگران کربلا با نام خدا امام حسین علیه السلام را شهید کردند. «أَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ».(2) و اگر کسی کارهایش را با نام خدا شروع کند و نماز هم بخواند باز هم مرتکب جرم و بزه شود، او «شقی» است بل «اَشقی» است. پس نماز نیز نیازمند یک پشتوانه است تا اثر خود را از دست ندهد و آن دعا است که حضرت زکریا می گوید: «وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيًّا»:(3) پروردگارا، من بر دعای تو شقی نبوده و نیستم. یعنی تارک دعا دچار شقاوت است. کسی نمی تواند اهل تزکیه باشد مگر اهل ذکر نام خدا باشد، و کسی نمی تواند اهل ذکر نام خدا باشد مگر اهل نماز باشد، و کسی نمی تواند اهل نماز باشد مگر اهل دعا باشد. و لذا امام علیه السلام هم، علوم انسانی را در صحیفۀ سجادیۀ در قالب دعا آورده است. دعا بالاترین و باز کننده ترین راه به سوی خدا، و صاف کننده ترین عامل مسیر زندگی در جهت اقتضاهای فطرت است.

اگر نماز ستون دین است، دعا عین دین است.

محی الدین اسپانیائی (این بزرگ مامور کابالیسم که ماموریتش فرسودن و پوسانیدن جامعه اسلامی

ص: 145

1- آیه های 14، 15، 16 و 17 سورۀ اعلی.

2- آیۀ 45 سورۀ عنکبوت.
3- آیۀ 4 سورۀ مریم.

از درون بود، تا جبههٔ جنگ های صلیبی از طرف اسپانیا در غرب مدیترانه و از جانب دیگر دول اروپائی از جانب شرق مدیترانه، دمار از مسلمانان در آورند و به خاک مذلت بنشانند) در فصوص مسلمانان را از دعا باز می دارد(1) و مولوی که جانشین او در خانقاه قونیه گشت می گوید:

من

گروهی می شناسم زِ اولیا

که

دهن شان بسته باشد از دعا

اما قرآن می گوید تارک دعا شقی است.

و حضرت ابراهیم می گوید: «وَ أَدْعُوا رَبِّی عَسی أَلاَّ أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّی شَقِیًّا».(2)

در بخش چهاردهم (آخرین بخش این دعا) که مختص به دعا است شرح دیگری خواهد آمد.

قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) آمده و در سر آن دو راهی انسان را هدایت کرده اند ویژگی های هر دو را توضیح داده اند: «وَ هَدَیْناهُ النَّجْدَیْنِ»: (3) و انسان را به دو راه واضح و پیش روی، هدایت کردیم. این راه به کجا می رود و آن یک به کجا. و «إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً»:(4) و ما انسان را به راه هدایت کردیم یا شکرگرا می شود و یا کفر ورزی می کند.

ایثار دنیا بر آخرت، بدون طغیان نمی شود: «فَأَمَّا مَنْ طَغی- وَ آثَرَ الْحَیاةَ الدُّنْیا- فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوی».(5) هیچ کسی نمی تواند بر خداوند طغیان کند، مراد طغیان انسان غریزه گرا بر علیه روح فطرت خودش است. در هیچ آیه ای از قرآن «طغیان بر علیه خدا» نیامده است.

4- ایثار ریائی: نوع چهارم ایثار با ارادهٔ اختیاری، ایثار ریائی است؛ کسی که با انگیزه ریائی دیگران را بر خود مقدم می دارد تا جلب توجه کند (نعوذ بالله)؛ دین و انسانیت را ابزار هدف ابلیسی خود می کند و این بدتر از

شرک است. «وَ الّذینَ یُنْفِقُونَ أمْوالَهُمْ رِئاءَ النَّاسِ وَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ

1- برای شرح بیشتر رجوع کنید «محی الدین در آئینهٔ فصوص» ج اول و دوم، و نیز به مقالهٔ «دلیل بیست و دوم: کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» سایت بینش نو www.binesheno.com
2- آیهٔ 48 سورهٔ مریم.
3- آیهٔ 10 سورهٔ بلد.
4- آیهٔ 3 سورهٔ انسان.
5- آیه های 37، 38 و 39 سورهٔ نازعات.

وَ مَنْ یَکُنِ الشَّیْطانُ لَهُ قَریناً فَساءَ قَریناً»:(1) و آنان که اموال خود را برای ریاء مردم، هزینه می کنند و به خدا و روز قیامت ایمان ندارند (زیرا که رفیق شیطان هستند) و کسی که شیطان همدم و مونس او باشد، مونس بدی است.

به رخ کشیدن ایثار نیز برگشتش به ایثار ریائی می شود: «لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی کَالَّذی یُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ وَ لا یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ...»:(2) ایثارها و بخشش های خودتان را با منّت و اذیت باطل نسازید؛ همانند کسی که مال خود را ریاءً هزینه می کند و به خدا و روز قیامت ایمان ندارد.

برگردیم به کلام امام علیه السلام: «مُؤْثِراً لِرِضَاکَ»: (خدایا، به من توفیق بده) تا رضایت تو را مقدم بدارم.

هر کاری با نیّت الهی، «ایثار رضایت خدا» است.

معیار نظری و معیار عملی

در بالا معیار ایثار درست و ایثار کاذب بیان شد، که یک معیار نظری بود. اما معیار عملی در این مسئله چیست؟ از کجا بدانیم که فلان رفتار ایثاری مان، ایثار صادق است یا ایثار کاذب؟-؟ امام علیه السلام پاسخ این پرسش ما را می دهد: اگر دشمن شما از تعدی و ستم شما ایمن باشد، و دوست شما از تمایل و کج شدن شما به نفع او، مأیوس باشد، ایثارهای تان (مقدم داشتن های شما) مقدم داشتن رضای خدا و ایثار صادق خواهد بود. این نشانهٔ عملی ایثار صادق است؛ «حَتَّی یَأْمَنَ عَدُوِّی مِنْ ظُلْمِی وَ جَوْرِی، وَ یَیْأَسَ وَلِیِّی مِنْ مَیْلِی وَ انْحِطَاطِ هَوَایَ»: تا دشمنم از ستم و تعدی من ایمن باشد، و دوستم از میل و کج شدن گرایشم و سقوط من به هوای نفس، مأیوس گردد. و این دقیقاً ایثار رضایت خدا است.

رفتار بر اساس انگیزش های صرفاً غریزی، «رفتار هوائی= هوسی» است و رفتار عقلانی آن است که آثار عملی آن، ایمنی دشمن از غریزه گرائی ما و یأس دوست از تمایل غریزی ما باشد.

1- آیهٔ 38 سورهٔ نساء.
2- آیهٔ 264 سورهٔ بقره.

استئثار

رفتار انسان دربارهٔ دیگران خارج از سه صورت نیست:

1- ایثار صادق.

2- ایثار کاذب.

3- استئثار.

استئثار یعنی ایثار خواهی از دیگران= بیماری «پر توقع بودن». این نیز بر دو نوع است:

1- استئثار در اثر بیماری روانی که به طور ناخودآگاه عمل می کند و شخص همواره حقوق خود را می بیند و از دیدن حقوق دیگران ناتوان است. منشأ این نوع بیماری، «خود برتر بینی» نیست.

2- استئثار در اثر خود برتر بینی: این بیماری در اثر موفقیت یا موفقیت هائی است که یک فرد در خودش می بیند. این نیز بر دو گونه است:

الف: خود برتر بینی در هوشمندی و علم و دانش. شخص مبتلا به این بیماری توقع دارد که دیگران در اموری که خارج از تخصص اوست نیز از او پیروی کنند.

ب: قدرت: شخصی که به قدرت رسیده توقع دارد که همگان دربارهٔ او از حقوق خودشان صرف نظر کرده و به نفع او ایثار و از خود گذشتگی کنند.

متأسفانه استئثار ناشی از قدرت، یک خصلت است: خصلت همگانی؛ و می توان گفت عنصری است از عناصر انسان شناختی. و با جسارت تمام می توان گفت همگان و هر انسان (غیر از معصومین) به این نقص و ضعف مبتلا هستند که با حصول قدرت، به فعلیت می رسد. امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «مَنْ مَلَکَ اسْتَأْثَرَ»:(1) هر کس به قدرت برسد استئثار می کند؛ استئثارگرا می گردد.

در اصطلاح مردمی می گویند: «قدرت فساد می آورد» که درست است لیک بر پایهٔ تبیین علمی نیست. قدرت هر گونه فساد را نمی آورد بل

بیماری استئثار را می آورد که منشأ بسیاری از فسادهای خطرناک می گردد نه منشأ هر فساد.

فرق ماهوی سلطنت و امامت

این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در سیاق مطلق آمده است به لفظ «مَن»= هر کس، توجه کنید: یعنی اصل اولی دربارۀ هر کس این است که اگر به قدرت برسد

ص: 148

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید قصار 162، فیض 152.

دچار روحیهٔ استئثار خواهد شد. یعنی قدرت بدون استئثار نمی شود. پس انسان هرگز نباید به طرف قدرت برود. پس در این صورت تکلیف ادارهٔ جامعه چه می شود؟ برای پاسخ این پرسش به کلمهٔ دیگر که در این سخن هست توجه کنید: می گوید «مَنْ مَلَکَ»: هر کس قدرت مَلِکی و سلطه به دست آورد استئثار می کند. از این جا می فهمیم که امامت، قدرت نیست، رهبری است؛ یعنی امام کسی است که احساس قدرت نکند بل احساس مسؤلیت رهبری کند همان طور که خودش به ابن عباس گفت: «أمَا وَ الَّذِی فَلَقَ الْحَبَّهَ وَ بَرَأَ النَّسَمَهَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِیَامُ الْحُجَّهِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَی الْعُلَمَاءِ أَلَّا یُقَارُّوا عَلَی کِظَّهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَیْتُ حَبْلَهَا عَلَی غَارِبِهَا وَ لَسَقَیْتُ آخِرَهَا بِکَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْفَیْتُمْ دُنْیَاکُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِی مِنْ عَفْطَهِ عَنْزٍ»:(1) آگاه باش؛ سوگند به خدائی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور آن جمع (مردمی که برای بیعت با من) نبود، و اگر با یاری آنان حجت بر من تمام نمی شد، و اگر نبود عهدی که خداوند از علما و دانشمندان گرفته که راضی نشوند بر پرخوری ظالم و گرسنگی مظلوم، ریسمان مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می انداختم، و آخر آن را با کاسهٔ اولش آب می دادم (: در اول و روز رحلت پیامبر صلّی الله علیه و آله که خلافت به جای دیگر رفت، امروز هم می گذاشتم به هر جا که می خواهد برود)، آن گاه می دیدید که این دنیای شما در نزد من پست تر از عطسهٔ بز ماده است.

فرق میان امامت و ملک (= ملوکیت= سلطنت) همین است. فرمود «مَنْ مَلَکَ اسْتَأْثَرَ»، نفرمود «مَنْ اَمَّ اسْتَأْثَرَ». و همچنین است امرا و کار گزارانی که از جانب امام منصوب می شوند. در نهج البلاغه نامه های توبیخی آن حضرت به استانداران و فرمانداران خودش را مطالعه کنید که چگونه آنان را در «لغزش از مسؤلیت به سوی قدرت» نکوهش و با چه شدّتی سرزنش می کند.

امروز در جمهوری اسلامی ما معنی و مفهوم «مسؤلیت» و فرق آن با «قدرت» روشن شده، اما در عمل، خیلی ها مشمول همان توبیخ های شدید امیرالمؤمنین علیه السلام هستند.

و عهدنامهٔ مالک اشتر، شرح و بیان اصول و فروع مسؤلیت است و مواردی که امکان لغزش از مسؤلیت به قدرت است را به طور مشروح بیان کرده است که شرح آن نیازمند یک مجلد کتاب ویژه است.

1- نهج البلاغه، خطبه 3.

و به شرح بالا است قدرت مالی؛ صاحب سرمایه و مال، از کارگر ایثار می طلبد و این طلب هم از ضمیر ناخودآگاه او است و هم در ضمیر خودآگاهش. و عبارت «مَنْ مَلَکَ اسْتَأْثَرَ» هم شامل «مُلک= قدرت سیاسی و نظامی» و هم شامل «مِلک= قدرت مالی» می گردد، زیرا شامل هر دو است و مُلک و مِلک هر دو مصدر یک فعل هستند:

لغت: مَلَکَ مَلْکاً و مُلْکاً و مِلْکاً.

بخش چهاردهم

اشاره

توحید و شریعت

اخلاص

رابطهٔ اخلاص و اضطرار

اخلاص در دین و اخلاص در عمل

حدیث دربارهٔ اخلاص

توسل و صحیفهٔ سجادیه

«وَ اجْعَلْنِی مِمَّنْ یَدْعُوکَ مُخْلِصاً فِی الرَّخَاءِ دُعَاءَ الْمُخْلِصِینَ الْمُضْطَرِّینَ لَکَ فِی الدُّعَاءِ، إِنَّکَ حَمِیدٌ مَجِیدٌ»: و (خدایا) مرا از سنخ کسی قرار ده که ترا هنگام آسایش و خوشی می خواند خواندن مخلصین و مضطرّین به سوی تو در دعا. که تو ستوده ای و والا مقام هستی.

شرح

اشاره

ترجمهٔ آزاد: و مرا از آن کسانی قرارده که تو را در آسایش چنان با اخلاص می خوانند که بی چارگان به وقت درماندگی می خوانند. توئی ستوده و والا مقام.

در بخش قبلی دربارۀ «اخلاص در ایثار»، بحث مشروحی گذشت. و اینک «اخلاص در دعا»؛ گفته شد انسان موجود گزینش گر است؛ قرار است اقتضای فطرت را بر اقتضای غریزه مقدم بدارد: ایثار کند. و این گزینش و ایثار یعنی «تزکیه»، و یاد خدا پشتوانه تزکیه است، و نماز پشتوانه یاد خدا است، و دعا پشتوانه نماز است. اما نه هر دعا، بل دعا با اخلاص.

انسان (هر انسان) در مواقعی مخلصانه دعا می کند با اخلاص تمام. و آن وقتی است که «مضطرّ» باشد؛ امیدش از هر جائی؛ از هر وسیله ای بریده شود. و دعای مضطرّ مستجاب ترین دعا است: «أَمَّنْ يُجيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ». (1)

گفته شد «هر انسانی» یعنی اعم از متقی و غیر متقی، زیرا اضطرار عاملی است که غریزه را مجبور می کند که دست به دامن فطرت زند، و غریزه و فطرت هر دو در صدد حفظ جان متحداً متوجه خدا می شوند.

اما خود اضطرار مصادیق مختلف دارد؛ غریزه گرایان تنها دربارۀ جان و مال خود مضطرّ می شوند، فطرت گرایان دربارۀ دین شان، و آبروی شان نیز مضطرّ می گردند.

حتی برخی ها دربارۀ یک نیاز خلاف شرع و نامشروع نیز مضطرّ می شوند؛ کسی که دچار بیماری عشق جنسی می گردد و نسبت به یک نامحرم محض، واقعاً به حال اضطرار می رسد که یک اضطرار صرفاً غریزی و بر علیه فطرت است، بل مصداق «طغیان غریزه» است. بدیهی است که این مشمول آیه نیست. و یا کسی که اهل امر به معروف و نهی از منکر نیست و نسبت به هر ستمی که در جامعه می گذرد، بی تفاوت است، وقتی که همان جریان ستم اجتماعی به سراغ خودش می آید با حالت کاملاً اضطراری دعا می کند. این نیز مشمول آیه نیست.

در تاریخ حکومت ها خیلی از پادشاهان وزیران برجستۀ خودشان را اعدام کرده اند، آقای وزیر در آن حال مضطرّ شده و دعا می کند. این نیز مشمول آیه نیست، زیرا او که شاه را مانند بت تعظیم می کرد اینک سزای شرک خودش را می بیند.

آیهٔ بالا مطلق است لیکن با آیهٔ دیگر مقیّد شده است: «قُلْ أ رَأيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ

ص: 151

1- آیهٔ 62 سورهٔ نمل.

السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ- بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَ تَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ»: (1) بگو به من پاسخ دهید اگر عذاب (بلای) خداوند به سراغ تان آید، یا قیامت بر پا شود، آیا غیر خدا را می خوانید؟ اگر (در باور به بت ها) صادق هستید- بل تنها خدا را می خوانید و او گرفتاری شما را برطرف می کند اگر بخواهد. در حالی که شما آنچه را که شریک قرار می دادید (در آن حال) فراموش کرده اید.

توضیح: 1- موضوع بحث آیه، دعای مضطرّ است.

2- با عبارت «فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ»، اصل را بر استجابت دعای مضطرّ گذاشته است لیکن با جمله «إِنْ شاءَ»: اگر بخواهد، هیچ تضمین نداده است و خداوند با هیچ کسی عقد اخوت نبسته است.

3- این قید مواردی را که دعای مضطرّ مخلصانه هم باشد، از شمول آیهٔ بالا خارج می کند. زیرا شرک و پرستش غیر خدا؛ هر چه باشد مانع از استجابت دعای مضطرّ می گردد، و همچنین شهوت پرستی آن عاشق که در بالا ذکر شد، شاه پرستی وزیر، و...، با بیان دیگر: شرک سه نوع است:

الف: شرک جلی؛ مانند بت پرستی.

ب: شرک خفی؛ هر پرستش دیگر از قبیل، شهوت پرستی، شخصیت پرستی، مال پرستی، ریاست پرستی و...

ج: حالت میان این دو: که درصدی از شرک جلی و درصدی از شرک خفی باشد.

مورد الف در ممانعت از استجابت، قوی ترین مانع است. مورد «ب» ضعیف ترین آن است. مورد «ج» بینا بین آن دو است.

با این همه، باز دربارهٔ شرک جلی نیز مأیوس نمی کند؛ می گوید: «فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ» البته اگر بخواهد: «إِنْ شاءَ». این ویژگی عدم یاس تنها دربارهٔ دعا است در اعمال دیگر فرموده است: «إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِين»: (2) این است و جز این نیست که خداوند قبول می کند از اهل تقوی.

این است مقام دعا؛ کاربرد دعا، راه گشائی دعا. هیچ عملی به ارج والای دعا نمی رسد. پس لازم

1- آیه های 40 و 41 سورهٔ انعام.
2- آیهٔ 27 سورهٔ مائده.

بود فخر الساجدین و زین العابدین، همهٔ علوم انسانی را در قالب دعا بیاورد و این است شأن برتر صحیفهٔ سجادیه.

و به حدی به دعا اهمیت می دهد که می گوید: به من توفیق بده که در حال غیر اضطرار نیز «دعای مضطرانه» کنم، در حال گشایش، آسایش و فراخ حال و فراغ بال نیز دعای مخلصانه کنم مانند دعائی که انسان در اثر اضطرار با اخلاص کامل می کند: «وَ اجْعَلْنِی مِمَّنْ یَدْعُوکَ مُخْلِصاً فِی الرَّخَاءِ دُعَاءَ الْمُخْلِصِینَ الْمُضْطَرِّینَ لَکَ فِی الدُّعَاء».

و با این بیان به ما یاد می دهد که: می توانید در حال غیر اضطرار نیز در حد خلوص مضطرّین، اخلاص داشته باشید. مرادش این نیست که سعی کنید در حال غیر اضطرار نیز مضطرّ باشید، بل مقصودش امکان دست یابی به آن اخلاص است.

و توانِ برد دعا به میزان اخلاص آن بستگی دارد.

رابطهٔ اخلاص و اضطرار

در قرآن حدود 31 مورد از مادّهٔ «خَلَصَ» آمده است؛ حدود 26 مورد آن دربارهٔ اخلاص دین و اخلاص عمل است. از این میان سه آیه در مقام بیان رابطهٔ اخلاص با اضطرار است:

1- آیهٔ 22 سورهٔ یونس: «هُوَ الَّذی یُسَیِّرُکُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتَّی إِذا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَ جَرَیْنَ بِهِمْ بِریحٍ طَیِّبَةٍ وَ فَرِحُوا بِها جاءَتْها ریحٌ عاصِفٌ وَ جاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ کُلِّ مَکانٍ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحیطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ» او (خدا) است که شما را در خشکی و دریا سیر می دهد زمانی که در کشتی ها قرار می گیرید. و کشتی ها با بادهای موافق آنان را حرکت می دهند، در حالی که به آن خوشحال می شوند، ناگهان طوفان شدید می وزد و امواج از هر سو به طرف شان می آید و احساس می کنند که در محاصره هستند (به هیچ وسیله ای دسترسی ندارند)، خدا را از روی اخلاص و با دین خالص می خوانند.

2- آیهٔ 32 سورهٔ لقمان: «وَ إِذا غَشِیَهُمْ مَوْجٌ کَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ»: هنگامی که (در سفر دریا) موج آب مانند ابرها (به بالای سرشان خیزش کند و) آنان را فراگیرد خدا را با دین خالص می خوانند.

3- آیهٔ 65 سورهٔ عنکبوت: «فَإِذا رَكِبُوا فِی الْفُلْكِ دَعَوُا اللّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ»: هنگامی که بر

کشتی سوار شوند، خدا را با اخلاص دین، می خوانند.

توضیح: پیام این آیه با پیام دو آیهٔ بالا فرق دارد؛ در این آیه انسان را در مقام «احتمال درماندگی» در نظر دارد؛ هنوز در دریا حرکت نکرده و با طوفان مواجه نشده، به حالت اخلاص می رسد. بنابراین؛ اضطراری که اخلاص می آورد بر دو نوع است: اضطرار بالقوّه و اضطرار بالفعل. بدیهی است که دومی بیش از اولی اخلاص آور است و لذا آن را در دو آیه آورده است. اضطرار و احساس نیاز به خدا نسبی است و مطابق همان احساس، اخلاص حاصل می شود. اما اگر انسان نیاز خود به خدا را نسبی نداند و آن را مطلق بداند همیشه در حال اخلاص خواهد بود.

آنچه انسان را از اخلاص باز می دارد، تکیه به وسایل و وسایط است. انسان آگاه همیشه و همواره به خدا تکیه می کند خواه در حال وجود وسایل و خواه در حال عدم آنها؛ همه چیز در اختیار خدا است خواه در خشکی و خواه در دریا، خواه در محاصره و خواه در گشایش. این آگاهی و این گونه خدا شناسی انسان را مخلص می کند و حالت اضطرار و عدم اضطرار برایش فرق نمی کند.

اخلاص در دین و اخلاص در عمل

هر سه آیهٔ مذکور، محورشان «اخلاص در دین» است که می فرماید «مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ». یعنی باورشان به خدا خالص می شود، از چه چیز خالص می شود؟ اولاً از پرستش بت ها. ثانیاً از پرستش وسایل؛ سرتاسر زندگی انسان، و لحظه لحظه های آن، با وسایل و بر وسایل مبتنی است و این بدیهی است و نقش و ارزش وسایل در نظر اسلام بسی پر اهمیت تلقی شده به حدی که اولاً عدم استفاده از وسایل امکان ندارد، ثانیاً عدم استفاده از برخی وسایل، حرام است؛ در مجلدات قبلی بویژه در مجلد پنجم به شرح رفت که «عُطله»= عاطل و باطل نگه داشتن وسایل از قبیل زمین، آب، سرمایه و...، حتی عطله در نیروی انسانی و نیروی جسمی و فکری خود، نیز حرام است. و همواره قرآن منت نعمت ها را بر انسان گوشزد می کند و هر نعمتی وسیله است.

اما «وسیله پرستی» غیر از استفاده از وسایل است؛ مال پرستی، قدرت پرستی، و...، اعتقاد به خدا را نا خالص می کند. و این بحث به محور شخصیت درون و ضمیر ناخودآگاه انسان است که انسان به وسیله پرستی

می رسد در حدی که وسیله برایش بت می گردد در حالی که خودش به آن توجه ندارد.

ص: 154

این «شرک جلی» نیست، اما «شرک خفی» هم نیست، بل بینابین آن دو است،(1) بسته به میزان استقلال است که شخص به وسیله می دهد.

باید انسان «رابطهٔ خود با وسیله» را از عرصهٔ ضمیر ناخودآگاه به عرصه خودآگاه بکشاند تا به هیچ وجه به وسیله «استقلال» ندهد به هر قدری که استقلال دهد به همان قدر از اخلاصش کاسته می شود.

اولین عامل که انسان را از این حالت منفی می رهاند، یاد آخرت است؛ هر وسیله ای کارساز است، اما هر وسیله ای آخرت ساز نیست مگر استفاده از وسایل از صافی و فیلتر «آخرت خواهی» بگذرد؛ دربارهٔ حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب می گوید: «إِنَّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَهٍ ذِکْرَی الدَّار»:(2) ما آنان را خالص کردیم (به اخلاص رساندیم) بوسیلهٔ یاد آخرت. «ادْعُوهُ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ»:(3) دعا کنید و بخوانید او را با دین و باور خالص.

«أَلا لِلَّهِ الدِّینُ الْخالِصُ»:(4) آگاه باش برای خداوند است دین خالص انسان.

ایمان خالص: در مباحث توحیدی، دین یعنی اعتقاد به اصول و فروع توحید. آیه های بالا همگی در این محور بود، اما ممکن است کسی دین خالص (توحید خالص) داشته باشد، لیکن ایمان خالص نداشته باشد؛ امروز خیلی از دانشمندان هستند که نه بت پرست هستند و نه وسیله پرست، توحیدشان کامل است در عین حال به هیچ شریعتی پای بند نیستند؛ اینان در جامعه مسیحی، یهودی، بودائی و برهمائی به دنیا آمده و زندگی می کنند، و هیچ کدام از شریعت های مذکور آنان را قانع نمی کند و برای شان قابل قبول نیست. و از اسلام یا به دلیل عدم آشنائی و یا به دلیل تعصب نژادی، دور هستند. و صد البته برخی از دانشمندان مسلمان نیز با تقلید از آنان پای بند شریعت نیستند که با وجود علم و دانش شان گرفتار تقلید محض شده اند که مصداق دانشمندان احمق می شوند، زیرا علم غیر از عقل است؛ گاهی همراه عقل و گاهی بدون عقل.

این گونه توحید و خدا شناسی اصطلاحاً «توحید تکوینی» نامیده می شود که فقط دین است نه

1- در برگ های پیش (در بخش سیزدهم) شرک به سه نوع تقسیم شد.
2- آیۀ 46 سورۀ ص.
3- آیۀ 29 سورۀ اعراف.
4- آیۀ 3 سورۀ زمر.

ایمان. باور و ایمان به توحید در خلقت و آفرینش است، اما ایمان به شریعت در آن نیست؛ اینان گمان می کنند خدای شان بشر را به سر خود رها کرده و هیچ آئین و برنامه ای برای زندگی بشر نداده است.

توحید تکوینی نصف ایمان است، نصف آن باور به نبوت است. و میان باور به نبوت و باور به معاد، تعامل محکمی برقرار است؛ ایمان به نبوت، ایمان به آخرت را تقویت می کند، و ایمان به آخرت ایمان به نبوت را. و این هر دو تکمیل کنندۀ ایمان به توحید هستند.

با مراجعه به واژه دین و مشتقاتش، ایمان و همخوانواده هایش در قرآن، در می یابیم که میان دین و ایمان «عموم و خصوص من وجه» است؛ هر دینی ایمان نیست و هر ایمانی هم دین نیست. برخی از دین ها ایمان هم هستند و برخی نیستند. و برخی از ایمان ها دین (توحید) هستند و برخی نیستند. و در مواردی هم دین و ایمان با هم هستند.

باور به توحید بدون باور به شریعت، می تواند از هر شرکی منزّه و خالص باشد، اما نمی تواند از «نقص» منزه و خالص باشد. زیرا خدای واحد که آفرینش را آفریده، اگر شریعتی نداده باشد، ظلم و عدل برایش مساوی است.

پس ممکن است توحید کسی خالص باشد در عین حال ناقص باشد؛ نقص غیر از شرک است.

اخلاص در عمل: ممکن است کسی اخلاص در دین (توحید)، و نیز ایمان به شریعت داشته باشد، اما در عمل به شریعت اخلاص نداشته باشد.

رابطۀ انسان با «عمل به شریعت» بر سه گونه است:

1- عدم عمل و لا ابالی گری در عین ایمان به شریعت.

2- عمل به شریعت همراه با گسست در اعمال؛ یعنی مواردی را عمل می کند و مواردی را متروک می گذارد.

3- عمل به شریعت در حدی که از انسان، قابل توقع است؛ مطابق توان و طاقت بشری عمل می کند.

باید توجه کرد که اخلاص در عمل، اصطلاحی است به محور ردیف دوم و سوم، و کاری با ردیف اول ندارد. و همین اخلاص است که عوامل آن را در بخش سیزدهم از زبان امام علیه السلام شنیدیم که عبارت بودند از «التَّحَفُّظَ مِنَ الْخَطَایَا» و «الِاحْتِرَاسَ مِنَ الزَّلَلِ». که عوامل آسیب رسانده به آن ها عبارت بودند از عمل بر اساس «الرضا و البغض» و «انحطاط هوی» و سقوط به غریزه گرائی

ص: 156

و سرکوب فطرت.

این بود عوامل به وجود آورندهٔ اخلاص و آسیب های از بین برندهٔ اخلاص در عمل در امور اجتماعی. و در امور صرفاً عبادی و طاعتی باید هم عوامل به وجود آورندهٔ دیگر و هم عوامل آسیب رساننده دیگر، بر این ها افزوده شود که در طول دعاهای صحیفه مشاهده کردیم. در آن میان عامل شیطان مخرب تر است.

حدیث دربارهٔ اخلاص

اخلاص در توحید: امام صادق علیه السلام در تفسیر «حَنیفاً مُسْلِماً».(1) فرمود: «خَالِصاً مُخْلِصاً لَیْسَ فِیهِ شَیْ ءٌ مِنْ عِبَادَهِ الْأَوْثَان»:(2) خالص و خالص شده که هیچ چیزی از بت پرستی در آن نباشد.

از امام صادق علیه السلام: در معنای «إِلاَّ مَنْ أَتَی اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلیم»(3) فرمود: «الْقَلْبُ السَّلِیمُ الَّذِی یَلْقَی رَبَّهُ وَ لَیْسَ فِیهِ أَحَدٌ سِوَاهُ قَالَ وَ کُلُّ قَلْبٍ فِیهِ شِرْکٌ أَوْ شَکٌّ فَهُوَ سَاقِطٌ وَ إِنَّمَا أَرَادُوا الزُّهْدَ فِی الدُّنْیَا لِتَفْرُغَ قُلُوبُهُمْ لِلْآخِرَهِ»:(4) قلب سلیم آن است که ملاقات کند پروردگارش را در حالی که در درون آن غیر از خدا کسی نباشد. و فرمود: هر قلبی که در آن شرک یا شک باشد، ساقط است. و برای همین است که (افراد سالم) در دنیا زهد می ورزند تا قلب شان به سوی آخرت فراغت یابد.

توضیح: حدیث اول، جلی ترین شرک (بت پرستی) را آفت خلوص توحید، معرفی می کند. و حدیث دوم هر نوع پرستش را از قبیل مال پرستی، مقام پرستی، اولاد پرستی و...

اخلاص در عمل: از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله): «یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَ الشَّیْطَانُ وَ الْحَقُّ وَ الْبَاطِلُ وَ الْهُدَی وَ الضَّلَالَهُ وَ الرُّشْدُ وَ الْغَیُّ وَ الْعَاجِلَهُ وَ الْآجِلَهُ وَ الْعَاقِبَهُ وَ

1- آیهٔ 67 سورهٔ آل عمران.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 15 ط دار الاضواء.

3- آیۀ 89 سورۀ شعراء.
4- کافی (اصول) ج 2 ص 16 ط دار الاضواء.

الْحَسَنَاتُ وَ السَّيِّئَاتُ فَمَا كَانَ مِنْ حَسَنَاتٍ فَلِلَّهِ وَ مَا كَانَ مِنْ سَيِّئَاتٍ فَلِلشَّيْطَانِ لَعَنَهُ اللَّهُ»:(1) ای مردم: آن خدا است در مقابلش شیطان، و حق است در مقابلش باطل، و هدایت است در مقابلش گمراهی، و رشد است در مقابلش رکود و فروماندگی، و دنیای زود گذر است در مقابلش آخرت موعود و عاقبت گرائی، و حسنات است در مقابلش سیّئات. پس آنچه از حسنات است برای خداوند است، و آنچه از سیّئات است برای شیطان است که خدا او را از رحمتش دور کرده است.

رشد یعنی تکامل در مسیر انسانیت، غیّ هم به معنی رکود و بازماندن از تکامل، و هم به معنی سقوط از کمال، است که در حدیث بالا از آن با «فهو ساقط» تعبیر شده است.

امیرالمؤمنین علیه السلام: «طُوبَى لِمَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ الْعِبَادَةَ وَ الدُّعَاءَ وَ لَمْ يَشْغَلْ قَلْبَهُ بِمَا تَرَى عَيْنَاهُ وَ لَمْ يَنْسَ ذِكْرَ اللَّهِ بِمَا تَسْمَعُ أُذُنَاهُ وَ لَمْ يَحْزُنْ صَدْرَهُ بِمَا أُعْطِيَ غَيْرُهُ»:(2) خوشا به حال کسی که عبادت و دعایش را برای خداوند خالص کند، و قلبش را به آنچه می بیند مشغول نکند، و یاد خدا را با آنچه گوش هایش می شنود، فراموش نکند، و به آنچه خداوند به دیگران داده دلتنگ نگردد.

توضیح: از این حدیث بر می آید که دیده ها قلب را از خدا باز می دارد، و شنیده ها از یاد خدا مانع می گردد، و دلتنگ شدن به داشته های دیگران (حسد) هر دو تأثیر را دارد.

امام صادق علیه السلام در تفسیر «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً»:(3) فرمود: «لَيْسَ يَعْنِي أَكْثَرَ عَمَلًا وَ لَكِنْ أَصْوَبَكُمْ عَمَلًا وَ إِنَّمَا الْإِصَابَةُ خَشْيَةُ اللَّهِ وَ النِّيَّةُ الصَّادِقَةُ وَ الْحَسَنَةُ ثُمَّ قَالَ الْإِبْقَاءُ عَلَى الْعَمَلِ حَتَّى يَخْلُصَ أَشَدُّ مِنَ الْعَمَلِ وَ الْعَمَلُ الْخَالِصُ الَّذِي لَا تُرِيدُ أَنْ يَحْمَدَكَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ النِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ أَلَا وَ إِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ عَزَّ وَ جَلَّ- قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ يَعْنِي عَلَى نِيَّتِهِ»: در این آیه کثرت و کمیت عمل را اراده

1- همان.
2- همان.

3- آیهٔ 2 سورهٔ ملک.

نکرده بل مراد به هدف رساننده ترین شما است در عمل، و به هدف رسیدن عمل در اثر خشیت و نیّت صادقه و نیت زیبا، است. سپس فرمود: خشیت یعنی مداومت در عمل تا خالص گردد و این از خود عمل سخت تر است. و عمل خالص آن است که توقع نداشته باشی کسی تو را به خاطر آن ستایش کند مگر خداوند عزیز و جلیل. و نیت افضل است از عمل. آگاه باش خود نیت عین عمل است. سپس قرائت کرد آیهٔ «هر کسی بر اساس شخصیت دورن خود عمل می کند»؛ یعنی بر اساس نیتی که از درونش بر می خیزد.

توضیح: 1- ساختن درون سخت تر از عمل در برون است.

2- میان عمل و خلوص عمل، تعامل و تعاطی بر قرار است، تداوم عمل (گرچه خیلی خالص نباشد) خلوص را می آورد، و خلوص نیز عمل را تقویت می کند.

3- خود نیت، یک عمل است گرچه شخص به انجام آن موفق نشود، زیرا در سازندگی درون نقش عظیمی دارد. لذا فرموده اند: «نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِیَّةُ الْکَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ».(1) نیت خوب درون را اصلاح می کند و نیت بد آن را تخریب می کند.

و خود اخلاص نیز عبادت است حتی اگر به مرحله عمل در خارج، نرسد؛ امام محمد تقی علیه السلام فرمود: «أَفْضَلُ الْعِبَادَهِ الْإِخْلَاص».(2)

امام باقر علیه السلام: «مَا أَخْلَصَ الْعَبْدُ الْإِیمَانَ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْبَعِینَ یَوْماً [....] إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الدُّنْیَا وَ بَصَّرَهُ دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا فَأَثْبَتَ الْحِکْمَةَ فِی قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ..»:(3) هیچ بنده ای چهل روز ایمانش به خدا را خالص نکرد مگر این که خداوند او را نسبت به دنیا زاهد می کند و بیماری های دنیا را به او می شناساند و درمان هایش را، و حکمت را در قلب او ثابت می کند و زبانش را به بیان حکیمانه گویا می کند.

توضیح: 1- شناخت زندگی دنیوی، آفت ها و آسیب های روانی، بینشی و شخصیتی آن، همراه با

1- کافی (اصول) ج 2 ص 84.
2- بحار، ج 67 ص 249.
3- کافی، همان.

شناخت بهداشت و درمان آن ها، بزرگ ترین و پایه ای ترین علم در علوم انسانی است.

2- همین شناخت یعنی «حکمت»= استوار اندیشیدن و استوار سخن گفتن، و استوار زیستن.

3- خالص عمل کردن این شناخت را در پی دارد، و امام تضمین می کند که اخلاص عمل در چهل روز این نتیجه را بدهد.

4- قبلاً نیز به شرح رفت که معنی زهد، تارک دنیائی نیست، و از این حدیث نیز می آموزیم که زهد یعنی استوار زیستن بر اساس شناخت استوار و اندیشهٔ استوار.

نهج البلاغه: «مَنْ لَمْ یَخْتَلِفْ سِرُّهُ وَ عَلَانِیَتُهُ وَ فِعْلُهُ وَ مَقَالَتُهُ فَقَدْ أَدَّی الْأَمَانَهَ وَ أَخْلَصَ الْعِبَادَهَ»:(1) هر کس باطنش بر خلاف ظاهرش نباشد و کردارش مخالف گفتارش نباشد، او توان ادای امانت و اخلاص در عبادت را دارد.

توضیح: مراد هر نوع امانت است، امانت مالی، مسؤلیتی، آبروئی و حیثیتی، بویژه امانت دین و ایمان.

باز می فرماید: «وَ أَخْلِصْ فِی الْمَسْأَلَهِ لِرَبِّکَ»:(2) در دعا و خواستن از خدا اخلاص داشته باش.

کلمه الاخلاص: در ادبیات مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»، کلمه الاخلاص گفته شده. از آن جمله امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «کَلِمَهُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَه»:(3) کلمهٔ اخلاص (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه) فطرت انسان است.

بنابراین، هر نوع شرک- اعم از جلی، خفی و بینابین- از غریزه گرائی است. و توحید از فطرت گرائی بل عین فطرت است.

توسل و صحیفهٔ سجادیه

مشاهده می کنیم که امام علیه السلام (معمولاً) هر دعا و خواسته را با صلوات و توسل بر «محمد و آل»- صلّی الله علیهم- شروع می کند و با

توسل به یکی از «صفات خدا» به پایان می برد؛ صفتی که با موضوع و عنوان دعا تناسب دارد و محتوای دعا با آن صفت الهی همجهت

1- نهج البلاغه، کتب، کتاب 26.
2- نهج البلاغه، کتب، کتاب 31.
3- همان، خطبهٔ 109.

و همسو است.

در این دعا با دو صفت مقدس به پایان برده: «إِنَّکَ حَمِیدٌ مَجِیدٌ»: که تو ستوده هستی و والا مقام هستی.

عنوان دعا «تَعَسُّرِ الْأُمُور» است و در متن آن هم سختی های امور زندگی را مطرح می کند و هم گرفتاری هائی که در شخصیت درون و مشکلات تنظیم صحیح رابطۀ غریزیات و فطریات، پیش روی انسان است، را شرح داده و از خداوند یاری می طلبد.

این دو صفت مقدس در کنار هم، در قرآن نیز آمده است آن جا که فرشتگان به حضرت ابراهیم بشارت می دهند که در آن سن و سال پیری، صاحب فرزندی خواهد شد و همسرش سارا از این موضوع تعجب کرده و می گوید: آیا من عجوز و شوهرم که پیرمرد است صاحب فرزند خواهیم شد؟! فرشتگان می گویند: «أَ تَعْجَبینَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَ بَرَکاتُهُ عَلَیْکُمْ أَهْلَ الْبَیْتِ إِنَّهُ حَمیدٌ مَجید»:(1) آیا از امر خدا تعجب می کنی؟ این رحمت خدا و برکاتش بر شما خاندان است، که خداوند ستوده و والا است.

مکرر بیان شد که هر دعا «قضاء خواهی» است که قضای خدا بیاید و در تنظیم قَدَرها بر انسان کمک کند. هر دعا به محور «فعل اَمری» خدا است که امر (= کن فیکون)(2)

بیاید و جریان قَدَرها را به نفع بنده جهت دهد. در این آیه می گوید «امر الله». و در دعا نیز هر چه خواسته می شود، از امر خدا خواسته می شود.

هر دعائی و هر خواسته ای با صفت «حمید مجید» تناسب دارد، اما به نظر می رسد که چون در این دعا هم رابطۀ انسان با خود و هم رابطه اش با محیط و طبیعت و هم رابطۀ انسان با افراد و جامعه، و هم رابطۀ انسان با خدا (همۀ روابط) و تنظیم صحیح شان از خداوند خواسته می شود، و در نگاه اول بر آورده شدن شان تعجب انگیز است و با آیۀ مذکور همجهت است، لذا این دو صفت را آورده است.

1- آیۀ 73 سورۀ هود.

2- شرح بیشتر در کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو www.binesheno.com

امیرالمومنین (علیه السلام) می فرماید: «وَ الصِّیَامَ ابْتِلَاءً لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ»: (1) و روزه را واجب کرد برای اخلاص مردم.

یا: و روزه را واجب کرد برای اخلاص آفرینش؛ آفرینشی که انسان بر آن اساس آفریده شده.

روزه دقیق ترین برنامه و فرازترین نمونه است بر تمرین حفاظت روح فطرت و بهداشت آن، در برابر انگیزش های روح غریزه که مقاومت انسان در برابر اساسی ترین غرایز، عملاً به آزمایش گذاشته می شود و ورزیده می گردد، و در پایان ماه روزه، جشن گرفته می شود به نام عید فطر؛ یکی از بزرگترین عیدهای بزرگ مسلمین؛ جشن فطرت. و یک شکرانه نیز پرداخت می شود به نام زکات فطرت.

مناسبت ماه رمضان که ماه نزول قرآن است با وجوب روزۀ آن، نشان می دهد که بهرمندی از قرآن، مشروط به حفاظت و بهداشت و تقویت روح فطرت، و این نمی شود مگر با مدیریت روح فطرت بر روح غریزه.

در مبحث بالا، سخن در «اخلاص نیت» و «اخلاص عمل» بود. در این جا می بینیم که اخلاص سوم هم هست به نام «اخلاص فطرت» که متأسفانه این اخلاص در زبان ها و فرهنگ عمومی مغفول مانده است.

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 249، فیض 244.

دعای بیست و سوم

اشاره

ص: 163

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِذَا سَأَلَ اللَّهَ الْعَافِيَةَ وَ شُكْرَهَا

(1) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَلْبِسْنِي عَافِيَتَكَ، وَ جَلِّلْنِي عَافِيَتَكَ، وَ حَصِّنِّي بِعَافِيَتِكَ، وَ أَكْرِمْنِي بِعَافِيَتِكَ، وَ أَغْنِنِي بِعَافِيَتِكَ، وَ تَصَدَّقْ عَلَيَّ بِعَافِيَتِكَ، وَ هَبْ لِي عَافِيَتَكَ وَ أَفْرِشْنِي عَافِيَتَكَ، وَ أَصْلِحْ لِي عَافِيَتَكَ، وَ لَا تُفَرِّقْ بَيْنِي وَ بَيْنَ عَافِيَتِكَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.(2) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَافِنِي عَافِيَةً كَافِيَةً شَافِيَةً عَالِيَةً نَامِيَةً، عَافِيَةً تُوَلِّدُ فِي بَدَنِي الْعَافِيَةَ، عَافِيَةَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.(3) وَ امْنُنْ عَلَيَّ بِالصِّحَّةِ وَ الْأَمْنِ وَ السَّلَامَةِ فِي دِينِي وَ بَدَنِي، وَ الْبَصِيرَةِ فِي قَلْبِي، وَ النَّفَاذِ فِي أُمُورِي، وَ الْخَشْيَةِ لَكَ، وَ الْخَوْفِ مِنْكَ، وَ الْقُوَّةِ عَلَى مَا أَمَرْتَنِي بِهِ مِنْ طَاعَتِكَ، وَ الِاجْتِنَابِ لِمَا نَهَيْتَنِي عَنْهُ مِنْ مَعْصِيَتِكَ.(4) اللَّهُمَّ وَ امْنُنْ عَلَيَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ، وَ زِيَارَةِ قَبْرِ رَسُولِكَ، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ رَحْمَتُكَ وَ بَرَكَاتُكَ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ، وَ آلِ رَسُولِكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَبَداً مَا أَبْقَيْتَنِي فِي عَامِي هَذَا وَ فِي كُلِّ عَامٍ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ مَقْبُولًا مَشْكُوراً، مَذْكُوراً لَدَيْكَ، مَذْخُوراً عِنْدَكَ.(5) وَ أَنْطِقْ بِحَمْدِكَ وَ شُكْرِكَ وَ ذِكْرِكَ وَ حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْكَ لِسَانِي، وَ اشْرَحْ لِمَرَاشِدِ دِينِكَ قَلْبِي.(6) وَ أَعِذْنِي وَ ذُرِّيَّتِي مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّةِ وَ الْهَامَّةِ و الْعَامَّةِ وَ اللَّامَّةِ، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ سُلْطَانٍ عَنِيدٍ، وَ مِنْ

شَرِّ کُلِّ مُتْرَفٍ حَفِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ ضَعِیفٍ وَ شَدِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَرِیفٍ وَ وَضِیعٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ قَرِیبٍ وَ بَعِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مَنْ نَصَبَ لِرَسُولِکَ وَ لِأَهْلِ بَیْتِهِ حَرْباً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ دَابَّهٍ أَنْتَ آخِذٌ بِناصِیَتِها، إِنَّکَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ.(7) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ مَنْ أَرَادَنِی بِسُوءٍ فَاصْرِفْهُ عَنِّی، وَ ادْحَرْ عَنِّی مَکْرَهُ، وَ ادْرَأْ عَنِّی شَرَّهُ، وَ رُدَّ کَیْدَهُ فِی نَحْرِهِ.(8) وَ اجْعَلْ بَیْنَ یَدَیْهِ سُدّاً حَتَّی تُعْمِیَ عَنِّی بَصَرَهُ، وَ تُصِمَّ عَنْ ذِکْرِی سَمْعَهُ، وَ تُقْفِلَ دُونَ إِخْطَارِی قَلْبَهُ، وَ تُخْرِسَ عَنِّی لِسَانَهُ، وَ تَقْمَعَ رَأْسَهُ، وَ تُذِلَّ عِزَّهُ، وَ تَکْسُرَ جَبَرُوتَهُ، وَ تُذِلَّ رَقَبَتَهُ، وَ تَفْسَخَ کِبْرَهُ، وَ تُؤْمِنَنِی مِنْ جَمِیعِ ضَرِّهِ وَ شَرِّهِ وَ غَمْزِهِ وَ هَمْزِهِ وَ لَمْزِهِ وَ حَسَدِهِ وَ عَدَاوَتِهِ وَ حَبَائِلِهِ وَ مَصَایِدِهِ وَ رَجِلِهِ وَ خَیْلِهِ، إِنَّکَ عَزِیزٌ قَدِیرٌ.

عنوان دعا

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ إِذَا سَأَلَ اللَّهَ الْعَافِیَهَ وَ شُکْرَهَا

و از دعاهای آن حضرت است این دعا هنگامی که از خداوند عافیت می خواست و توفیق شکر عافیت را.

شرح: در یکی- دو مورد از این مجلدات معنی عافیت به شرح رفت و اینک در تکمیل آن:

تعریف: عافیت، یعنی معاف بودن از گرفتاری های روحی، جسمی، دنیوی و اخروی.

خود دنیا و نیز زندگی دنیوی، آمیزه ای از مثبتات و منفیات است؛ همیشه دو مقولۀ «عافیت» و «ابتلاء» با انسان هستند؛ اصل هیچکدام از آن ها از بین نمی رود. زیرا جهان چنین آفریده شده، هیچ موجودی (غیر از خدا) فارغ از ابتلاء نیست؛ مطلق فقط خدا است. پس عافیت و ابتلاء نسبی هستند، آنچه خواستۀ انسان است و باید باشد و باید برای آن دعا کند، کمتر بودن ابتلاء و بیشتر بودن عافیت

است. و نیز باید کاری کند که باقی ماندهٔ ابتلاها نیز به نعمت مبدل شوند و موجب ثواب باشند. در این صورت انسان به انسانیت آرمانی و بالاترین شأن می رسد.

شکر: در شرح دعای قبلی (دعای بیست و دوم) گفته شد که از دیدگاه مکتب ما، شکر در برابر نعمت ها است و در برابر نقمت ها نباید شکر کرد بل در حال ابتلاء نیز باید بر نعمت های خدا شکر کرد نه به خود ابتلاء. و چنان بینشی باور صوفیان است. در اسلام «بلاجوئی» نکوهیده شده، آنچه در هنگام ابتلاء لازم است، صبر است و دعا برای رفع آن.

به ما یاد داده اند که: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَی کُلِّ حَالٍ».(1) اما نگفته اند «الشّکر لله علی کل حال». هم در حال عافیت و هم در حال ابتلاء باید خدا را ستایش کرد. اما در حال ابتلاء باید نعمت های الهی را به یاد آورد و برای آن ها شکر کرد نه برای بلاء.

خطر عافیت: انسان هر چه بیشتر در عافیت باشد، همان قدر به مرحلهٔ طغیان نزدیک می شود، ابتلاها انسان را سر عقل می آورند چون در حال عافیت مداوم، احساس بی نیازی می کند و به خود پرستی می رسد: «کَلاَّ إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی».(2) قرآن فرعون را بالاترین نمونه این حالت معرفی م کند که: «فَحَشَرَ فَنادی- فَقالَ أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلی».(3) او علاوه بر قدرت سیاسی و نظامی، از ابتلاهای جسمانی نیز در عافیت بود وگرنه، نمی توانست ادعای خدائی بکند. «اذْهَبْ إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی».(4)

راه رهائی و بهداشت از بیماری طغیان، دعا است؛ دعای شکری: شکر بر عافیت. زیرا عافیت با صرف نظر از مورد و موارد آن، خود یک نعمت است؛ نعمت فقط «داده ها»ی خدا نیست، بل «نداده ها»ی خدا و معاف داشتنش از گرفتاری ها نیز نعمت است پس باید برای این نعمت سپاس گزار بود.

عافیت (و نداده ها) گاهی بهتر، ارزشمندتر از داده های می شوند، زیرا یک نقمت، موجب می شود

1- کافی (اصول) ج 2 ص 97.
2- آیه های 6 و 7 سورهٔ علق.
3- آیه های 23 و 24 سورهٔ نازعات.
4- آیهٔ 24 سورهٔ طه.

که انسان از نعمت هائی که دارد نتواند بهتر استفاده کند خواه برای دنیایش و خواه برای آخرتش.

شارحان و مترجمان- تاجائی که در دسترس من است- عافیت را در این جا به «تندرستی» معنی کرده اند. و این، معنی و اصطلاح عوامانه است، تندرستی تنها یکی از مصادیق عافیت است که معاف بودن از بیماری ها است. و خواهیم دید که چنین معنائی با متن خود دعا سازگار نیست.

بخش اول

اشاره

انسان و جاه طلبی

جنگ با اهریمن

کرامت انسانی و عافیت آن

حصار دفاع در برابر شیطان، از درون رخنه می خورد نه از برون

عافیت از «نیاز»

عافیت صدقه و هبهٔ خداوند است

وقتی که ثروت بلاء می شود

عافیت و محیط زندگی

عافیت اندر عافیت

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَلْبِسْنِی عَافِیَتَکَ، وَ جَلِّلْنِی عَافِیَتَکَ، وَ حَصِّنِّی بِعَافِیَتِکَ، وَ أَکْرِمْنِی بِعَافِیَتِکَ، وَ أَغْنِنِی بِعَافِیَتِکَ، وَ تَصَدَّقْ عَلَیَّ بِعَافِیَتِکَ، وَ هَبْ لِی عَافِیَتَکَ وَ أَفْرِشْنِی عَافِیَتَکَ، وَ أَصْلِحْ لِی عَافِیَتَکَ، وَ لَا تُفَرِّقْ بَیْنِی وَ بَیْنَ عَافِیَتِکَ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ»: خدایا، بر محمد و آلش درود فرست، و عافیتت را بر من بپوشان، و مرا در عافیتِ همه جانبه قرارده، و حصار عافیتت را بر من بکش، و مرا با عافیتت گرامی دار، و مرا با عافیتت بی نیاز کن. و عافیتت را بر من صدقه

کن، و عافیتت را بر من عطا کن، و عافیتت را بر من پهن و گسترده کن، و عافیتت را برای من اصلاح کن، و میان من و عافیتت در دنیا و آخرت جدائی مینداز.

شرح

اشاره

لغت: اَلْبسنی: بر من بپوشان- همان اصطلاح مردمی که می گویند: خدایا به فلانی لباس عافیت بپوشان، لیکن در این اصطلاح عافیت را تنها به تندرستی به کار می گیرند.

جَلِّلْنِی: مجللّ کن.- مومن جاه و جلال دارد، عزّت دارد هم عزّت نفس و هم عزّت اجتماعی.

جاه و جلال مادی و معنوی بر دو نوع است:

1- جاه و جلال غریزی= جاه طلبی، که مذموم و مورد نکوهش شدید قرآن و اهل بیت علیهم السلام- است.

2- جاه و جلال فطری= پیام «وَ لِلَّهِ الْعِزَّهُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ».(1)

این جاه و جلال معنی مقابل «ذلّت» است: «إِنَّ الَّذینَ یُحَادُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِکَ فِی الْأَذَلِّین»،(2) گرچه مال و منال و قدرت داشته باشند.

«وَ جَلِّلْنِی عَافِیَتَک»: مرا از ذلت کفر و بی ایمانی معاف بدار: محفوظ کن. و با جاه و جلال ایمان، آراسته ام کن هم در شخصیت درونیم و هم در ظاهر زندگی ام.

این همان جاه است که دیدیم در دعای بیستم (مکارم الاخلاق) گفت: «وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِی بِالْإِقْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِک»: جاه مرا با تنگدستی یا خسّت، مبتذل مکن تا از روزی خواران تو روزی بطلبم.

نهج البلاغه: و همین جاه است که امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «اللَّهُمَّ صُنْ وَجْهِی

1- آیهٔ 8 سورهٔ منافقون.
2- آیهٔ 20 سورهٔ مجادله.

بِالْيَسَارِ وَ لَا تَبَذَّلْ جَاهِی بِالْإِقْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ طَالِبِی رِزْقِکَ»:(1) خدایا آبروی ام را با توانگری نگاه دار، و جاهم را با تنگدستی یا خسّت، مبتذل مکن تا از روزی خواهان تو روزی بخواهم.(2)

و در دعای حضرت آدم آمده است: «اللَّهُمَّ بِجَاهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیِّبِینَ».(3) و از زبان خود رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) نیز همین عبارت آمده است.(4)

اما در این گزاره یک نکتهٔ ادبی هست: نمی گوید «جلّلنی بعافیتک». حرف «ب-» در این جمله نیست، تا بگوئیم مرا بوسیله عافیتت مجلّلّ کن. ظاهراً معنی درست این است که: عافیتت را بر من جُلّ کن.

شارحان و مترجمان از معنی «جُلّ» پرهیز کرده اند، گمان کرده اند که جلّ فقط دربارهٔ اسب به کار می رود. در حالی که جلّ به آن پوشش گفته می شود که فقط با انگیزه حفاظت پوشیده شود. مثلاً جلیقه ضد گلوله، جُلّ است. و همچنین هر زرهی که انسان رزمنده بر تن می کند و یا بر ماشین های زرهی تعبیه می گردد.

در میان دام ها معمولاً تنها به اسب لباس حفاظتی می پوشانند و چون بیشتر در آن به کار رفته، با شنیدن کلمهٔ جُلّ، اسب به ذهن می آید.

پس معنی چنین می شود: و عافیتت را بر من زره کن؛ تا در هجوم آفات روحی و شخصیتی، جسمی و مالی و...، محفوظ بمانم.

و از دیدگاه ادبی این معنی دوم بر معنی اول رجحان دارد. گرچه نمی توان در همه جا صرفاً با قواعد ادبی عمل کرد، زیرا که احتمال سقوط به شعار «حَسُبنا النّحو» (که در دورهٔ دوم مبارزهٔ منحرفین با اهل بیت علیهم السلام، مستمسک شان بود و جانشین شعار «حَسْبُنَا کِتَابُ اللَّه» گشته بود که در دورهٔ اول مورد تمسک شان قرار می گرفت) هست.

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبهٔ (کلام) 220 فیض 216.

2- چه قدر سخن دو امام شبیه هم هستند!؟! و این نشان می دهد که چنین دعائی در بینش اهل بیت علیهم السلام یک «اصل» است.

3- بحار، ج 11 ص 192.
4- بحار، ج 9 ص 315.

و با همین معنی دوم مناسبت دارد فقرۀ بعدی که می گوید: «وَ حَصِّنِّی بِعَافِیَتِکَ»: و با عافیتت به دور من حصار (قلعه و دژ) بکش.

جنگ با اهریمن

از این سخنان امام علیه السلام به خوبی پیدا است که بر خلاف فرهنگ زردشتیان و یونانیان، جنگ با شیطان تهاجمی نیست بل تدافعی است. و این اصل را در جای جای مکتب مشاهده می کنیم؛ پوشش زرهی و حصن و قلعه ابزار دفاعی هستند نه تهاجمی. استعاذه نیز تدافع است: «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجیم»:(1) پناه ببر به خداوند از شیطان رانده شده از رحمت خدا. و «إِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمیعٌ عَلیم»:(2) و هرگاه وسوسه ای از شیطان به تو برسد پناه ببر به خدا که او شنوا و دانا است.

و اساسی ترین دفاع در برابر ابلیس، مواظبت روح ویژۀ انسانی یعنی روح فطرت است که غریزه بر آن مسلط نگردد، و این مواظبت نیازمند یاری خداوند است تا سالم بماند. اما شیطان به سراغ شخصیت های سالم نیز می رود، در این صورت باز به نوع دیگر به یاری خداوند نیاز هست.

بنابراین انسان هیچ جنگی با ابلیس ندارد، حفاظت از خود و یاری خواستن از خداوند کافی است در این صورت مشمول این آیه می شود: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُون»:(3) ابلیس بر کسانی که ایمان دارند و بر پروردگارشان توکل می کنند تسلطی ندارد. «إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذینَ یَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکُون»:(4) تسلط او تنها بر کسانی است که او را ولّی خود قرار می دهند و بر خداوند مشرک می شوند.

تا خود انسان راه را برای ابلیس باز نکند، او هیچ راه نفوذی ندارد. پس باید زره، حصار و قلعۀ وجود خود را استوار کرد و برای آن از خداوند کمک خواست. آنان که غرایز شان تحت مدیریت فطرت است از شرّ شیطان در امان هستند. پس در یک عبارت مختصر باید گفت: راه نفوذ ابلیس، غریزه گرائی

1- آيۀ 98 سورۀ نحل.
2- آيۀ 200 سورۀ اعراف.
3- آيۀ 99 سورۀ نحل.
4- آيۀ 100 سورۀ نحل.

و سرپیچی از اقتضا های فطرت است.

حصار دفاع در برابر شیطان، از درون رخنه می خورد نه از برون

در این جا سخن از زره و قلعه آمده و در دعای قبلی- بیست و دوم- با «تحفّظ و احتراس» تعبیر کرده است که مشاهده کردیم.

کرامت انسانی و عافیت آن

«وَ أَکْرِمْنِی بِعَافِیَتِک»: و با عافیتت مرا گرامی بدار.

لغت: کرامت: ارجمندی و بزرگواری- و این بر دو نوع است:

1- ارجمندی ذاتی- این نیز بر دو نوع است:

الف: ارجمندی چیزی فی نفسه: «ارجمندی مطلق». این فقط از آن خداوند متعال است: «فَإِنَّ رَبِّی غَنِیٌّ کَرِیم».(1)

ب: ارجمندی در مقایسه با اشیاء دیگر: هر موجود (غیر از خدا) دو جنبهٔ مثبت و منفی دارد؛ مرکب است؛ آلایش دارد. موجودی که آلودگی آن کمتر باشد و هر چه خلوص آن بیشتر باشد به همان مقدار کریم است. از این باب است «گوهر خالص».

این گونه کرامت به دلیل «نداشته» است؛ گوهری که عناصر منفی و آلاینده ندارد.

کرامت بالاتر از این، ارجمندی ای است که به خاطر «داشته» است؛ گیاهی نسبت به گیاه دیگر از کمال و تکامل بیشتری برخوردار است: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا فیها مِنْ کُلِّ زَوْجٍ کَریم»:(2) از آسمان آبی نازل کردیم و با آن رویانیدیم از هر جفت کریم.(3)

گاهی یک چیز هم بدلیل داشته هایش و هم به دلیل نداشته هایش ارجمند می شود: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَریم»؛(4) همه خوبی ها را دارد و هیچ آلایشی ندارد. و از این باب است چیزی که در حد خودش عناصر لازم را داشته

باشد و از نواقص عاری باشد، مانند نامه حضرت سلیمان به بلقیس: «قالَتْ یا أَیُّهَا الْمَلَأُ إِنِّی

1- آیهٔ 40 سورهٔ نمل.
2- آیهٔ 10 سورهٔ لقمان.
3- گیاهان نیز زوج با مذکر و مونث هستند.
4- آیهٔ 77 سورهٔ واقعه.

أُلْقِیَ إِلَیَّ کِتابٌ کَریم»: گفت ای سناتورها نامه ای کریم به من فرستاده شده.

در خط سلسلهٔ نسبیت و مقایسه، هر سنگی نسبت به سنگ دیگر خلوص بیشتر داشته باشد با همان نسبت کریم است، و همین طور است گیاهان. در آیهٔ بالا گیاهان به دو قسمت تقسیم شده اند: تکامل یافته و تکامل نیافته. اما در این معنی هر گیاهی کریم است مگر آن که در گیاه بودن در اولین مرحلهٔ کمال باشد به حدی که کمالش صفر تلقی گردد. و همچنین هر حیوانی که «مادون» دارد کریم است. ونیز هر انسانی.

یک انسان با درون و شخصیت آلوده نسبت به آلوده تر از خود کریم است. و لذا همهٔ انسان ها اعم از پاک و ناپاک، کریم هستند؛ «و لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضیلا».(1)

کرامت در این کاربرد به معنی «برتری» است؛ برتری ذاتی. انسان ذاتاً برتر آفریده شده؛ جان دارد، از جمادات برتر است. غریزه دارد، از گیاهان برتر است. روح فطرت دارد، از حیوان برتر است. و همین روح فطرت است که آشیانهٔ عقل است.

2- ارجمندی اکتسابی: این ویژهٔ انسان است اما بالفعل نیست. فعلیت آن مشروط است به ارادهٔ خودش؛ اگر مطابق برتری ذاتی اش پیش برود دارای کرامت اکتسابی می شود. یعنی بالقوگی ذاتی را به فعلیت می رساند.

باید دانست که فعلیت این بالقوگی درجات بسیار دارد به حدی که انسان می تواند به بالاتر از کرامت فرشتگان برسد.

رکود بالقوگی و سقوط آن: هر موجودی که به دلایلی نتواند به فعلیت خود برسد، بالقوگی او راکد می شود و ثمرهٔ کمالی نمی دهد. اما بالقوگی انسانی انسان اگر به فعلیت نرسد، راکد نمی شود، بل سقوط می کند. زیرا انسان یا به تکامل فطری می رود و یا به مغاک غرایز سقوط می کند. و در این سقوط در حد حیوان (که موجود صرفاً غریزی است) نمی ماند و از آن پست تر می گردد. زیرا او یکی از کرامت های ذاتی خود را در خدمت ضد کرامت گرفته است؛ روح فطرت را سرکوب کرده و عقل

1- آیۀ 70 سورۀ اسراء.

را از دست آن گرفته و در اختیار غریزه قرار داده است.

3- نوع سوم از کرامت: امام علیه السلام می گوید: خدایا «وَ أَکْرِمْنِی بِعَافِیَتِکَ»: مرا با عافیتت کرامت بده.خواستهٔ امام در این سخن کرامت ذاتی نیست، زیرا آن را دارد. و کرامت اکتسابی نیز نیست، زیرا در مسیر آن قرار دارد و اگر کسی در این مسیر نباشد نمی تواند چنین خواسته ای داشته باشد. آنچه امام در این سخن می خواهد، کرامت بر کرامت است: خدایا، به من کرامتی عطا کن که هم در حفظ کرامت ذاتی و هم در حفظ مسیر کرامت اکتسابی نیرومند گردم.

عافیت: مرا از گرفتاری هائی که آفت آن دو کرامت هستند، حفظ کن؛ معاف بدار؛ محفوظ بدار.

«بِعَافِیَتِکَ»: با عافیت خودت: با حفظ کردن خودت؛ با معاف داشتنت.

نکتهٔ ادبی: در اصطلاح مردمی ما، عافیت یک «مصدر لازم» است: بدن فلانی از بیماری عافیت یافت؛ سالم گشت. اما معنی درست آن «متعدی» است: «عافَی- مُعَافَاةً و عِفَاءً و عافِیَةً [عفو] اللّهُ فلاناً: دفع عنه العلّه و البلاء و السّوء»: عافیت آن است که خداوند بلاها و بدی ها را از کسی دفع کند.

با بیان دیگر: عافیت علاوه بر این که «متعدی» است، به معنی «دفع» است، نه به معنی رفع. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که یک کرامت ویژه هست آن را باید از خدا بخواهید و آن حفظ خداوند است بنده اش را از بدی ها.

عافیت از «نیاز»

«وَ أَغْنِنِی بِعَافِیَتِکَ»: هر موجودی غیر از خدا، نیازمند است، و هرگز به بی نیازی مطلق نخواهد رسید. لیکن نیازمندی بر دو نوع است:

1- نیاز صادق: بدیهی است انسان به اشیاء و چیزهای فراوانی نیازمند است حتی در بهشت، و آن چه نیازی از نیازها را برطرف می کند «نعمت» نامیده می شود.

2- نیاز کاذب: انسان هیچ نیازی ندارد بر این که روح فطرت را سرکوب کند و به امور صرفاً غریزی بپردازد.احساس چنین نیازی کاذب و رفتار بر اساس آن، بیماری است.

گاهی یک فرد در اثر گرفتاری ها و درماندگی های صادق، از مسیر فطرت منحرف می گردد، و گاهی با میل و گرایش خود. مقصود امام علیه السلام از «وَ أَغْنِنِی بِعَافِیَتِک= مرا بی نیازکن با

عافیتت»، کدام است؟ نیاز کاذب؟ یا نیاز صادق؟ درست است انسان باید درباره هر دو از خداوند یاری بطلبد. اما منظور امام در این سخن « معاف بودن از نیازهای صادق» است. زیرا نمی گوید خدایا مرا از وسوسه های نفسانی یا از وسوسه های شیطانی حفظ کن تا معنی آن نیازهای کاذب باشد. نیاز کاذب یک «احساس موهوم» است نه نیاز واقعی که امام بی نیازی از آن را بطلبد، دربارۀ آن تنها عافیت خواستن کافی است، نه «غنی شدن و بی نیاز شدن از آن».

و به عبارت دیگر: معاف بودن و محفوظ بودن از یک امر منفی و بد، یک «امر عدمی» است. اما «غنیا» یک امر وجودی است.

باز هم به عبارت دیگر: در نیازهای کاذب، آنچه باید از خدا خواسته شود «احساس بی نیازی» است در مقابل «احساس نیاز». اما در نیازهای صادق آنچه خواسته می شود اجابت و بر طرف شدن عینی آن و پرشدن خلاء نیاز با «غنیا» است.

امام در این سخن دربارۀ یک خطر که افراد مؤمن را تهدید می کند، هشدار می دهد؛ ای افراد مؤمن که از نیازهای کاذب آسوده هستید، بدانید که نیازهای صادق- از قبیل فقر، ستم دیدگی، ناتوانی در دفاع از حقوق خود و...- گاهی مؤمن را از مسیر فطرت خارج می کند. فردی که به دنبال هوی و هوس نیست و نه در صدد ضایع کردن حق دیگران است، نه ریاست طلب و نه در صدد برتری جوئی.(1)

لیکن نیازهای صادق می توانند او را به این مسیرهای نادرست بکشانند. پس باید از خداوند خواست که: «وَ أَغْنِنِی بِعَافِیَتِک»؛ خدایا مرا به گرفتاری ها و نیازهائی که ایمانم را تهدید می کنند، دچار مکن؛ معاف و محفوظ بدار.

مکتب ما در رابطه با گرفتاری ها، نیازها و ابتلاها، دو اصل دارد:

اصل اول: باید از خداوند خواست که هیچ گرفتاری و بلائی متوجه ما نشود. بلا جوئی هم نادرست است و هم حرام. بل یک بیماری است که در شرح دعای قبل- بیست و دوم- به آن اشاره شد. محور سخن امام علیه السلام در این جا همین اصل است.

1- در مجلدات قبلی گفته شد: فرق است میان برتری خواهی و برتری جوئی، اولی درست و دومی بیماری است.

اصل دوم: اگر دچار گرفتاری و نیازهای ایمان برانداز و ابتلاها شدیم، باید صبر کنیم؛ مقاومت داشته باشیم که: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِین».(1) و «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْ ءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِین».(2) و «وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِين».(3) این «حبّ» تلخی صبر و تحمل را شیرین می کند، حتی آن صبر را که گفته اند «الصَّبْرُ أمرُّ من الحَنْضَل».

حدیث: از امام باقر علیه السلام: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ضَنَائِنَ يَضَنُ بِهِمْ عَنِ الْبَلَاءِ فَيُحْيِيهِمْ فِی عَافِيَهٍ وَ يَرْزُقُهُمْ فِی عَافِيَهٍ وَ يُمِيتُهُمْ فِی عَافِيَهٍ وَ يَبْعَثُهُمْ فِی عَافِيَهٍ وَ يُسْكِنُهُمُ الْجَنَّهَ فِی عَافِيَهٍ»:(4) برای خداوند بندگان ویژه ای هست که نظر خاصی به آنان دارد و از بلاها دور می دارد، برای شان زندگی می دهد در عافیتش، روزی می دهد در عافیتش، و می میراند در عافیتش، و به محشر بر می انگیزاند در عافیتش، و در بهشت ساکن شان می کند در عافیتش.

از امام صادق علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ خَلْقاً ضَنَّ بِهِمْ عَنِ الْبَلَاءِ خَلَقَهُمْ فِی عَافِيَهٍ وَ أَحْيَاهُمْ فِی عَافِيَهٍ وَ أَمَاتَهُمْ فِی عَافِيَهٍ وَ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّهَ فِی عَافِيَهٍ».(5)

آیا اینان کسانی هستند که هیچ گرفتاری و ابتلائی متوجه شان نمی شود؟ نه چنین است؛ زیرا انسان بدون گرفتاری و ابتلا نمی شود: امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ضَنَائِنَ مِنْ خَلْقِهِ يَغْذُوهُمْ بِنِعْمَتِهِ وَ يَحْبُوهُمْ بِعَافِيَتِهِ وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّهَ بِرَحْمَتِهِ تَمُرُّ بِهِمُ الْبَلَايَا وَ الْفِتَنُ لَا تَضُرُّهُمْ شَيْئاً»؛(6) در این حدیث می فرماید: بلا و فتن متوجه آنان نیز می شوند لیکن هیچ ضرر ایمانی به آنان نمی رسانند.

1- آیهٔ 153 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 155 سورهٔ بقره.
3- آیهٔ 146 سورهٔ آل عمران.
4- کافی (اصول) ج 2 ص 462 ط دار الاضواء.
5- همان.
6- همان.

چرا؟ برای این که اهل دعا هستند و می گویند: «وَ أَلْبِسْنِی عَافِیَتَکَ، وَ جَلِّلْنِی عَافِیَتَکَ، وَ حَصِّنِّی بِعَافِیَتِکَ، وَ أَکْرِمْنِی بِعَافِیَتِکَ، وَ أَغْنِنِی بِعَافِیَتِک، و...». و گرنه، خداوند نه با کسی عقد اخوت بسته است و نه باصطلاح کسی نورچشمی اوست.

هر کس این دعا را با همین الفاظ بخواند، دعای مأثور کرده است که بهتر و راجح تر است، و می تواند با هر بیان و زبان، مفاهیم این دعا را با خداوند در میان بگذارد.

نهج البلاغه: «مَا الْمُبْتَلَی الَّذِی قَدِ اشْتَدَّ بِهِ الْبَلَاءُ بِأَحْوَجَ إِلَی الدُّعَاءِ مِنَ الْمُعَافَی الَّذِی لَا یَأْمَنُ الْبَلَاءَ»:(1) آن کسی که در گرفتاری سخت است نیازش به دعا بیشتر از نیاز کسی نیست که در عافیت است و ایمن از گرفتاری نیست.

یعنی کسی که در عافیت است و گرفتار نشده به همان قدر به دعا نیازمند است که شخص گرفتار نیازمند است. و هیچ انسانی ایمن از ابتلا نیست. پس باید پیش از ابتلا، مانند مبتلایان دعا کرد و عافیت خواست. همچنان که امام سجاد علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد.

وقتی که ثروت بلاء می شود

بحث فوق دربارۀ «وَ أَغْنِنِی بِعَافِیَتِک»، یک روی این سکه است، روی دوم آن چنین می شود: خدایا به من ثروت بده ثروت با عافیت.

در بحث بالا حرف «ب-»، «باء وسیله» می شود: خدایا به وسیلۀ عافیتت نیازهای مرا برطرف کن؛ مرا از نیازها معاف کن. اما در این بحث حرف «ب-»، «باء معیت» می شود، یعنی در مقام ثروت خواهی ثروتی را بخواهیم که خود آن ثروت بلاء و گرفتاری نباشد، ثروت عافیتمند باشد.

هر قدرت (امکاناً) فساد آور است از آن جمله قدرت ثروت.(2) آن ثروتی سزاوار فطرت انسانی است که فساد آور نباشد. فساد یک مقولۀ اجتماعی است، گاهی ثروت فساد آور نمی شود اما خودش یک گرفتاری می گردد. پس ثروت نسبت به انسان می تواند سه صورت داشته باشد:

1- ثروت با عافیت.

2- ثروت فساد آور.

1- نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، قصار 308، فيض 294.
2- در دعاى قبلى (دعاى بيست و دوم) به شرح رفت.

3- ثروتی که خودش گرفتاری و بلاء است.

ثروت برای انسان است، نه انسان برای ثروت. گاهی بر عکس می شود؛ فرد ثروتمند که کارفرمای صدها کارگر است، خود کارگرترین آنان می شود و به میزان همۀ آن ها رنج و فشار را تحمل می کند؛ رنج و فشار روحی و روانی. اگر کارگرهایش در ساعات کاری رنج جسمی را تحمل می کنند دست کم شب ها استراحت می کنند لیکن آقای کارفرما خواب راحت هم ندارد.

کدامیک درست است؟ آیا این «ب-» را «باء وسیله» بدانیم یا «باء معیت»؟-؟ آیا می توان گفت هر دو معنی با هم و در کنار هم مورد نظر هستند؟ قاعده می گوید: استعمال یک لفظ- خواه حرف باشد و خواه اسم و یا فعل- در دو معنی درست نیست.

اما این مورد مشمول این قاعده نیست، زیرا معنی دوم در بطن معنی اول نهفته است؛ هر کدام یک روی سکّۀ واحد هستند: «خدایا بوسیله عافیتت نیازهای مرا برطرف کرده و مرا غنی کن». اگر خود ثروت و بی نیازی مالی، به یک نیاز بزرگ بدل شود، نقض این خواسته می گردد.

این نکتۀ مهم در معنای کلمه «عافیت» آن را والاترین واژه می کند که سزاوار «تکرار» می گردد.

پرسش: چرا امام علیه السلام کلمۀ عافیت را در این دعا این همه تکرار کرده است؟

پاسخ: به خاطر عظمت و گستردگی و عام شمول بودن واژۀ «عافیت» است، به حدی که عافیت خواهی می تواند از هر خواهش و دعای دیگر بی نیاز کند. تنها «عافیت خواستن» یعنی همه چیز را خواستن. هیچ دعائی این قدر عظیم و عام شمول نیست؛ دعائی است که همۀ انواع دعا ها و همۀ خواسته ها و نیازهای بشر را در بطن خود دارد. گرچه باید و بازهم باید هر نیاز را به نام خود و به عنوان خاص خودش، موضوع دعا قرار دهیم.

عافیت صدقه و هبۀ خداوند است

«وَ تَصَدَّقْ عَلَیَ بِعَافِیَتِکَ، وَ هَبْ لِی عَافِیَتَک»: و (خدایا) عافیتت را بر من صدقه کن، و بر من هبه کن عافیتت را.

نکته ادبی: در جملهٔ اول با حرف «ب-» آمده و در جملهٔ دوم بدون آن. هر دو به یک سیاق است؛ در اولی می گوید خدایا عافیتت را بر من صدقه کن و در دومی می گوید عافیتت را به من هبه کن. حضور حرف «ب-» در جملهٔ اول به خاطر کلمهٔ «تَصَدَّقْ» است که مصدر از باب تفعّل است و اصل در آن

ص: 178

«لزوم» است نه «تعدّی». وقتی که از فعل لازم، ارادۀ تعدّی می شود، باید با «حرف تعدی» بیاید و «ب-» حرف تعدی است.

فرق میان صدقه و هبه: صدقه به فرد نیازمند داده می شود و اگر طرف نیازمند نباشد، صدقه نمی شود. هبه اعطائی است بدون توجه به نیاز و عدم نیاز طرف. امام علیه السلام اول عافیت را به عنوان صدقه می خواهد: که خدایا نیازمند عافیت تو هستم.

اما در دعا این کافی نیست، زیرا در صدقه علاوه بر نیاز، عنصر «استحقاق» نیز باید باشد. بسیاری از کسان بر بسیاری از چیزها نیاز شدید دارند لیکن استحقاق آن را ندارند. لذا بلافاصله می گوید: «وَ هَبْ لِی عَافِیَتَک»، خدایا اگر استحقاق عافیت را ندارم آن را به من هبه کن. استحقاق در هبه شرط نیست، زیرا هبه بالاترین کرامت است.

در یکی از مباحث پیشین(1)

به شرح رفت که هیچ آفریده ای و هیچ کسی حقی بر خدا و استحقاقی ندارد؛ خداوند هر چه به هر موجودی بدهد همگی فضل و هبه است، اما خودش یک برنامۀ نظام مند مقرر کرده و بر اساس آن کسانی را در شرایطی در جای گاه «دارای استحقاق» قرار داده است. بر اساس این استحقاق صدقه می کند. لیکن فضل خدا به همان برنامۀ مقرر خود نیز محدود نیست «وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ»، آیه ای که در پنج مورد از چهار سوره تکرار شده است.(2) پس هبه هم می کند، بل هبه اش بیش از صدقه اش است.

عافیت و محیط زندگی

«وَ أَفْرِشْنِی عَافِیَتَک»: و عافیتت را برای من بگستران.

اگر به جای «افرشنی»، «اَوسع لی» می گفت، باز به معنی «برای من بگستران» بود، انتخاب واژۀ فرش نشان می دهد که مراد گسترش عافیت در محیط زندگی است؛ محیط فردی، خانوادگی، اجتماعی و محیط زیست طبیعی؛ هم در امور معنوی و هم مادی. هم عافیت روانی، آبروئی، حیثیتی، علمی، دینی. و هم عافیت جسمی.

عافیت اندر عافیت

«وَ أَصْلِحْ لِی عَافِیَتَک»: و اصلاح کن برای من عافیتت را.

ص: 179

1- از مجلدات قبلی.

2- آیهٔ 15 سورهٔ بقره، 74 سورهٔ آل عمران، 21 و 29 سورهٔ حدید، 4 جمعه.

در خلال مباحث این مجلدات، دو قاعده تکرار شده است:

1- همه چیز (غیر از خدا) نسبی است. مطلق فقط خدا و صفات خداوند است.

2- هر چیز (غیر از خدا) آمیزه ای از جنبهٔ مثبت و جنبهٔ منفی است.

عافیت چطور؟: عافیت نیز از این دو قاعده مستثنا نیست، در فاز درجات است و در فاز آمیختگی مراتبی دارد امام علیه السلام به ما یاد می دهد- و در دعاهای قبلی دیدیم- که هر چه از خدا می خواهید حدکامل و بی عیب و نقص آن را بخواهید. انسان در اثر عادت و تجربه های روزمرّهٔ خود، «کوچک خواه» می شود؛ در ضمیر ناخودآگاهش جای می گیرد که: خواسته هرچه کوچک تر همان قدر قابل اجابت می شود. اما این دربارهٔ خواستهٔ محتاج از فرد محتاج است. خداوند محتاج نیست خواستهٔ کوچک و بزرگ برایش فرق ندارد: «وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم» آیه ای که در هفت مورد از قرآن تکرار شده(1)

و در آیه دیگر به صورت «وَ کانَ اللَّهُ واسِعاً حَکیما».(2)

درست است؛ انسان هرگز به عافیت مطلق نمی رسد و سرانجام بشر مرگ است. اما هر چیز می تواند در حد خود دارای کمال یا نقص باشد، عافیت کامل و خالص و اصلاح شده را بخواهید.

چرا شارحان و مترجمان صحیفه، در این دعا عافیت را به معنی تندرستی گرفته اند؟ تنها عافیت از بیماری ها را در مد نظر قرار داده اند، نه عافیت از هر گرفتاری هر بلاء و هر نقیصه را. یک دلیل علمی آنان را به این گزینش وادار کرده است. یک اصل داریم به نام «شِدَّهِ ابْتِلَاءِ الْمُؤْمِن»، پس با توجه به این اصل، این همه عافیت خواستن آن هم عافیت گسترده و همه بعدی، کامل و اصلاح شده، برای چیست؟ تعارض این دعا با آن اصل چگونه حل می شود؟ آیا با این دعا (که عافیت از هر گرفتاری را می خواهیم) می خواهیم مؤمن نباشیم؟ و از ردیف مؤمنان خارج شویم؟ پس مراد امام علیه السلام در این دعا تنها تندرستی و عافیت از بیماری ها است.

اما این راه گریز از این تعارض نیست، زیرا عافیت خواهی از بیماری ها نیز با آن سازگار نیست. انتخاب حضرات (آجر هم الله) فقط دایرهٔ مسئله را

کوچک تر می کند؛ گویا مؤمن به هر ابتلائی مبتلا

ص: 180

1- آیه های 115، 247، 261، 268 سورهٔ بقره، و آیهٔ 73 سورهٔ آل عمران، و 54 سورهٔ مائده، و 32 سورهٔ نور.
2- آیهٔ 130 سوره نساء.

می شود و این خصیصۀ مؤمن بودن است مگر ابتلا به بیماری ها.

قضیه کاملاً برعکس است: اولاً فرق است میان «مبتلا شدن» و «بلاجوئی»؛ برخلاف فرهنگ رهبانیت مسیحی در اسلام بلاجوئی به شدت تحریم شده است. بنده باید عافیت از بلاها را بخواهد و هم برای آن بکوشد، ابتلاء مؤمن کار خدا است، نه وظیفۀ بنده اش.

ثانیاً: برگشت همۀ این عافیت خواهی ها، به عافیت دینی و ایمانی است؛ آفت ایمان تنها از راه بیماری جسمی نیست، بل آفت های دیگر خطرناک تر از آفات جسمی هستند.

اکنون نگاهی به احادیث اصل «شِدَّهِ ابْتِلَاءِ الْمُؤْمِنِ» داشته باشیم: مرحوم کلینی (قدّس سرّه) در کافی در این باب 30 حدیث آورده است.(1)

تنها به 4 حدیث از آن ها بسنده کنیم:

1- از امام سجاد علیه السلام که صاحب این دعا است آورده است: «کَانَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ عَلَیهِ السَّلَام یَقُولُ إِنِّی لَأَکْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ یُعَافَی فِی الدُّنْیَا فَلَا یُصِیبَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الْمَصَائِبِ»: امام سجاد علیه السلام می فرمود: من خوش ندارم که شخص در دنیا عافیت داشته باشد و چیزی از مصائب به او نرسد.

پس، آنچه از گرفتاری ها و ابتلاها، در این دعا از آن ها عافیت طلب می شود، گرفتاری ها و ابتلاهائی است که ایمان، آبرو و شخصیت درون انسان را آفتمند می کنند.

2- از امام صادق علیه السلام: «إِنَ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِیَاءُ ثُمَّ الَّذِینَ یَلُونَهُمْ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ»: گرفتارترین مردم به بلاء، پیامبران سپس کسانی هستند که در ردیف پشت سر آنان هستند، و سپس شبیه ترین ها به آنان، و شبیه ترها و شبیه ها.

3- از رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله) پرسیدند: «مَنْ أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً فِی الدُّنْیَا فَقَالَ النَّبِیُّونَ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ وَ یُبْتَلَی الْمُؤْمِنُ بَعْدُ عَلَی قَدْرِ إِیمَانِهِ وَ حُسْنِ أَعْمَالِهِ فَمَنْ صَحَّ إِیمَانُهُ وَ حَسُنَ عَمَلُهُ اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ وَ مَنْ سَخُفَ إِیمَانُهُ وَ ضَعُفَ عَمَلُهُ قَلَّ بَلَاؤُهُ»: چه کسی بیشتر و شدیدتر به بلای دنیوی دچار می شود؟ فرمود: پیامبران، سپس شبیه ترین، و سپس شبیه

تر، و مؤمن در این میان (میان مردم) مبتلا می شود به قدر ایمان و حسن عملش، کسی که ایمانش صحیح و عملش نیکو باشد، ابتلایش سخت می گردد. و هر کس که ایمانش آلوده و عملش اندک باشد، ابتلایش کمتر می شود.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 252 تا 260 ط دار الاضواء.

4- از امام صادق علیه السلام: «الْمُؤْمِنُ لَا یَمْضِی عَلَیْهِ أَرْبَعُونَ لَیْلَةً إِلَّا عَرَضَ لَهُ أَمْرٌ یَحْزُنُهُ یُذَکَّرُ بِهِ»: چهل شب بر مؤمن نمی گذرد مگر چیزی بر او عارض می شود که محزونش می کند، که با آن بیدار می شود (از غفلت به خود می آید).

تجربهٔ عینی نیز نشان می دهد که افراد بی ایمان یا ضعیف الایمان کمتر دچار گرفتاری ها می شوند که گفته اند: «الدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَ جَنَّهُ الْکَافِرِ». و: «الدُّنْیَا مَزْرَعَهُ الْآخِرَه». انسان بدون گرفتاری، دچار غفلت از آخرت گشته و رفاه دنیوی هدف نهائی او می شود. ابتلاء عامل تذکّر و یاد آوری و بیداری از غفلت دنیازدگی؛ از غفلت غریزه گرائی، است. غفلتی که سرانجامش مغبون شدن است: «وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً»:(1) (در روز محشر) در برابر خداوند حیّ و قیّوم، چهره ها گرفته و افسرده می شوند و مغبون می شود کسی که بار ظلمی بر دوش دارد.

ستم برخود و فطرت خود، ستم به دیگران، ستم بر طبیعت اعم از جاندار و بی جان؛ ستم بر ابر و باد و خاک و مه و خورشید و گیاه و...

بنابر این عافیت خواهی هم وظیفهٔ طبیعی انسان و هم وظیفهٔ شرعی اوست اما نه «عافیت خواهی مطلق» بل «عافیت خواهی جهتمند»؛ عافیتی که در جهت خیر و صلاح باشد خیر و صلاح همه چیز ابر و باد و...، بویژه خیر و صلاح افراد و جامعه بشری و تاریخ بشری باشد. و لذا می گوید و چه زیبا می گوید: «وَ أَصْلِحْ لِی عَافِیَتَک»: و عافیتت را بر من اصلاح کن.

دنیا برای «کار» و عرصهٔ کار است، و هیچ کاری و فعالیتی در زندگی بشر نیست مگر برای عافیت است. پس همگی هم در آرزو و هم در عمل به دنبال عافیت هستند؛ برخی به دنبال عافیت دنیوی و برخی به دنبال عافیت بزرگ و هدف نهائی آفرینش انسان. و خداوند خواستهٔ هر دو گروه را می دهد: «وَ مَنْ یُرِدْ ثَوابَ الدُّنْیا نُؤْتِهِ مِنْها وَ مَنْ یُرِدْ ثَوابَ الْآخِرَهِ نُؤْتِهِ مِنْها وَ سَنَجْزِی الشَّاکِرِین»:(2) هر کس پاداش دنیا را بخواهد آن را از دنیا به او می دهیم، و هر کس پاداش آخرت را بخواهد آن را به او می دهیم، و به زودی پاداش شکرگزاران را خواهیم داد.

و: «مَنْ کانَ یُرِیدُ حَرْثَ الْآخِرَهِ نَزِدْ لَهُ فی حَرْثِهِ وَ مَنْ کانَ یُرِیدُ حَرْثَ الدُّنْیا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِی

1- آیهٔ 111 سورهٔ طه.
2- آیهٔ 145 سورهٔ آل عمران.

الْآخِرَهِ مِنْ نَصیب»:(1) کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزایش می دهیم و بر محصولش می افزائیم، و کسی که کشت دنیا را بخواهد چیزی از دنیا به او می دهیم در حالی که در آخرت نصیبی ندارد.

کشتزار زندگی می تواند دو نوع عافیت و محفوظ ماندن از آفات را داشته باشد؛ عافیتی که جهتش آخرت است و عافیتی که جهتش در کوتاه مدت ختم می شود و از مقصد کاروان آفرینش باز می ماند.

و چون دنیا مسیری است برای آخرت و «الدنیا قنطره الآخره»، عافیت جهت دار باید از این مسیر بگذرد و به آخرت برسد که امام علیه السلام می گوید: «وَ لَا تُفَرِّقْ بَیْنِی وَ بَیْنَ عَافِیَتِکَ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَه»: در دنیا و آخرت میان من و عافیتت جدائی مینداز.

تا در دنیا به عافیتی که در مسیر غرایز، جهتمند است نیفتم، و در آخرت دچار عذاب نگردم. و عافیت جهتمند در مسیر فطرت عافیت دنیا و آخرت است.

ویژگی های این جهتمندی را در بخش بعدی که بلافاصله می آید، خواهیم دید.

بخش دوم

اشاره

عافیتی که مولّد عافیت دیگر باشد

بهرمندی عملی از عافیت

عافیت ایجابی و عافیت سلبی

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ عَافِنِی عَافِیَهً کَافِیَهً شَافِیَهً عَالِیَهً نَامِیَهً، عَافِیَهً تُوَلِّدُ فِی بَدَنِی الْعَافِیَهَ، عَافِیَهَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ.(3) وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالصِّحَّهِ وَ الْأَمْنِ وَ السَّلَامَهِ فِی دِینِی وَ بَدَنِی، وَ الْبَصِیرَهِ فِی قَلْبِی، وَ النَّفَاذِ فِی أُمُورِی، وَ الْخَشْیَهِ لَکَ، وَ الْخَوْفِ مِنْکَ، وَ الْقُوَّهِ عَلَی مَا أَمَرْتَنِی بِهِ مِنْ طَاعَتِکَ، وَ الِاجْتِنَابِ لِمَا نَهَیْتَنِی عَنْهُ مِنْ مَعْصِیَتِکَ»: و (خدایا)

1- آیهٔ 20 سورهٔ شوری.

بر محمد آلش درود فرست، و به من عافیت ده عافیت کافی، شافی، رشد کننده و بالنده، عافیتی که در بدنم ایجاد عافیت کند، عافیت دنیا و آخرت. و بر من منت بگذار به تندرستی و ایمنی و سلامت در دینم و بدنم، و بصیرت در قلبم، و در پیشبرد امورم، و ترس برای تو، و بیم از تو، و نیرومندی بر انجام آنچه به من امر کرده ای از طاعت هایت، و اجتناب برای نهی تو از آن که مرا نهی کرده ای از معصیتت.

شرح

اشاره

لغت: شافیهً: مُشرِف- عافیتی که مرا به طور همه جانبه تحت اشراف داشته باشد.

البته این معنی وقتی است که از «باب افعال» آن کمک بگیریم: اشفی اشفاءً علیه: اَشرف علیه.

اما اگر آن را در همان «ثلاثی مجرد» خودش در نظر بگیریم باید گفت معنی آن «درمان کننده» است که امام علیه السلام هم عافیت بهداشتی را می خواهد و هم درمانی را و این چنین به ما یاد می دهد.

عالیهً: بالا رونده؛ همواره در حال رشد.

نامیهً: بالنده- فرق میان رشد و بالندگی فرق کمیت و کیفیت است؛ در رشد بیشتر به کمیت توجه می شود و در بالندگی هم به کمیت و هم به کیفیت، این فرق وقتی است که این دو واژه در تقابل هم قرار گیرند. گاهی هر دو به یک معنی به کار می روند.

الصحه و السلامه: وقتی که این دو واژه در کنار هم قرار می گیرند، صحت به معنی «غلط نداشتن» و سلامت به معنی «آفت نداشتن» است.

نِفاذ: پیش بردن. به راه انداختن.- نفوذ و تنفیذ نیز از همین ریشه است.

الخشیه و الخوف: خشیت یعنی احساس بیم هم از درون و روان، و هم از برون. به طوری که بیم بر ضمیر ناخودآگاه نیز مسلط شود؛ هم شخصیت

فرد در برابر خدا احساس بیم بکند و هم در فکر و اندیشه اش.

خوف آن بیمی است که تنها به فکر و اندیشه و ضمیر خودآگاه متکی باشد و بر شخصیت درون او نفوذ نکند.

ص: 184

توضیح: نباید خشیت و یا خوف را به «ترس» معنی کرد. زیرا ترس در فارسی و «جبن» در عربی به معنی «بزدلی» به کار می رود و با بیم فرق دارد.

عافیتی که مولّد عافیت دیگر باشد

«عَافِیَةً تُوَلِّدُ فِی بَدَنِی الْعَافِیَه»: خدایا عافیتی به من بده که در بدنم عافیت را تولید کند. در این فقره از سخن امام علیه السلام چند نکته باید بررسی شود:

1- همین جمله نشان می دهد عافیتی که تا این جا خواسته، عافیت بدنی نبوده است و عافیتی است که عافیت بدنی از آن حاصل می شود. و شارحان و مترجمان بی توجهی کرده اند و اصل و اساس این دعا را به محور صحت بدن دانسته اند.

2- صحت بدن و نیروی جسمی بر سه نوع است:

الف: عافیت بدنی که از عافیت روحی و شخصیتی بر می خیزد.

ب: عافیت بدنی که از حرام خواری و بدون صحت و عافیت شخصیتی باشد.

ج: با درصدی و نسبتی میان این دو.

تندرستی بدون درستی و سلامت شخصیت، در نظر امام علیه السلام از نعمات محسوب نمی شود بل گاهی ابتلاء است که باید در روز محشر حساب پس بدهد. امام اول سلامت روح- هم روح غریزه و هم روح فطرت= شخصیت- را می خواهد سپس نعمت صحت بدن را.

نهج البلاغه: «أَلَا وَ إِنَ مِنَ الْبَلَاءِ الْفَاقَةَ وَ أَشَدُّ مِنَ الْفَاقَهِ مَرَضُ الْبَدَنِ وَ أَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ أَلَا وَ إِنَّ مِنَ النِّعَمِ سَعَةَ الْمَالِ وَ أَفْضَلُ مِنْ سَعَهِ الْمَالِ صِحَّةُ الْبَدَنِ وَ أَفْضَلُ مِنْ صِحَّهِ الْبَدَنِ تَقْوَى الْقَلْب»:(1) بدانید که از جملهٔ گرفتاری ها بی چیزی است، و سخت تر از بی چیزی بیماری بدن است، و سخت تر از بیماری بدن بیماری قلب (= شخصیت درون)

است. و بدانید که از جملهٔ نعمت ها فراوانی مال است، و بهتر از فراوانی مال صحت بدن است، و بهتر از صحت بدن تقوای قلب است.

و بدترین بیماری بدن آن است که از رفتارهای گناه ناشی شود مانند امراض مقاربتی، بیماری های ناشی از اعتیاد به الکل و مواد مخدر و... و بهترین صحت بدن آن است که از بهداشت عقلانی شرعی

ص: 185

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قصار 395، فیض 381.

ناشی شود. و مکرر بیان شد که عقل هیچ کسی سالم نیست مگر کسی که فطرتش از سلطهٔ غریزه سالم باشد. شعار «عقل سالم در بدن سالم» درست نیست، خیلی از قوی بدنان عقل سالم ندارند. شعار «عقل سالم در فطرت سالم» درست است، خیلی از کسانی که دچار بیماری جسمی می شوند عقل سالم دارند.

وقتی که شخصیت درونی و بدن هر دو سالم باشند، هم عافیت دنیوی است و هم عافیت اخروی «عَافِيَةَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَه».

بهرمندی علمی از عافیت

فردی که از صحت شخصیت و بدن برخوردار است طبعاً و قهراً در مسیر زندگی درست و خیر و اعمال صالح خواهد بود، لیکن گاهی با عامل و مانع باز دارنده مواجه می گردد که عبارت است از:

1- عدم امنیت: اگر امنیت نباشد پاکترین انسان نمی تواند چنان که باید از عافیت خودش بهرمند گردد.

قرآن امنیت اجتماعی و امنیت غذائی را بزرگ ترین نعمت شمرده و منت آن ها را بر قریش می گذارد: «الَّذی أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْف»، (1) از آن همه نعمت ها که به قریش (و هر بشری داده است) این دو نعمت را فراز کرده و منت آن ها را یاد آور می شود.

2- عدم بصیرت: بصیرتی که در خور آن سلامت روحی و جسمی باشد را نداشته باشد.= در «خود شناسی» ضعیف باشد. یا در به کارگیری آن صحت، بصیرت کافی نداشته باشد.

پرسش: وقتی که فرض می شود کسی سلامت شخصیتی را دارد، چگونه ممکن است دچار بی بصیرتی شود؟ این تناقض نیست؟

پاسخ: عدم سلامت، یعنی بیماری. کمبود بصیرت یک نقص است نه بیماری. و بصیرت درجاتی دارد، مسئله یک مسئله ریاضی نیست تا همهٔ اشخاص که شخصیت سالم داشته باشند حتماً بصیرت شان هم دقیقاً با آن مساوی باشد.

3- عدم «نفاذمندی»: نفاذ یعنی به مرحلهٔ اِجراء و عمل در آوردن آنچه هست. شخصیت سالم و بدن سالم بالقوگی عظیمی دارد برخی ها می توانند بهرهٔ کافی را از آن ببرند برخی به نسبت های دیگر.

ص: 186

1- آیهٔ 4 سورهٔ قریش.

امام علیه السلام می گوید «وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالصِّحَّه»، بلافاصله می گوید «وَ الْأَمْنِ» که استفاده از صحت مشروط به امنیت است. آن گاه می گوید «وَ السَّلَامَهِ فِی دِینِی وَ بَدَنِی». این «سلامت» تکرار همان «صحت» نیست که سلامت از بیماری است، بل سلامت از نقص است. تا این جا سلامت از بیماری (شخصیتی و بدنی) را خواسته، در این جا سلامت از نقص را می خواهد همان نقص که در بالا بیان شد.

چهار خواسته ردیف شده اند: صحّت، اَمن، سلامت در دین و سلامت در بدن.

پس، صحتی که مورد نظر است غیر از سلامت در دین و سلامت در بدن است. اگر اَمن نبود می توانستیم بگوئیم سلامت در دین و سلامت در بدن، شرح و توضیح همان صحت است. اما حضور کلمهٔ اَمن دلالت دارد که همهٔ این الفاظ مستقل هستند و مراد از صحت، سلامت درون است و مراد از سلامت در دین و بدن، به کارگیری و عملی کردن آن صحت در برون است.

و همچنین است بصیرت قلب و نفاذ در امور که به مرحلهٔ عمل فکری و عمل رفتاری ناظر هستند. صحت درون در مرحلهٔ عمل می تواند مدرّج به درجاتی باشد؛ درجات بالا را می خواهد.

و همین طور است خشیت و خوف و نیرومندی در عمل به اوامر خدا و طاعتش، و در اجتناب از منهیات الهی و معصیت ها: «وَ الْخَشْیَهِ لَکَ، وَ الْخَوْفِ مِنْکَ، وَ الْقُوَّهِ عَلَی مَا أَمَرْتَنِی بِهِ مِنْ طَاعَتِکَ، وَ الِاجْتِنَابِ لِمَا نَهَیْتَنِی عَنْهُ مِنْ مَعْصِیَتِک».

نکته ای شگفت: هر کسی که مختصر آشنائی به ادبیات داشته باشد می داند که حرف «علیا» و «لِ-» در «عَلَی مَا أَمَرْتَنِی» و «وَ الِاجْتِنَابِ لِمَا نَهَیْتَنِی»، به طور خاصّ گزینش شده اند؛ مطابق قاعدهٔ ادبی باید به جای «علی» حرف «لِ-» می آمد و به جای حرف «لِ-» حرف «عن» و به صورت «القوه لما امرتنی» و «و الاجتناب عن ما- عمّا- نهیتنی» می آمد.

و در ترجمه فارسی به جای «قوت بر عمل به اوامر»، «قوت برای عمل به اوامر»، و به جای «اجتناب از نواهی»، «اجتناب برای نواهی» آمده است. چرا چنین گزینش شده است؟

برای این که قوّت درونی قبلاً خواسته شده، اینک تحرّک آن قوه بر عمل خواسته می شود. و همچنین توان اجتناب از محرمات را در صحت درون دارد و اینک تحرّک آن توان برای اجتناب را می

خواهد: ترمزی هست که از محرمات باز دارد، کارکردِ بهتر و دقیق تر آن را می خواهد.

و همهٔ این معانی را واژهٔ «نفاذ» هم روشن می کند و هم تأیید.

نفاذ یعنی «اِعمال آنچه که هست»: به کار گرفتن چیزی که در اختیار هست: به اجراء گذاشتن و به مرحلهٔ عمل در آوردن یک چیزی که موجود است.

عافیت ایجابی و عافیت سلبی

گفته شد معنی اصلی عافیت، معاف بودن است؛ معاف بودن از هر بدی و شرّ. از آن جمله معاف بودن از بیماری روانی و جسمی. و معاف بودن از «به هدر رفتن توان و قدرت عمل».یا از «عدم استفادهٔ کامل از توانِ اجتناب».

در این میان یک عافیت است که اگر نباشد، عدمش موجب عافیت دیگر می شود؛ کسی که عافیت جسمی ندارد و نمی تواند مطابق اوامر روزه بگیرد، به حج برود، جهاد کند. چنین فردی از این تکالیف معاف است. این معافیت سلبی است.

کدام بهتر است؟ انسان از بیماری عافیت داشته باشد و به اوامر و نواحی عمل کند، یا دچار بیماری شود و از تکالیف معاف شود؟-؟ آنچه انسان برای آن آفریده شده عافیت ایجابی و اهل عمل بودن است: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ».(1) و کمال و تکامل انسان در عبادت است نه در معاف بودن از عبادت. بالاترین عافیت سلبی آن است که اساساً انسان به وجود نیاید.

و صد البته به وجود آمدن و زیستن در مسیر غیر انسانی و غوطه ور شدن در غرایز و سرکوبی روح فطرت، به حدی مشئوم و منفور است که ای کاش نه به وجود می آمد و نه چنین زندگی را داشت. آنان که سلامت فطرت را از دست نداده اند در مواردی که آبروی شان در خطر قرار می گیرد آرزوی مرگ می کنند، وقتی که حضرت مریم درد زایمان را احساس کرد گفت: «يا لَيْتَنی مِتُّ قَبْلَ هذا وَ كُنْتُ نَسْياً مَنْسِيًّا»:(2) ای کاش پیش از این مرده بودم و به کلی فراموش می شدم.

اما خواستن عافیت سلبی در هر صورت و در هر شرایط نباید به «آرزوی عدم خویش» برسد و

ص: 188

1- آیهٔ 56 سورهٔ ذاریات.
2- آیهٔ 23 سورهٔ مریم.

هرگز نباید گفت ای کاش به وجود نمی آمدم. زیرا این اولاً حاکی از عدم صبر است و انسان سالم باید صبور باشد (که در دعای قبلی- بیست و دوم- به شرح رفت) و انسان ناشکیب انسان مورد نظر قرآن نیست.

ثانیاً: در این خواسته نیز آرزوی نسّی منسّی بودن را می کند اما نمی گوید ای کاش به وجود نمی آمدم.

چنین آرزوئی خواستهٔ کافران است: «يَقُولُ الْكافِرُ يا لَيْتَنى كُنْتُ تُرابا»: (1) کافر (در روز محشر) می گوید ای کاش خاک بودم نه انسان. و در این همه دعاهای فراوان که از اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده هرگز آرزوی خاک بودن، برای هیچ کسی در هیچ شرایطی نیامده است.

پس باید علاوه بر سلامت جان، سلامت تن را نیز از خدا بخواهیم تا به اوامر عمل کنیم و از منهیات بپرهیزیم که هم برای این آفریده شده ایم و هم تکامل وجود انسان در همین جهت است و بس.

از صوفی عمربن فارض- که صوفیان به وجود او افتخار می کنند و چه معجزه های دروغین که به او نبسته اند- نقل شده که می گفت:

و بما شاء هواک اختبرنی

فا ختیاری

ما کان فیه رضاکا

ای خدا به هر چه خواهی مرا امتحان کن

که

هر چه

رضای تو

باشد من

همان را

می گزینم

یا دیگری گفته است:

تحکّم یا الهی کیف شئتا

فانی قد رضیت بما رضیتا

باصطلاح مردمی، گنده گوئی تر از این سخن نمی شود، این بندگی نیست رقابت با خداوند است، چنین کسی اساساً خدا را نشناخته است، او بشدت دچار منیّت، خود خواهی و تکبر است.

پیامبر بزرگ؛ حضرت موسی علیه السلام می گوید: «قالَ رَبِّ اشْرَحْ لی صَدْری- وَ یَسِّرْ لی أَمْری»:(2) پروردگارا، به من شرح صدر بده، و عمل به تکلیفم را برایم آسان کن. اما ابن فارض به حدی

ص: 189

1- آیهٔ 40 سورهٔ نبأ.
2- آیه های 25 و 26 سورهٔ طه.

از شرح صدر و خودکفائی رسیده که نه تنها چیزی از خدا نمی خواهد بل می گوید هر چه می خواهی بکن (!!!).

اینان مرحلهٔ دعا را با مرحلهٔ رضاء، خلط کرده اند؛ رضاء پس از حدوث حادثه است که انسان به هر ابتلائی، گرفتاری ای و عدم عافیتی دچار شد، در حالت و مقام رضاء باشد تا به حالت سخط و کفران دچار نگردد. و همین «رضاء» نیز نیازمند دعا است تا از هر آفتی محفوظ و در عافیت باشد.

صوفیان که براستی عشق شان عقل شان را دود می کند،(1)

خود را نیازمند هیچ دعائی نمی دانند. قرآن پر است از دعاهای پیامبران و مؤمنان درجه یک که به شدت از ابتلاها و امتحان های خداوند می ترسند. بندگان مخلص از ترس گریه می کنند؛ به خود می پیچند، سرتاسر صحیفه ترس است؛ نیاز است، عافیت طلبی است؛(2)

ترس از امتحان ها و ابتلاهای الهی است. اما صوفیان در برابر خدا هل من مبارز می گویند؛ از قرآن و پیامبران پیشی می گیرند، چه اِزخرافات و خرافاتی که برای عوام فریبی نکرده و نمی کنند (!؟!).

بگذریم؛ این رشته سر دراز دارد.

بیماری خواهی، خود یک بیماری بزرگ روانی است. بلاجوئی، خود یک بلای بزرگ است. و آنهمه بلاجوئی که شیخ عطار در تذکره الاولیاء آورده همگی فرهنگ رهبانیت مسیحی و بودائیت هندی است و ربطی به اسلام ندارد. و چنین افرادی اولیاء نیستند، اشقیاء هستند.

امام سجاد علیه السلام که با اولین تحرکات تصوف توسط حسن بصری و شاگردانش در جامعهٔ اسلامی، معاصر بود (و در شرح دعای قبلی- بیست و دوم- مبارزهٔ آن حضرت با این بدعت شُوم را دیدیم). می گوید: «وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالصِّحَّهِ وَ الْأَمْنِ وَ السَّلَامَهِ فِی دِینِی وَ بَدَنِی».

1- معتقدند وقتی که عشق آمد، عقل دود می شود. صوفیان پیش از ملاصدرا همگی عقل را محکوم می کردند، ملاصدرا آمد عقل را نیز

مصادره کرد و در خدمت تصوف گرفت.
2- البته عافیت طلبی از ابتلاها به شرحی که در این برگ ها بیان شد.

بخش سوم

اشاره

کعبه و قبله

جامعه شناسی

فلسفهٔ حج

نقش تاریخی و جهانی کعبه

فلسفهٔ کعبه

فلسفهٔ اجتماعی کعبه

بچه شهری احمق

زیارت حرم پیامبر و آل

اشتیاق دائمی برای حج و زیارت پیامبر و آل

کمال حج با زیارت پیامبر و آل است

خواستن رحمت بر پیامبر اکرم

اشتیاق غریزی و اشتیاق فطری

نظم در سفر اجتماعی

انسان و شنوائیش پس از مرگ

وهابیّت و زیارت

«اللَّهُمَّ وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَهِ، وَ زِیَارَهِ قَبْرِ رَسُولِکَ، صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ رَحْمَتُکَ وَ بَرَکَاتُکَ عَلَیْهِ وَ عَلَی آلِهِ، وَ آلِ رَسُولِکَ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ أَبَداً مَا أَبْقَیْتَنِی فِی عَامِی هَذَا وَ

فِی کُلِّ عَامٍ، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ مَقْبُولًا مَشْکُوراً، مَذْکُوراً لَدَیْکَ، مَذْخُوراً عِنْدَکَ»: خدایا بر من منّت گزار با حج و عمره، و زیارت قبر پیغمبرت که درودهای تو و رحمتت و برکاتت بر او و آل او باد، و زیارت (قبور) آل رسولت که بر ایشان باد سلام، همیشه تا هنگامی که مرا زنده داری در این سال و در هر سال، و آن را پذیرفته و مورد پسند خودت، و در نظر داشته و اندوخته در نزد خودت قرارده.

شرح

نقش تاریخی و جهانی کعبه

در زندگی انسان سه پدیده همزمان و با هم پدید شده اند: جامعه، تاریخ و کعبه.

اولین جامعه: کمیت نسل حضرت آدم به حدی رسید که محل زندگی شان مصداق دهکده یافت؛ دهکدهٔ «بکّه» در جای گاه شهر امروزی مکّه. این اولین جامعه بود که در روی زمین پیدایش یافت.

اولین گام تاریخ: تاریخ بدون جامعه و زیست اجتماعی، نمی توانست و نمی تواند وجود داشته باشد. با پیدایش جامعهٔ کوچک بکّه تاریخ نیز متولد شد و گام های اولیه اش را برداشت؛ موتور تاریخ در بکّه استارت خورده و تا امروز راه می رود؛ هم محصول اراده های انسانی است و هم به اراده های انسانی جهت می دهد.

آیا تاریخ انسان ها را می سازد یا انسان ها تاریخ را؟-؟ و در عبارت دیگر: آیا تاریخ بر انسان حاکمیت و سلطه دارد، یا انسان بر تاریخ حکومت و سلطه دارد؟-؟ و در بیان محدودتر: آیا قهرمان ها تاریخ را می سازند یا تاریخ قهرمان ها را می سازد؟-؟ باز هم در قالب دیگر: آیا انسان ها اسیر دست تاریخ و مجبور به جبر تاریخی هستند (هگلیسم) یا نه؟-؟

مکتب قرآن و اهل بیت می گوید: نه این و نه آن بل «امر بین امرین». شرح این مسئله را در نوشته های دیگر از آن جمله در همین مجلدات توضیح داده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

کعبه: آنچه در زندگی انسان «خانه» نامیده می شود، طبعاً از چهار مصداق خارج نیست:

1- مسکن و مأوای یک فرد: در تاریخ بشر افرادی که به تنهائی زندگی کنند و برای فردیت

ص: 192

خودشان خانه ای داشته باشند، بوده اند و هستند. اما این خود یک پدیده ای از پدیده های تاریخ است نه خشتی از پایه های تاریخ؛ مولود تاریخ است نه مولّد تاریخ. زیرا آدم و حوّا دو نفری زندگی را شروع کرده اند نه به تنهائی. انسان به دلیل روح فطرت که آفرینش در نهاد او قرار داده، جامعه گرا است و از زندگی فردی گریزان است. تک زیستی و تنهائی گرائی (باصطلاح) از «پِرت»های تاریخ است و اگر به صورت ارادی گزینش شود دلیل بیماری شخصیت شخص است. و لذا در اسلام. کولی گری، تک زیستی، و... بشدت تحریم شده است.

2- مسکن و خانهٔ خانوادگی: وقتی که آدم و حوا دارای فرزند شدند، مسکن شان، خانهٔ خانواده گشت. و با تکثیر اولادشان خانه های خانواد گی تعدد یافت و اولین دهکده (بکّه) به وجود آمد.

3- خانهٔ جامعه؛ خانهٔ اجتماعی: خانه ای که نه مال یک فرد است و نه مال یک خانواده، بل خانهٔ مردم و مال جامعه است.

خانه از ضروریات زندگی فردی و خانوادگی است. وقتی که جامعه پیدایش یافت، وجود یک خانهٔ عمومی برای عموم مردم (ناس) ضرورت یافت که در آنجا جمع شده و امور عمومی راه و نظم اجتماعی و حقوقی جامعه را در آن جا تعیین کنند. برای شرح این مسئلهٔ بنیادی کتاب «جامعه شناسی کعبه» را تقدیم کرده ام.(1)

«إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذی بِبَکَّهَ مُبارَکاً»:(2) اولین خانه ای که برای ناس (مردم) ساخته شد آن است که در بکّه است.

چیزی به نام «خانه» پا به پای پیدایش فرد، خانواده و جامعه، پیدایش یافته است، هیچ جامعه ای اعم از قبایل وحشی کوچک و بزرگ، شهرها و کشورها، هرگز بدون «خانهٔ ناس» نبود و نیست. فلان قبیلهٔ کوچک می دانست که فلان کلبه یا فلان چادر محل تنظیم امور اجتماعی و حقوقی است و این همه مسجد، معابد، مجالس سنا و شوری این نقش را به عهده دارند. دقیقاً همان طور که فرد و خانواده نیازمند خانه هستند جامعه نیز نیازمند یک خانهٔ عمومی است و عینیت تاریخ بشر این حقیقت و

1- سایت بینش نو www.binesheno.com
2- آیهٔ 96 سورهٔ آل عمران.

واقعیت را نشان می دهد.

4- خانه برای جامعهٔ جهانی: کعبه در آغاز به وسیله مردم دهکدهٔ بکّه ساخته شد فقط برای امور اجتماعی آن روستای کوچک، با مصالح اولیه و بدون مهندسی دقیق و با قد و قوارهٔ نسبتاً ناموزون که مکعب است اما مکعب دقیق نیست، وقتی که جامعه های متعدد پیدا شدند نام بکّه به «مکّه» مبدل شد و خانه کعبه «خانه جامعه ها» گشت و مردم مکّه مامور شدند که برای خودشان یک خانه عمومی دیگر بسازند به نام «دار النّدوه» و خودشان در کعبه مانند هر جامعهٔ دیگر سهیم باشند نه بیشتر، بل مالکیت شان بر منازل و شهر خودشان نیز محدودتر گشت و برخی انحصارات حقوقی مالکیت را از دست دادند: «وَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ الَّذی جَعَلْناهُ لِلنَّاسِ سَواءً الْعاکِفُ فیهِ وَ الْبادِ»:(1) و مسجد الحرام که آن را برای همهٔ مردم برابر و مساوی قرار دادیم، چه آنان که در آن جا مقیم هستند و چه کسانی که از نقاط دور به آن جا وارد می شوند.

مراد از «مسجد الحرام» در این آیه شهر مکه است، زیرا می فرماید «الْعاکِفُ فیهِ وَ الْبادِ»، کسی مقیم خود مسجد نمی شود بل در شهر مکه مقیم می شوند.و این نظر عموم مفسران است(2) چنان که احادیث اهل بیت (علیهم السلام) مشخص کرده اند، چند نمونه از آن ها:

1- نهج البلاغه: امیرالمؤمنین علیه السلام به فرماندار خود در مکه می نویسد: «وَ مُرْ أَهْلَ مَکَّهَ أَلَّا یَأْخُذُوا مِنْ سَاکِنٍ أَجْراً فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ یَقُولُ سَواءً الْعاکِفُ فِیهِ وَ الْبادِ فَالْعَاکِفُ الْمُقِیمُ بِهِ وَ الْبَادِی الَّذِی یَحُجُ إِلَیْهِ مِنْ غَیْرِ أَهْلِهِ»:(3) و به اهل مکه دستور ده که از ساکنان (سکونت موقت حجاج) آن جا اجاره بها نگیرند زیرا که خداوند سبحان می فرماید «سَواءً الْعاکِفُ فیهِ وَ الْبادِ».

2- از امام باقر علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام: «کَرِهَ إِجَارَهَ بُیُوتِ مَکَّهَ»:(4) مکروه می داشت اجاره دادن خانه های مکه را.

ص: 194

1- آیهٔ 25 سورهٔ حج.

2- رجوع کنید: «مجمع البیان» ذیل همین آیه و متون دیگر تفسیری.

3- نهج البلاغه، کُتب، کتاب 67.

4- تفسیر نور الثقلین، ذیل همین آیه.

توضیح: حدیث شناسان و فقیهان قاعده ای دارند که می گویند: هر آن چه که علی علیه السلام مکروه داشته، حرام است، زیرا (ما کان یکره حلالاً) آن حضرت هیچ حلالی را مکروه نمی نامیده است.

3- از امام صادق علیه السلام دربارهٔ این آیه پرسیدند، فرمود: «لم یکن ینبغی أن یصنع علی دور مکه أبواب، لانّ للحاج أن ینزلوا معهم فی دورهم فی ساحه الدار حتی یقضوا مناسکهم، و ان أول من جعل لدور مکه أبوابا معاویه»:(1) روا نبود که بر خانه های مکه درب گذاشته شود، چون حق حاجیان است که در کنار صاحبخانه ها در حیاط خانه ها نازل شوند تا زمانی که مناسک شان را برگزار کنند. و اولین کسی که در خانه های مکه درب گذاشت معاویه بود.

توضیح: واژه «دور» جمع «دار» است در زبان عرب به «اتاق» بیت گفته می شود، و به مجموع اتاق ها و حیاط «دار» گفته می شود. و حاجیان حق سکونت رایگان در حیاط های مکه را دارند نه در اتاق های خانه ها.

و احادیث دیگر در متون حدیثی و تاریخی.

با تکثر جامعه ها کعبه «خانهٔ مردمی عموم جهانیان» گشت. و برکتش به همه جهانیان رسید و

می رسد که شرح مستدل و مشروح آن را به همان کتاب «جامعه شناسی کعبه» وا می گذارم.

«إِنَّ أَوَّلَ بَیْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذی بِبَکَّهَ مُبارَکاً»: کلمهٔ «مبارکاً» در این آیه «حال» است از «وُضع»، یعنی «ساخت با برکت»؛ ساخت و به وجود آمدن کعبه مبارک است. و ممکن است آن را «مفعول مطلق» بدانیم: یعنی کعبه برای برکت ساخته شده.

اینک امام سجاد علیه السلام در این دعا می گوید: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَه»: خدایا و بر من منّت گزار با حج و عمره.

توضیح: منّت گزار، یعنی به من تفضّل کن؛ این نعمت را به من بده.

در سرتاسر صحیفهٔ سجادیه، توفیق عمل به واجبات و مستحبات، و توفیق خودداری از محرمات و

1- همان.

مکروهات را می خواهد، لیکن در میان فروع دین معمولاً نوعی خصوصیت ویژه به حج داده شده. در دعاهای دیگر نیز چنین است مثلاً در دعای ابو حمزه ثمالی که امام رضا علیه السلام آن را از امام باقر علیه السلام نقل می کند، آمده است: «وَ ارْزُقْنِی حَجَ بَیْتِکَ الْحَرَامِ فِی عَامِنَا وَ فِی کُلِّ عَام». (1) یا در دعای شب اول ماه رمضان آمده است: «وَ أَنْ تَکْتُبَنِی مِنْ حُجَّاجِ بَیْتِکَ الْحَرَامِ الْمَبْرُورِ حَجُّهُمُ الْمَشْکُورِ سَعْیُهُمُ الْمَغْفُورِ ذُنُوبُهُمُ الْمُکَفَّرِ عَنْهُمْ سَیِّئَاتُهُم»(2) و دعاهای دیگر.

و در دم دست ترین منبع یعنی «مفاتیح الجنان» مرحوم شیخ عباس قمی، در موارد متعددی به این فراز می رسد.

این بود اشاره مختصر به «فلسفهٔ وجودی کعبه». و شرح بیشتر به آن کتاب حواله شد.

فلسفهٔ حجّ

حجّ یک عبادت است، اما در هر عبادتی هدفی دنیوی نیز هست، در این میان اهداف دنیائی و اجتماعی حجّ از هر عبادت دیگر بالاتر است اگر نماز عمود دین است حجّ «عمود دین جامعه» است و حاجی هوشمند بهره های زیاد علمی نیز از آن می برد:

1- دیدار از اولین نقطهٔ کره زمین که از حالت مذاب به خشکی مبدل شده است.

2- دیدار مطالعه گرانه از جایگاه اولین جامعه.

3- مشاهدهٔ خیزشگاه اولین گام تاریخ.

4- تحقیق و بررسی اولین خاستگاه تمدن و مدنیت.

5- دیدار از اولین خانه ای که مالک خصوصی ندارد و مالک آن کل جامعهٔ بشری است.

6- بررسی محققانه از مکانی که اولین محل «اهلی کردن حیوان» و اولین مکان شناخت و تولید «دانه بار» و کشاورزی بوده است.

7- دیدار از افق واحد جهانی برای تنظیم تقویم و تنظیم تاریخ.(3)

8- دیدار از اولین سرزمینی که دین وحیانی را به خود دیده.

ص: 196

1- بحار، ج 95 ص 86.

2- بحار، ج 95 ص 105.

3- شرح بیشتر در کتاب «رؤیت هلال» در سایت بینش نو www.binesheno.com

9- زیارت آخرین محلی که آخرین دین در آن جا آمده.

10- بررسی جغرافیای طبیعی و زیست محیطی آن سرزمین در دو دوره: دورهٔ آغاز مدنیت، و دوره انتشار مدنیت؛ این موضوع و نیز موضوع ردیف اول بر می گردد به دانش زمین شناسی و مواد شناسی.

سرزمین مکه در دورهٔ اول سبز و خرم بوده و در دورهٔ دوم به کویری گراییده است. این موضوع را آثار به جای مانده ثابت می کند، و گرایش به کویری با چگونگی چرخش تاریخی کرهٔ زمین و تحولات آن چرخش، ربط دارد. و حکمت آن این بود که: در دورهٔ دوم امکان برگزاری مراسم حج برای حاجیان (که از سرتاسر جهان به آنجا می روند) در محیط جنگلی و زراعتی نبود.

تحولات چرخش کرهٔ زمین نیز گام به گام با رشد و توسعهٔ جامعه جهانی، مطابقت داشته است. پس حجّ چه قدر مهم، مبارک و پر برکت است که احوالات کرهٔ زمین نیز در جهت آن مبارکی و همایونی بوده است و هست.

11- دیدار از جایگاه اولین «زبان» که مادر همهٔ زبان های جهان و تاریخ بوده است. چنان که جایگاه اولین تمدن که مادر همهٔ تمدن های جهان و تاریخ بوده، است.

12- زیارت سرزمینی که خیزشگاه «جامعهٔ واحد جهانی» با «دین واحد» با «مدنیت واحد» با فرهنگ واحد و با «کمال نهائی مدنیت» با عدالت، عدالتی که آرزوی همیشگی بشر بوده و هست. سرزمین ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، که مبدأ جامعهٔ سزاوار انسانیت انسان، و منشأ تاریخ نوین بشر خواهد بود.

پس چه زیبا است سخن امام: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَه».

بحث بنده در هیچکدام از ردیف های دوازده گانهٔ بالا، بر اساس صرفاً تعبدی، نیست همهٔ این ها را در نوشته هایم با استدلال های علمی نظری و تجربی توضیح داده ام. در کتاب های «کابالا و پایان تاریخش»، «جامعه شناسی کعبه»، «رؤیت هلال»، «دانش ایمنی در اسلام» و...(1)

فلسفهٔ اجتماعی کعبه

اشیاء جهان را به دو نوع تقسیم می کنند: پدیده های طبیعی و پدیده های اجتماعی. اما باید گفت این تقسیم خالی از عیب و نقص نیست، زیرا پرسیده می شود: خود جامعه

1- همگی این کتاب ها را می توانید در سایت بینش نو ملاحظه فرمائید www.binesheno.com

یک پدیده طبیعی است یا اجتماعی؟-؟

مطابق تعریف غربی ها از انسان که آن را «حیوان برتر» می دانند، جامعه یک پدیدهٔ اجتماعی می شود چرا که جامعه در این بینش «محصول آگاهی های ارادی بشر» می شود؛ انسان ها فکر و مشورت کرده و با خود اندیشیدند و نتیجه گرفتند که زندگی جامعه ای بهتر از زندگی بدون جامعه است و لذا جامعه را به وجود آوردند.

اما مطابق نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، جامعه یک پدیدهٔ طبیعی است، زیرا منشأ آن اراده های آگاهانه و تصمیم افراد، نبوده و نیست؛ منشأ جامعه روح فطرت است؛ جامعه ریشه در کانون درون انسان دارد و یک انگیزش ذاتی در ایجاد آن هست؛ انگیزش قوی که او را وادار می کند زیر بار محدودیت ها و قوانین برود.

و نیز: در بینش و روش علوم انسانی غربی، مسئله دچار یک «دور» می شود: آیا اول اجتماع به وجود آمده سپس جامعه به عنوان پدیدهٔ آن اجتماع به وجود آمده؟ یا اول جامعه به وجود آمده و اجتماع را به وجود آورده است؟

مطابق بینش غربی، جامعه، جامعه را به وجود آورده است. و این شدیدترین دور است که بالاترین مصداق «تعلیق الشیئ علی نفسه» است که یک چیز هم علت خود باشد و هم معلول خود. و هیچ راه گریزی از این دور نیست حتی با صدها توصیف ژورنالیستی.

پرسش دوم: آیا پدیده ای به نام کعبه، یک پدیدهٔ اجتماعی است یا طبیعی؟-؟ در کتاب «جامعه شناسی کعبه» چگونگی پیدایش طبیعی کعبه را شرح داده ام، و روشن شده است که این «خانهٔ ناس= مردم= جامعه» باصطلاح خود به خود به وجود آمده است: انگیزش ذاتی موجب شده انسان ها در کنار هم به طور جمعی زندگی کنند، یعنی تامین کنندهٔ نیازهای همدیگر باشند و این «تامین» نیازمند یک «مجمع» است پس کعبه را ساختند.(1)

هر پدیدهٔ اجتماعی- اعم از مثبت و منفی- بالاخره به نوعی با درون انسان رابطه دارد؛ پدیده های

1- این بحث، جنبهٔ روند طبیعی پیدایش کعبه را در نظر دارد گرچه جنبهٔ نبوتی و دستور از جانب خدا به حضرت آدم در ساخت کعبه باشد.

منفی منشأ غریزی محض دارند و پدیده های مثبت منشأ فطری دارند.

در این میان برخی پدیده هائی هستند که رابطه شان با درون انسان به حدی نزدیک و قوی است که آن ها را باید «رابط میان طبیعت و اجتماع» دانست؛ یعنی نه پدیدهٔ صرفاً طبیعی هستند و نه پدیدهٔ اجتماعی محض. مثال آن در مثبتات و فطریات، کعبه است. و در منفیات و غریزیات «عدوان» است؛ عدوان و تعدی از دایرهٔ فردی خود و عدم رعایت حق دیگران از جهتی یک پدیدهٔ اجتماعی است چرا که اگر جامعه ای نبود، عدوان معنی نداشت و از جهت دیگر یک پدیده طبیعی است زیرا غریزه طبیعی غریزی انسان آن را اقتضا می کند همان طور که عمل غذا خوردن و عمل جنسی هر دو این چنین هستند.

پس باید پدیده ها را به سه قسمت تقسیم کرد: طبیعی، اجتماعی و بینابین، کعبه یک پدیده بینابین است.

چیزی به نام «مجلس سنا»- که هرگز جامعه ای در تاریخ نبوده که سنا نداشته باشد حتی دیکتاتورترین حاکمان ناچار بودند که یک مجلسی داشته باشند حتی چنگیز مغول مجمع «قورولتای» را به رسمیت می شناخت و حتی حاکمیت سعودی امروزی «مجمع شاه زادگان» را دارد- این واقعیت تاریخی نشان می دهد که سنا- خواه آن را مثبت بدانیم و خواه منفی- یک پدیده ای است که طبیعت بشر آن را بر انسان تحمیل کرده است، اراده ها و آگاهی ها و تصمیم ها برای ایجاد آن، تنها در شکل و صورت آن، علیّت دارند که به شکل اریستوکراسی باشد، یا به شکل مردمی ویژه ای که در آتن به وجود آمد، یا به شکل دمکراسی مردمی (هر فرد دارای یک رأی) باشد.

با این همه، روند پیدایش کعبه خیلی طبیعی تر از روند پیدایش دیگر مجمع ها است و این واقعیت وقتی بیشتر و بهتر درک می شود که به «اولین» بودن آن توجه دقیق انسان شناختی و جامعه شناختی شود که: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذی بِبَكَّةَ مُبارَكاً».(1) و برای همین نکته است که خداوند دستور داده هیچ تغییری در آن ایجاد نشود و در همان شکل غیر دقیق مکعب و با همان قوارهٔ نسبتاً اولیّهٔ ناموزون، بماند.

ص: 199

1- آیهٔ 96 سورهٔ آل عمران.

نقش اجتماعی حج: قرآن می فرماید: «جَعَلَ اللَّهُ الْکَعْبَهَ الْبَیْتَ الْحَرامَ قِیاماً لِلنَّاسِ»:(1) خداوند کعبه- بیت الحرام- را عامل قوام جامعه قرار داد.

حج برای قوام جامعه است؛ آسیب ها و آفت های جامعه بر دو نوع است:

1- حملهٔ دشمن از بیرون.

2- پوسیدن از درون: هیچ جامعه ای سقوط نکرده و از بین نرفته مگر در اثر فرسودن از درون؛ جامعهٔ ایران ساسانی از درون پوسیده بود که با حملهٔ سپاه عمر بن خطاب سقوط کرد. و جامعه ایران در اثر فرسایش تصوف، در برابر حمله لشکر نا مجهّز چنگیز فرو پاشید و...

حج بزرگ ترین، موثرترین، و قوی ترین عامل است که در برابر عوامل فرسایندهٔ درونی جامعه، عمل می کند حتی در وضعیت و کیفیت امروزی که با آنچه اسلام مقرر کرده فرق ها دارد. «وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجالاً وَ عَلی کُلِّ ضامِرٍ یَأْتینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیقٍ- لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ»:(2) و در جامعه اعلام دعوت عمومی کن که به حج بیایند، پیاده و سواره بر مرکب ها از اعماق دور جامعه به سوی تو آیند- تا منافع خود را مشاهده کنند. و با ترجمهٔ دیگر: تا در منافع خودشان عملاً حضور داشته باشند.

یکی از کور دلان به امام سجاد علیه السلام گفت: حج را بر جهاد ترجیح داده ای در حالی که خداوند می گوید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ».(3) امام فرمود: «فَاقْرَأْ مَا بَعْدَهُ» ادامه آیه را بخوان، آن مرد خواند: «التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ». امام فرمود: «إِذَا رَأَیْتَ هَؤُلَاءِ فَالْجِهَادُ مَعَهُمْ یَوْمَئِذٍ أَفْضَلُ مِنَ الْحَجِ»:(4) هر وقت افراد جامعه را تائب و عابد دیدی آن وقت جهاد از حج افضل می شود.

یعنی حج و بهداشت جامعه از پوسیدگی درونی، افضل است از جهاد و دفاع بیرونی و یا جهاد آزادی

ص: 200

1- آیهٔ 97 سورهٔ مائده.
2- آیه های 27 و 28 سورهٔ حج.
3- آیهٔ 111 سورهٔ توبه.

4- وسائل الشيعه، ابواب وجوب الحج، باب 44 حديث 2.

بخش.

دکتر شریعتی با این که یک شیعۀ وصایتی بود،(1)

چه زیبا گفت: علی (علیه السلام) که به خلافت رسید توجهی به جهاد فتوحاتی، نکرد زیرا او معتقد بود که ترویج و پیشبرد اسلام بیمار در سرزمین های دور فایده ای ندارد بر خلاف نظر عمر و عثمان.(2)

باید جامعه از درون اصلاح شود.

منافع جامعه: از امام صادق علیه السلام دربارۀ «لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ» پرسیدند، ایا مراد منافع دنیا است یا منافع آخرت؟-؟ فرمود «الکلّ»:(3)

هر دو.

امام رضا علیه السلام چند علت برای وجوب و لزوم حج می شمارد:

1- الْوِفَادَهِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلّ: سفر نمایندگی (از طرف مردم) به سوی خداوند عزّ و جلّ.

لغت: وَفَدَ و فاده الی الامیر: قَدمَ و وَرَدَ رسولاً: به عنوان رسول به پیش امیر آمد و به حضور او وارد شد.

هر حاجی نماینده مردم ناحیۀ خودش است می رود به آن مجمع عمومی؛ محض حضور او در آن جمع (بدون فعالیت تبلیغی و فرهنگی) یک دادوستد فرهنگی و یک مبادلۀ اصول و فروع زیستی اجتماعی است؛ خوبی ها و برتری های هر بخش از جامعه در آن جا عملاً به نمایش گذاشته می شود، بدی ها و منفیات نیز شناخته می شوند.

انسان موجودی است که عادت ها می توانند برخی بدی ها را در نظر او خوب کنند و بالعکس. در آن مجمع این گونه عادت ها عملاً شناسائی می شوند. حج یک «همایش مقایسه» است؛ خرده فرهنگ ها (که هم می توانند نسبت به فرهنگ عامّۀ جامعه مفید باشند و هم مضرّ) با همدیگر مقایسه می شوند و بهترین ها گزینش می شوند.

حج جامعۀ جهانی اسلام را به یک «فرهنگ واحد» می کشاند؛ فرهنگ واحد پالایش شده.

1- نه ولایتی. دربارۀ شیعۀ ولایتی و شیعۀ وصایتی رجوع کنید به کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» سایت بینش نو www.binesheno.com

2- نقل به معنی از گفتارهای دکتر شریعتی.

3- کافی، ج 4 ص 422.

و شگفت این است که در میان سفرهای بشر، حج تنها سفر است که هیچ ره آورد منفی ندارد، و این ویژگی فقط در سفر حج است و هیچ سفر دیگری خالی از تأثرات منفی نیست گرچه مثبتات فراوان نیز داشته باشد. این حج تنها است که ماهیتاً فقط عامل مبادلهٔ خوبی ها است. و عامل افزایش و بالندگی خوبی ها است که امام رضا علیه السلام می فرماید:

2- وَ طَلَبُ الزِّيَادَه: حج زیاده خواهی و افزون طلبی است. بدیهی است که مراد زیاده طلبی و افزون خواهی در جهت انسانیت انسان است.

چرا چنین است؟ برای این که این نماینده و این پیک و رسول مردم که به آن مجمع می رود یک «فرستادهٔ محض» نیست که فقط رسالتش رساندن پیام مردم خودش باشد، بل خودش، روح، روان و شخصیتش، و نیز قصد و نیتش او را یک «نماینده طبیعی» می کند.

با عطف توجه به تقسیم پدیده ها به پدیده های طبیعی و پدیده های اجتماعی که در همین یکی دو برگ گذشت، باید گفت:

پیک، رسول و نماینده، بر دو نوع است:

1- پیکی که مصداق یک «پدیدهٔ اجتماعی» است: مانند هر فرستاده ای که از جانب کسی یا جمعی به حضور کسی یا کسانی فرستاده می شود.

2- پیکی که پیام رسانی او ماهیت محض و صرفاً اجتماعی ندارد؛ بریده از طبیعت نیست؛ او طبیعت مردمش را با خود می برد؛ عناصر روان شناختی، جامعه شناختی مردمش را با خود دارد. و لذا این پیک با یک پیام تک بُعدی و با موضوع خاص به سفر رفادی خود نمی رود؛ موضوع پیام او همهٔ ابعاد زندگی مردمش است.

و این چنین است که هیچ شرطی، مشخصه ای، امتیازی و خصوصیتی برای این پیک تعیین نشده؛ هر کسی که بتواند باید برود؛ با هر تخصصی و بدون هر تخصصی؛ عالم یا عامی؛ دانشمند محقق و بقال سرکوچه، رئیس یک مرکز علمی یا یک چوپان و...، بویژه: فرد با اعمال صالحه باشد یا گناهکار، مجرم باشد یا مبرّی. حتی اگر قاتل باشد باید برود.

اما خود همین رفتن یک مجرم، آن مجرم را با «صداقت» می کند. که امام علت و دلیل سوم تاسیس حج را چنین معرفی می کند:

3- وَ الْخُرُوجُ مِنْ كُلِّ مَا اقْتَرَف: و خروج از آنچه بر (شخصیت) خود پوست گرفته است.

لغت: اَلقَرف: القشر: پوست.- اِقَتَرف (از باب افتعال) یعنی «پوست بر خود گرفتن».

مثال: مار هر سال یک بار پوست می اندازد. حاجی نیز از پوستی که بر شخصیت دورن خود گرفته، خارج می شود. پس حاجی به هر صورت بالاخره با توبه- یا دستکم با درصدی از توبه- به حج می رود که امام در ادامه می فرماید: «وَ لِیَکُونَ تَائِباً مِمَّا مَضَی»: و برای این که از آنچه گذشته توبه کند.

4- «مُسْتَأْنِفاً لِمَا یَسْتَقْبِلُ»: و از نو شروع کند زندگی آینده اش را.

5- «وَ مَا فِیهِ مِنِ اسْتِخْرَاجِ الْأَمْوَالِ وَ تَعَبِ الْأَبْدَان»: و آنچه لازمۀ حج است از قبیل خرج مال و تحمل بدن ها زحمت سفر را.- چه قدر نیروی روانی لازم است که شخص از حرص و آز و مال دوستی خارج شود و کار و زندگی خود را رها کند و زحمت سفر را بر خود هموار کند. این بالاترین مصداق «اصلاح درون خود» است؛ تزکیه است.

6- «وَ حَظْرِهَا عَنِ الشَّهَوَاتِ وَ اللَّذَّات»: و پرهیز بدن ها از شهوت ها و لذت ها.

توضیح ضمیر «ها» به «الابدان» بر می گردد و مراد شهوت و لذت بدنی یعنی غریزی است نه لذت فطری روحی و شخصیت درونی.

7- «وَ التَّقَرُّبِ بِالْعِبَادَهِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»: و نزدیکی به وسیله عبادت به خداوند عزّ و جلَّ.

8- «وَ الْخُضُوعِ وَ الِاسْتِکَانَهِ وَ الذُّلّ»: و خضوع و مَسکنت و خود را کوچک دیدن در پیشگاه خداوند.

9- «شَاخِصاً إِلَیْهِ فِی الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ»: از میان مردم خودش به سوی حج خارج شود خواه موسم حج در فصل گرما باشد و خواه در فصل سرما.

توضیح: در جائی از این مجلدات بحث مشروحی داشتیم دربارۀ چرائی رسمیت تقویم قمری در اسلام. در آن جا اول تذکر داده شد که عرب ها هم تقویم شمسی داشتند و هم تقویم عربی، امور طبیعی خود را بر اساس تقویم شمسی انجام می دادند و امور اجتماعی شان را مطابق تقویم قمری. اسلام آمد و همان تقویم قمری را در امور اجتماعی به رسمیت شناخت و به اجرا گذاشت. در چرائی این رسمیت

ص: 203

بحث مشروح داشتیم و علت های متعدد شمرده شد. در این جا یک مورد به آن ها افزوده می شود: چون فرد حاجی نمایندۀ طبیعی مردم خودش است باید این نمایندگی در هر فصلی از طبیعت باشد تا نمایان گر فرهنگ خود در هر فصلی باشد و در آن «مجمع مقایسۀ عملی خرده فرهنگ ها»، همۀ ابعاد فرهنگی به نمایش گذاشته شود گرچه هر کدام از آن ها خود را با آب و هوای مکه مطابقت می دهند اما خود چگونگی این مطابقت دادن بار مهمی از هر فرهنگ را نشان می دهد.

10- «وَ الْأَمْنِ وَ الْخَوْف»: در امنیت یا در خوف.- مراد امنیت نسبی و ناامنی نسبی است، در ناامنی مطلق، وجوب حج ساقط می شود.

11- «دَائِباً فِی ذَلِکَ دَائِماً»: همواره در این خوبی ها باشد دائماً.

12- «وَ مَا فِی ذَلِکَ لِجَمِیعِ الْخَلْقِ مِنَ الْمَنَافِع»: و در آن (حج) چه منافعی برای همۀ خلق خدا (جامعه جهانی) هست!

13- «وَ الرَّغْبَهِ وَ الرَّهْبَهِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»: و رغبت و ترس نسبت به خداوند متعال.

14- «وَ مِنْهُ تَرْکُ قَسَاوَهِ الْقَلْبِ وَ جَسَاوَهِ الْأَنْفُسِ وَ نِسْیَانِ الذِّکْرِ وَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ وَ [الْأَمَلِ]»: و از منافع حج است رهیدن از قساوت قلب، و از جمود و تحجّر شخصیت ها، و از فراموش کردن یاد خدا، و از نا امیدی و از بی آرزوئی.

لغت: جساوه: انجماد: تحجّر.

توضیح: مکرر یاد آوری شده که رابطۀ انسان با خداوند باید بر اساس «خوف و رجاء» باشد، «انقطاع رجاء» آفت بل انحراف خطرناکی است که در مباحث پیشین به طور مشروح بیان شده است. همین طور است «انقطاع آرزو»؛ انسان با آرزو زنده است و بدون آرزو انگیزۀ زیستن را از دست داده و دچار بیماری افسردگی می گردد. حج رابطۀ انسان با خدا و نیز رابطه انسان با زندگی را تنظیم می کند.

15- «وَ تَجْدِیدُ الْحُقُوقِ»: حج به (اصول و فروع) حقوق رونق می دهد.

16- «وَ حَظّرُ النَّفْسِ عَنِ الْفَسَادِ»: و باز داشتن نفس امّاره (غریزه) از فساد در جامعه.

17- «وَ مَنْفَعَهُ مَنْ فِی شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا»: منفعت و بهره مندی هر کسی که در شرق

ص: 204

جهان است یا در غرب آن.

18- «وَ مَنْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ»: و به نفع آنان که در دریاها باشند (جزایر) و یا در دشت ها.

توضیح: حج حاجیان، و مجمع بزرگ حج به نفع همهٔ جامعهٔ جهانی است نه فقط به نفع خود حاجیان یا خانواده و ناحیهٔ خودشان، که می فرماید:

19- «مِمَّنْ یَحُجُّ وَ مِمَّنْ لَا یَحُجُّ»: کسانی که حج کنند و کسانی که حج نکنند.- حتی به نفع جریان اقتصاد جهانی هم هست: تاجری که تجارت می کند، یا سفارش دهنده ای که خواستار کالا است: «مِنْ تَاجِرٍ وَ جَالِب». فروشندگان و خریداران، کاسبان و مسکینان: «وَ بَائِعٍ وَ مُشْتَرٍ وَ کَاسِبٍ وَ مِسْکِینٍ». و بر آورده شدن نیازهای مردمان بین راهی در محل های اطراق حجاج: «وَ قَضَاءِ حَوَائِجِ أَهْلِ الْأَطْرَافِ وَ الْمَوَاضِعِ الْمُمْکِنِ لَهُمُ الِاجْتِمَاعُ فِیهَا».

20- «کَذَلِکَ لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ»:(1) این چنین است که مشاهده کنند منافع خودشان را.

توضیح: در این جمله اعلام می کند که مراد قرآن در آیه «وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجالاً وَ عَلی کُلِّ ضامِرٍ یَأْتینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیقٍ- لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ»(2) این منافع روحی، شخصیتی، فردی، اجتماعی، حقوقی و نیزمادی است.

در این بیان امام رضا علیه السلام، 19 علت برای فلسفهٔ وجودی و وجوبی حج، معرفی شده و در ردیف بیستم جمع بندی شده اند. مواردی از آن ها تأثیرات حج در فردیت خود حاجی است. و مواردی تأثیرات حج در جامعه ها، و مواردی نیز در جامعهٔ جهانی است.

پرسش: چرا امام رضا علیه السلام این علل و تأثیرات و منافع را به طور تفکیکی و جدا از هم دیگر، ردیف نکرده است؛ مثلاً ردیف های مربوط به خود فرد حاجی را در یک بخش از سخنش می آورد و ردیف های جامعه ها را در بخش دوم و آنچه به جامعهٔ جهانی مربوط است را در بخش سوم می آورد.

1- عیون اخبار الرّضا علیه السلام ج 2 ص 90.
2- آیه های 27 و 28 سورۀ حج.

پاسخ: این پرهیز از بخش بخش کردن، از ویژگی های ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که در آغاز کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» آن را تحت عنوان «هندسهٔ شناخت» توضیح داده ام.(1)

و در این جا تکرار نمی کنم. تنها یک جمله را بازگو می کنم که این پرهیز، پرهیز از همان چیز است که غربی ها آن را «فونکوسیونالیسم» نامیده و پرهیز از آن را لازم می دانند.

این است حج؛ عظمت و ارزش حج در زندگی انسان. و برای همین عظمت و ارزش و کارآئی حج است که امام سجاد علیه السلام در این دعا می گوید: «اللَّهُمَّ وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَه».

بچه شهری احمق

گویند روزی جوانی از شهر به خانه یک روستایی به مهمانی رفته بود، پس از شام شب، مرد روستائی به پسرش گفت: برای کاشتن فلان زمین دو خروار نخود لازم است یک خروار داریم، یک خروار دیگر باید بخریم فردا پیش فلانی برو و خریداری کن.

جوان شهری با ژست روشنفکری و با نگاه تحقیر آمیز به آنان گفت: اگر یک خروار نخود را لپه کنید به تعداد دو خروار بذر می شود و برای آن کافی می شود.

جوان روستائی از شنیدن سخن جوان شهری، تبسم کرد اما مرد روستائی که به چپقش پک می زد چنان خندید که دود چپق نفسش را دچار سرفه های پی در پی کرد؛ چیزی در خلال سرفه ها می گفت بعداً معلوم شد که می گوید: پسرم تو بچه شهری هستی نمی فهمی که لپه جوانه نمی زند.

امروز نیز برخی ها دقیقاً مانند آن بچه شهری می گویند: چرا این همه پول و وقت را هزینهٔ حج می کنید، بهتر است آن را در امور خیر دیگر مصرف کنید. و...

اولاً: با تجربهٔ عینی و آمار عملی روشن شده است که گویندگان این سخن نه اهل خیرات هستند و نه دغدغهٔ امور خیریه را دارند، بیماران فکری هستند که قیافهٔ روشن فکری به خود می گیرند.

ثانیاً: افراد کوته بینی هستند که از درک آثار عظیم فردی و اجتماعی حج ناتوان هستند، البته برخی ها چنان پست هستند که با دین اسلام مشکل دارند؛ برتری اسلام و احکام انسانی فردی و اجتماعی آن را در مقایسه با ادیان (یا ایسم های دیگر) نمی فهمند. چیزی که دانشمندان و محققان غیر مسلمان نیز به آن اذعان دارند.

1- و در این مجلدات نیز بحث شده است.

بویژه تربیت شدگان راه محمد علی فروغی که مأموریت استعماری داشتند و دارند و به یک تناقض آشکار مبتلا هستند گرچه خود را اندیشمند بدانند: در برابر اسلام، ناسیونالیست و ایران باستان پرست و صد در صد نژاد پرست، و در برابر غرب نه حس ناسیونالیسم دارند و نه نژاد پرستی. مانند مرغ ماکیان به محض مشاهدۀ خروس به زمین خوابیده و آمادگی خود را اعلام می کنند.

ثالثاً: اینان چرا روزانه آن صدها نفر را که برای عیاشی به اروپا و کشورهای دیگر می روند، نمی بینند؟ چرا به آنان نمی گویند این همه دارائی جامعه را چرا صرف امور بی معنی و بی هدف می کنید؟ چرا اقتصاد جامعه را فلج می کنید.

این یک منطق ابلیسی است که به نام خیریه از بزرگترین خیر ممانعت می کنند. ابلیس هرگز به صراحت امر به بدی ها نمی کند بل سخن و خواسته ضد انسانی خود را با واژگان انسانی در لفافه نیک قرار می دهد.

حدیث:

1- نهج البلاغه: «فَلَوْ أَنَ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِزَاجِ الْحَقِّ لَمْ یَخْفَ عَلَی الْمُرْتَادِینَ وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِینَ وَ لَکِنْ یُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ وَ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ فَیُمْزَجَانِ فَهُنَالِکَ یَسْتَوْلِی الشَّیْطَانُ عَلَی أَوْلِیَائِه»:(1) اگر باطل با حق آمیخته نشود راه درست بر طالبان آن پوشیده نمی ماند. و اگر حق از لفافۀ باطل رها و خالص باشد، زبان معاندین ناتوان می شود. و لیکن بخشی از حق و بخشی از باطل برداشته و در هم می آمیزند پس آن گاه است که شیطان بر پیروان خود مسلط می شود.

با تمسک به خیرات، راه بزرگترین خیر را می بندند.

2- از امام صادق علیه السلام: «کَانَ أَبِی یَقُولُ مَنْ أَمَ هَذَا الْبَیْتَ حَاجّاً أَوْ مُعْتَمِراً مُبَرَّأً مِنَ الْکِبْرِ رَجَعَ مِنْ ذُنُوبِهِ کَهَیْئَهِ یَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ،...... قُلْتُ مَا الْکِبْرِ؟ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) إِنَّ أَعْظَمَ الْکِبْرِ غَمْصُ الْخَلْقِ وَ سَفَهُ الْحَقِ قُلْتُ مَا غَمْصُ الْخَلْقِ وَ

1- نهج البلاغه، خطبهٔ 50.

سَفَهُ الْحَقِّ قَالَ یَجْهَلُ الْحَقَّ وَ یَطْعُنُ عَلَی أَهْلِهِ وَ مَنْ فَعَلَ ذَلِکَ نَازَعَ اللَّهَ رِدَاءَهُ»:(1) پدرم (امام باقر علیه السلام) می گفت: هر کس برای حج یا عمره به سوی این بیت بیاید با انگیزهٔ کبر زدائی از خود، از گناهانش برمی گردد مانند روزی که از مادر متولد شده است...... گفتم: مراد از کبر چیست؟ فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است: سترگ ترین کبر غمص خلق و سفه حق است، گفتم: مراد از غمص خلق و سفه حق چیست؟ فرمود: کسی که حق را انکار کند و اهل حق را به سفاهت متهم کند. پس هر کس این رفتار را داشته باشد در حقیقت با خداوند نزاع کرده است.

توضیح: 1)- این حدیث هم بیماری آنان را که به نام خیرات از حج جلوگیری می کنند، بیان می کند و هم انگیزهٔ بیمار گونهٔ شان را و هم هدف غیر انسانی شان را.

2)- جملهٔ «مُبَرَّأً مِنَ الْکِبْرِ»، تعریف و تعیین «حج مبرور» است؛ حجّ عملاً یک رفتار کبر زدائی است اگر نیت و انگیزهٔ کبر زدائی نیز در آن باشد، می شود حج مبرور؛ همان که در دعای شبهای رمضان می گوئیم «أَنْ تَکْتُبَنِی مِنْ حُجَّاجِ بَیْتِکَ الْحَرَامِ الْمَبْرُورِ حَجُّهُم».(2)

3)- جملهٔ «رَجَعَ مِنْ ذُنُوبِهِ کَهَیْئَتِهِ یَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ» چند نکته را دربر دارد:

الف: از حج بر می گردد در حالی که گناهانش بخشوده شده است.

ب: جان و روان و شخصیت درونش متحول شده آفت ها و آسیب های پیشین از او زدوده می شود، آثار اشتباهات، خطاها و گناهان از شخصیت درونی اش زدوده می شوند.

ج: از این جهت می شود مانند روزی که از مادر متولد شده که «کل ولد یولد علی الفطره»:(3) هر انسانی بر اساس روح فطرت متولد می شود پس فطرت حاجی از آفت ها و آسیب ها درمان شده و سالم بر می گردد.

د: اما چون چنین شخصی کودک نیست، توان و نیروی انسانیت انسانی خود را باز می یابد و زندگی خود را در جهت اقتضاهای فطری به کار می گیرد و بندهٔ غرایز نمی گردد.

1- کافی، ج 4 (فروع) ص 252 ط دار الاضواء- وسائل الشیعه ابواب وجوب الحج، باب 38 ح 1.
2- کافی، ج 4 ص 71.
3- بحار، ج 39 ص 327.

4)- سفه الحق: بدیهی است کسی که یک عمل و رفتار حق (مانند حج) را محکوم کند و آن را سفاهت و عمل غیر عقلانی بداند، خودش دچار سفاهت می شود؛ سفیهی که سیمای عقلانی به خود گرفته و می گوید به جای حج به خیرات دیگر بپردازید.

5)- غمص الخلق: چنین کسی که حاجی را تحقیر می کند خود باید در سوگ بیماری اندیشهٔ خود بنشیند و به حماقت خود بگرید.

3- (حدیث سوم): «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ

السَّلَامُ حَجَّةٌ خَيْرٌ مِنْ بَيْتٍ مَمْلُوءٍ ذَهَباً يُتَصَدَّقُ بِهِ حَتَّى يَفْنَى»: (1) یک حج افضل است از انباری پر از طلا که همه اش صدقه شود.

توضیح: 1)- برای این که حج عملی است که: می تواند در جامعه صدقات را رواج دهد؛ حج می تواند برای دیگر خیرات علیت داشته باشد.

2)- اساساً ایجاد تقابل میان حج و دیگر خیرات هم یک عمل ابلیسی است و هم حاکی از بیماری روانی شخص. چون حج عامل رواج دیگر خیرات نیز می باشد.

4- (حدیث چهارم): از رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «لَمَّا أَفَاضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ تَلَقَّاهُ أَعْرَابِيٌّ بِالْأَبْطَحِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى خَرَجْتُ أُرِيدُ الْحَجَّ فَعَاقَنِى وَ أَنَا رَجُلٌ مَيِّلٌ يَعْنِى كَثِيرَ الْمَالِ فَمُرْنِي أَصْنَعُ فِى مَالِى مَا أَبْلُغُ بِهِ مَا يَبْلُغُ بِهِ الْحَاجُّ قَالَ فَالْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِلَى أَبِى قُبَيْسٍ فَقَالَ لَوْ أَنَّ أَبَا قُبَيْسٍ لَكَ زِنَتَهُ ذَهَبَةٌ حَمْرَاءُ أَنْفَقْتَهُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ مَا بَلَغْتَ مَا بَلَغَ الْحَاجُّ»: (2) وقتی که رسول خدا از حج بر می گشت، یک مرد چادرنشین به او گفت: من مرد میّل- یعنی کثیر المال- هستم، عزم حرکت به حج را داشتم که مانعی پیش آمد، اینک مرا به کاری رهنمون باش که مالم را در آن هزینه کنم و به ثواب حاجیان برسم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به کوه ابوقبیس نگاه کرد و فرمود: اگر به وزن ابوقبیس طلای سرخ در راه خدا هزینه کنی به آنچه حاجیان رسیده اند نمی رسی.

1- کافی، ج 4 (مجلد اول فروع) ص 260.
2- همان، ص 258.

با اندکی دقت روشن می شود که هیچ عمل خیری آثار فردی، روحی و روانی، اجتماعی، سیاسی، اقتدار آفرینی، حفاظت از کیان امت، فرهنگی، مردم شناختی، اسلام شناختی حج را ندارد همان طور که به شرح رفت.

و احادیث دیگر.

کعبه و قبله

انسان موجود متکثّر است؛ کثرت ایجاب می کند که جهت گیری ها نیز متکثر شود، و این یک امر مسلّم طبیعیِ غریزی است. اما به انسان روح فطرت را داده اند که جامعه ساز باشد و مصداق «کثرت افراد در جامعهٔ واحد» را ایجاد کند. شخصیت افراد متکثّر اما شخصیت جامعه ماهیت واحد داشته باشد.

مکرر به شرح رفت که اسلام به «شخصیت جامعه» معتقد است هم آن را اصیل می داند و هم شخصیت فردی افراد را. و این غربی ها هستند که به یک دو آلیسم نکبت دچار شده اند که یا شخصیت جامعه اصیل است (مارکسیسم) و یا شخصیت فرد (لیبرالیسم). اسلام می گوید نه این و نه آن بل امر بین امرین. و این یعنی هر دو اصالت دارند و هر کدام حقوق مخصوص خودش را.(1) قبله یعنی عاملی که مانع تک روی ها و خود خواهی های غریزی می گردد و انسان را در مسیر و جهت وحدت شخصیت جامعه نگه می دارد که اقتضای فطرت اوست همان طور که فطرت منشأ جامعه است.

در کتاب «جامعه شناسی کعبه» شرح داده ام: کعبه همان طور که اولین سمبل مدنیت و اولین «خانهٔ ناس»= خانهٔ جامعه است نه خانه فردی، همان طور هم از اول قبلهٔ جامعه بوده است، تنها در برهه ای از زمان که کعبه را با بت ها انباشتند، بیت المقدس به طور موقت قبله قرار گرفت. شرح بیشتر این موضوع را به کتاب مذکور وا می گذارم.

چه نقش عظیم و سازنده و انسانی به کعبه داده شده که اگر جهانیان واقعاً آن را قبلهٔ خود قرار دهند، انسانیت انسان جامعه ساز، و امتیاز بزرگ این مخلوق، محقق می گردد. که «اللَّهُمَ عَجِّلْ فَرَجَ

1- امیدوارم میان این سخن با شعار ضد عقلی و متناقض صوفیان که می گویند «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» اشتباه نشود، بحث آنان در «وجود» است که خرافی ترین خرافات و غلط ترین غلط ها است. بحث ما در فرد شناسی و جامعه شناسی است و ربطی به آن مسئله ندارد.

وَلِیِّکَ»؛ جامعهٔ واحد جهانی با جهت گیری و قبلهٔ واحد و فرهنگ واحد که سزاوار انسانیت آفرینشی اوست.

و امام سجاد علیه السلام به ما یاد می دهد که در فردیت فردی خودمان از خدا بخواهیم: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَه» که اگر همه افراد چنین بخواهند چه شکوفائی عظیمی نصیب انسانیت می گردد.

زیارت حرم پیامبر (صلی الله علیه و آله) و زیارت حرم آل

به دنبال حج و عمره بلافاصله زیارت قبر حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) را خواسته است: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَهِ، وَ زِیَارَهِ قَبْرِ رَسُولِکَ، صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ رَحْمَتُکَ وَ بَرَکَاتُکَ عَلَیْهِ وَ عَلَی آلِه». در این کلام نکات قابل دقت هست از آن جمله:

1- امام سجاد علیه السلام همیشه در مدینه و در کنار قبر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) زندگی می کرد، لحن و نظام این سخن طوری است که گوئی گویندهٔ آن در فاصلهٔ دور قرار دارد و از آن سوی آفاق شوق زیارت قبر آن حضرت را دارد. این نکته یکی دیگر از ادلّه ای است که نشان می دهد که در همهٔ دعاهای صحیفهٔ سجادیه امام علیه السلام در مقام تعلیم و یاد دادن به همگان است؛ با صیغه ها و بیان متکلم وحده می گوید اما مرادش آموزش همگان است.

2- در اوایل مجلد اول آن جا که سخنی از سند صحیفهٔ سجادیه رفت، گفته شد که صحیفه به حدّی مستند است که انتساب آن به امام سجاد شبیه انتساب قرآن به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) که آورنده قرآن است می باشد، به طوری که همگان دربارهٔ آن «ارسال مسلّم» می کنند. از آن جمله ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه، یعنی حجیت صحیفه بر همگان مسلّم است.

بنابراین، از این بیان امام که می گوید: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَه» و بلافاصله می گوید «وَ زِیَارَهِ قَبْرِ رَسُولِک»، می فهمیم که زیارت آن حضرت اِکمال، تکمیل و کمال حج است و حج بدون آن ناقص است گرچه باطل هم نباشد.

3- و از این که به دنبال زیارت آن حضرت، زیارت آل (علیه السلام) را می خواهد: و می گوید: «وَ

ص: 211

آلِ رَسُولِکَ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ» می فهمیم که زیارت آل نیز اِکمال، تکمیل و کمال زیارت آن حضرت است؛ زیارت آل اِکمال زیارت آن حضرت، و زیارت آن حضرت اِکمال زیارت کعبه و حج است.

حدیث: امام باقر علیه السلام در مکه به حاجیان نگاه کرد و فرمود: «فِعَالٌ کَفِعَالِ الْجَاهِلِیَّهِ أَمَا وَ اللَّهِ مَا أُمِرُوا بِهَذَا وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا أَنْ یَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْیُوفُوا نُذُورَهُمْ فَیَمُرُّوا بِنَا فَیُخْبِرُونَا بِوَلَایَتِهِمْ وَ یَعْرِضُوا عَلَیْنَا نُصْرَتَهُم»:(1) این گونه حج (حج بدون ولایت آل) رفتاری است مانند رفتار جاهلیت، به خدا سوگند به این (نوع حج) امر نشده اند، و مأمور نیستند مگر این که اعمال شان را به جای آورند و نذرهای شان را ادا کنند آن گاه به زیارت ما بیایند، ولایت مداری شان را اعلام کنند و یاری شان را بر ما اعلام کنند.

بازهم از آن حضرت: «نَظَرَ إِلَی النَّاسِ یَطُوفُونَ حَوْلَ الْکَعْبَهِ فَقَالَ هَکَذَا کَانُوا یَطُوفُونَ فِی الْجَاهِلِیَّهِ إِنَّمَا أُمِرُوا أَنْ یَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ یَنْفِرُوا إِلَیْنَا فَیُعْلِمُونَا وَلَایَتَهُمْ وَ مَوَدَّتَهُمْ وَ یَعْرِضُوا عَلَیْنَا نُصْرَتَهُمْ ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآیَهَ- فَاجْعَلْ أَفْئِدَهً مِنَ النَّاسِ تَهْوِی إِلَیْهِمْ»:(2) به مردم نگاه کرد که به طواف کعبه مشغول بودند، گفت: در جاهلیت نیز این چنین طواف می کردند، در حالی که موظف هستند که به کعبه طواف کنند سپس به سوی ما حرکت کنند تا ولایت و مودّت شان را بر ما اعلام کنند و یاری شان بر ما را گزارش دهند. سپس آیهٔ 37 سورهٔ ابراهیم را خواند که حضرت ابراهیم می گوید خدایا قلب هائی از مردم را به سوی آنان (اولاد خودش) قرار ده.

و احادیث دیگر.

و در این موضوع فرقی میان زیارت امام حیّ و زنده و امامی که وفات کرده است نیست، در زیارت امام رضا علیه السلام می گوئیم «اَشْهَدُ اَنَّکَ تَشْهَدُ مَقامیَ وَ تَسْمَعُ کَلامِی وَ تَرُدُّ سَلامی». و می گوئیم «أتقرّب إلی الله بولایتک». و در زیارت جامعه می گوئیم «مُوَالٍ لَکُمْ وَ لِأَوْلِیَائِکُم». و...

1- کافی (اصول) ج 1 ص 392.
2- همان.

می بینیم امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا رسماً و نصّاً کلمهٔ «قبر» را آورده است؛ بر امّت اعلام می کند که زیارت پیامبر پس از رحلتش نیز باید باشد تا حج تکمیل شود و همچنین زیارت آل را به ما توصیه می کند.

در منابع اهل سنت نیز به طور مؤکد و مفصّل آمده است که هر صلوات و سلام بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اماکن دور و نزدیک به آن حضرت می رسد و حضرتش جواب سلام ها را می دهد.(1)

زیارت امامزادگان: نظر به این که حج به استطاعت منوط است، این زیارت ها نیز منوط به استطاعت است، اگر کسی توان و استطاعت زیارت آن حضرت و آل را نداشته باشد، زیارت آلِ آل، برایش به منزلهٔ زیارت آل می شود و از این جهت مصداق پیام آیهٔ: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی» می گردد. گر چه وهابیت ساختهٔ دست استعمار راه دیگری می رود.

زیارت مؤمن: احادیث بسیار از شیعه و سنی دربارهٔ اهمیت زیارت مؤمنان زنده وارد شده به حدی که عنوان «زیارت الاخوان» از سنت های مسلّم پیامبر و اهل بیت و امت بوده و هست.

حدیث: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): فرمود: فرشته ای از جانب خدا می گوید: «أَیُّمَا مُسْلِمٍ زَارَ مُسْلِماً فَلَیْسَ إِیَّاهُ زَارَ إِیَّایَ زَارَ وَ ثَوَابُهُ عَلَیَّ الْجَنَّه»:(2) هر مسلمانی مسلمان دیگر را زیارت کند، او را زیارت نکرده بل من (خدا) را زیارت کرده است، ثوابش نیز به عهدهٔ من است که آن بهشت است.

از امام صادق (علیه السلام): «مَا زَارَ مُسْلِمٌ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ فِی اللَّهِ وَ لِلَّهِ إِلَّا نَادَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَیُّهَا الزَّائِرُ طِبْتَ وَ طَابَتْ لَکَ الْجَنَّه»:(3) مسلمانی مسلمان دیگر را برای خدا و در جهت جلب رضایت خدا زیارت نمی کند مگر این که خدا او را ندا می کند که: عمل پاک و گوارا انجام دادی و بهشت برایت پاک و گوارا گشت.

توضیح: در احادیث، عبارت «نَادَاهُ اللَّهُ» دربارهٔ غیر انبیاء، خیلی نادر آمده و این نشان دهندهٔ ارزش

1- از آن جمله رجوع کنید؛ تفسیر «درّالمنثور» ذیل آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 176 ط دار الاضواء.
3- همان، ص 178.

و اهمیت زیارت مؤمن است.

از امام باقر (علیه السلام): «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ جَنَّةً لَا یَدْخُلُهَا إِلَّا ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ حَکَمَ عَلَی نَفْسِهِ بِالْحَقِّ وَ رَجُلٌ زَارَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ فِی اللَّهِ وَ رَجُلٌ آثَرَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ فِی اللَّه»:[1] خداوند متعال را بهشتی هست که وارد آن نمی شود مگر سه کس: کسی که بر علیه خودش قضاوت کند به حق، و کسی که برادر دینی خود را زیارت کند در جهت الهی، و کسی که به برادر مؤمن خود ایثار کند.

و احادیث فراوان در متون حدیثی شیعه و سنی.

زیارت اهل قبور: این نیز از سنت های مسلّم اسلام و امّت است و متون حدیثی و نیز سنت عملی امت از آغاز تا امروز مؤید آن است گرچه وهابیت که خودش بزرگترین بدعت است، آن را بدعت بداند.

اسلام دین انسانیت است، دین مودّت و رحمت است، پیوندها و روابط اجتماعی را از اصول مهم انسانیت می داند همان طور که منشأ جامعه را روح فطرت و ذات درونی انسان می داند. مردگان نیز انسان بودند و انسان هستند باید حق انسانی شان ادا شود.

این موضوع نیازمند شرح بیشتر و مفصّل است که به کتب مربوطه وا می گذارم.

خواستن رحمت بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

امام (علیه السلام) به حکم وجدان و به حکم قرآن به دنبال نام آن حضرت صلوات را آورده است که قرآن می گوید: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیماً».[2] و به ما یاد می دهد که همیشه با شنیدن، گفتن و نوشتن نام آن حضرت صلوات را نیز بیاوریم. در شرح دعای دوم بحثی دربارهٔ صلوات گذشت.

یکی از معایب فرهنگی ما ایرانیان (و می توان گفت همه مسلمانان غیر عرب) این است که در نظر عامّهٔ مردم، رحمت را تنها دربارهٔ مردگان به زبان می آورند، با این که در محاورات بیشتر شنیده می شود که به

همدیگر می گویند «عَلَیْکُمُ السَّلَامُ وَ رَحْمَةُ اللّهِ وَ بَرَکَاتُه». لیکن در ذهن عوام اگر کسی به

1- همان.
2- آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.

دیگری بگوید خدا تو را رحمت کند. گوئی مرگ او را خواستار شده است. این بینش عامیانه باید اصلاح شود.

فرشتگان از جانب خدا به پیش حضرت ابراهیم و سارا می آیند و به آن ها می گویند: «رَحْمَتُ اللَّهِ وَ بَرَکاتُهُ عَلَیْکُمْ أَهْلَ الْبَیْت». (1)

در قرآن حدود 339 مورد از مادهٔ «رحمت» و مشتقات آن آمده است که اکثر آن ها دربارهٔ رحمت به زندگان است. بویژه حدود 57 بار واژهٔ «رحمان» آمده است که کاربرد عظیم در امور اجتماعی و زندگی دنیوی دارد که در این باره کتاب «کاربرد تک واژهٔ الرّحمن در انهدام توتمیسم عرب» را تقدیم کرده ام. (2)

انسان متکامل ترین موجود است و پایانی برای تکاملش نیست، انسان مورد نظر قرآن، می رود که (نعوذ بالله) خدا شود اما چون خداوند «مطلق» است و مطلق هرگز قابل رسیدن نیست، انسان هرگز به آن مقام نخواهد رسید، بر خلاف نظر صوفیان.

پیامبر اکرم نیز در سیر کمالش نیازمند رحمت خداوند است و معنی صلوات نیز همین است و در این بخش دعا، مشاهده می کنیم که امام سجاد علیه السلام هم صلوات و هم رحمت خدا را به آن حضرت می خواهد: «صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ رَحْمَتُکَ». که خداوند درجهٔ آن حضرت را بالاتر و بالاتر ببرد.

اشتیاق دائمی برای حج و زیارت پیامبر و آل

می گوید: «أَبَداً مَا أَبْقَیْتَنِی فِی عَامِی هَذَا وَ فِی کُلِّ عَام»؛ حج، زیارت قبر رسول و آل (صلوات الله علیهم) را به من نصیب کن همیشه تا روزی که من را زنده نگه می داری، در امسال و در هر سال.

سخنی است قابل بررسی همه بُعدی؛ کسی که ساکن مکه یا حوالی آن است حج همه ساله برایش آسان است؛ برای مردمانی که مانند مردم مدینه در فاصلهٔ نسبتاً نزدیک زندگی می کنند کمی با دشواری میسّر می شود. اما چنین آرزوئی برای مردمان سرزمین های دور دست آنهم در قرون گذشته گاهی نا

1- آیهٔ 73 سورهٔ هود.

2- در سایت بینش نو www.binesheno.com

ممکن می گشت، مثلاً کسی از شرق ایران یا پاکستان می خواست به حج برود دستکم یک ماه برای رفت و یک ماه برای برگشت و یک ماه نیز برای تنظیم امور حج و اعمال آن و زیارت حرم پیامبر (صلی الله علیه و آله) وقت مصرف می کرد. یعنی هر سال باید سه ماه از عمر خود را در این راه مصرف می کرد؛ از مدیریت امور فردی و اجتماعی زندگی خود باز می ماند. تا چه رسد به سرزمین های دورتر.

از جانب دیگر می دانیم که امام علیه السلام در این دعاها برای همگان مشق دعا می دهد یعنی همگان باید چنین آرزوئی داشته باشند و بارها به شرح رفت که امام به نمایندگی از همهٔ انسان ها سخن می گوید و همگان را آموزش می دهد که چنین دعائی بکنند. آیا او به این دشواری برای اهالی سرزمین های دور دست، توجه نمی کرد؟ این درس این معلم گاهی به محور «موضوع محال» می رسیده، چرا چنین کرده است؟ او که به رای العین می دیده که رسیدن به چنین آرزوئی برای خیلی ها محال است آیا خیلی از مردمان را به آرزوی محال دعوت کرده است؟

این یک معجزه است؛ اگر آن روز به رأی العین آن محال را می دید، به رأی العلم می دید که زمانی فرا می رسد دوری و نزدیکی راه موضوعیت خود را از دست می دهد؛ هر انسانی از هر گوشهٔ جهان می تواند تنها در بیست روز هم مراسم حج را به جای آورد و هم زیارت حرم مدینه را. تنها چیزی که برای فرد مستطیع لازم است «شوق و اشتیاق» است.

امروز بزرگ ترین عاملی که زمان حج را طولانی می کند، تعدد دولت های مدعی استقلال است که پرداختن به امور گذرنامه، ویزا، و نیز مدیریت جداگانهٔ هر دولت با فرهنگ های متعدد و مختلف و قوانین رفتاری تحمیلی ناهمگون با همدیگر، به ویژه تعدد زبان ها و ندانستن زبان همدیگر، هم موجب زحمات و مشکلات می شود و هم حج را به یک مسئلهٔ بس زمان بر مبدل می کند.

در جامعهٔ آرمانی اسلام؛ جامعهٔ واحد جهانی مهدوی (عجّل الله فرجه) با از بین رفتن مرزها، گذرنامه ها، ویزاها و تحمیل مقررات بروکراسی؛ کاغذ بازی و عکس بازی و اندیکاتوریسم. حج یک سفر بی زحمت و کم هزینه و غیر زمان بر می گردد. و هر فرد می تواند آرزوی حضور در مراسم حیاتبخش حج را داشته باشد.

همین امروز با وجود این همه مقررات، وقتی که در کشور ما اسفندماه فرا می رسد، یک تزلزلی در بیمارستان ها و مطب های پزشکی آغاز می شود، زیرا که پزشکان در فکر سفر سالانه در تعطیلات

ص: 216

نوروزی هستند که بروند پول هائی را که به دست آورده اند در شرق و غرب دنیا خرج کنند. این هم آرزوی سالانه شان هست و هم برنامهٔ عملی همه سالهٔ شان. در طول سال نیز همیشه در اندیشهٔ این سفر روز شماری می کنند. که صد البته پزشکان محترم تنها به عنوان مثال ذکر شدند و گرنه در میان قشرهای دیگر نیز چنین و لولهٔ اسفند ماهی کمتر نیست.

چرا سفر حج مشکل به نظر می رسد اما سفرهای خارجی آسان؟-؟ صرف نظر از مزاحمت دولت های مدعی استقلال که جامعه بشری را تکه تکه کرده اند، آنچه آن را آسان و این را سخت می کند اشتیاق و عدم اشتیاق است. امیرالؤمنین دربارهٔ حج مورد نظر اسلام می گوید: «وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِی جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ (....) يَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وَلَهَ [وُلُوهَ] الْحَمَامِ»: (1) خداوند حج بیت الله الحرام را بر شما واجب کرده و آن را قبلهٔ همهٔ مردمان قرار داده تا حاجیان (....) به سوی آن با شوق کبوتران مشتاقانه حرکت کنند.

اشتیاق غریزی و اشتیاق فطری

اشتیاق غریزی را همگان دارند و این خاصیت غرایز است؛ میل به غذا، میل به شهوت جنسی و...، احساس های طبیعی مشترک هستند. در آفرینش بشر همیشه غرایز بر فطریات عملاً مقدم هستند، تا شکم پر نشود ایمان متزلزل می گردد. همان طور که طبیعیات حیات، بر اجتماعیات مقدم هستند.

سفر، گردشگری و جهان گردی از امور اجتماعی هستند، اصل این است که اشتیاق به آن نیز فطری باشد زیرا اجتماع و جامعه یک پدیدهٔ فطری است. متاسفانه غریزه بر فطرت غلبه کرده آن را به محور شوق غریزی قرار می دهد. و این برای موجودی که انسان نامیده می شود یک «ارتجاع» است؛ ارتجاع از اقتضاهای فطری که عامل تکامل بشر است به اقتضاهای غریزی.

شوق به سفر به پنج نوع است:

1- انگیزهٔ صرفاً غریزی: سفرهای عیاشی که ثمره و ره آورد آن سقوط بیشتر فرد در غرایز است.

2- انگیزۀ فطری آلوده به انگیزۀ غریزی: کسی که هم به دنبال غرایز است و هم به دنبال مطالعه و بررسی جغرافی طبیعی، جغرافی اجتماعی، مردم شناسی و جامعه شناسی و...، ره آورد آن بسته به درصد

1- نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج 1 ص 123.

انگیزه است به هر مقدار که اشتیاق فطری داشته باشد به همان مقدار در شخصیت او تاثیرات انسانی و مثبت خواهد داشت و بالعکس.

3- انگیزه فطری انسانی: این دعوت قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که همگان را به سفر، گردشگری و جهان گردی تشویق می کنند و این یکی از مصادیق «هجرت» است.

شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه «ابواب آداب السّفر الی الحج و غیره» حدود 292 حدیث آورده است به ویژه در باب دوم آن، حدیث هائی در تشویق به مسافرت آورده است که در این جا تنها به یک حدیث دو جمله ای که برای دست اندرکاران علوم تجربی و روان شناسان، پیام و معانی مهم دارد، را می آورم: «أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَعِیدِ بْنِ یَسَارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَافِرُوا تَصِحُّوا سَافِرُوا تَغْنَمُوا»:(1) سفر کنید تا سالم شوید، سفر کنید تا به غنیمت برسید.

توضیح: جریان یک نواخت عمر، هر نعمتی داشته باشد معمولی و عادی است، در مسافرت است که انسان به نعمت های ویژه، تکان دهنده، تحول آفرین در جسم و جان، می رسد؛ سفر دنیای مشهود و دنیای اندیشهٔ آدمی را متحول می کند و این نعمت ها هستند که مصداق غنیمت های عمر هستند.

تشویق به مسافرت به حدی رسیده است که فرمود: «مَوْتُ الْغَرِیبِ شَهَادَه».(2)

مخصوصاً اگر سفر به خاطر به دست آوردن علوم باشد که خداوند پیامبر بزرگ خود موسی را مامور می کند که سفر زحمت افزا را تحمل کند تا چند مسئلهٔ علمی را از یک عالم یاد بگیرد. در آن سفر موسی علیه السلام به جوان همراهش می گوید: «آتِنا غَداءَنا لَقَدْ لَقینا مِنْ سَفَرِنا هذا نَصَباً»:(3) سفرهٔ چاشتانهٔ مان را بیاور که در این سفر به خستگی شدید رسیدیم.

مطالعات جغرافی طبیعی، جغرافی زیستی و شناخت جانداران، و جغرافی اجتماعی در سفر، اساسی ترین اندیشهٔ توحیدی است امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «فَظَهَرَتْ فِی الْبَدَائِعِ الَّتِی أَحْدَثَهَا

1- وسائل الشیعه ابواب آداب السفر الی الحج و غیره، باب 2 حدیث 8.
2- همان، حدیث 6.
3- آیهٔ 62 سورهٔ کهف.

آثَارُ صَنَعْتِهِ وَ أَعْلَامُ حِکْمَتِهِ فَصَارَ کُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِیلًا عَلَیْهِ وَ إِنْ کَانَ خَلْقاً صَامِتاً فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِیرِ نَاطِقَةٌ وَ دَلَالَتُهُ عَلَی الْمُبْدِعِ قَائِمَه»:(1) و آثار صنعت و نشانه های حکمت او (خدا) در همهٔ مصنوعات که ابداع کرده، آشکار است، پس آن چه آفریده حجت و دلیل بر وجود او است اگر چه (مانند امور جغرافی طبیعی) صامت و بی زبان باشند، زیرا که حجت آن (بی زبان) با پی گیری اندیشه، گویا و با زبان می شود و دلالتش بر خداوند ابداع کننده، استوار می گردد.

برای فرد اندیشمند، همه چیز جهان ناطق و گویای علوم هستند. و هر چه سفر بیشتر به همان میزان گفتمان فرد اندیشمند با جهان و پدیده های جهان بیشتر و مفیدتر می گردد.

4- سفر با «وحدت انگیزهٔ همگان جهت تحکیم جامعه»: جامعه که منشأ آن روح فطرت است افتخاری است که تنها به انسان داده شده؛ سفر از هر دار و دیاری به سوی نقطهٔ واحد؛ همایش عظیم جامعهٔ جهانی. این حج است که از پراکندگی روی کرد، پراکندگی هدف سفر، پراکندگی ره آورد سفر، پراکندگی شوق و اشتیاق، رهیده و همهٔ ابعاد آن «وحدت» است. امتیاز انسان (جامعه) را عَلَم می کند؛ انسان هیچ امتیازی بالاتر از حج، بر حیوان ندارد.

5- سفر با انگیزه جاسوسی: جاسوسان سربازان مستقیم ابلیس هستند. اسلام با نهیب شدیدِ «وَ لا تَجَسَّسُوا»(2) هرگز اجازه به این امر شیطانی نمی دهد مگر در موقع اضطرار که جاسوسان ابلیس جامعهٔ اسلام را با خطر مواجه کنند.

نظم در سفر اجتماعی

در مبحث بالا آن جا که سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) را آوردم میان پرانتز: (....) نقطه چین، گذاشتم زیرا نمی خواستم دو تکه از کلام آن حضرت را در یک سیاق بیاورم؛ یا من از چنین وحدت سیاق عاجز بودم یا بینش ها و فرهنگ امروزی مانع از آن گشت. اکنون صورت کامل آن را می آورم: می فرماید: «وَ فَرَضَ عَلَیْکُمْ حَجَ بَیْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِی جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ

1- نهج البلاغه، خطبۀ 90.
2- آيۀ 12 سورۀ حجرات.

يَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ وَ يَوْلَهُونَ [يَأْلَهُونَ] إِلَيْهِ وَلَهَ [وُلُوهَ] الْحَمَام»:(1) خداوند حج بيت الله الحرام را بر شما واجب كرد، و آن را قبلهٔ همهٔ مردمان قرار داد تا به سوى آن وارد شوند مانند ورود چهارپايان، و با اشتياق كبوتران مشتاقانه به سوى آن پرواز كنند.

يقين دارم هر شنونده اى از شنيدن «تشبيه حجاج به چهارپايان» بشدت تعجب مى كند و از خود مى پرسد چرا مرد شماره دوى اسلام حاجيان را به انعام شبيه مى كند؟ آيا در مقام مدح، ذم مى كند؟

و همين احساس است كه شارحان نهج البلاغه را به تاويل و توجيه وادار كرده است. مثلاً گفته اند مراد اين است كه حاجيان چنان با شوق به سوى كعبه روند كه همانند گلّه هاى تشنه چهارپايان باشند كه به سوى آب مى رود. اين گونه توجيهات نه تنها پيام سخن را وجيه نمى كند، بدتر نيز مى كند؛ گلهٔهاى تشنه به شوق آب هر گونه نظم را از دست مى دهند حتى نظم غريزى را و بى نظم ترين صحنه را به نمايش مى گذارند. پس مراد آن حضرت چيست؟ براى شرح پاسخ اين پرسش به مبحث زير توجه كنيد:

نظم طبيعى و نظم هندسى: در آغاز كتاب «نقد مبانى حكمت متعاليه» فرق ميان اين دو نظم را توضيح داده ام و در اين جا تكرار نمى كنم، تنها يادآور مى شوم كه درست است انسان آفريده شده كه در طبيعت تصرف كرده و كرهٔ زمين را آباد كند: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها»: (2) او شما را از زمين پديد آورد و شما را به آبادانى آن برگماشت. اما دخل و تصرف در طبيعت زمين، اگر دچار افراط گرائى شود به جاى آباد كردن به تخريب زمين مبدل مى شود و اين موجود كه مأمور آبادى زمين است به مخرب آن مبدل مى شود كه امروز شده است و محيط زيست را به محيط مرگ مبدل كرده است.

نظم آرى، اما نظمى كه انسانيت انسان را در اختيار مهر پلاستيكى قرار دهد، نه. نظم نبايد به حدى برسد كه نظام طبيعت را مخدوش كند. نظم هندسى آرى، اما ريشه كن كردن نظم روحى و فطرى و حتى ريشه كن كردن نظم غريزى، نه. بارها در اين مجلدات گفته شده اسلام با غريزه كشى مخالف است

1- نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 1 ص 123.
2- آیهٔ 61 سورهٔ هود.

خواه به سبک صوفیان باشد و خواه به سبک نظام مدرنیته.

سفر و مهاجرت دسته جمعی بوفالوها، گوزن ها، غازها، درناها و... را دیده اید. که در نظم غریزی سفر می کنند، سفرهای اجتماعی انسان ها باید با نظم آن ها فرق کند زیرا که انسان روح فطرت دارد. اما نه در حدی که انسان را از طبیعت غریزی و فطری خود بیگانه کند. انسان اسیر دست بروکراسی جان کاه و مقررات دولتی دولت های مختلف گردد.

سفر دسته جمعی انسان ها باید با بوفالوها و گوزن ها و غازها فرق کند، اما تا کجا؟

امیرالمؤمنین دقیقاً حدود این فرق را تعیین می کند: تا شیوه سفر سمبل صلح و آزادی طبیعت، یعنی کبوتران باشد نه بیشتر. حتی نباید عنصر غریزی طبیعی آهوان مهاجر نیز از آن ها ریشه کن شود: «یَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ»: وارد حریم کعبه شوند مانند ورود آهوان و «وَ [یَوْلَهُونَ] یَأْلَهُونَ إِلَیْهِ [وَلَهَ] وُلُوهَ الْحَمَامِ»: و به سوی آن مشتاقانه با اشتیاق کبوتران پرواز کنند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می دید که قرآن افراد کودن، بی دین و نفهم را به انعام تشبیه کرده است: «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ»(1) و: «إِنْ هُمْ إِلاَّ کَالْأَنْعامِ». (2) پس در این سخنش معنای زیبا و دلنشین را در نظر دارد، و یک حکمت اعلای انسانی را گوشزد می کند. نه تشبیه مؤمنان به انعام.

باید اذعان کرد امروز سفر حج در اثر تجزیه سرزمین ها و تفکیک جامعه با مرزها (که مرزها غریزی ترین و ضد فطری ترین پدیده هستند) بیش از هر سفر دیگر دچار نظم و نظام مهندسی شده و از طبیعت مورد نظر اسلام دور شده است. حج برای تئانس و همگرائی و همشناسی و امت شناسی است که متاسفانه در آن مجمع بزرگ هر دولتی ساز خود را می زند. حتی اجتهادها و تقلیدهای ما (که ضرورت اساسی و حیاتی دارند) از عنصر تفرقه آمیز نیز خالی نیستند. اللَّهُمَّ عَجِّلْ لِوَلِیِّکَ الْفَرَجَ.

1- آیهٔ 179 سورهٔ اعراف.
2- آیهٔ 44 سورهٔ فرقان.

یک نگاه دیگر به موضوع بحث مان، یعنی به سخن امام سجاد علیه السلام در این دعا: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَهِ، وَ زِیَارَهِ قَبْرِ رَسُولِکَ، صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ رَحْمَتُکَ وَ بَرَکَاتُکَ عَلَیْهِ وَ عَلَی آلِهِ، وَ آلِ رَسُولِکَ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ أَبَداً مَا أَبْقَیْتَنِی فِی عَامِی هَذَا وَ فِی کُلِّ عَامٍ، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ مَقْبُولًا مَشْکُوراً، مَذْکُوراً لَدَیْکَ، مَذْخُوراً عِنْدَکَ».

در این قسمت از دعا به چند اصل دیگر باید توجه کرد:

اصل اول: واژهٔ «قبر»: این سخن پیام مهم دارد؛ زیرا زیارت بر دو نوع است: زیارت از نزدیک: زیارت قبر، و زیارت از دور. هر دو زیارت است لیکن آنچه تکمیل کنندهٔ حج است زیارت قبر است، گرچه زیارت از دور نیز زیارت است و با فضایل عظیم که شرحش خواهد آمد.

اصل دوم: در این جا که خواستهٔ امام حج است، به دنبال نام پیامبر (صلی الله علیه و آله) تنها به صلوات اکتفا نکرده رحمت و برکات را نیز آورده است: «صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ رَحْمَتُکَ وَ بَرَکَاتُکَ». اجتماع عظیم حج از برکات وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، از خداوند می خواهد که این برکات را افزون کند تا حج مسلمانان با برکت عزّتمداری، وحدت تامّه، حیاتبخش و هدایتگر باشد.

اصل سوم: این تعبیر خاص که زیارت آن حضرت را با زیارت حج همردیف کرده به ویژه با لفظ قبر، دلالت دارد که زیارت آن حضرت پس از رحلتش همچنان یکی از ارکان «جامعه سازی» اسلام است.

اصل چهارم: زیارت آل را به زیارت رسول پیوند می زند اما کلمه «قبر» را نمی آورد و نمی گوید «و زیارت قبور آل رسولک»، برای این که همیشه امام حیّ در زمین بوده و خواهد بود: «لَوْ بَقِیَتِ

ص: 222

الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَت».[(1)] که سنیان نیز این حدیث را نقل کرده اند. پس سخن را مطلق آورده است تا شامل زیارت ائمهٔ متوفّی و امام حیّ باشد.

در عصر غیبت، زیارت امام زمان (عجّل الله فرجه) «زیارت از دور» می شود. و ما مأمور هستیم که مدعی زیارت از نزدیک را تکذیب کنیم: «مَنْ يَدَّعِی الْمُشَاهَدَةَ (...) فَهُوَ كَذَّابٌ مُفْتَرٍ».[(2)] تا باب فتنه ها بسته شود.

چند حدیث: 1- «قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلْتُ فِدَاکَ مَا لِمَنْ زَارَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه مُتَعَمِّداً؟ فَقَالَ لَهُ الْجَنَّةُ»:[(3)] به امام باقر علیه السلام گفتم: فدایت شوم کسی که با قصد و اراده، رسول خدا را زیارت کند چه ثوابی دارد؟ گفت: برای او جنت است.

توضیح: متعمداً= با قصد و اراده، نه با اتفاق و عبوری. یعنی از آغاز حرکت به خاطر زیارت آن حضرت حرکت کند. خواه از مکه و خواه از هر جای دیگر. این زیارت فرق دارد با زیارت کسی که برای کار دیگر می رود و در ضمن زیارت هم می کند.

حاجیان که از بدو حرکت هم قصد حج و هم نیّت زیارت را دارند مشمول «متعمداً» هستند.

2- «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه مَنْ أَتَانِی زَائِراً كُنْتُ شَفِيعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ»:[(4)] رسول خدا فرمود: هر کس به قصد زیارت به سوی من آید در روز قیامت شفیع او خواهم بود.

3- «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه مَنْ أَتَى مَكَّةَ حَاجّاً وَ لَمْ يَزُرْنِی إِلَى الْمَدِينَهِ جَفَوْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ وَ مَنْ أَتَانِی زَائِراً وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِی وَ مَنْ وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِی وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّهُ وَ مَنْ مَاتَ فِی أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ- مَكَّةَ وَ الْمَدِينَهِ لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ وَ مَنْ مَاتَ

1- کافی، ج 1 ص 179.
2- غیبت شیخ طوسی، ص 395.
3- کافی (فروع) ج 4 ص 548.

4- همان.

مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حُشِرَ يَوْمَ الْقِيَامَهِ مَعَ أَصْحَابِ بَدْر»:(1) کسی برای حج به مکه بیاید و مرا زیارت نکند، در روز قیامت از او دور خواهم شد. و هر کس به زیارت من بیاید شفاعت او بر من واجب خواهد بود، و کسی که شفاعت من بر او واجب شود بهشت برایش واجب می شود. و هر کس در یکی از حرمین: مکّه و مدینه بمیرد باز جوئی و محاسبه نخواهد داشت، و هر کس در حال «هجرت برای خدا»ی عزّ و جلّ بمیرد در روز قیامت با اصحاب بدر محشور خواهد شد.

توضیح: 1- در زیارتنامه می گوئیم «أَشْهَدُ أَنَّکَ تَسْمَعُ الْکَلَامَ وَ تَرَدُّ الْجَوَابَ». (2)

2- جواب سلام و هر تحیت دیگر واجب است، بدیهی است که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ سلام، درود و تحیت را بی پاسخ نمی گذارد.

3- سلام، دعا است، و دعا یعنی خواستن خیر برای کسی. خوشا به حال کسی که پیامبر و آل (صلی الله علیهم) از خداوند برای او خیر بخواهند.

4- جواب سلام مطابق خود سلام می باشد؛ اگر کسی با اعتقاد نبوت آن حضرت و به امامت آل و نیز به شفاعت شان سلام کند، به شفاعت شان خواهد رسید. و اگر صرفاً یک سلام لفظی (بدون اعتقاد) بکند، پاسخ نیز صرفاً لفظی خواهد بود.

انسان و شنوائیش پس از مرگ

امروز به وسیلۀ چند علم از آن جمله هیپنوتیزم و نیز با انواع کهانت ها- گرچه کهانت در اسلام حرام است- ثابت می کنند که نه فقط معصومان بل هر انسانی پس از مرگش، خطاب های مربوط به خودش را می شنود؛ متاثر شده و واکنش نیز نشان می دهد. فرق میان معصومان و نیکوکاران با دیگران، در بسته بندی درودها و (باصطلاح امروزی) در کادو بندی تحیت ها بوسیلۀ فرشتگان و تقدیم آن ها به حضور آنان است.

سیوطی در «الدّر المنثور» آورده است: «یوکّل الله بذلک ملکاً یُدخله فی قبری کما یدخل علیکم الهدایا یخبرنی بمن صلّی علّی باسمه ونسبه إلی عشره فأثبته عندی فی صحیفه

1- کافی، ج 4 ص 548.
2- کتاب «مزار» از شهید اول(ره) ص 163.

بیضاء»:(1) خداوند فرشته ای را می گمارد تا آن درود را در قبر من به من برساند همانطور که هدایا بر شما وارد می شود. آن فرشته نام فرستندهٔ درود و نسبش را تا ده نسل به من اعلام می کند. من نیز آن را در یک نوشتار سفید ثبت می کنم.

و نیز آورده است که فرمود: «أَکْثِرُوا الصَّلَاهَ عَلَیَّ یَوْمَ الْجُمُعَهِ فَإِنَّهَا مَعْرُوضَهٌ عَلَیّ»:(2) در روز جمعه درود بر من را افزون کنید، زیرا که آن به من عرضه می شود.

و همچنین آورده است که فرمود: «من صلّی علیّ عند قبري سمعته و من صلّی علیّ نائیاً کفی امر دنیاه و آخرته و کنت له شهیداً و شفیعاً یوم القیامه»:(3) هر کس در کنار قبر من به من درود فرستد آن را می شنوم، و هر کس از دیار دور درود فرستد به امر دنیا و آخرتش کفایت می کند. و در روز قیامت شاهد و شفیع او خواهم بود.

توضیح: 1- ظاهراً در فاصله «نائیاً» و «کفی» حرف «و» ساقط شده است؛ باید معنی چنین باشد: هر کس در کنار قبر من بر من درود فرستد آن را می شنوم و (همچنین) هر کس که از دیار دور فرستد. و (این درود از نزدیک یا دور) به امر دنیا و آخرت او کفایت می کند.

وگرنه، معنی ندارد که درود از دور به امر دنیا و آخرت کفایت کند و از نزدیک نکند.

2- قرآن می فرماید: «وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّهٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ حَسِيباً»:(4) هرگاه به شما تحیتی گفته شود، پاسخ آن را بهتر از آن بدهید، یا دستکم، به همان گونه پاسخ دهید (که گوینده گفته است)، خداوند حساب همه چیز را دارد.

پیامبر اکرم و آل (صلی الله علیهم) درودها؛ سلام ها و صلوات ها را می شنوند، پس به حکم این آیه لازم است پاسخ آن را بدهند، و صد البته چون کریم هستند به صورت «بأحسَن منها» می دهند.

پرسش: گفته شد همگان- اعم از متقیان و غیر متقیان- پس از مرگ، خطاب ها را می شنوند، آیا

1- درّالمنثور، ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ» آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.
2- همان.
3- همان.
4- آیهٔ 86 سورهٔ نساء.

همگان نیز به پاسخ آن قادر هستند؟

جواب: آری همهٔ مردگان توان شنیدن را دارند. اما اولاً: اگر گویندهٔ درود، متّقی نباشد، درودش لغو می گردد. زیرا «إِنَّما یَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقین».(1) و چیزی که لغو باشد، هیچ اثری ندارد و پاسخ لغو، لغو می باشد. خواه مخاطب درود، متقی باشد یا غیر متقی.

ثانیاً: اگر گوینده متقی باشد لیکن مخاطب غیر متقی باشد، درود به او نمی رسد گرچه آن را شنیده باشد.

توضیح: مراد از «متّقی» در این آیه معنی مقابل فاسق و فاجر است، نه متّقی به معنای درجهٔ عالی ایمان و عمل. مؤمنان معمولی مشمول آن هستند، اگر گویندهٔ درود و مخاطب آن از مؤمنان معمولی باشند، در شرط خطاب و جواب، کافی است.

دلالت دارد بر این، محتوای «زیارت اهل قبور» که در متون حدیثی آمده و نیز احادیثی که دربارهٔ «رضایت والدین» خواه در حال حیات و خواه پس از وفات، دربارهٔ اولاد آمده اند.

از جانب دیگر: چون خداوند به درون قلب ها آگاه است و برای انسان ها داوری در این که چه کسی متقی بوده و لایق استرحام و درود است، دشوار است، باید اصل را بر استحقاق طرف به دورد گذاشت. و (باصطلاح) نباید مته روی خشخاش گذاشت. همان طور که در زیارتنامهٔ اهل قبور به ما یاد داده اند که به صورت مطلق به زبان بیاوریم و تنها به «اهل لا اله الا الله» بودن آنان اکتفاء کنیم، و صد البته که اهل نبوت و امامت بودن لازمهٔ اهل لا اله الا الله بودن است.

وهابیت و زیارت

همان طور که در برگ های بالا دیدیم، حج برای عزّت و عظمت جامعهٔ اسلامی است و لذا خار بزرگی است در چشم دشمنان اسلام که با هر بهانه ای و با هر منطق ابلیسی در تضعیف آن می کوشند.و در حدیث ها دیدیم که زیارت رسول (صلی الله علیه و آله) کمال حج است و پیوند اساسی با حج دارد و بخشی از عامل عزّت و عظمت اسلام است. و حدیث

را دیدیم که می فرماید کسی که حج را بدون زیارت من به عمل آورد در روز قیامت از او دور خواهم بود.

وهابیت که ساختهٔ دست استعمار است مأمور بود که زیارت را از فرهنگ مسلمانان حذف کند،

ص: 226

1- آیهٔ 27 سورهٔ مائده.

اما نتوانست زیرا با آنهمه ریشه های عمیق و محکم که زیارت در متون دینی و فرهنگ مسلمانان دارد، عملاً در این مأموریت ناتوان ماند و به محدود کردن آن، و زیارت آل و اهل قبور بسنده کرد و تمام قدرتش را به «حذف توسّل» به کار گرفت.

وهابیت توانست صلوات و سلام را نیز فقط به پیامبر اکرم محدود کند و آنان را از آن حضرت جدا کند. امروز همهٔ برادران اهل سنت آنان که وهابی نیستند در صلوات می گویند «صلی الله علیه و سلم» و آل را به زبان نمی آورند در حالی که بخاری در صحیحش و نیز مسلم در صحیح خود و دیگران از آن جمله سیوطی در «درّالمنثور»(1) حدیث های فراوان آورده اند که در همهٔ آن ها تاکید شده است که در صلوات، آل آن حضرت نیز گفته شود وجوباً.

البته بذر کنار گذاشتن آل و جدایی انداختن میان پیامبر و آلش (صلی الله علیهم) از همان روز رحلت پیامبر کاشته شد و شعار «حسبنا کتاب الله» برای بستن درب اهل بیت (علیهم السلام) بل با هدف حذف آل رسول از متن جامعه به مردم القاء شد و وهابیت آن را به نتیجه نهائی رسانید.

در برابر این سیاست براندازی ریشه اسلام حقیقی، امام باقر علیه السلام می گوید: «إِنَّمَا أُمِرَ النَّاسُ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ فَيَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ يَأْتُونَا فَيُخْبِرُونَا بِوَلَايَتِهِمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نَصْرَهُمْ»:(2) دقیقاً چنین است که مردم مأمور هستند بیایند و به این سنگ ها (کعبه) طواف کنند سپس بیایند به پیش ما ولایت و پی روی شان از ما را اعلام کنند و یاری شان را بر ما عرضه کنند.

حج بدون زیارت پیامبر و آل، حج بی جان است؛ طوافی است بر سنگ های بی روح، همان که امروز وهابیان چیزی غیر از طواف بر سنگ های کعبه، نمی دانند و نتیجه اش آن مَثَل می شود که: خر عیسی گرش به مکه رود چو برگردد همچنان خر باشد. و بارکش بار مستکبران گردد که اموال مسلمین را به حضور طواغیت مستکبر و دشمن دین هدیه کند.

و نیز فرمود: «تَمَامُ الْحَجِ لِقَاءُ الْإِمَام».(3)

1- سیوطی، «الدرّالمنثور» ذیل آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.
2- کافی (فروع) ج 4 ص 549 ط دار الاضواء.
3- همان.

یحیی بن یسار (از بزرگان تاریخ اسلام) می گوید: «حَجَجْنَا فَمَرَرْنَا بِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَقَالَ حَاجُّ بَیْتِ اللَّهِ وَ زُوَّارُ قَبْرِ نَبِیِّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ شِیعَهُ آلِ مُحَمَّدٍ هَنِیئاً لَکُم»:(1) حج کردیم و به حضور امام صادق علیه السلام رسیدیم، فرمود: (آفرین به) حاجیان بیت خدا و زوّار قبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و شیعهٔ آل محمد، گوارا باد بر شما.

و حدیث های دیگر.

زیارت اهل بیت زیارت رسول است

هر مصیبتی بر سر اسلام و مسلمین آمده منشأش «تفکیک میان پیامبر و آل» بوده و می باشد، که در روز رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) تیغ بُرندهٔ ابلیسی به صورت شعار «حسبنا کتاب الله» در آمد و قرآن و رسول را از اهل بیت علیهم السلام جدا کرد.

شیخ شیرین وجود، مبارک عمل، واسطهٔ مردم با اهل بیت، او که دست مردم را می گیرد و در دست آل البیت می گذارد؛ شیخ صمیمیت و روح پرور، شیخ عباس قمی در «مفاتیح الجنان» سخنی دارد مستدل و شنیدنی: در باب «زیارت مخصوصهٔ امیرالمؤمنین» می گوید: اگر کسی گوید که چگونه است در روز مولود پیغمبر صلی الله علیه و آله، یا مبعث آن حضرت، زیارت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده و زیارت حضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت نشده با این که شایسته بود که زیارت مخصوص برای حضرت رسول صلی الله علیه و آله در این اوقات وارد شده باشد-؟

جواب گوئیم: که این به جهت شدت اتصال این دو بزرگوار و کمال اتّحاد این دو نور پاک است با هم، که هر که زیارت کند امیرالمؤمنین علیه السلام را زیارت کرده حضرت رسول صلی الله علیه و آله را، و شاهد بر این از قرآن است: «و هو فی آیه التباهل نفس المصطفی لیس غیره ایّاها»، و از اخبار بسیاری از روایات است.

از جمله شیخ محمد بن المشهدی روایت کرده از حضرت صادق علیه السلام که فرمود: مردی اعرابی به خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله مشرف شد و عرض کرد: یا رسول الله منزل من دور است از منزل تو

و من مشتاق زیارت و دیدن تو می شوم؛ می آیم به زیارت جناب تو و ملاقات تو برایم

1- همان.

حاصل نمی شود، و ملاقات می کنم علیّ بن ابی طالب (علیه السلام) را، پس مرا مأنوس می کند به حدیث و مواعظ خود و من بر می گردم با حال اندوه و حسرت بر ندیدن تو.

فرمود: هر که زیارت کند علی را مرا زیارت کرده و هر که او را دوست دارد مرا دوست داشته، و کسی که دشمن دارد او را مرا دشمن داشته است، برسان این را به قوم خود از جانب من. و هر که برود به زیارت او پس به تحقیق که به نزد من آمده و من جزا خواهم داد او را روز قیامت و جبرئیل و صالح المؤمنین....

آن گاه ادامه می دهد: و در زیارت ششم گذشت که فرمودند: رو به قبر امیرالمؤمنین علیه السلام بایست و بگو: «السَّلَامُ عَلَیْکَ یَا رَسُولَ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَیْکَ یَا صَفْوَهَ اللَّه». الی غیر ذلک.

توضیح: 1- زیارت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در هر روز، هر وقت، و در هر مکان مستحب است. مراد شیخ بزرگوار «زیارت مخصوصه در آن ایام مخصوصه» است. همانطور که خودش بیان کرده است.

2- تبرکاً خود متن آیهٔ مباهله را مشاهده کنیم: «فَمَنْ حَاجَّکَ فیهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَکُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَکُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَی الْکاذِبین».(1)

و آیه تطهیر. آیه ولایت، و آیات دیگر.

و حدیث های مورد اجماع شیعه و سنّی از قبیل: «أَنَا مَدِینَهُ الْعِلْمِ وَ عَلِیٌّ بَابُهَا»، حدیث تطهیر، حدیث خاصف النّعل، حدیث منزلت، و ده ها حدیث دیگر، بل کلّ روند سیرهٔ رسول اکرم قولاً و عملاً دلالت بر تحریم تفکیک میان آن حضرت و آلش دارند.

و از آن جمله همین بخش از دعای بیست و سوم صحیفه سجادیه که زیارت آل را به زیارت رسول و زیارت رسول را به زیارت کعبه پیوند می زند: «اللَّهُمَ وَ امْنُنْ عَلَیَ بِالْحَجِ وَ الْعُمْرَهِ، وَ زِیَارَهِ قَبْرِ رَسُولِکَ (صَلَوَاتُکَ عَلَیْهِ وَ رَحْمَتُکَ وَ بَرَکَاتُکَ عَلَیْهِ وَ عَلَی آلِهِ) وَ آلِ رَسُولِکَ

1- آيئ 61 سورۀ آل عمران.

عَلَیْهِمُ السَّلَامُ أَبَداً مَا أَبْقَیْتَنِی فِی عَامِی هَذَا وَ فِی کُلِّ عَام». صحیفه که سنی و شیعه سند آن را به امام سجاد علیه السلام مسلّم می دانند همان طور که در آغاز مجلد اول به شرح رفت.

بخش چهارم

اشاره

انسان شناسی

دین فرهنگی، دین علمی

حیاء در خدمت بی حیائی

مراشد دین

فرق میان شرح صدر و هوشمندی

برای رسیدن به شرح صدر مقدماتی لازم است

فرق میان استعداد خلقتی و شرح صدر

«وَ أَنْطِقْ بِحَمْدِکَ وَ شُکْرِکَ وَ ذِکْرِکَ وَ حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَیْکَ لِسَانِی، وَ اشْرَحْ لِمَرَاشِدِ دِینِکَ قَلْبِی»: و (خدایا) زبانم را به ستایش و سپاس و یاد خودت و در زیبائی مدح خودت گویا کن. و قلبم را برای «رشد بخشی های» دینت باز کن.

شرح

دین فرهنگی، دین علمی

آیا دین فرهنگ است، یا علم است؟-؟ آیا دین «آئین» است یا دانش است؟-؟

چیستی فرهنگ: فرهنگ عبارت است از مجموعهٔ آداب و رسوم که یک جامعه (هر جامعه ای)

در واقعیت زندگی اش به آن پای بند است.

بنابراین، عناصر سازندۀ فرهنگ عبارتند از:

1- ارزش ها: اصول و فروعی که جامعه آن ها را «ارزش» می داند؛ رفتار مطابق آن ها را هنجار و اعمال مخالف ان ها را ناهنجار می داند.

توضیح: هیچ جامعه ای نیست و نمی تواند باشد مگر این که فرهنگش بر پایه ارزش ها مبتنی است؛ جامعه بدون ارزش ها، محال است. کسانی که بر ضد ارزش ها شعار می دهند، دانسته یا ندانسته می خواهند ارزش های موجود را کنار زده و ارزش های مورد نظر خودشان را جایگزین آن ها کنند، حتی اگر این شعار از موضع علم گرائی و دانش دوستی باشد.

2- واقعیت: فرهنگ یک ماهیت صد در صد «واقعیتی» دارد، خواه واقعیتش مطابق «حقیقت» نیز باشد یا نباشد؛ فرهنگ عبارت است از شناخت یک سری ارزش ها که در واقعیت رفتاری جامعه به رسمیت شناخته شده اند، و عمل بر طبق آن ها. خواه این شناخت کاملاً آگاهانه باشد و یا به طور ناخودآگاه. و یا با درصد بیشتری از آگاهی و یا با درصد بیشتری از ناآگاهی باشد. فرد به هر نسبتی که رابطه اش با فرهنگ آگاهانه باشد به او «شخص فرهنگمند» می گویند. و مراد از آگاهی، آگاهی به حقیقت آن نیست.

3- فرهنگ در قوام خودش، همیشه از «شرم» و «حیاء انسانی»- که مکرر به شرح رفت منشأ حیاء روح فطرت انسان است- استفاده می کند؛ حیاء بزرگ ترین پشتوانه فرهنگ است. مگر فرهنگی که بی حیائی یکی از ارزش هایش باشد. در این صورت، هر رفتار بر علیه بی حیائی، ناهنجار می شود.

و شگفت است: در این صورت نیز «فرهنگ بی حیائی» از «حیاء» استفاده می کند و از شکستن بی حیائی، حیاء می کند. (!!!).

مثال: در جامعه ای مانند سوئد و دانمارک، وقتی که یک مذکر و مونّث در پارک کنار خیابان علناً مشغول عمل جنسی باشند، کس دیگری حتی فقط با نگاهش مزاحم آن ها باشد، به او می گویند: مگر حیاء نمی کنی که برای شان ایجاد مزاحمت می کنی.

حیاء همیشه هست و هرگز از انسان جدا نمی شود گرچه در ماهیت «حیاء بر علیه حیاء» باشد. زیرا حیاء ذاتی انسان است و منشاء آن روح فطرت اوست گرچه فطرت توسط غریزه سرکوب شده

ص: 231

باشد. فطرت سرکوب می شود، مسخ می شود اما از بین نمی رود. غریزه همان طور که عقل را از دست فطرت مصادره کرده و در اهداف خود به کار می گیرد، حیاء را نیز مصادره کرده و در خدمت بی حیائی می گیرد و این جاست که انسان پیچیده ترین موجود است و «انسان شناسی» مشکل ترین علم است.

4- فرهنگ نسبت به «حقیقت» کور است؛ هر چیزی که در اثر مرور زمان، یا عادت اجتماعی، به مرتبهٔ «ارزش» برسد، پایه فرهنگ می شود.

چیستی و ماهیت فرهنگ الزاماً و لزوماً ضد حقیقت، ضد علم و دانش نیست، علم یکی از منشاء های فرهنگ است؛ صحت و درستی، بیماری و نادرستی هر فرهنگ بسته به دو چیز است:

الف: در جنبهٔ «خود آگاهی اش» چه قدر از علم و دانش برخوردار است.

ب: عنصر علم و دانش در آن چه قدر از روح فطرت نیرو می گیرد و چه قدر از نیروی غریزه.

با بیان دیگر: آیا علمی که در نظام آن نقش دارد، علمی است با جهت گیری غریزی و در خدمت غریزه، یا علمی است با جهت گیری فطری و در خدمت فطرت؟-؟ پس فرهنگ انسان مانند خود انسان به شدت پیچیده و آمیخته از درست و نادرست، صحیح و ناصحیح، می شود.

دین فرهنگ نیست، علم است. متأسفانه در طول تاریخ همیشه به دین با دیدهٔ فرهنگی نگریسته شده؛ دین را به «آئین» معنی کرده اند. دین نه فرهنگ است و نه آئین بل علم است که منشأ فرهنگ علمی و آئین علمی می گردد. دین هدایت است بر حقیقت ها و شناخت حقایق هستی و حقایق انسانی که این شناخت و هدایت، منشأ فرهنگ مبتنی بر حقایق می شود: «قُلْ إِنَّنی هَدانی رَبِّی إِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ دیناً قِیَماً مِلَّةَ إِبْراهیمَ حَنیفاً»:(1) بگو: پروردگارم مرا به صراط مستقیم (شناخت و اندیشه درست) هدایت کرده؛ دین بر پا دارندهٔ فرهنگ ابراهیم که فرهنگی تزکیه و پالایش شده است.

توجه: متأسفانه برخی از مفسرین و مترجمین قرآن این آیه را درست معنی نکرده اند، توجه نکرده اند که باصطلاح ادبی «ملّه» مفعول «قیمّاً»

است: دینی که فرهنگ ابراهیمی را بر پا می دارد. ملّه یعنی فرهنگ و آئین. مله حنیف یعنی فرهنگی که از دین برخاسته باشد.

ص: 232

1- آیهٔ 161 سورهٔ انعام.

«فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ الْقَیِّمِ»:(1) روی خود را به سوی دین بر پادارنده بدار.

متأسفانه برخی ها در این آیه دین را به «آئین» و قیّم را به معنی «استوار» گرفته اند در حالی که قیم به معنی برپادارنده و استوار کننده است.

«وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ حُنَفاءَ وَ یُقیمُوا الصَّلاةَ وَ یُؤْتُوا الزَّکاةَ وَ ذلِکَ دینُ الْقَیِّمَه»:(2) و مامور نبودند مگر این که خدا را بپرستند دین شان را در جهت الهی خالص کنند، حنیف (با فرهنگ پاکیزه و پالایش شده) باشند؛ نماز را برپا دارند و زکات را بپردازند و این است دین برپا دارنده.

بدیهی است که دین (شناخت هستی و انسان) باید استوار باشد تا فرهنگ استواری را برپا دارد.

امروز در واقعیت عینی زندگی بشر، پیروان همهٔ ادیان دین خود را یک فرهنگ می دانند و رابطه شان با دین یک رابطه فرهنگی است، هیچ توقع علمی از دین ندارند. این بینش و نگرش در پیروان ادیان تحریف شده، طبیعی است زیرا دینی که تحریف شده از ماهیت علمی خود تخلیه شده است. اما دین اسلام که به لطف خدا تحریف نشده چرا باید پیروانش با آن برخورد صرفاً فرهنگی داشته باشند!؟!

درست است دین اسلام بویژه قرآن، تحریف نشده، اما فرهنگ مسلمانان دچار تحریفات هولناک شده که در رأس آن ها همین نگرش فرهنگی به دین است که در ضمیر ناخودآگاه همگان کاملاً جای افتاده است که دین، علم نیست. حتی برخی از مدرسان حوزهٔ مقدسه علمیه کتاب نوشته و دین علمی را محکوم کردند و رسماً اعلام کردند که دین مسؤلیت علم را ندارد. (!!!) و این بزرگترین بدبختی ما است. اما امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا می گوید: «وَ اشْرَحْ لِمَرَاشِدِ دِینِکَ قَلْبِی»: و قلبم را برای درک «رشد بخشی های» دینت بازکن.

آنان که شرح صدر ندارند چیزی از علمیّت دین نمی فهمند و علم را از دین جدا می کنند.

و منحوس تر از آنان کسانی هستند که با اصطلاح «علم دینی»، علم را به دینی و غیر دینی تقسیم می کنند. در حالی که قرآن «تبیان کلّ شیئ» است: «وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ».(3)

1- آیۀ 43 سورۀ روم.
2- آیۀ 5 سورۀ بیّنه.
3- آیۀ 89 سورۀ نحل.

و مضرتر از آنان اشخاصی هستند که خود را عالم و دانشمند می دانند به جای این که به ناتوانی فهم خودشان توجه کنند، به تاویلات سخیف دربارهٔ این آیه می پردازند. دربارهٔ احادیث نیز دچار همین بیماری هستند.(1)

مراشد دین

مراشد صیغهٔ جمع «مَرْشَد» است. و مَرشَد صیغهٔ مصدر میمی، اسم مکان و اسم زمان است:

مصدر میمی: مَرشد= مکان رشد= محل رشد= مورد رشد.

مراشد= موارد رشد.

مراشد دینک= موارد دینت که رشد دهنده هستند.

اسم زمان: (در این باره بحثی مستقل خواهد آمد).

همه جای دین و همهٔ موارد دین هم «رشد» است و هم «رشد دهنده». پس مراد امام علیه السلام که می گوید: قلب مرا به مراشد دینت بازکن. چیست؟ مراد مراتب و درجات فهم و برداشت افراد است، نه تقسیم دین به موارد رشد و موارد غیر رشد.

رابطهٔ انسان با دین (و نیز با هر بخشی از دین، و همچنین با هر گزاره ای از دین) بر دو نوع است:

1- رابطه با قلب باز و «شرح صدر».

2- رابطه با قلب بسته و بدون شرح صدر.

و البته هر قلبی با هر سخن و متن پر معنی، چنین است و مسئله منحصر به رابطه با دین نیست.

قلب بسته نیز با شنیدن یک سخن و پیام، معنای آن را می فهمد لیکن از درک «جان معنی» محروم می ماند؛ می شنود، می خواند، معنی می کند اما روح پیام آن را درک نمی کند.

خداوند از نعمت هائی که به پیامبرش داده دو نعمت را به حدی برتر و ارجمند تر شمرده که برای هر کدام از آن ها یک سوره نازل کرده است:

1- اولاد و اهل بیت ارجمند و والامقام؛ که سورهٔ کوثر را در تمجید این نعمت فرستاده است.

1- و خطرناک تر از همه، کسانی هستند که یونانیات، بودائیات و علوم غربیان را برای تکمیل دین بر دین تحمیل می کنند.

2- شرح صدر؛ که سورهٔ شرح را به آن اختصاص داده است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحیمِ- أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ: آیا سینه ات را برایت باز نکردیم؟

وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ: و بار سنگین تو را از تو برنداشتیم؟

الَّذی أَنْقَضَ ظَهْرَکَ: باری که کمرت را می شکست-؟

وَ رَفَعْنا لَکَ ذِکْرَکَ: و پیام تو را رسا نکردیم؟

گشادگی و بستگی قلب، نسبی است از کودن ترین فرد تا گیرنده ترین قلب.

پیش از هر بحثی باید به این پرسش پرداخته شود: آیا صحت، سلامت و نیرومندی پیام مهمتر است یا نیروی گیرندگی مخاطب؟-؟

اگر قلب بسته باشد؛ در غلافی غلافمند باشد، نیروی پیام گرچه خیلی قوی باشد، مفید فایده نمی شود، بل در مواردی نتیجهٔ معکوس می دهد؛ چه پیامی قوی تر، پر نفوذ تر و بالاتر از کلام الله که خود می گوید «یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً». (1) بنابراین گیرندگی پیام از خود پیام در نتیجه دهی و مثمر ثمر بودن، مهمتر است و لذا قرآن را بر انسان نازل کرده اند نه بر حیوان.

انسان به هر نسبتی که از شرح صدر برخوردار باشد به همان نسبت در درجهٔ انسانیت بالاتر است.

فرق میان شرح صدر و هوشمندی

میان شرح صدر و هوشمندی «عموم و خصوص مطلق» است؛ هر شرح صدر دارای هوشمندی است، اما هر هوشمندی دارای شرح صدر نیست. یا بگوئیم: هر شرح صدر، هوشمندی آور است، اما هر هوشمندی شرح صدر آور نیست.

ابلیس هوشمندترین موجود است، اما فاقد شرح صدر است، والاّ دچار کبر نمی گشت و از تکریم آدم تمرد نمی کرد. پس شخص متکبر یا اساساً

شرح صدر ندارد و یا شرح صدرش دچار آفت و محدودیت سنگین است گرچه هوشمندترین شخص باشد. و مشکل بزرگ دانشمندانی که اسلام را نمی پذیرند در همین نقطه و نکته است.

و از همین زاویه، فرق میان علم و شرح صدر معلوم می گردد؛ ابلیس عالم ترین و دانشمندترین موجود است اما به حدی دچار «تنگی قلب» است که استفادهٔ معکوس از دانش خود می کند، دانشش را

1- آیهٔ 26 سورهٔ بقره.

در خدمت جهل به کار می گیرد.

افرادی هستند بی سواد و بدون هر علم تعلیمی، اما در اثر شرح صدری که دارند فرزانه تر، حکیم تر و عاقل تر از افرادی هستند که عمری در تحصیل علم صرف کرده اند.

هوشمندی و علم و دانش، بس ارجمند هستند لیکن بدون شرح صدر بی ثمر بل گاهی مثمر بدی ها و شرّها می شوند و شخص را به سرباز ابلیس و حتی به مقام «معاون ابلیس» می رسانند که محیط زیست را تخریب می کند؛ دست به تغییرات ژنتیکی گیاه و حیوان و انسان می زند، بمب اتم می سازد، وعدهٔ ابلیس را عملی می کند که گفت: «لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِکَ نَصیباً مَفْرُوضاً- وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّیَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُبَتِّکُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ»:(1) از بندگان تو سهم معینی خواهم گرفت- و آن ها را گمراه خواهم کرد، و به آرزوها (ی غیر انسانی) دچارشان خواهم کرد، و به آنان دستور خواهم داد که از گوش چهارپایان «تکّه چینی» بکنند و (این چنین) وادارشان می کنم که آفرینش الهی را تغییر دهند.

شگفتا! دانه ای سلول از گوش چهارپایان می گیرند و شبیه سازی می کنند. و همچنین برنامهٔ ضد طبیعی «تراریخت» که همه جائی و رایج شده است.(2)

شرح صدر لازم است که اولاً بتواند پیام را (جان پیام را) دریافت کند، و شرح صدر لازم است تا علم، علم انسانی و دانش در خدمت انسانیت باشد.

بستگی قلب و عدم شرح صدر بار سنگینی است که کمر انسانیت انسان را می شکند، دانشمند را به ابلیس مبدل می کند.

خداوند بر پیامبرش منت می گذارد: بار سنگین کمرشکن بستگی قلب را از تو برداشتیم: «وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ- الَّذی أَنْقَضَ ظَهْرَکَ». امروز عدم شرح صدر دانشمندان کمر انسانیت انسان جهان را می شکند، بل شکسته است.

امام علیه السلام در این بخش از دعا می گوید «وَ اشْرَحْ لِمَرَاشِدِ دِینِکَ قَلْبِی». اگر همگان به

ص: 236

1- آیه های 118 و 119 سورهٔ نساء.
2- قبلاً دربارهٔ این آیه بحث مشروحی داشتیم.

ویژه دانشمندان به این ندا و نوای انسان ساز گوش می دادند و پیش از تحصیل علم و در دوران تحصیل علم، از خداوند شرح صدر می خواستند، جامعۀ جهانی را به این مصیبت های لاعلاج دچار نمی کردند.

مراشد: اکثریت دانشمندان به خدا و دین معتقد هستند اما از دریافت «مراشد دین» محروم هستند و برای خودشان مسلّم کرده اند که دین هیچ مراشدی ندارد؛ نه پیام های رشد علمی دارد و نه پیام های مشخص بازدارنده از «غیّ» دارد، صرفاً یک امر قلبی است و بس. قلب شان راهی به سوی مراشد دین ندارد؛ بسته و قفل شده و به شدت در تنگنای عدم شرح صدر است.

مراشد به معنی اسم زمان: کلمۀ مراشد را در سخن امام علیه السلام به هر سه معنی می توان گرفت که شامل کاربرد «اسم زمان» هم بشود. زیرا دین همزمان و همگام با پیشرفت بشر پیش می رود. از باب مثال علمای قدیم معنی آیۀ بالا را نمی فهمیدند و به تفسیرهای نادرست پرداخته اند امروز است که پیام شگفت این آیه برای ما روشن می شود.

شرح صدر برای مراشد زمانی نیز لازم است. زیرا مشاهده می کنیم که هنوز هم برخی ها پیام این آیه را دریافت نمی کنند و تراریخت و شبیه سازی را تحریم نمی کنند، زیرا از «شرح صدر زمانی» محروم هستند.

برای رسیدن به شرح صدر، مقدماتی لازم است

حمد خدا، شکر خدا، یاد خدا و زیبا ستودن خدا، مقدماتی هستند که شخص را به شرح صدر می رسانند که امام علیه السلام اول می گوید: «وَ أَنْطِقْ بِحَمْدِکَ وَ شُکْرِکَ وَ ذِکْرِکَ وَ حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَیْکَ لِسَانِی» سپس می گوید «وَ اشْرَحْ لِمَرَاشِدِ دِینِکَ قَلْبِی». نتیجه می گیریم که راه رسیدن به شرح صدر عبارت است از:

1- حمد= ستایش خدا؛ ستودن ذات و وجود خدا، عبور از هر نوع شرک اعم از شرک جلی و شرک خفی. و ستودن قدرت و حکمت او، و نفی ظلم و جور از افعال خدا. و در یک جمله ستایش در کمال توحید.

2- شکر= سپاسگزار خدا بودن در هر حال؛ در کامیابی ها و ناکامی ها.

3- یاد خدا= همواره در یاد خدا بودن.

4- حسن الثّناء= مدح و سرایش های شیرین دربارۀ خداوند آنهم با بیان زیبا.

ص: 237

هر چهار مورد هم میتوانند هم قلبی باشند و هم شفاهی و زبانی.(1) اما آنچه امام علیه السلام در این جا می خواهد آن است که همهٔ آن ها از مرحلهٔ قلبی عبور کرده و به زبان در آیند: «وَ أَنْطِقْ... لِسَانِی».

تعاطی: حمد، شکر و ذکر، اگر صرفاً قلبی باشند و به زبان نیایند، باز هم صحیح و درست هستند. لیکن اگر به زبان نیز برسند یک تعاطی زیبا حاصل می شود؛ حمد گفتاری «حمد باوری و قلبی» را تقویت کرده و آن را بیش از پیش در عرصهٔ قلب ریشه دار می کند. این «تلقین» نیست (گرچه چنین تلقینی نیز بس سازنده و مبارک است) بل بالاتر از آن پروراندن حمد قلبی است. و همچنین است شکر و ذکر، به ویژه وقتی که در مرحلهٔ شفاهی و زبانی با بیان ثناء و مدح سرائی باشد که صمیمیت را در رابطهٔ انسان با خدایش به درجه عالی می رساند.

علیّت: حمد و ستایشگری امکان ندارد مگر انسان روحیه شاکر و رضایتمندی از خدا، داشته باشد. و شکر امکان ندارد مگر انسان همواره در یاد خدا باشد. و یاد خدا با حالت رضایتمندی امکان ندارد مگر با ثناء و مدح سرائی دربارهٔ خدا.

پس در این مسیر، سرایش زبانی (علاوه بر ایجاد تعاطی) نوعی علیّت در حد «عله العلل» این مسیر، دارد. بسنده کردن به حمد قلبی، شکر قلبی و ذکر قلبی، نوعی مغبونیت است، و گاهی شیطان انسان را تشویق می کند که به آن بسنده کند.

این مسئله تجربی است

در میان مردم بنگرید؛ خواهید دید کسی که این چهار خصلت (حمد، شکر، ذکر، ثناء) را دارد، کودن نیست؛ شرح صدر دارد؛ روشن بین است؛ هم توان رسانیدن افکار خود به مخاطب را دارد و هم توان دریافت جان شنیده ها را. و همچنین توان درک متون نوشتاری را. به هر نسبتی که اهل این چهار خصلت است به همان نسبت اهل دادن و گرفتن است؛ همان دادن و گرفتن که اولین امتیاز انسان بر حیوان است و منشاء مدنیت و تمدن و جامعه است.

عابدان و زاهدان کودن: آن که تنها ذکر زبانی دارد؛ یعنی ذکر او فاقد آن تعاطی و علیّت است، ذکرش در حد لقلقهٔ زبان است- گرچه بودش از

نبودش بهتر است- اما سازنده و منتج شرح صدر نیست.

ص: 238

1- در یکی از مباحث گذشته به شرح رفت.

و همچنین است آن که ذکر زبانی و شکر زبانی را دارد اما این داشته ها او را به حمد و ستایش عمیق توحیدی نمی رساند. پس لازم است هر چهار قسمت در ردیف هم باشند.

معیار موفقیت شخص در این مسیر عبارت است از «زیبائی ثناء»، و عدم زیبائی آن نشان می دهد که منتج شرح صدر نخواهد شد. و به هر صورت باید طی مسیر رسیدن به شرح صدر را از خداوند خواست زیرا این نعمت از آن الطاف ویژهٔ الهی است که گویا جنبهٔ قضائی آن به جنبهٔ قدری اش، غلبه دارد، که: «وَ أَنْطِقْ بِحَمْدِکَ وَ شُکْرِکَ وَ ذِکْرِکَ وَ حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَیْکَ لِسَانِی».

فرق میان استعداد خلقتی و شرح صدر

کسانی که به طور خلقتی دارای استعداد قوی هستند؛ نبوغ هم دارند. اینان اگر فاقد چهار خصلت مذکور باشند، استعدادشان به صورت «تک بُعدی» فعلیت می یابد؛ جهان و پدیده های جهان را نیز تک بُعدی می بینند؛ دنیای شان بس محدود و برداشت شان از زندگی در چهارچوبهٔ تنگ، و لذت شان از «بودن» بس حقیر می گردد گرچه در آن عالَم محدود خود دانشمند متبحر هم باشند؛ بینایی دقیق در آن بُعد تنگ، کور و نابینا در ابعاد دیگر؛ شخصیتش دراز و کم عرض.

قرآن: 1- «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ أَعْمی»:(1) و هرکس از یاد من رویگردان شود، زندگی تنگ خواهد داشت و در روز قیامت او را نابینا محشور می کنیم.

توضیح: زندگی آخرت، نتیجهٔ متناظر زندگی دنیوی است، کسی که در دنیا دچار بینش تک بُعدی و زندگی تنگ باشد در آخرت نیز نسبت به ابعاد متعدد، نابینا خواهد بود. آیه های بعدی می گوید: «قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنی أَعْمی وَ قَدْ کُنْتُ بَصیراً- قالَ کَذلِکَ أَتَتْکَ آیاتُنا فَنَسیتَها وَ کَذلِکَ الْیَوْمَ تُنْسی»: می گوید: پروردگارا، چرا مرا نابینا محشور کردی من که بینا بودم-؟ خدا می گوید: آن گونه که آیات ما برای تو آمد و تو آن ها را نادیده انگاشتی، امروز نیز تو نادیده خواهی شد.

لغت یکی از معانی «نسِیَ ینسی» نادیده گرفتن، بی ارزش دانستن است:

النَّسی و النِّسی: ما یترکه المرتحلون من رُذال متاعهم: اشیاء بی ارزش که کوچندگان آن ها را رها کرده و می روند.

ص: 239

1- آیهٔ 124 سورهٔ طه.

در آغاز کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» و نیز در بخش هائی از این مجلدات دربارۀ تفکیک علوم؛ رشته بندی و تخصص ها، بحثی کرده ام خلاصه اش این است که تخصص لازم است، اما این لزوم به دلیل عجز بشر است، نه افتخار بشر. و نیز تخصص در علوم نباید شخصیت اهل علم را نیز تخصصی و تک بعدی کند؛ او را در یک رشته لوله کشی کند و از ابعاد دیگر بریده و منفک کند که نسبت به رشتۀ غیر تخصصی خود کور و نابینا باشد. شخصیت انسان باید همه بعدی باشد گرچه تخصصش در یک رشته باشد.

آیه در پاسخ آن شخص نمی گوید: تو در دنیا نابینا بودی، بل ادعای او را قبول می کند و می گوید: ابعاد دیگر را نادیده گرفتی؛ در دنیا زندگی لوله کشی شده داشتی در این جا نیز همان طور خواهی بود.

چرا برخی از دانشمندان ما با پیروی از فرهنگ کابالیسم غربی، به هیچ چیزی؛ به هیچ موضوع فکری و اندیشه ای احساس مسئولیت نمی کنند مگر نسبت به رشتۀ تخصصی خودشان!؟! و چرا خود را از شرح صدر محروم می کنند؟! تخصص، آری. اما تک بعدی بودن شخصیت، نه.

2- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِی السَّماءِ كَذلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لا يُؤْمِنُون»:(1) کسی را که خدا بخواهد هدایتش کند، سینه اش را برای پذیرش اسلام شرح می کند، و کسی را که بخواهد گمراه کند سینه اش را تنگ می کند در تنگنائی که گوئی (در اثر فشار همه جانبه) به سوی آسمان بالا می رود.

مثال: وقتی که گردباد بر چیزی فشار می آورد، آن را از زمین بریده و به بالا برده و معلق و (باصطلاح) پا در هوا می کند.

شخصی که شرح صدر دارد، شخصیت محکم، سنگین و به صورت بخشی از طبیعت و دارای ریشه مستحکم در هستی می باشد. شخص فاقد شرح صدر پا در هوا، با هر بادی از خویشتن خویش کنده می شود.

حدیث: امام صادق علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْراً- نَكَتَ فِی قَلْبِهِ

1- آیهٔ 125 سورهٔ انعام.

نُكْتَةً مِنْ نُورٍ وَ فَتَحَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ وَ وَكَّلَ بِهِ مَلَكاً يُسَدِّدُهُ وَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ سُوءاً نَكَتَ فِی قَلْبِهِ نُكْتَةً سَوْدَاءَ وَ سَدَّ مَسَامِعَ قَلْبِهِ وَ وَكَّلَ بِهِ شَيْطَاناً يُضِلُّهُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِی السَّماءِ»:(1) وقتی که خداوند بخواهد به بنده ای خیری برساند، در قلب او نکته ای از نور ایجاد می کند و شنوائی های قلب او را باز می کند، و فرشته ای را بر او می گمارد که او را استوار بدارد. و وقتی که بخواهد بنده ای را گمراه کند، نکته ای سیاه در قلب او ایجاد می کند، و شنوائی های قلبش را می بندد، و شیطانی را بر او می گمارد که گمراهش می کند، آن گاه این آیه را تلاوت کرد: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ...».(2)

و فرمود: «إِنَ الْقَلْبَ لَيَتَجَلْجَلُ فِی الْجَوْفِ يَطْلُبُ الْحَقَّ فَإِذَا أَصَابَهُ اطْمَأَنَّ وَ قَرَّ ثُمَّ تَلَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ- هَذِهِ الْآيَةَ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ....»:(3) قلب انسان در درونش مضطربانه می طپد و در صدد یافتن حق است، آن گاه که به حق می رسد آرام و قرار می گیرد. سپس این آیه را تلاوت کرد: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ....

شرح: مفهوم این سخن این است که اگر قلب شرح صدر نداشته باشد به درک حقایق نایل نمی شود و در همان اضطراب می ماند، اضطرابی که هیچ درمانی ندارد؛ برخورداری ها، رفاهمندی ها و عیاشی ها نیز آن را از بین نمی برند. این اضطراب در افراد معمولی فرد را به تکاپوهای سترون (راحت طلبی های بی فایده در فاز تسلسل که در هر مرحله ای به امید مرحله بعدی دست و پا می زند) وادار می کند و هرگز به آرام و قرار نمی رسد تا مرگ را مشاهده کند، زندگی اش مصداق سراب متسلسل می گردد.

1- کافی (اصول) ج 1 ص 166 ط دار الاضواء.
2- آیهٔ 125 سورهٔ انعام.
3- کافی (اصول) ج 2 ص 421.

بخش پنجم

اشاره

خیر و شرّ

بحث ویژهٔ فلسفی

انسان در جامعه و با قشرهای جامعه

یک اصل بزرگ و پیچیده در جامعه شناسی

خیر و شرّ به محور حیوان

شیطان در جهان

شیطان رجیم و شیطان مَرید

دعا برای اولاد و ذریّه

ناصبین

دعای معصوم

«وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّهِ وَ الْهَامَّهِ و الْعَامَّهِ وَ اللَّامَّهِ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَیْطَانٍ مَرِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ سُلْطَانٍ عَنِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مُتْرَفٍ حَفِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ ضَعِیفٍ وَ شَدِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَرِیفٍ وَ وَضِیعٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ قَرِیبٍ وَ بَعِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مَنْ نَصَبَ لِرَسُولِکَ وَ لِأَهْلِ بَیْتِهِ حَرْباً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ دَابَّهٍ أَنْتَ آخِذٌ بِناصِیَتِها، إِنَّکَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ»: و (خدایا) مرا و ذریّه ام را از شرّ شیطان رجیم در پناه خود بگیر، و از شرّ خاصه ای که اراده را می گیرد، و از شرّ عامه، و از شرّ کسی که در «خرده گناهان» فرو رفته است، و از شرّ هر شیطان سرکش و سلطان ستمگر خودکام و زود خشم، و از شرّ هر فرو رفته در ناز و نعمت که خدمتگزارانش او را تعظیم نموده و

فرمان هایش را به فوریت انجام می دهند، و از شرّ هر ناتوان و توانمند، و از شرّ هر بزرگوار و پست، و از شرّ هر صغیر و کبیر، و از شرّ هر نزدیک و دور، و از شرّ هر کس از جن و انس که با پیامبر و آل او (صلی الله علیه و آله) به جنگ برخیزد، و از شرّ هر جنبنده ای (زیرا) که اختیار همهٔ شان به دست توست، حفظ کن. که تو بر راه عدالت و راستی هستی.

شرح

خیر و شرّ

امام علیه السلام در این بخش از دعا از شرّ و شرّها به خداوند پناه می برد و استعاذه می کند. لازم است بحثی دربارهٔ خیر و شر داشته باشیم:

قبلاً در مواردی از این مجلدات دربارهٔ این که خداوند هم خیر را آفریده و هم شرّ را، بحث هائی شده است. در این جا در تکمیل آن، مباحث زیر تقدیم می شود:

مراد از خیر چیست؟ و مراد از شرّ چیست؟ و کدامیک از دو تعریف زیر درست است؟:

1- خیر آن است که به نفع عالَم هستی و کائنات بوده و در جهت تکامل آن باشد. و شرّ آن است که به ضرر عالَم هستی و کائنات بوده و در جهت خلاف تکامل آن باشد.

2- خیر آن است که به نفع انسان بوده باشد، و شرّ آن است که به ضرر انسان باشد.

هر دو تعریف درست است اما هر کدام در جای خودش. وقتی که این دو با هم خلط می شوند، اهل تحقیق و بزرگان علم و اندیشه یا دچار غلط می شوند و یا دچار سرگردانی هلاکت آور، و یا دچار انحراف فکری می گردند.

ارسطوئیان، و اکثر صوفیان می گویند: خداوند اصلاً و هرگز شرّی را نیافریده است. و دیگران می گویند: اساساً جهان خلقت عین شرّ است. و شیطان پرستان (با پیروی از بنیان گذار شیطان پرستی یعنی محی الدین بن عربی) معتقدند که باید شرّ را پرستش کرد. و...

اما اگر این دو تعریف با همدیگر خلط نشوند مسئله به سادگی حلّ می شود: در تعریف اول باید گفت: خداوند هیچ چیزی که به ضرر عالَم هستی و کائنات باشد و بر خلاف تکامل کائنات باشد، نیافریده است؛ هر چه خلق کرده خیر محض است. بیگ بنگ ها؛ مهبانگ ها، تولد و مرگ

ص: 243

خورشیدها، منظومه ها، کهکشان ها، سیاره ها، وجود و نقش جاندارها؛ گیاهان، حشرات، میکروب ها، وجود و مرگ هر چیز، همگی به نفع جهان کائنات و در جهت تکامل آن است حتی کشتن حیوانات همدیگر را و خودرن برخی از آن ها برخ دیگر را.

«الَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَری فی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ- ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ کَرَّتَیْنِ یَنْقَلِبْ إِلَیْکَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسیرٌ»:(1) اوست خدائی که هفت آسمان را بر فراز یکدیگر آفرید؛ در آفرینش خداوند رحمان هیچ «فوات= کمبودی» را نمی بینی، پس دوباره چشمت را برگردان (و در کائنات بررسی کن) آیا هیچ سستی ای در آن مشاهده می کنی؟! بار دیگر از نو (به عالَم هستی) نگاه کن، سرانجام چشمانت (در یافتن کمبود و سستی) وامانده به سوی تو بر می گردد خسته و ناتوان.

پس هیچ، خللی، عیبی، نقصی و کمبودی در آفرینش جهان و پدیده های ریز و درشت آن نیست. یعنی هیچ شرّی در آفرینش نیست.

اما اگر موضوع بحث «انسان» باشد و هر چیز جهان به محور انسان بررسی شود، و تعریف دوم از خیر و شرّ موضوع اندیشه، فکر، تحقیق و بحث باشد، باید گفت: هیچ «پاسخ مطلق» درست نیست بل «پاسخ مشروط» درست است: هر چیز در این جهان (اعم از مادیات، معنویات، جاندار و غیر جاندار، حوادث و رخدادها) هم می توانند به نفع انسان و خیر باشند و هم می توانند به ضرر انسان و شرّ باشند. هر چیزی می تواند در جهت کمال و تکامل انسان باشد، و هر چیزی می تواند بر خلاف کمال و تکامل انسان باشد حتی قرآن که خود می فرماید: «یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً».(2)

در سورۀ فلق به طور مطلق، عام و شامل همۀ مخلوقات، می گوید: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ- مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ»؛ از شرّ هر آنچه خدا خلق کرده است.

انسان موجود مبتلیا است: در قرآن حدود 37 مورد از مادّۀ «بَلَوَ» آمده از آن جمله است «إِنَّا

1- آیه های 3 و 4 سورۀ ملک.
2- آیۀ 5 سورۀ بقره.

خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ»(1) و «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَیْ ءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِین».(2) و آیه های دیگر. این موجود مبتلی است به خیر و شرّ تا کدامیک از این دو را در رابطه اش با کل جهان و با هر پدیدهٔ این جهان، انتخاب کند؛ لحظه ای نیست که انسان از چمبرهٔ این ابتلاء خارج باشد.

در این موضوع و در این تعریف دوم از خیر و شرّ، خداوند هم خیر آفریده و هم شرّ. و در حدود 31 آیه در قرآن و در حدیث های فراوان، شرّ به عنوان یک واقعیت آمده است.

و صد البته که خداوند عالم را برای خیر آفریده است نه برای شرّ. این کلمهٔ «برای» دلیل «عدم الشّر در عالم» نیست و میان این دو فرق اساسی هست.

گروه سوم می گویند: خداوند هیچ شرّی نیافریده این انسان است که با گزینش و رفتار خودش از هر پدیدهٔ خیر- و از هر واقعه و رابطه خیر- برای خودش «ایجاد شرّ» می کند.

این بینش نیز درست نیست. زیرا:

به هر حال و به هر صورت؛ این شرّی که از گزینش و رفتار آدمی به وجود می آید خارج از سه صورت نیست:

الف: توّهم و «عدم» است که انسان ها نام آن را شرّ می گذارند.

بدیهی است که این ادعا خود توهم است هم همگان با عقل شان به «واقعیت شرّ» اذعان دارند و هم قرآن و حدیث.

ب: شرّ واقعیت است لیکن آفریدهٔ خدا نیست.

این نیز با توحید ناسازگار است و دقیقاً با آن تضاد دارد؛ همهٔ حقایق و واقعیات آفریدهٔ خدا هستند.

ج: شرّ واقعیت دارد لیکن اصل و اساس هر چیز خیر است و شرّ عارضی است.

در این موضوع (یعنی خیر و شرّ به محور انسان) هیچکدام از خیر و شرّ نسبت به همدیگر اصالت ندارند، همان طور که گفته شد هر چیز این عالم بدون استثناء هم می تواند برای انسان خیر باشد و هم

1- آیهٔ 2 سورهٔ انسان.
2- آیهٔ 155 سورهٔ بقره.

می تواند شر باشد؛ مانند دو کفه متوازن. حتی اگر بنا باشد یکی از دو کفه سنگین تر باشد باید گفت کفه شرّ سنگین تر است که فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی کَبَد»(1) و «الدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ».(2) یعنی انسانی که مؤمن است و گزینش هایش درست است و رابطه اش با همه چیز عالم رابطه خیری است باز هم دنیا برایش زندان است.

و به همین دلیل است که این انسان چون با ابتلاها و شرّها دائماً گلاویز است اگر در این درگیری فائق آید به درجۀ بالاتر از فرشته نایل می شود.

یک پرسش بزرگ و یک حدیث عظیم: پرسش: آیا نمی توان گفت که شرّ قبلاً در کائنات بوده لیکن تا پیدایش انسان خودش را بروز نداده، زیرا موجودی نبود که آن را کشف کند. با خلقت آدم این شرّ نهفته، کشف گردید؟

پاسخ: یک حدیث زیبا و پر پیام، به ما می گوید که خداوند می فرماید: «خَلَقْتُ الْخَیْرَ قَبْلَ الشَّرِّ»:(3) خیر را قبل از شرّ آفریده ام.

اولاً: این حدیث مانند دیگر حدیث ها می گوید: شرّ یک مخلوق است و واقعیت دارد، همان طور که خیر مخلوق است و واقعیت دارد.

ثانیاً: پایه اصلی بحث ما در این مسئله این بود که: در عالم کائنات شرّی وجود نداشت تا زمانی که آدم آفریده شد و انسان به عرصۀ وجود آمد و شرّ خلق شد. پس خیر قبل از شرّ آفریده شد آن هم با فاصلۀ زمانی بس طولانی.

ثالثاً: بنابراین حدیث (مانند حدیث های دیگر) اگر خیر واقعیت دارد، شرّ هم واقعیت دارد. نمی توان گفت شرّ یک مقولۀ عدمی است و شرّ «عدم الخیر» است مطلقا یا در فاز نسبیت. اگر واقعیت دارند هر دو دارند و اگر ندارند هر دو ندارند. و اگر در موارد و مصادیق خیر و شرّ نسبیتی هست، دربارۀ هر دو مساوی است بدون ذرّه ای تفاوت.

1- آیۀ 4 سورۀ بلد.
2- حدیث معروف.

3- تفسیر عیّاشی، ج 1 ص 35.

و اما پرسش بالا: این حدیث می گوید: شرّ در عالم مخلوقات نبوده سپس خلق شده: «خَلَقْتُ الْخَيْرَ قَبْلَ الشَّرِّ». و این تکیه گاه بزرگ ما در این مسئلۀ بزرگ و پیچیده است.

اما مسئلۀ کشف یا بروز: خیر یک مقوله ای است در «رابطۀ موجودی با موجود دیگر». شرّ نیز دقیقاً این چنین است؛ رابطه خیری موجودات با همدیگر تا پیدایش انسان، صرفاً یک رابطه خیری بوده است و تا آن روز هیچ رابطه شرّی میان اشیاء جهان نبوده است. با خلقت آدم رابطه شرّی این موجود با جهان نیز خلق شد. رابطه ای که قبلاً وجود نداشت.

هر دو رابطه یک «شیئ» یک «چیز» دارای واقعیت هستند، و هر شیئ، هر چیز و هر واقعیت در این کائنات مخلوق خداوند است.

بحث ویژۀ فلسفی

همۀ مباحث مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام فلسفی و «شناخت هست ها و چیست ها» است؛ اسلام خود یک فلسفۀ همه جانبه و همه بعدی است، غیر از فقه و اخلاق که این دو نیز مبتنی بر همان فلسفه هستند. مراد از بحث فلسفی در این جا نگرش ویژه و «گفتمان اخص» است:

1- جهان و کائنات مجموعاً و پدیده های آن، وجود مطلق ندارند، مطلق فقط خداوند است. عدم اطلاق، یعنی نقص و نقص یعنی شرّ.

2- خود عالم و همه چیز آن مسبوق به عدم هستند. این نیز یعنی شرّ.

3- خود کائنات و پدیده های آن، نیازمند هستند، و نیاز یعنی نقص و نقص یعنی شرّ.

4- کائنات و پدیده های آن به سوی کمال و تکامل در حرکت هستند، یعنی از نقص به سوی کمال می روند. پس نقص از ذاتیات این عالم است نه یک مقوله و مفهوم وهمی، خیالی و یا نسبی محض. (در این جا پرسش و پاسخی هست که خواهد آمد).

انسان یکی از پدیده های این عالم است و نقص از ذاتیات اوست و مشمول هر چهار ردیف بالا است.

اما انسان به عنوان «موجود با فکر، اندیشه، رفتار و فاعل در طبیعت»:(1) درست است در این اصل با همهٔ پدیده های عالم متفاوت است اما فکر و اندیشه و نیز فعل و رفتار او نیز مطلق نیست. بل از این

1- تصرف کننده در کائنات تا جائی که توانش و دستش می رسد.

دیدگاه یک قلوه سنگ از انسان به درجاتی به اطلاق نزدیک است زیرا از فعل و رفتار شرّی آسوده تر است؛ اگر خودش ناقصتر است ایجاد شرّ نیز نمی کند.

پس چگونه این کائنات و این انسان می توانند منزّه از شرّ باشند تا ارسطوئیان و صوفیان ما شعار دهند که شرّی در عالم نیست!؟!

فلسفه و عرفانی که مبتنی بر مبانی قرآن و اهل بیتی نباشد این گونه دچار اِزخرافات و انکار واقعیات مسلّم، می گردد. امام باقر علیه السلام به دو دانشمند معاصر(1) خود فرمود: «شَرِّقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْت»: به شرق بروید، به غرب بروید، علم صحیح نمی یابید مگر آنچه از نزد ما اهل بیت صادر شده باشد.(2)

فیلسوف یونان زده، صوفی بودیسم زده، عارف مرید محی الدین کابالیست، چیزهائی می دانند، معلوماتی دارند که دیگران آن ها را ندارند اما معلومات شان «علم صحیح» نیست. و علم ناصحیح خطرناک تر از جهل محض است؛ علم ناصحیح انسان را منحرف می کند اما جهل محض (مانند جهل جمادات) انسان را منحرف نمی کند.

یک پرسش: در آغاز این مبحث گفته شد که «شرّ به محور جهانِ کائنات» وجود ندارد. اما در این آخر، چهار نوع شرّ برای کائنات ردیف شد.

پاسخ: در آن جا موضوع بحث این بود که «هیچ شرّی و هیچ نقصی و مانعی برای تکامل عالم آفریده نشده» و همه چیز در جهت تکامل کائنات است، و هر چه آفریده شده به خیر و نفع کائنات است.

و در این جا مراد این است: این جهان که بدون نقص آفریده شده، ذاتش مسبوق به عدم، و نیازمند، غیر مطلق، و در حرکت به سوی کمال است یعنی از نقص به کمال می رود.

این دو موضوع هیچ تناقضی با هم ندارند.

وقتی که موجودی به نام انسان و با ماهیت انسان که «مطلق خواه» و «اطلاق گرا» است و دارای عقل و اراده، و تصرف کننده در طبیعت، و در صدد جذب و جلب منافع غریزی و فطری خود است،

1- سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه.
2- کافی (اصول) ج 1 ص 399 ط دار الاضواء.

جهان در برابر خواسته های او، به ویژه در برابر مطلق خواهی های او تنگ می گردد.

آری انسان چنان موجود بزرگی است که این دنیای بزرگ برای جولان اطلاق خواهی او- خواه او یک فرد مؤمن باشد و خواه فاسق- آن نواقص ذاتی خود را که نواقص آفرینشی نیستند، در برابر انسان برملا و عرضه می کند.

با بیان دیگر: وقتی که شرّ را به محور انسان معنی و تعریف می کنیم، نفع و ضرر، نقص و عدم کمال با ترازوی خواسته های انسان سنجیده می شوند، و این ترازو دقیقاً نشان می دهد که جهان خیر را در یک کفه و شرّ را در کفهٔ دیگر به طور متوازن در برابر انسان قرار می دهد.

با بیان سوم: انسان «موجود زیاده طلب» است- خواه فرد مومن باشد و خواه فرد فاسق- و مانند یک قلوه سنگ یا یک درخت و یا یک حیوان نیست که در مسیر عمومی طبیعت بوده و به آن قانع باشد. انسان تابع طبیعت نیست و می خواهد طبیعت تابع خواسته های او باشد، و چون خواسته هایش مطلق است، طبیعت توان اعطای مطلق را برای او ندارد در نتیجه نقص هایش را برای او نشان می دهد.

پرسش دوم: در این صورت باید بگوئیم: نقص و عیب در خود انسان است که مطلق خواه است، نه در جهان(؟).

پاسخ: اولاً: اگر هم این سخن را بپذیریم باز باید گفت که این نقص و عیب و شرّ، آفریده و مخلوق خداوند است، زیرا خود انسان مخلوق خدا است تا چه رسد به ماهیت اطلاق گرائی او، پس شرّ یک واقعیت و یک مخلوق خداوند است.

ثانیاً: اطلاق گرائی و مطلق خواهی، از عظمت و والائی ماهیت انسان است، نه نقص و عیب او. و لذا آفرینش انسان بزرگ ترین «فعل» خدا است که او را با «دو دست خود» آفریده است؛ انسان یک پدیدهٔ صرفاً طبیعی نیست؛ ماهیتش 50% طبیعی 50% فوق طبیعی است(1) و لذا طبیعت برایش تنگ است و همین تنگنا موجب می شود که نواقص کائنات که نواقص آفرینشی نیستند بل نواقص ذاتی هستند،

1- در مباحث پیشین به شرح رفت که غیر از خداوند، هر چه هست یا مادّه است و یا مادّی یا «جسم کثیف» است و یا «جسم لطیف» پس هر چه هست، طبیعت است و چیزی به نام «ماوراء طبیعت» یا «فوق طبیعت» نداریم زیرا هر چیز (غیر از خدا) متغیر، متحرک و محدود است و این یعنی «زمانمند» و «مکانمند» بودن هر چیز. مراد از «فوق طبیعت» در این جا «قضائی محض» بودن یک پدیده است.

خودشان را به او نشان دهند.

خداوند دو نوع کار دارد: کار امری، و کار خلقی. «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ».(1) به سه ردیف زیر دربارۀ فعل خدا توجه کنید:

1- آن مادۀ اولیۀ جهان را نه از چیزی آفریده و نه از وجود مقدس خودش صادر کرده، بل آن را با امرِ «کن» ایجاد کرده است.- این فعل خدا فقط با «امر» و تنها با یک «دست» خدا انجام یافته است.

2- دیگر پدیده ها را از آن مادۀ اولیه «خلق» کرده است.- این فعل نیز فقط با یک دست خدا یعنی «فعل خلقی» صورت گرفته و می گیرد.

3- در به وجود آمدن انسان هر دو فعل خدا کار کرده است هم فعل خلقی که انسان را از مواد این جهان آفریده. و هم فعل امری که روح فطرت را با امر «کن» ایجاد کرده و با امر «کن» به او داده است.

قرآن تصریح می کند که در آفرینش آدم هم «فعل خلقی» و هم «فعل امری» خدا به کار رفته است؛ آن جا که مسئلۀ تولد حضرت عیسی بدون پدر، را بیان می کند می گوید: «إِنَّ مَثَلَ عیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُون».(2)

پس انسان از جهت این که جسم دارد موجود طبیعی است و از جهت روحی (روح فطرت) موجود فوق طبیعی است.

وقتی که ابلیس از سجده به آدم تمرد کرد خدا گفت: «یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ»:(3) ای ابلیس چه چیز مانع تو شد که سجده نکردی بر موجودی که آن را با دو دستم آفریدم-؟(4)

1- آیۀ 54 سورۀ اعراف.
2- آیۀ 59 سورۀ آل عمران.
3- آیۀ 75 سورۀ ص.
4- شرح بیشتر دربارۀ «امر و خلق» در کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو www.binesheno.com – بزرگترین اشتباه شیخ احمد احسائی، غفلت از «فعل آمری» خدا، بوده که ناچار شد «معراج» را که یک معجزه و

از مصادیق فعل اَمری خدا بود، با معیارهای «فعل خلقی» خدا، بررسی کند. البتّه غفلت از «فعل اَمری» منحصر به او نیست؛ امروز کسی که مدعی بالاترین مقام استادی حوزۀ علمیه است، و خود را در بالاترین مقام عرفان می داند، «دو دست» خدا را به «صفات جلال و صفات جمال» معنی می کند. آری استاد حوزه علمیّه(!!!).

اگر انسان آن «روح امری» را نداشت جزئی از این طبیعت می گشت و هیچ چیزی به ضرر او نمی گشت. اما این روح موجب می شود که همه چیز جهان هم بتواند به نفع او باشد و هم بتواند به ضرر او باشد؛ هم در این جهان خیر واقعاً (نه توهماً) برای انسان هست و هم شرّ واقعاً (نه توهماً). و هیچ کدام اصل و دیگری فرع نیستند؛ هر دو متوازن هستند. و این هر دو واقعیت، فعل و کار و آفرینش خدا هستند.

شیطان در جهان

پرسش: در آغاز این بخش گفته شد که در تعریف شرّ به محور جهانِ کائنات، خداوند هیچ شرّی را نیافریده است. پس وجود شیطان چیست؟ مگر او یک پدیدۀ مضرّ، مانع و شرور نیست؟(1)

پاسخ: مسئله دربارۀ انسان که موجود با اراده و مکلّف است به شرح رفت. و در این جا نیازی به شرح و بسط بیشتر نیست و در یک جمله باید گفت: جنّ نیز درست مانند انسان است، و تمام.

ابلیس از «جنّ» است: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ».(2)

در آیه های متعدد از قرآن، انس و جن در ردیف هم آمده اند. همان طور که برخی از انسان ها شرور بل شرّ محض می شوند جنّ ها نیز همینطور هستند برخی از آنان شرور بل شرّ محض (و در رأس شان ابلیس) می شوند.

و اینک چند حدیث دربارۀ این که شرّ یک واقعیت و مخلوق خداوند است:

1- از امام صادق علیه السلام: «إِنَّ مِمَّا أَوْحَی اللَّهُ إِلَی مُوسَی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَ أَنْزَلَ عَلَیْهِ فِی التَّوْرَاهِ أَنِّی أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الْخَیْرَ وَ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْ مَنْ أُحِبُّ

1- ارسطوئیان ما، چون به «صدور» معتقد هستند و همه چیز را صادر شده از ذات خدا می دانند مجبور هستند که واقعیت شرّ را انکار کنند، زیرا در

ذات خدا شرّی نیست تا شرّی از آن صادر شود. و همچنین صدرویان ما که پیروان محی الدین کابالیست هستند، چون به وحدت وجود معتقد هستند ناچارند که واقعیت شرّ را انکار کنند. می بینید که هر دو گروه چون از «فعل امری» خدا غافل اند، و خدای شان عاجز از «ایجاد» و ناتوان از فعل امری است به چنین نکبت و خیره سری دچار شده اند که ملا صدرا در «مفاتیح الغیب» شیطان را تقدیس می کند.
2- آیهٔ 50 سورهٔ کهف.

فَطُوبَی لِمَنْ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْهِ وَ أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ وَ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْ مَنْ أُرِیدُهُ فَوَیْلٌ لِمَنْ أَجْرَیْتُهُ عَلَی یَدَیْهِ»:(1) از جمله آنچه خداوند به موسی علیه السلام وحی کرد و در تورات نازل کرد این است: منم خدا و نیست خدائی غیر از من مخلوقات را خلق کردم، و خیر را خلق کردم و آن را در دستان کسی که دوست دارم جاری کردم. پس خوشا به حال کسی که خیر را به دستان او جاری کنم. و منم خدا و غیر از من خدائی نیست؛ خلق کردم خلق را و خلق کردم شرّ را و آن را در دستان هر کس که اراده کنم جاری می کنم، پس وای بر کسی که شرّ را به دستان او جاری کنم.

2- از امام باقر علیه السلام: «إِنَّ فِی بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ کُتُبِهِ أَنِّی أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَیْرَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ فَطُوبَی لِمَنْ أَجْرَیْتُ عَلَی یَدَیْهِ الْخَیْرَ وَ وَیْلٌ لِمَنْ أَجْرَیْتُ عَلَی یَدَیْهِ الشَّرَّ وَ وَیْلٌ لِمَنْ یَقُولُ کَیْفَ ذَا وَ کَیْفَ ذَا»:(2) در برخی از کتاب هائی که خداوند نازل کرده چنین بود: منم خدا و غیر از من خدائی نیست؛ خیر را خلق کردم و شرّ را خلق کردم، پس خوشابه حال کسی که خیر را به دستان او جاری کنم. و وای به حال کسی که شرّ را به دستان او جاری کنم. و وای بر کسی که بگوید: این چگونه است و آن چگونه است.

توضیح: در جمله اخیر، مراد کسانی هستند که نظام آفرینش را کلاً یا در مواردی به زیر سؤال می برند.

3- از امام صادق علیه السلام: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّرِّ فَطُوبَی لِمَنْ أَجْرَیْتُ عَلَی یَدَیْهِ الْخَیْرَ وَ وَیْلٌ لِمَنْ أَجْرَیْتُ عَلَی یَدَیْهِ الشَّرَّ وَ وَیْلٌ لِمَنْ یَقُولُ کَیْفَ ذَا وَ کَیْفَ هَذَا»:(3) خداوند فرمود: منم خدا و غیر از من خدائی نیست، خالق خیر و شرّ هستم، پس خوشا به حال کسی که خیر را به دستان او جاری کنم، و وای بر کسی که شرّ را به دستان او جاری

1- کافی (اصول) ج 1 ص 154 ط دار الاضواء.
2- همان.
3- همان.

کنم. و وای بر کسی که بگوید: این چگونه است و آن چگونه است.

4- از امام صادق علیه السلام که در ضمن حدیث مشروح آمده است: «إِنِّی أَنَا اللَّهُ خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّرِّ إِنِّی أَنَا اللَّهُ خَالِقُ الْجَنَّهِ وَ النَّار»:(1) منم خدا خالق خیر و شرّ، منم خدا خالق بهشت و دوزخ.

5- از امام صادق علیه السلام در ضمن دعای مشروح: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّر»:(2) نیست خدائی غیر از تو که خالق خیر و خالق شرّ هستی.

6- از امام باقر علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ یَقُولُ أَنَا إِلَهٌ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَیْرِ وَ الشَّرِّ وَ هُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِی»:(3) منم خدا غیر از من خدائی نیست، خالق خیر و خالق شرّ هستم و این دو، دو مخلوق من هستند.(4)

خیر و شرّ به محور حیوان

خیر و شرّ به محور کل کائنات را دیدیم، و نیز به محور انسان را. آیا خیر و شرّ به محور حیوان در یکی از آن دو محور جای دارد یا ماهیت سوم دارد؟

پاسخ: اگر این مسئله به محور حیوان بررسی شود باید گفت: حیوان در این مسئله مانند جمادات و نباتات است؛ وجودش خیر، زندگی اش خیر، مرگش خیر، کشتنش خیر و کشته شدنش نیز خیر است. یعنی در زمرۀ همان ماهیت اول که «خیر و شرّ به محور کل عالم و پدیده های آن» قرارداد و ماهیت سوم ندارد؛ هر حیوان، حشره و گیاه نقش خیر خود را در آفرینش این جهان و در روند تکاملی عالم ایفا می کند؛ دایناسورها باید می آمدند، می خوردند، می کشتند، کشته می شدند و منقرض می شدند تا یک پلّه از نردبان تکامل طی شده باشد.

دربارۀ حیوان خیر و شر نسبت به خودش لحاظ نمی شود زیرا حیوان به عنوان «ابزار تکامل عالم»

1- کافی (اصول) ج 1 ص 515.
2- همان، ص 516.

3- بحار، ج 5 ص 160.

4- انکار وجود و واقعیت شرّ از جانب ارسطوئیان و باور به «وحدت وجود» منشأ گشت که صوفیان در راس شان محی الدین عربی (کابالیست اسپانیائی) دوزخ را عشرتکده بنامند و شیطان پرستی را بنیان بگذارند.

آفریده شده؛ ابزار، ابزار است نه هدف.

اما انسان ابزار آفرینش نیست بل هدف آفرینش است و لذا خیر و شرّ درباره اش لحاظ می شود؛ خیر و شرّ برایش حقیقت و واقعیت می گردد حیوان روزی به وجود آمده و روزی خواهد مرد مانند فلان سیّاره و فلان ستاره که روزی به وجود آمده و روزی متلاشی شده از بین می رود، بی تردید از این جهت یک حیوان، برتر از یک خورشید نیست.

و لذا انسان مجاز است حیوان را بکشد و از گوشت آن بهره مند شود.

ترحم بر حیوان: گویا بحث بالا خیلی جنبهٔ خشونت گرفت، پس این همه تشویق به ترحم نسبت به حیوانات در آیات بویژه در احادیث به چه معنی است؟ به واژه «بهره» در عبارت بالا توجه کنید؛ شکستن یک قلوه سنگ بدون هدف عقلانی و بهرهٔ عقلانی، مجاز نیست. همان طور کندن یک بوته گیاه و کشتن یک حیوان و یک حشره.

چرا در بهرهٔ عقلانی انسان، جایز است و بدون آن جایز نیست؟ برای این که در صو رت اول مطابق جریان خیر کل کائنات است و در صورت دوم بر خلاف جریان کائنات است. این جاست که مسئلهٔ «حفاظت محیط زیست» اهمیت بی بدیل خود را مییابد؛ کشتن یک مار نیز حرام می شود. این موضوع را در کتاب «دانش ایمنی» شرح داده ام.(1)

فرق میان شکستن غیر عقلانی و بدون لزوم یک قلوه سنگ، و کشتن غیر عقلانی و بدون لزوم یک حیوان، در این است که در کشتن یک حیوان، از بین بردن یک «جان» هم هست که مصداق قساوت قلب و سنگدلی نیز می شود.

طبیعت برای یک قلوه سنگ، یک کار صرفاً فیزیکی و شیمیائی کرده است اما برای یک حیوان علاوه بر آن، یک کار دیگر نیز کرده است که به آن جان داده است.

و این جاست که می بینیم کشتن حیوان بر اساس بهره مندی عقلانی و لزوم، نه دلیل قساوت قلب است و نه معنی سنگدلی دارد، بل در مواقعی وظیفهٔ واجب نیز می شود که در مراسم حج باید حیوانی را قربانی کند.

1- دانش ایمنی بخش محیط زیست.

اگر عدّه ای در حیوان کشی دچار قساوت قلب هستند، عده ای نیز دچار حیوان پرستی می شوند مانند فلان حزب سبز در فلان کشور. هر دو انحراف اندیشه دارند؛ احزاب سبز که مطابق انسان شناسی غربی انسان را حیوان برتر می دانند در نتیجه حیوان را نیز انسان غیر برتر می دانند؛ مسئلهٔ ابزار و هدف را درک نمی کنند. این جاست که طرفداران حیوان در غرب، با خشونت و بی رحمی تمام، انسان های جامعه های دیگر را با بمب های شان می کشند؛ وقتی که مبنا غلط شد این چنین می شود و ترحم بر علیه ترحم، جاندار دوستی بر علیه ارجمندترین جاندار یعنی انسان می شود. و حیوان دوستی یکی از مصادیق تلبیس ابلیس و از اصول کابالیسم می گردد.

همه چیز جهان اعم از جماد و جاندار، ابزار هستند؛ ابزار تکامل جهان، غیر از انسان که هدف آفرینش است:

1- «أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً»:(1) آیا نمی بینند که خداوند هر آنچه را که در آسمان ها و در زمین است مسخّر کرده برای شما (انسان ها) و نعمت های آشکار و پنهان خود را به طور فراوان بر شما ارزانی داشته-؟

توضیح: برخی ها در ترجمه این آیه آورده اند «آیا ندیدید خداوند آنچه را در آسمان ها و زمین است مسخّر شما کرده...-؟». در حالی که آنچه در آسمان ها و زمین است در تسخیر انسان نیست، آیه می گوید: خود خداوند آن ها را در جهت پیدایش انسان و منافع انسان، تسخیر کرده است. همهٔ کائنات در تسخیر انسان نیست؛ انسان اندکی از فرمول های این جهان را شناخته و به اندکی از چیزها سلطه پیدا کرده است. معنی این آیه و آیه هائی که در زیر می آید، مانند معنی «سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ کُلٌّ یَجْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی»(2) است.

2- «وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعاً مِنْهُ».(3)

3- «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ وَ الْفُلْکَ تَجْری فِی الْبَحْرِ»:(4) آیا نمی بینی که خداوند

1- آيۀ 20 سورۀ لقمان.
2- آيۀ 29 سورۀ لقمان و آيۀ 13 سورۀ فاطر، و آيۀ 5 سورۀ زمر.
3- آيۀ 13 سورۀ جاثيه.
4- آيۀ 65 سورۀ حج.

هر آنچه در زمین است در جهت منافع شما تسخیر کرده و کشتی را نیز تسخیر کرده که روان شود در دریا-؟

4- «هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعاً».(1)

و آیه های دیگر. و همچنین احادیث فراوان در این باره.

انسان هدف آفرینش است، اما حیوان ابزار تکامل آفرینش است مانند هر چیز دیگر. تلف کردن و از بین بردن هر ابزار بدون استفاده از آن، چیزی است که عقل و دین آن را محکوم می کنند به ویژه دربارۀ حیوان که انسانیت انسان نیز آن را محکوم می کند.

انسان هدف آفرینش است اما سیر تکاملی کائنات به خاطر انسان ترمز نمی کند: نباید سخن از ابزار و هدف دربارۀ انسان و کل جهان، به معنی رایج این اصطلاح دانسته شود. زیرا مسئله فرق دارد؛ در اصطلاح و در آنچه مشهود بشر است هیچ وقت روا نیست که هدف فدای ابزار شود. اما این مسئله دربارۀ انسان و جهان فرق می کند گاهی جهان آفرینش که ابزاری است برای به وجود آمدن انسان، هدف را فدای حرکت تکاملی خود می کند. زلزله ها، حوادث طبیعی بر علیه بشر، بیماری ها و مرگ ها می آیند و این هدف را که انسان است در هم می کوبند. زیرا سیر و سیل عظیم تکامل کلی جهان، عظیم تر از آن است که به خاطر انسان ترمز کند.

در این جا این پرسش پیش می آید که: این چگونه رابطۀ میان ابزار و هدف است که هدف را فدای ابزار می کند.

پاسخ: جریان آفرینش نه فقط خود انسان بل جای گاه انسان را که کرۀ زمین است از بین خواهد برد که «کُلٌّ یَجْری لِأَجَلٍ مُسَمًّی»: هر کدام از ماه، خورشید و هر کره ای تا مدت معین بقاء دارند.

انسان که هدف آفرینش است در روی زمین مهمان است، جهان که ابزار به وجود آمدن انسان است، انسان را از بین نمی برد بل او را به جایگاه دیگر منتقل می کند که نامش بهشت (یا دوزخ) است. پس این ابزار هدفش را از بین نمی برد؛ هدف فدای ابزار نمی شود بل که جریان ابزار و هدف ادامه می یابد و ادامه دارد گرچه با اصطلاح رایج فرق داشته باشد.

1- آیهٔ 29 سورهٔ بقره.

تا این جا بحث به محور انسان و طبیعت بود که انسان با پیروی افسار گسیخته از غرایز با برخی از اشیاء (و شاید با کل اشیاء) نوعی رابطه داشته باشد که دچار شرّ باشد. ای کاش ابتلای انسان در همین محور محدود می گشت، اما چنین نیست، ابتلاء دیگری به نام شیطان و ابتلاء سوم به نام جامعه، افراد جامعه و قشرهای جامعه نیز هست، پس مشکل، بزرگ و چندین برابر می شود و باید از خداوند کمک خواست.

امام علیه السلام، این بخش را با استعاذه شروع می کند: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیم». آن گاه به جامعه و قشرهای جامعه توجه کرده و می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّهِ وَ الْهَامَّهِ و الْعَامَّهِ وَ اللَّامَّه»: و از شرّ خاصّه (قشرهای خاص) و از شرّ خاصه ای که اراده را از انسان می گیرند، و از شرّ عامّه (جامعه به معنی کل) حفظ کن.

اما این شرّ (امکاناً) دو طرفه است. در رابطهٔ انسان با طبیعت، این انسان است که خودش را از استعداد شرّی طبیعت دور نمی کند و دچار شرّ می شود. اما در رابطه با جامعه هم ممکن است که انسان مانند رابطه اش با طبیعت روشی برگزیند که از استعداد شرّی جامعه دور نماند، و هم جامعه می تواند بر انسان سالم و مؤمن که در گزیشن اشتباه نکرده، شرّ برساند.

پس شرّ جامعه دو گونه است به طوری که شرّ هر فرد انسان نیز دو گونه است:

1- شرّ طبیعی: فرد و جامعه نیز مانند هر موجود این کائنات، می تواند برای انسان شرّ باشد.

2- شرّ ناشی از فکر، فعل و رفتار فرد و یا جامعه که کائنات و پدیده های بی جان آن، این شرّ را ندارند.

امام علیه السلام پس از استعاذه از شرّ شیطان می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّهِ»: و (مرا و ذریّه ام را) از شرّ خاصّه حفظ کن.

لغت: اصطلاح مردم عرب است که می گویند: «هذا ما اعتقد به السّامه و العامّه»: این چیزی است که خاصه و عامه به آن معتقد هستند.

متون لغوی: السّامّه: الخاصّه. یقال «عَرفَ ذلکَ السَّامَّه و العَامَّه».

خاصه: هر قشری از جامعه در کاری از کارهای جامعه تخصص دارند، و «تقسیم کار» مردم جامعه

ص: 257

را به گروه ها و قشرهای خاص تقسیم می کند. امام علیه السلام به خداوند می گوید: مرا و ذریّه ام را از شرّ هر قشر جامعه حفظ کن. و چون (همان طور که به شرح رفت) این شرّ بر دو گونه است؛ گاهی انسان در اثر گزینش رفتار اشتباه خود، به جای بهره مندی از خیر اقشار، دچار شرّ آن ها می شود و آن ها هیچ تقصیری ندارند. و گاهی آن ها با اراده شان شرّ را به انسان می رسانند، می گوید: «وَ الْهَامَّه»: و از شرّ خاصّه ای که از روی اراده و عمد، همت به شرّ رسانیدن می کند.

پس شرّ یک قشر به دو نوع متصوّر است:

1- شرّ بدون قصد و بدون ارادهٔ یک قشر= السّامّه.

2- شرّ با قصد و ارادهٔ یک قشر= الهامّه.

امام علیه السلام از شرّ خاصه به خدا پناه می برد بویژه از شرّی که خاصه با اراده متوجه شخص می کند تا او را دچار خواب زدگی و انحراف از حق وا دارد.

می گوید: «وَ الْهَامَّهِ»: و از شرّ هامّه حفظ کن.

هامّه، صیغهٔ اسم فاعل مؤنث از «همّ یهمّ» است(1)

به معنی «همّت کننده= قصد کننده». و در کلام امام مساوی می شود با «از شرّ آنان که قصد شرّ دارند».

سپس می گوید: «و الْعَامَّهِ»: و از شرّ عامّه. جامعه به عنوان جامعه، با صرفنظر از اقشار آن، می تواند منشأ شرّ برای شخص باشد آن هم از هر دو نوع شرّ که بیان شد.

جامعهٔ فاسد بدون این که قصد رساندن شرّ به کسی را داشته باشد، شرّش به او می رسد و لذا در این جا به دنبال «عامه» کلمه «هامّه» را نیاورده است که البته باز هم، دو شرّ در سرجای خود هست؛ مثلاً یک فرد می تواند در اثر گزینش شیوه نادرست، دچار شرهای جامعه باشد. و ممکن است او گزینش درست داشته باشد باز دچار شرّ جامعه گردد؛ شری که جامعه تصمیم نگرفته به او برساند، بل طبیعت جامعه چنین است که شرّش به افراد سرایت می کند.

در این جا مسئلۀ پیچیده ای هست: آیا وقتی که مردم آکد (عاد) به مرکزیت بابل، تصمیم

ص: 258

1- صیغۀ مؤنث: در این موارد چون دربارۀ گروه و جمع به کار می رود، باصطلاح اهل ادب «جمع باعتبار جماعه» مؤنث تلقّی شده و واژۀ مؤنّث به کار می رود.

گرفتند که هیزم جمع کرده و حضرت ابراهیم را به آتش بیندازند، آیا این شرّ تصمیمی و ارادی نبود که جامعه بر علیه ابراهیم گرفته بود؟

پاسخ منفی است؛ جامعه به افرادش شرّ می رساند اما هرگز نسبت به آنان قاصدانه و مصمّمانه شرّ نمی رساند. آن مردم ابزار دست گروهی خاصه از جامعه بودند که رئیس آن خاصه نمرود بود. نمرود و گروهش (= ملاء) در آن ماجرا «خاصّهٔ هامّه» بودند، اما مردم عامّهٔ محض، بودند. و این یک نکته بس مهم در انسان شناسی و جامعه شناسی است که امام علیه السلام به دنبال خاصه، هامّه را آورده اما به دنبال عامه این لفظ را نیاورده است. و یک اصل بزرگ علمی را در ترکیب این سخن به ما یاد می دهد. و این نشانه بزرگ دیگر است از علم اهل بیت علیهم السلام.

تأسف: متأسفانه شارحان و مترجمان صحیفه، بدون استثناء اعم از نام آوران علم و دانش، و یا کسانی که فقط با انگیزهٔ خودخواهانه به شرح یا ترجمهٔ صحیفه پرداخته اند، بلای تأسف انگیزی بر سر این کلام امام علیه السلام آورده اند که البته آنان که صلاحیت شرح و ترجمه و نیت پاک داشته اند اجرشان عند الله محفوظ است گرچه به اشتباه رفته باشند.

ببینید: در شرح و ترجمهٔ این سخن امام چه گفته اند. امام می گوید: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّهِ وَ الْهَامَّهِ و الْعَامَّه». چنین معنی کرده اند: و مرا و فرزندان مرا از شیطان رجیم در پناه گیر و از شرّ هر جانور گزنده و کشنده و از هر شرّی. حفظ کن.

دیگری آورده است: و من و فرزندانم را از شیطان رانده شده، و از شرّ و بدی جانور زهردار نکشنده (مانند زنبور و کژدم) و جانور زهردار کشنده (مانند مار) و همهٔ جانوران.

در مَثَل مردمی می گویند «از کجا شکسته می شود و از کجا صدایش می آید» چوبی که شکسته می شود باید صدای شکسته شدنش از همان جای شکسته بیاید، وقتی که سخنی از محور خود خارج شود این مَثل را می آورند.

شرّ شیطان که حیثیت، آبرو، انسانیت و آخرت انسان را به باد می دهد کجا و نیش زنبور کجا؟-؟ نیش زنبور این همه مهم بوده که امام علیه السلام محفوظ ماندن از آن را با ناله و زاری در کنار محفوظ ماند از شرّ شیطان قرار داده و از خداوند می خواهد!؟!؟!

بلی: این چنین است که رسوبات یونانیات و بودائیات مغز و قلب ما را بیمار کرده و از علوم قرآن و

حدیث بازداشته به حدی که شخصیت های علمی که در اصل نه یونان زده هستند و نه بودائی زده، اینان نیز در پشت دیوار مانده اند.

و جالب تر این که به دنبال «الْعَامَّهِ» کلمۀ «اللَّامَّه» را آورده است:

لغت: در متون لغوی دو معنی برای واژۀ «اللَّامَّه» آمده است:

1- اللَّامَّه: چشم زخم.

2- اللَّامَّه: آنچه بدون قصد شرّ برساند. «یقال أُعِیذُه من کلِ هامّهٍ و لامَّه»: حفاظت او را از هر آنچه با قصد شرّ برساند و از هر آنچه بدون قصد شرّ رساند، خواهانم.

متأسفانه شارحان و مترجمان به معنی اول گرفته اند، در حالی که مراد امام این است که هر دو نوع شرّ جامعه، بدون قصد است به شرحی که بیان شد.

به دنبال سامّه، هامّه را آورده، اما به دنبال عامّه، لامّه را که باز به این اصل بزرگ و این مسئله پیچیدۀ جامعه شناسی اشاره دارد تا به ما بفهماند که هر دو نوع شرّ جامعه بدون قصد است و جامعه با قصد و ارادۀ آگاهانه به افرادش شرّ نمی رساند.

شیطان رجیم و شیطان مَرید

بر گردیم به متن دعا؛ امام علیه السلام می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَیْطَانٍ مَرِید»: و (خدایا) مرا و ذرّیه ام را از شرّ هر شیطان مَرید حفظ کن.

در اول این بخش می گوید: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیم». فرق میان شیطان رجیم و شیطان مَرید چیست؟

در میان شیاطین- اعم از شیاطین جنّ و انس- تنها یک فرد است که اوّلین رجیم است و اسم خاص آن «ابلیس» است. رجیم یعنی «دور انداخته شده» ابلیس از رحمت خدا کاملاً، کلاًّ و قطعاً، دور انداخته شده است، ابلیس در میان مخلوقات اولین رجیم است که کوشیده گروهی برای خود

درست کرده و عده ای را نیز رجیم کرده است: «وَ حَفِظْناها مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ رَجیم».(1) پس ابلیس اولین رجیم است اما تنها رجیم نیست.

1- آیهٔ 17 سورهٔ حجر.

در آیه که می فرماید: «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم»،(1) تنها استعاذه از ابلیس نیست بل از هر شیطان رجیم است. و «ال-» در «الشیطان» حرف «معرفهٔ بالخصوص» نیست، بل- باصطلاح اهل ادب- الف و لام حقیقت و طبیعت است.

اکنون بحث این است که آیا هر شیطان رجیم فقط از جنس ابلیس هستند یا انسان های رجیم هم هستند؟-؟

طبق نصّ قرآن افرادی از انسان نیز شیطان می شوند: «مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاس».(2)

در مبحث قبلی گفته شد که در آیه های متعدد از قرآن، انس و جن در ردیف هم آمده اند هم در تکلیف و هم در هدایت و ضلالت. پس هم برخی از جنّ ها- که همنوع خود ابلیس هستند- و هم برخی از انس، شیطان می شوند، از دو گروه نیز برخی ها رجیم می گردند. با این فرق که اولین و رجیم ترین شیطان، ابلیس است که از جنس جن است.

روزی یکی از علما و اساتید حوزه علمیّه به من گفت: آرزو می کنم حتی خداوند شمر را نیز ببخشد؛ بر شخصیت عظیم امام حسین (علیه السلام) سزاوار است که شمر را ببخشد تا چه رسد به خدای حسین.

این جناب استاد که احساسات لیبرالی اش شکفته بود یک سرایش شیوائی هم در این باره به راه انداخت.

گفتم: اولاً: این تنها حق حسین (علیه السلام) نیست که آن را ببخشد، حق جهانیان، حق انسانیت، حق تاریخ انسان است. ثانیاً: همان خدای عظیم حسین، چرا ابلیس را رجیم کرد؟ این خدای عظیم، رجیم کننده نیز هست.

ثالثاً: گاهی این گونه احساس ها و «تحرّک رگ لیبرالی» به هر کسی عارض می شود اما اگر شمر بطور مستقیم مبلغی بر تو ضرر مالی می زد، گمان نمی کنم این احساسات جنابعالی دربارهٔ او تحرک می کرد. مطابق مثل «از جیب خلیفه می بخشد» از جیب امام حسین (علیه السلام) و از جیب خدا

1- آيۀ 98 سورۀ نحل.
2- آيۀ آخر سورۀ ناس.

می بخشی و توجه نداری که از جیب انسانیت، از جیب عدالت، از جیب آن هدفی که انسان برای آن آفریده شده، می بخشی.

رابعاً: جنابعالی تحت تأثیر سرایش لیبرال ترین و بی مکتب ترین صوفی که مکتبش(1) اضمحلال مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است قرار گرفته ای آن جا که در مثنوی می سراید که علی (علیه السلام) ابن ملجم را خواهد بخشید. اساساً خداشناسی اینان با خدا شناسی اسلام تضاد دارد.

از انسان ها نیز شیطان های رجیم هستند نه فقط آنان که پیامبر یا امامی را کشته اند، بل آنان که با بیان شیوا و شیرین ابلیسی دین خدا را به راه ابلیس تاویل و تعریف کرده اند.

شیطان مَرید: لغت: مَرَد مرودةً: عتا و عصی: طغیان و عصیان کرد: مَرَن و استمرَّ علیه: به آن عصیانش به طور مستقر ادامه داد.

شیطان مَرید یعنی کسی که تمرّد کند و در تمرّد خودش مستمر باشد، تمرّد از نوع تمرّد ابلیس.

در آیه ای می فرماید «وَ حَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجيم»:(2) آسمان ها را از هر شیطان رجیم حفظ کردیم. در آیه دیگر همین سخن را با صفت «مَرید» آورده است: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزينَةٍ الْكَواكِبِ- وَ حِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ».(3) و در آیه دیگر منافقان مدینه را مَرید نامیده است: «وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظيم».(4)

آیا هر شیطان مَرید از انس و جن، رجیم است، یا برخی از شیاطین مَرید، رجیم هستند نه همه شان؟-؟ و باصطلاح؛ میان این دو عنوان تساوی هست یا اعم و اخصّ مطلق؟-؟ با تکیه بر ظواهر آیات و احادیث و جریان کلام قرآن و حدیث در این موضوع، می توان ادعا کرد که صورت دوم درست است یعنی همهٔ شیطان های مرَید، شیطان رجیم نیستند. مثلاً در همین بخش از دعا مشاهده می کنیم که امام سجاد علیه السلام ابتدا از شرّ شیطان رجیم به خداوند پناه می برد سپس از شرّ سامّه، هامّه، عامّه و لامّه،

1- لیبرالیسم و بی مکتبی، خود یک مکتب است.
2- آیۀ 17 سورۀ حجر.
3- آیه های 6 و 7 سورۀ صافات.
4- آیۀ 101 سورۀ توبه.

و آن گاه از شرّ شیطان مرید.

اگر به «سیاق این سخن» تکیه کنیم می توان گفت: شرّ برخی از شیاطین مَرید از شرّ شیاطین رجیم و از شرّ سامه، هامّه، عامّه و لامّه ضعیفتر است.(1)

پس شیاطین مَرید از انس و جن دو گروه اند؛ گروهی هم مَرید هستند و هم رجیم، اما گروهی فقط مَرید هستند. بالاخره هم کفر و هم ایمان مدرّج است.

دعا برای اولاد و ذریّه

سخن امام علیه السلام را از نو مشاهده کنیم: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّهِ وَ الْهَامَّهِ و الْعَامَّهِ وَ اللّامَّهِ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَیْطَانٍ مَرِیدٍ، وَ...».

ریشه های این دعا در قرآن: ابلیس به خداوند می گوید: «لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ لَأَحْتَنِکَنَّ ذُرِّیَّتَهُ إِلاَّ قَلیلاً»:(2) اگر به من تا روز قیامت عمر دهی ذریّۀ آدم را افسار خواهم زد (و به دنبال خود خواهم کشید) مگر عده ای اندک از آن ها.

و خداوند به انسان ها می گوید: «أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّیَّتَهُ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونی وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ»:(3) آیا او (ابلیس) را و ذریّه اش را به جای من (خدا) سرپرستان خود قرار می دهید در حالی که آن ها دشمن شما هستند.

ابلیس اعلام کرده که ذریۀ آدم را منحرف خواهد کرد. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که خود و ذریۀ مان را با دعا در پناه خدا قرار دهیم تا از شرّ ابلیس در امان باشیم.

اما به محور آیۀ دوم لازم است یک بحث مختصر داشته باشیم: گفته شد که ابلیس از جن است و آیه به این تصریح دارد: «فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلیسَ کانَ مِنَ الْجِن».(4) ولی در آیۀ بالا نکته ای هست: می گوید:

1- و از این جا نیز معلوم می شود که شارحان و مترجمان در آوردن زنبور و مار، اشتباه کرده اند. به شرحی که گذشت.
2- آیهٔ 62 سورهٔ اسراء.
3- آیهٔ 50 سورهٔ کهف.
4- همان.

ابلیس و ذریه اش دشمن شما هستند.

ذریّهٔ ابلیس چه کسانی هستند؟ آیا همان طور که در آیهٔ بالاتر مراد از ذریه آدم نسل او هستند، در این آیه نیز مراد از ذریه ابلیس نسل خود او هستند؟ یا یک تعبیر مجازی است و مراد همدستان او هستند خواه از نسل او باشند یا نه-؟

ظاهر آیه صورت اول است، اما این لازم گرفته که نسل او همگی در میانهٔ جن ها شیطان شوند. این سخن تا حدودی با صفت عظیم و بارز خدا که حاکی از عظمت و قدرت اوست سازگار نمی نماید؛ می فرماید: «یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ یُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَی»(1) که همگان آن را چنین معنی کرده اند که از افراد کافر اولاد مؤمن می آفریند و از افراد مؤمن اولاد کافر می آفریند.

آیا این آیه شامل ابلیس نمی شود؟ آیا نسل ابلیس به طور جبری همگی کافر و شیطان خواهند شد و می شوند-؟ در حالی که جبر با اصول عقاید ما سازگار نیست.

بنابراین مراد از ذریّه ابلیس، یک اصطلاح مجازی است-؟

می توان گفت نتیجهٔ بحث بالا مجازی بودن لفظ ذریه نیست. زیرا آن گروه از شیاطین که از نسل خود ابلیس هستند خطرناک تر هستند، لذا واژهٔ ذریّه آمده و این دلیل نمی شود که همهٔ شیاطین از نسل او باشند و نیز دلیل نمی شود که همهٔ نسل ابلیس شیطان شوند.

ریشهٔ دوم این دعا در قرآن: امام علیه السلام به ما یاد می دهد همان طور که حضرت ذکریا دربارهٔ ذریّه اش دعا کرد و گفت: «رَبِّ هَبْ لی مِنْ لَدُنْکَ ذُرِّیَّةً طَیِّبَةً إِنَّکَ سَمیعُ الدُّعاء»،(2) ما هم این چنین دعائی را همیشه از خداوند بخواهیم.

ریشه سوم این دعا در قرآن: حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل چنین دعا کردند: «رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ و...».(3)

ریشه چهارم: مادر حضرت مریم وقتی که او را به دنیا آورد گفت: «إِنِّی أُعیذُها بِکَ وَ ذُرِّیَّتَها مِنَ

1- آیهٔ 31 سورهٔ یونس.
2- آیهٔ 38 سورهٔ آل عمران.
3- آیهٔ 128 سورهٔ بقره.

الشَّیْطانِ الرَّجیم».(1)

ریشهٔ پنجم: حضرت ابراهیم می گوید: «رَبِّ اجْعَلْنی مُقیمَ الصَّلاهِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاء».(2) جملهٔ اخیر این دعا «دعا بر دعا» است؛ دعا می کند سپس برای قبول آن دعا، دعا می کند.

ریشهٔ ششم: «وَ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَ ذُرِّیَّاتِنا قُرَّهَ أَعْیُنٍ وَ اجْعَلْنا لِلْمُتَّقینَ إِماما».

فصل ویژه

اشاره

امامت و سلطنت

روح فطرت منشاء حقوق است

منشأ حقوق سیاسی

آزادی و حقوق سیاسی

امام علیه السلام در این بخش از دعا می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ کُلِ سُلْطَانٍ عَنِید»: و (خدایا من و ذریّه ام را از شرّ هر سلطان عنید حفظ کن.

معنی لغوی: سلطان (به اصطلاح) یک معنای تشکیکی دارد؛ سلطان یعنی کسی که بر چیزی یا بر کسی تصدی دارد از تسلط بر کوچکترین چیز تا بزرگترین چیز، و از تسلط بر یک فرد تا یک جامعهٔ بزرگ.

هر انسانی به هر صورت دارای تسلط است دستکم بر وجود خود. قاعدهٔ حقوقی معروف «النَّاسَ مُسَلَّطُونَ عَلَی أَنْفُسِهِمْ و أَمْوَالِهِم» به همین معنی لغوی آمده است.

واژهٔ سلطان در قرآن به چند معنی آمده است از آن جمله:

1- آيئ 36 سورئ آل عمران.
2- آيئ 40 سورئ ابراهيم.

1- تسلط بر مال: «ما أَغْنی عَنِّی مالِیَهْ- هَلَکَ عَنِّی سُلْطانِیَهْ»،(1) کافران در آخر به پشیمانی می رسند و می گویند: مال و دارائیم نتوانست نجاتم دهد و تسلّطم بر آنچه داشته ام ناکار آمد است.

2- تسلط بر دلیل: داشتن دلیل بر ادعا: «الَّذینَ یُجادِلُونَ فی آیاتِ اللَّهِ بِغَیْرِ سُلْطانٍ أَتاهُمْ کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ»:(2) آنان که در آیه های خدا بی آن که دلیل برای شان آمده باشد، مجادله می کنند (این رفتارشان) عامل بزرگ خشم خدا می شود.

3- به معنی معجزه: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا مُوسی بِآیاتِنا وَ سُلْطانٍ مُبین»:(3) ما موسی را با معجزات مان و معجزهٔ آشکار فرستادیم.

توضیح: این در صورتی است که سلطان را در این آیه به معنی معجزهٔ خاص که عصا باشد معنی کنیم و می توان آن را به معنی دلیل هم گرفت. اما در آیه دیگر دقیقاً به معنی معجزه آمده است: «وَ ما کانَ لَنا أَنْ نَأْتِیَکُمْ بِسُلْطانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ»:(4) پیامبران گفتند: ما هرگز نمی توانیم معجزه ای بیاوریم مگر با اذن خدا.

4- وسیله: «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطان»:(5) ای گروه جن و انس اگر می توانید بر قطرهای آسمان و زمین نفوذ کنید، پس نفوذ کنید، اما هرگز نمی توانید نفوذ کنید مگر با «وسیله» ای.

5- تسلّط: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیِّهِ سُلْطاناً»:(6) هر کس به ناحق و مظلومانه کشته شود برای ولیّ او تسلطی قرار داده ایم.

و: «إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ- إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذینَ یَتَوَلَّوْنَهُ وَ

1- آیه های 28 و 29 سورهٔ الحاقه.
2- آیهٔ 35 سورهٔ غافر.
3- آیهٔ 96 سورهٔ هود.
4- آیهٔ 11 سورهٔ ابراهیم.

5- آیۀ 33 سورۀ الرحمن.
6- آیۀ 33 سورۀ اسراء.

الَّذینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکُونَ»:(1) او (شیطان) بر کسانی که ایمان دارند و به پروردگارشان توکل می کنند تسلطی ندارد- تسلط او تنها بر کسانی است که از او پی روی می کنند و آنان که او را در رفتارهای شان شریک قرار می دهند.

اما در همهٔ معانی و کاربردهای بالا عنصری از سلطه و تسلّط نهفته است.

عنید: عَنَدَ: خالف الحق و هو عارف به: به طور دانسته و عمداً خلاف حق رفتار کرد. اسم فاعل آن با صیغهٔ مشبهه، می شود «عنید». صیغهٔ مشبهه معمولاً به خصلت و صفت روانی و شخصیتی دلالت می کند.

در قرآن در چهار آیه واژه عنید آمده است:

1- «وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ کُلِّ جَبَّارٍ عَنید»:(2) و آنان از هر جبار عنید پی روی کردند.

2- «کَلاَّ إِنَّهُ کانَ لِآیاتِنا عَنیداً»:(3) نه! (چنین نخواهد شد) او نسبت به آیه های ما خصلت مخالفت داشت.

3- «وَ اسْتَفْتَحُوا وَ خابَ کُلُّ جَبَّارٍ عَنید»:(4) هر کدام از دو گروه مؤمن و کافر در صدد پیروزی بودند، سرانجام هر جبار عنید مغبون گشت.

4- «أَلْقِیا فی جَهَنَّمَ کُلَّ کَفَّارٍ عَنید»:(5) بیندازید به دوزخ هر کفر ورز عنید را.

جامعه شناسی سلطنت

جامعه شناسی سلطنت(6) امام علیه السلام می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ کُلِ سُلْطَانٍ عَنِید»: و (خدایا من و ذریّه ام را) از شر هر سلطان عنید حفظ کن.

ص: 267

1- آیه های 99 و 100 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 59 سورهٔ هود.
3- آیهٔ 16 سورهٔ مدثر.
4- آیهٔ 15 سورهٔ ابراهیم.

5- آیهٔ 24 سورهٔ ق.
6- برای جامعه شناسی سلطنت باید به همراه خواننده محترم راه درازی را طی کنیم بحث از «نهاد خانواده» و ریاست خاندان و ریاست قبیله مقدمات این مسئله است.

معنی لغوی سلطان و سلطنت گفته شد. اما مراد امام معنی اصطلاحی آن است.

تعریف: سلطنت یک اصطلاح است به معنی سلطه بر امور سیاسی، اجتماعی و مدیریتی جامعه.

منشأ سلطنت: منشأ سلطنت بر دو نوع است: طبیعی و صرفاً اجتماعی.

طبیعی: هر خانواده ای طبعاً و قهراً رئیسی داشته است که در طول تاریخ این سمت را پدر داشته مگر در موارد اندک که قبیله ای دچار مادر سالاری می گشته است.

این سمت خانوادگی در خاندان که از مجموع چند خانواده تشکیل می یافت، در قالب رئیس خاندان و سپس در قالب رئیس قبیله ظهور می یافت و بالاخره در یک جامعه به صورت سلطان در می آمد.

این روند طبیعی در مواردی از جریان طبیعی خود خارج می گشت. در این باره باید به چرائی ریاست پدر، و چرائی ریاست رئیس قبیله و چرائی سلطنت سلطان دقت کرد تا خروج این روند از ماهیت طبیعی خود دربارۀ رئیس قبیله و سلطان شناخته شود:

پدر چرا رئیس خانواده می شد؟ برای چند دلیل:

1- پدر، مرد است و مرد از نظر جسمی قوی تر از زن است.

2- در اداره امور خانواده مرد قوی تر از زن است هم در تدبیر امور داخلی و هم در تأمین امنیت خانواده.

3- طبعاً و خَلقاً مسئولیت پدر بیش از مسئولیت مادر است(1) و دو ردیف بالا نیز این افزونی مسئولیت را تایید می کند.

دو ردیف اول دو عامل اقتصادی هستند و نظر اکثریت قریب به اتفاق انسان شناسان و جامعه شناسان است. اما ردیف سوم از دایرۀ اقتصاد فراتر رفته و وارد قلمرو روان شناسی می شود و گاهی مورد انکار برخی ها می گردد. اسلام دربارۀ منشأ ریاست پدر عامل چهارمی نیز می آورد به شرح زیر:

1- آنچه امروز در جامعۀ مادر سالار جامعۀ سوئد می گذرد و در برخی قبایل قدیمی بوده، انحراف از طبیعت انسانی و سقوط به طبیعت حیوانی است. در مباحث گذشته به شرح رفت که منشأ مسئولیت، روح فطرت است که حیوان فاقد آن است؛ رابطۀ حیوان با فرزند غریزی محض است برای بقای نسل، و کاربرد غریزه محدود و کوتاه مدت است و نمی توان نام آن را مسئولیت گذاشت.

4- مرد قوّام زن است: «الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ»:(1) مردان بر پا دارنده (تکیه گاه) زنان هستند.

این آیه باصطلاح «جملهٔ خبریّه» است نه «انشائیه»؛ یعنی طبع طبیعی مرد و زن را تبیین می کند و در مقام «حکم فقهی» نیست. یک آیهٔ انسان شناسی است نه فقهی، گرچه یک فقیه در چشم انداز کلی اش می تواند از آن بهرمند شود.

حتی این آیه در مقام «ارزش گذاری» هم نیست که کدامیک از مرد و زن ارزش و شأن بیشتر دارند. بل صرفاً یک اصل طبیعی طبیعت هر دو را بیان می کند.

قوّام یعنی چه؟ یک تاک مو را در نظر بگیرید؛ همهٔ وجودش مفید است: میوه اش، برگش. و نیز بهترین هیزم است دودش هیچ تأثیر نامطلوبی بر غذا نمی گذارد. آنگاه یک درخت بید بی بار و ثمر را در نظر بگیرید که به هیچ دردی نمی خورد اگر سایهٔ مطلوب دارد تاک نیز مطلوب ترین هیزم است.

اما این تاک مو برای قوام و پای داری اش نیازمند آن درخت بید است تا بتواند با تکیه بر آن سرپا بایستد.(2)

زن هر چه باشد در قوام خود و در قوام خانواده و جامعه، نیازمند تکیه بر مرد است.

این عامل چهارم که قرآن آن را بیان می کند، یک عامل کاملاً روانی و شخصیتی و غیر اقتصادی است.(3)

یک اصل اساسی

خانواده یا «مرد قوام»ی می شود و یا «زن قوام»ی، و صورت سوم ندارد. آفرینش مرد و زن طوری است که اگر خانواده مرد قوامی نباشد یعنی اگر این سمت و مسئولیت از مرد گرفته شود او دیگر نمی تواند در عضویت خانواده بماند، زیرا طبیعت او و طبیعت زن او را از عضویت حذف می کند.

با بیان ساده تر: مرد یا باید قوّام خانواده باشد و یا خانواده را رها خواهد کرد. و این در صورتی است که زن عملاً او را حذف نکند.

و اگر چنین مردی در اثر ناتوانی و بی چارگی در خانواده بماند، مانند برخی از ابزار بی ارزش خانه،

1- آیهٔ 34 سورهٔ نساء.
2- پس پیام آیه یک پیام ارزشی هم نیست.
3- توجه: این بحث به محور «منشأ ریاست پدر» است نه به محور «منشأ خانواده» که در مباحث پیشین گذشت.

خواهد بود.

این اصل علاوه بر اصول و فروع نظری در انسان شناسی (و مرد شناسی و زن شناسی) یک تجربهٔ عینی تاریخی هم هست؛ در برخی بومیان جزایر دور افتاده و بریده از جامعهٔ جهانی که زن سالاری حاکم بوده، مردها عضو اصلی خانواده نبوده اند؛ حتی هر فرزند مذکر که به سن رشد می رسید از عضویت خانواده خارج -و یا به قول برخی ها: آزاد- می گشت و اگر به عنوان یک عضو در تصمیمات امور خانواده دخالت می کرد از محیط خانواده اخراج می گشت.

در میان قبیله بزرگی که زن سالار بوده و در شمال غرب دریای خزر می زیسته اند و کوروش ایرانی نیز به دست آنان کشته شد، حتی در امور نظامی و جنگ نیز استفادهٔ چندانی از مردان نمی شد؛ زنان پستان های خود را می بریدند تا مانع تیر اندازی شان نشود. این مردم همان ها بودند که داریوش نیز به جنگ آنان رفت لیکن بی نتیجه برگشت.(1)

طول مدت دوام و بقای این قبیله زن سالار برای ما معلوم نیست اما مکالمهٔ رئیس این قوم (که یک زن بوده) با اسکندر نشان می دهد که این زن از زن سالاری قومش پشیمان بود و در صدد واگذاری سالاریت به یک مرد بوده است؛ وقتی که اسکندر پس از شکست داریوش سوم به شرق ایران می رود، زن مذکور به پیش او آمده و می گوید: آمده ام با تو همبستر شوم تا پسری به دنیا بیاورم مانند تو باشد.

بدیهی است چنین آرزوئی از انگیزهٔ تبدیل قبیلهٔ زن سالار به قبیلهٔ مرد سالار، نشئت می گرفته است؛ او می خواست پسری داشته باشد دارای خصایل اسکندر تا قبیله اش را از باتلاق زن سالاری نجات دهد.

ونیز بدیهی است که در میان آنان یا اساساً خانواده ای وجود نداشته و اگر داشته مرد در هیچ تصمیمی دخالت نداشته است؛ مرد یا هرزه گرد و بیرون از منظومهٔ خانواده بوده و یا در زمرهٔ ابزارهای بی ارزش بوده است.

در همین زمان ما که مادرسالاری گسترش یافته و می یابد و جامعهٔ سوئد در این مسیر به بالاترین حد خود رسیده است، نمونهٔ خوبی است تا آثار «عدم مرد قوام»ی و سلطهٔ «زن قوام»ی را به ما روشن کند.

1- دربارۀ این قبیله بزرگ زن سالار، رجوع کنید به «تاریخ ایران باستان» پیرنیا. بخش کورش، داریوش و اسکندر. مورخین در نام این قبیله و در تعیین دقیق محل زندگی شان اختلاف دارند.

این موضوع را در سلسله مقاله های «جامعهٔ سوئد»(1) که در روزنامه اطلاعات منتشر شد، شرح داده ام در اینجا به اشاره مختصر اکتفا می کنم: می توان گفت اکثریت مردم سوئد بر اساس مادر سالاری زندگی می کنند، مردها هیچ مسئولیتی نسبت به خانواده ندارد؛ هرزه گرد و بدون عضویت رسمی در خانواده عمر خود را سپری می کنند؛ در شناسنامه های شان به نام مادر اکتفا شده حتی جائی برای نام پدر نگذاشته اند.

زن سوئدی زیر مسئولیت خانواده- اگر بتوان نام آن را خانواده گذاشت- کمرش شکسته است، در نتیجه کمتر به آبستن شدن و زایمان تن می دهند. جمعیت سوئد روز به روز به شدت در کاهش است؛ واردات جمعیت از جوامع دیگر یکی از وظایف اولیّه دولت است. و اگر این گونه پیش رود در طی سه دههٔ دیگر اکثریت قریب به اتفاق مردم سوئد مهاجران وارداتی خواهند بود. گویند زمانی 000/20 زن با عنوان عروس های واراداتی از شرق آسیا آوردند تا بزایند و بر جمعیت سوئد بیفزایند، اما این عروسان نیز پس از مدتی زیر فشار مسئولیت اداره امور فرزندان، از زایمان خودداری کردند، دولت هر چه کمک مالی و تشویقات دیگر می کند به نتیجه ای نمی رسد. کمونیسم جنسی- باصطلاح- پدر جامعهٔ سوئد را در آورده است. و این نمونهٔ عینی و تجربی زن سالاری در عصر مدرنیته است.

و نیز تجربه تاریخی، ملموس و محسوس و غیر قابل انکار است که: اگر خانواده بر اساس «مرد قوام»ی باشد، زن نه از عضویت خانواده خارج می شود و نه سمت و مسئولیتش حذف می گردد گرچه گاهی بل در اکثر موارد مرد قوامی جای خود را به مرد سالاری می دهد و داده است که مورد امضای مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نیست؛ اساساً این مکتب از سالاریت در خانواده بیزار است و نسخهٔ طبیعی و فطری ای مطابق انسان شناسی ویژه خود می دهد که: «الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ».(2) و حدیث های فراوان به محور خانواده که هر نوع سالاریت را محکوم می کنند.

در این مکتب مرد نه تنها مسئولیت عظیم دربارهٔ خانواده و اولاد دارد بل نسبت به نوه ها، نبیره ها و اولاد نسل های بعدی خود احساس مسئولیت دارد؛ دوباره سخن امام سجاد علیه السلام را در این دعا

1- رجوع کنید روزنامۀ اطلاعات فروردین و اردیبهشت سال 1366.
2- آیۀ 34 سورۀ نساء.

بخوانید: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، وَ مِنْ شَرِّ السَّامَّهِ وَ الْهَامَّهِ و الْعَامَّهِ وَ اللَّامَّهِ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَیْطَانٍ مَرِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ سُلْطَانٍ عَنِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مُتْرَفٍ حَفِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ ضَعِیفٍ وَ شَدِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَرِیفٍ وَ وَضِیعٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ قَرِیبٍ وَ بَعِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مَنْ نَصَبَ لِرَسُولِکَ وَ لِأَهْلِ بَیْتِهِ حَرْباً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ، وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ دَابَّهٍ أَنْتَ آخِذٌ بِناصِیَتِها، إِنَّکَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ».

آه ای انسان، ای مسلمان مؤمن، وقتی که صحیفه را می خوانی آن را با نگاه علمی بخوان؛ امام معصوم وقت خود، وقت فرزند معصوم خود امام باقر علیه السلام را در املاء این متن عظیم، صرفاً برای یاد دادن دعا صرف نکرده است گرچه اگر چنین هم بود خیلی ارزش داشت ارزش اساسی، اما صحیفه علم است در قالب دعا و دعا است در قالب علم.

کجایند آنان که خود را انسان شناس، جامعه شناس، رابطه شناس، و سعادت شناس می دانند و در محافل علمی غرب و غرب زده ها مدعی خدمت به انسان هستند و نمی بینند که امام سجاد مرد را مسئول نسل های بعدی خود می داند: «وَ ذُرِّیَّتِی».

و از هر شرّی که نفس خودش را پاس می دارد ذریّه اش را نیز از همهٔ آن ها پاس می دارد. شگفتا صحیفه چیست؟ و چه راه پرسعادت را در پیش روی انسان- فرد انسان و خانوادهٔ انسان و جامعهٔ انسان- قرار می دهد(!؟!). سران مدرنیته که افسار فکر و فرهنگ مردم را در دست گرفته اند به کجا می روند!؟! و انسان و جامعهٔ انسانی را به کجا می برند!؟!

و جالب تر این که امام علیه السلام این کلام علمی و نسخهٔ حیاتی را با جملهٔ «إِنَّکَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ» به پایان می برد که ما را به جنبهٔ آفرینشی و طبیعی بودن مرد قوامی و مسئولیت «پدر بودن»، توجه می دهد.

دیدیم که احساس مسئولیت در برابر ذریهٔ و نسل های بعدی یکی از خصایل پیامبران است و لذا ریشه های این سخن امام را در قرآن شرح دادم.

طلاق؛ تنها ناهنجار جایز

مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام طلاق را یکی از

ناهنجارترین رفتارها می داند با این همه آن را یک «رفتار جایز» دانسته است.

عوامل طلاق: ظاهراً طلاق فقط یک عامل دارد: «ناسازگاری دو همسر». اما در مقام تحلیل عامل آن بر سه گونه است:

1- طلاق با انگیزه غریزی محض؛ غلبهٔ شهوت جنسی در قالب «تنوع طلبی» خواه از طرف مرد و خواه از طرف زن و خواه از هر دو طرف. این بدترین و غیر انسانی ترین و ناهنجارترین عمل است که منشأ آن بیماری روانی است.

2- طلاق با انگیزهٔ فطری: مردی با فطرت سالم و شخصیت سالم نمی تواند با همسر غریزه گرای خود زندگی کند. و یا بر عکس: زن با فطرت سالم و شخصیت سالم نمی تواند زندگی با مرد غریزه گرا را تحمل کند.

3- طلاق با هر دو انگیزه: این پیچیده ترین صورت مسئله است و از موارد بس پیچیده انسان است که به هیچ وسیله ای- هدایت، تربیت، تذکر و مشورت قابل حل نیست، اما در دو ردیف بالا امکان ارشاد، هدایت و تذکرات، امکان حل و برگردانیدن زندگی مشترک به خط سلامت، در مواردی هست.

در مواردی که مسئله از مرحلهٔ حلّ اختلاف می گذرد، چاره ای جز طلاق نیست زیرا زندگی مشاجره آمیز آثار زیر را دارد:

1- گاهی به قتل منجر می شود.

2- چنین زندگی مشترک نمی تواند اولاد سالم با شخصیت سالم تربیت کند.

3- امکان کشیده شدن یک طرف یا هر دو طرف به فحشاء و کمونیسم جنسی پیش می آید که اگر چنین خانواده هائی در جامعه بیشتر شوند جامعه را نیز به کمونیسم جنسی می کشانند و اصل و اساس «خانواده» دچار خطر ها می گردد.

4- زندگی و عمر دو همسر نیز تباه می گردد.

در نظر مردمی و حتی در نظر خیلی از دست اندرکاران علوم انسانی، این ردیف چهارم در اول قرار می گیرد. ای کاش این گونه بود و ناسازگاری دو همسر فقط عمر خودشان را تباه می کرد یا اولین ضررش همین بود. اما در بینش مکتب ما این خطر خیلی کوچک تر از سه ردیف بالا است.

غرب در اثر مسیحیت پولسی طلاق را ممنوع کرد و دچار فساد شد، سپس نه فقط طلاق بل هرزه

ص: 273

گردی را نیز برای زن و مرد آزاد کرد این بار نیز دچار فساد از این طریق گشت.(1)

حسد؟ یا غیرت؟

اجازه بدهید از نو تکرار کنیم که: مشکل غربی ها و علوم انسانی غربی در «انسان شناسی» است. اگر انسان حیوان است گرچه با پسوند متکامل، پس هیچ معنائی برای «غیرت» نمی ماند مگر «حسادت»؛ برای غیرت مرد دربارهٔ همسرش هیچ علتی یافت نمی شود مگر حسادت.

اما امروز محافل علمی غرب (و در همهٔ جهان) به شدت در بن بست و بلاتکلیفی مانده و دربارهٔ خانواده و غیرت، مات و مبهوت مانده است؛ هیچ نسخه ای به عنوان راه حل ارائه نمی دهد: اگر غیرت همان حسادت است باید ریشه کن شود زیرا حسادت یک انگیزش منفور، محکوم و غیر انسانی است. و از جانب دیگر در عرصهٔ عینی جامعه هر چه غیرت ضعیف و لاغر می شود، جامعه دچار بیماری های گوناگون می گردد که کوچکترین آن ها متلاشی شدن نهاد خانواده است که منشأ فسادهای اجتماعی، اضطراب درونی افراد، عدم بهره مندی از زندگی با وجود امکانات گسترده و...، و....

کلید طلائی: در این جا باز می رسیم به کلید طلائی که انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در اختیار دانش و دانشمند قرار می دهد؛(2) می گوید: انسان دو روح دارد: روح غریزه و روح فطرت؛ منشأ حسادت روح غریزه است و منشأ غیرت روح فطرت است. حسادت و غیرت دو چیز مستقل، دو تحرک کاملاً جدا از همدیگر، با دو انگیزه کاملاً مستقل از هم.

دقت فرمائید: در مواردی از این مجلدات به طور مکرر بحث و استدلال شده که منشأ خانواده، تاریخ، حقوق، هنجار و ناهنجار، اخلاق، زیبا شناسی و زیبا خواهی، هنر، حیاء و هر آنچه انسان دارد و حیوان فاقد آن است، روح فطرت است.

بنده یک پرسش عینی، تجربی و محسوس را عنوان می کنم: آیا حسادت، بر علیه همهٔ این امور که ناشی از فطرت می شوند، نیست؟ حسادت انگیزشی است که در جهت از هم پاشیدن خانواده، جامعه، تاریخ، حقوق، هنجار و ناهنجار، اخلاق، زیباشناسی و زیبا خواهی، هنر و حیاء است. این

حس می خواهد همهٔ این ها را پای مال کند و می کند؛ هر جا یکی از این ها در سر راهش قرار گیرد آن را

1- در مبحث بعدی دربارهٔ بالا بودن آمار طلاق در ایران بحثی خواهیم داشت.
2- اگر چشم بینا و گوش شنوا باشد.

مضمحل می کند.

اما غیرت حافظ و پاسدار همهٔ این امتیازات انسانی و نگهبان انسانیت است.

حسادت بر علیه خوبی ها و غیرت بر له خوبی ها است.

غیرت مدافع انسانیت است، اما حسادت غریزی ترین غریزهٔ حیوانی است.

عدم تشخیص ماهیت این دو و ناتوانی در شناخت ویژگی های این دو، زندگی انسان پیش رفته را آشفته تر و مضطرب تر از زندگی انسان های اولیه کرده است. آیا به راستی انسان بر ادامه این زندگی پر آشوب، پر استرس، پر از رقابت های غیر انسانی، پر جدال و پر جنگ آفریده شده است؟؟؟...

کجروی های دانشمندان منشاء کجروی فرهنگ جامعه شده و این همه امکانات گستردهٔ زندگی را برای مردم در نهایت تلخی قرار داده است در نتیجه علم به بن بست و «نمی دانم» رسیده و فرهنگ به دوزخ «انسان آزاری».

می گویند: چرا در ایران که یک جامعه دین دار است، آمار طلاق در حد بالائی است؟ عرض می کنم وقتی که «مرد قوام»ی را با نام جعلی «مرد سالاری» محکوم کردید، و «غیرت» را به «حسادت» معنی کردید. و این هر دو غلط و نادانی را به فرهنگ جامعه تحویل دادید نتیجه اش آمار بالای طلاق می شود.

تقلید از نادانی غرب در انسان شناسی، همهٔ اساتید و دانشجویان تان را فرا گرفته است، و حوزهٔ علمیه نیز یا به «اخلاق اندرزی» و غیر علمی بسنده کرده و یا به مزخرفات یونانی و بودائی. و این سه نادانی در کنار هم از دانشگاه و حوزه به جامعه رفته و به فرهنگ مبدل می شود؛ علاوه بر صدا و سیما و مطبوعات، به ادبیات کوچه و خیابان کشیده شده نکوهش مرد قوامی با عنوان مرد سالاری و نکوهش غیرت با عنوان حسادت برسر زبان هر زن و مرد افتاده است. از جهالت غیر از آثار جاهلانه چه انتظاری دارید!؟!؟!

حتی جریان به جائی رسیده است که در نشریات اختصاصیِ «جدول کلمات متقاطع» نیز گاه می نویسد «رشک» باید در جوابش بنویسی «غیرت» و گاهی می نویسد «حسادت» باید در جوابش بنویسی «غیرت». و برعکس: هر جا که می نویسد غیرت باید در جوابش یا حسادت را بنویسی و یا رشک را.

صریحاً عرض می کنم: نه دانشگاه شما دانشگاه اسلامی است (زیرا که نه شناخت درست از انسان

ص: 275

دارد و نه تعریف درست) و نه حوزه علمیه به شناخت انسان و تعریف انسان، از متن قرآن و حدیث رسیده است. و خشت اول چون نهد معمار کج تا همه جای ابعاد زندگی و فرهنگ اجتماعی دیوارها کج خواهند رفت و می روند.

وقتی که «ولی فقیه» و رهبر جامعه می گوید: علوم انسانی را اسلامی کنید، دانشگاهیان به سه گروه تقسیم می شوند:

1-گروهی می گویند: دین کجا و علم کجا، به گمان شان اسلام نیز دین فاقد علم مانند مسیحیت(1)

است. و حق دارند زیرا نه اطلاعی از مکتب اهل بیت دارند و نه حوزویان ما (که خود درمانده اند) چیزی به آنان داده اند.

2-گروهی به اصل مسئله باور دارند و در مواردی کوششی نیز از خودشان نشان می دهند لیکن چون فاقد عقبۀ حوزوی هستند (که خود حوزه نیز فاقد انسان شناسی مکتب است) به جائی نمی رسند.

3-گروه سوم به مصداق «المامور معذور» برنامه هائی ارائه می دهند اما عقیم وسترون که هنوز هم هیچ فایده ای نداده است.

اما حوزویان: تا یونانیات بر حوزه حاکم است و اشخاص ارسطوئی یک سر و گردن بالاتر از مکتب گرایان معرفی می شوند و هر روز در صدا و سیما ملاصدرا تبلیغ می گردد و کسان دیگر، و به قول نسیم شمال «تا کلّه شیخ ما دبنگ است(2) این قافله تا به حشر لنگ است». و از جانب دیگر مرتاضی گری و کهانت به عنوان عرفان به فکر طلاب قالب می شود- با این که در فقه می خوانند که کهانت گناه کبیره است- و اشخاص مرتاض و کاهن (که به درد هیچ جامعه ای نخورده اند) به عنوان نخبه های ایمانی و عرفانی معرفی شده و تبلیغ می شوند، به جائی نخواهیم رسید.

آه ای قرآن که خودت گفته ای «إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً»(3) مهجور مانده ای و آه ای اهل بیت (سلام الله علیکم) حوزویان به نام مکتب شما به یونانیات (که خود غرب آن ها را به بایگانی تاریخ انداخته) و به بودائیات (که خود هندیان آن را محکوم کرده اند) می پردازند و از این بی راهه

1- منظور مسیحیت موجود و تحریف شده است.
2- البته این گونه شیخ ما نه هر شیخ ما.
3- آیهٔ 30 سورهٔ فرقان.

رفتن چه کیفی هم می کنند و چه قدر به خود می بالند.

منشأ ریاست خاندان

یادآوری می شود که مقصد آخر این مباحث «جامعه شناسی منشاء سلطنت» است که در برگ های پیشین و قبل از مبحث «منشاء ریاست خانواده» آن را عنوان و تیتر بحث قرار دادیم و در آن جا در پی نویس توضیح داده شد که برای رسیدن به مسئلۀ «جامعه شناسی منشاء سلطنت» باید به همراه خواننده محترم راه درازی را طی کنیم. اکنون این بحث نیز یکی دیگر از مقدمات مسئلۀ سلطنت است. تا برسیم به «امامت» و فرق ماهوی آن با سلطنت و جمهوریت.

تعریف: خاندان عبارت است از مجموعه ای از خانواده ها که در تبار نزدیک متحد و مشترک هستند.

در منشاء ریاست خاندان، همۀ چهار عامل ریاست پدر، حضور دارند زیرا خاندان بر پایه همان خانواده مبتنی است. لیکن تنها به عنوان شرط لازم هستند نه شرط کافی. چون «تقسیم کار» که از درون خانواده شروع می شود، در خاندان به «تفکیک مالکیت» منجر می شود. این جاست که عامل دیگری ضرورت و لزوم خود را نشان می دهد و «ثروت» تعیین کننده می شود؛ در روند طبیعی، رئیس خاندان کسی است که ثروتمند ترین شان باشد.

پس باید در منشأ ریاست خاندان، چند عامل دیگر بررسی شوند: ثروت، سن، تجربه، و علم و دانش.

ثروت را در اول، و سن و تجربه را دوم و علم و دانش را در مرتبه سوم آوردم. زیرا بحث ما در روند طبیعی منشاء ریاست است و در این روند عوامل هر چه طبیعی تر همان قدر کارآمدتر. آیا عامل ثروت طبیعی تر است یا عامل سنّ و تجربه؟-؟ بی تردید سن و تجربۀ سنی طبیعی تر است، لیکن همان طور که در مثل گفته اند «آقایی چهار ریال هزینه دارد»؛ ریاست به هر معنی و با هر دامنۀ محدود یا بیشتر، هزینه دارد. و نیز از نظر روان شناسی بسی دشوار است که فرد فاقد مال، هوشمند و دارای مدیریت قوی شناخته شود. از این جهت است که در روند طبیعی، ثروت نقش مقدم بر سنّ و تجربه را پیدا می کند. مگر این که شرایط زمانی، و

مکانی، تفاخری و امنیتی خاندان، نیاز به سن و تجربهٔ رئیس، را به حدی ایجاب کند که عامل ثروت را تحت الشعاع قرار دهد.

در روند طبیعی، علم و دانش هرگز عامل تعیین کننده در ریاست نیست؛ به هر مقدار هم قوی تر باشد تنها شخص را به سمت مشاور می رساند که در کنار رئیس قرار گیرد و نظرهای مشورتی بدهد.

ص: 277

اما اگر خود رئیس علم و دانش داشته باشد این عوامل را نیز خود دارد.

مسئولیت اعلام نشده: رئیس خاندان مسئولیت هائی دارد که انجام آن ها معیار توان ریاستی اوست. این مسئولیت ها همگی به طور آگاهانه و اعلام شده مشخص هستند غیر از یک مورد ویژه که به ضمایر ناخودآگاه افراد و خانواده ها بر می گردد و آن «تفاخر» است؛ رئیس باید کسی باشد که عنصری از افتخار به ریاست او در ناخودآگاه افراد تحت ریاستش باشد و اگر این احساس به خودآگاه ها هم برسد بهتر و قوی تر می گردد.

گاهی در عرصۀ تفاخر بشری این عنصر به حدی به مرحله آگاهی ها می رسد که سنّ و تجربه را قوی تر از عامل ثروت می کند و گاهی نیز علم و دانش را بر ثروت و سنّ و تجربه نیز فایق می کند.

منشاء ریاست قبیله: تعریف: قبیله عبارت است از مجموعه ای از خاندان ها که در تبار دور متحد و مشترک هستند.

در این موضوع نیز همۀ عوامل ریاست پدر خانواده، و ریاست رئیس خاندان، حضور دارند اما از نقش شان کاسته شده و عوامل تعیین کنندۀ دیگری تعیین کننده می شوند از(1)

قبیل «ایجاد قدرت» و «ایجاد امنیت» و «تقویت عامل تفاخر»؛ هر چه افراد، خانواده ها و خاندان ها در برابر قبایل دیگر به افتخار بیشتر نایل آیند به همان مقدار به ریاست رئیس، بهتر و راحت تر تن می دهند.

(امروزها با تقلید از لغت و فرهنگ غربی گاهی به عامل و عنصر «تفاخر» اصطلاح «کاریزما» را به کار می برند که باید گفت خالی از اشکال نیست).

هر چه این عنصر در رابطۀ قبیله با رئیسش بیشتر باشد، ریسک سرنوشت ساز آن بالاتر می گردد؛ ممکن است در اثر ایجاد مدیریت پذیری، قبیله را به قدرت و توسعه برساند و ممکن است در اثر اشتباه رئیس همه چیز قبیله بر باد رود.

سلطنت و ریاست بر جامعه: تعریف: جامعه در روند طبیعی، عبارت است از مجموعۀ قبیله ها که در دورترین تبار متحد و مشترک هستند. این اتحاد

و اشتراک را «زبان» تعیین می کند؛ وحدت زبان (گرچه با لهجه های متفاوت) حاکی از اشتراک در تبار و نژاد است.

ص: 278

1- طبیعی است هر چه از نطفه- و به قول فردوسی- از «تخمۀ اولی» دورتر شوند از کاربردشان کاسته می شود.

اشتراک زبان هر چه نزدیک تر و قوی تر و هر چه فارغ تر از لهجه ها باشد، به همان میزان به عنوان عامل تعیین کننده در سلطنت سلطان، مؤثر است.

بنابراین در منشاء سلطنت نیز عوامل ریاست خانواده، خاندان و قبیله همگی حضور دارند و شرط لازم هستند لیکن شرط کافی نیستند؛ در مراحل قبلی نیز زبان بود اما هیچ تأثیر تعیین کننده نداشت، قبایل متعدد با وجود وحدت زبان، کاملاً با همدیگر منفک و مجزا بودند، اینک در تشکّل جامعۀ طبیعی، زبان تعیین کننده ترین عامل است.

حرکت معکوس: گاهی عوامل اجتماعی و غیر طبیعی، یک جامعۀ طبیعی را به چندین جامعۀ کوچک تقسیم می کند. و نیز یک قبیله را به بخش های کوچک، و یک خاندان را به گروه های کوچک خانواده تقسیم می کند. اگر عنصر یا عناصر جغرافی طبیعی نیز با عوامل اجتماعی همدست باشند این تقسیمات بُرش قوی تر می یابند.

سلطنت در جامعۀ پیش رفته: در مسئلۀ «حرکت معکوس» نامی از عوامل اجتماعی برده شد؛ عوامل مشروح در بالا همگی ماهیت طبیعی داشتند، و منشأ شان روح غریزی بشر است، اما منشأ اجتماعیات روح فطرت است، زیرا که منشأ جامعه روح فطرت است؛[1]

جامعه هر چه پیش رفته تر، اجتماعی تر و هر چه اجتماعی تر، فطری تر. به شرط اینکه روح غریزه روح فطرت را سرکوب نکند و جامعه را نیز به خدمت خود نگیرد.

به هر صورت؛ توسعۀ اجتماعیات (خواه در مسیر درست اقتضاهای فطری باشد و خواه در مسیر اقتضاهای غریزه) بر علیه عوامل طبیعی مذکور است و آن ها را از کار می اندازد با این فرق که توسعۀ اجتماعیات هر چه غریزی تر باشد، در براندازی عوامل فطری بیشتر پیش می رود مانند جامعه سوئد که عوامل ایجاد کنندۀ خانواده را نیز از بین برده است و جامعه هر چه از تسلط غریزه و سرکوب شدن فطرت فارغ باشد به همان میزان عوامل طبیعی غریزی را کنترل می کند و عوامل طبیعی فطری را نگه می دارد.

عوامل طبیعی خانواده دو بخش هستند: عوامل غریزی (= دوگانگی جنسیت مرد و زن) و عوامل

1- و در موارد متعدد از این مجلدات به طور مستدل و مشروح تبیین شده است که منشأ جامعه «قراردادها» نیست.

فطری. و چون حیوان فاقد روح فطرت است لذا فاقد خانواده است.

اصل توسعهٔ جامعه و اجتماعیات، یک روند جبری است که آفرینش انسان او را برای آن آفریده و جبراً به آن سوی می برد و این کار روح فطرت است همان طور که آتش جبراً و قهراً و ذاتاً سوزاننده است، روح فطرت نیز همان طور ایجاد کننده و پدید آورندهٔ جامعه است. اما غریزه خود خواه است و حد و مرز نمی شناسد و ذاتاً با «هنجار و ناهنجار» تضاد دارد اما چون راهی غیر از پذیرش چیزی به نام جامعه ندارد، می کوشد آن را نیز در مسیر اقتضاهای خود قرار دهد «غریزهٔ ضد جامعه»، «جامعه خواه» می گردد آن گاه بر می گردد و بر علیه عوامل اولیهٔ خود کار کرده سلطنت را مخدوش، ریاست قبیله را داغان، ریاست خاندان را مضمحل و ریاست پدر در خانواده را از ریشه بر می کند؛ در نتیجه یک جامعه با اجتماعیات غریزی تشکیل می یابد لیکن با روند طبیعی غریزه، و روح فطرت از عرصهٔ ریاست و مدیریت جامعه (جامعه که منشاش فطرت است) کنار می رود، محصول فطرت ابزار دست غریزه می گردد، و سلطنت از نوع دیگر پدید می آید که نامش «امپراتوری» و روشش امپریالیسم است که اصل «تبار مشترک» معنی خود را از دست می دهد.

در چنین جامعه ای که بر علیه منشاء خودش است، آنچه محال است آسودگی درونی انسان است. توسعه بر علیه توسعهٔ انسانی می گردد، جامعه یک جامعهٔ بشری می گردد نه جامعهٔ انسانی.(1)

جامعهٔ جهانی هم ضد نژاد پرستی می شود و هم نژاد پرست، هم ضد جنگ می شود و هم جنگ ها را راه می اندازد، هم طرفدار محیط زیست می شود و هم غول تخریب کنندهٔ محیط می گردد. و ده ها موارد اساسی که امروز در بن بست و دَوَران تضادها گیر کرده است.

اما اگر فطرت سرکوب نشود، روند مشخص و معلوم را در پیش می گیرد:

اولاً: غریزه و غرایز را سرکوب نمی کند بل آن ها را جهتمند می کند.

ثانیاً: غریزیات را بر دو نوع تقسیم می کند:

1- غریزیات اصیل و لازم برای انسان.

1- از نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام بشر با انسان فرق دارد. رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» و دیگر نوشته ها در سایت بینش نو www.binesheno.com

2- غریزیات نا اصیل و مزاحم رشد فطریات، از آن جمله مزاحم جامعه؛ نژاد پرستی (تفکیک جامعۀ انسانی به مرزهای زبان، تبار دور، تبار نزدیک)؛ تقسیم جامعۀ انسانی به جامعه های سلطنتی، و قبیله و خاندان، را از بین می برد. زیرا این قبیل غرایز مزاحم توسعۀ انسانی جامعه هستند.

اما اصیل ها نه تنها مزاحم جامعه نیستند بل مقوّم جامعه هستند (از آن جمله است عوامل غریزی که در کنار عوامل فطری خانواده را تشکیل می دهند) باید در همان جهت خود که کمک به ایجاد خانواده است باقی بمانند. تا غریزۀ جنسی هرزه گرد، خانواده را که مولود فطرت است از بین نبرد.

اسلام شهوت جنسی را با جهتمندی (بدون هرزه گردی) بشدت تشویق می کند، آیا اگر بگوئیم «حکمت ازدواج های مکرر و متعدد پیامبر اسلام نوعی مبارزۀ عملی و سنتی آن حضرت با پدیدۀ بی خانوادگی آخرالزمانی بوده و حمایت عملی از خانواده بوده» سخن گزافی گفته ایم؟

و دربارۀ خاندان نیز اصل اصیل «صلۀ رحم» را با آن استحکام و شدت تأسیس و حمایت کرده تا حصاری به محور حریم خانواده باشد و این پدیدۀ اصیل فطری را از هرزه گردی غریزه حفاظت کند.

با بیان دیگر: در جامعۀ جهانی امروز که افسار توسعه در اختیار غریزه است، برخی غرایز- از قبیل غرایز سلطنت، قبیله گرائی، خاندان پرستی- از بین می روند و غرایز دیگر جانشین آن ها می شوند: سلطنت ها رفتند و جمهوریت ها آمدند اما مرزها ماندند. مگر مرز غیر از غریزه منشأی دارد؟ تعصبات قبیله ای رفتند اما ناسیونالیسم ها جامعه جهانی را تکه تکه کردند. جنگ های بین القبایل رفت لیکن جنگ های بین ملت ها گسترده تر، با کشتار بیشتر ماند. برخی جهالت ها رفتند جای شان را به جهالت های انسانیت کش دادند. اضطرابات درونی و روانی پیشین رفت جایش را به اضطرابات انسان کش و انسانیت کش داد و...

درست است «قسمت پر لیوان را باید دید» اما نباید نسبت به قسمت خالی آن کور بود زیرا به تشویق غریزه و ابلیس غریزه پرور، کوس و سرنای بخش پر، تفکر درست را از انسان سلب کرده است.

سلطنت نه، امامت آری

فرق میان سلطنت و امامت در یک جمله: سلطنت غریزی است و امامت فطری.

دولت: برای اداره جامعه، دولت هم لازم است و هم ضروری. امروز برخی از دست اندرکاران علوم

ص: 281

انسانی معتقد هستند که جامعه هیچ نیازی به دولت ندارد. و یا می گویند: ضرر و مفاسد دولت بیش از مضرات و مفاسد بی دولتی است. برخی نیز می گویند مفاسد دولت کمتر از مفاسد بی دولتی نیست.

این بینش تازگی ندارد خوارج در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی که جنگ های داخلی جمل و صفین را دیدند که خون همدیگر را بر سر تصاحب خلافت می ریختند به فکر فرو رفتند و چون سابقهٔ «عدم دولت» را در میان عرب عدنانی دیده بودند نتیجه گرفتند که اسلام آری، اما دولت نه؛ ما می توانیم مانند عرب عدنانی که قرن ها بدون دولت زندگی کردند، زندگی کنیم. به آیه «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ»(1) تمسک کرده و شعار عدم دولت را سر دادند.

امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ شان فرمود: «كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ [إِلَّا لِلَّهِ] وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»:(2) این سخن حقی است که از آن ارادهٔ باطل می شود، آری هیچ حکمی نیست مگر از آنِ خدا باشد، و لیکن اینان می گویند: اِمارت و ریاست مخصوص خداوند است. و حال آن که لابّد است برای مردم امیری باشد خواه مؤمن باشد و یا فاجر.

یعنی حتی دولت فاجر بهتر از بی دولتی است.

اما سلطنت به هر معنی با هر ویژگی، دولت فاجر است، زیرا منشأ آن عوامل غریزی است (به شرحی که گذشت) در حالی که دولت عبارت است از مدیریت جامعه، و منشأ خود جامعه، روح فطرت است و ادارهٔ یک پدیدهٔ فطری با مدیریتی که ماهیتاً غریزی است یک «تضاد» است: تضاد انسان بر علیه انسان؛ تضاد فطرت بر علیه فطرت؛ استخدام فطرت بر علیه خودش.(3)

انسان آزاد است و باید آزاد باشد که فرمود: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً»:(4) بردهٔ دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است.

1- آیهٔ 57 سورهٔ انعام و آیهٔ 40 سورهٔ یوسف.
2- نهج البلاغه خطبهٔ 40.

3- در مبحث بالا نمونه هائی از این تضادها و آثارشان به شرح رفت.
4- نهج البلاغه، کتب، کتاب 31.

سلطنت (به هر معنی و با هر ویژگی) با بردگی مردم ملازم است؛ سلطان قانون وضع می کند و آن را به اجرا می گذارد و مردم موظف می شوند که به آن عمل کنند، این غیر از بردگی معنایی ندارد حتی در سلطنت دلسوزترین سلطان تا چه رسد به سلطان عنید[(1)] که در این دعای امام علیه السلام آمده است.

هیچ کس بر هیچ کس دیگر حق حکومت ندارد: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ».[(2)] خداوند که آفرینندهٔ انسان است و جامعهٔ انسانی نیازمند حکم است پس خداوند است که حق حکومت دارد.

بنابراین، منشأ حکومت، حکم خداوند است و حکم خداوند باید منشأ دولت و اِمارت گردد. اگر منشأ دولت حکم الهی نباشد، دولت فاجر می شود. پس سلطنت، دولت فاجر است.

و چون عامل آن نژاد و نژاد پرستی می شود، به پدیدهٔ اجتماعی صرفاً غریزی مبدل می گردد گرچه روند تدریجی و پله کانی آن از خانواده که یک پدیدهٔ فطری است شروع می گردد.

پس سلطنت مشروعیت فطری ندارد بل امور فطری- از قبیل خانواده، و جامعه- را به خدمت غریزه می گیرد.

سلطنت هرگز نمی تواند از استبداد و دیکتاتوری فارغ باشد. و این علاوه بر جنبهٔ نظری و «ماهیت شناسی» یک امر تجربی تاریخی مسلّم است.

سلطنت مشروطه

انسان مسئولیت پذیرترین و در عین حال مسئولیت گریزترین موجود است؛[(3)] فطرتش او را مسئولیت گرا و غریزه اش او را مسئولیت گریز می کند. متأسفانه بخش اول تاریخ انسان (از آدم تا امروز) بازیچهٔ دست ابلیس گشته و در مسیر کابالیسم گذشته است تا روزی که بخش دوم آن فرا رسد و دارد می رسد.[(4)] با این همه، غریزه گرائی بدلیل نادرستی خودش همیشه مفاسد و مضرات خود را به انسان نشان داده است؛ انسان نتوانست پدیدهٔ غریزی سلطنت را تحمل کند و در صدد مشروط کردن سلطنت برآمد.

1- در برگ های بعدی خواهد آمد که خصلت «عنید بودن» لازمۀ قهری سلطنت است گرچه درصد آن در یک سلطان با سلطان دیگر فرق کند.
2- آیۀ 57 سورۀ انعام و آیۀ 40 سورۀ یوسف.
3- این مسئله قبلاً در معنی آیۀ «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ...» به طور مشروح بیان شده است.
4- رجوع کنید به کتاب «تشیّع و فراگیری جهانیش» سایت بینش نو www.binesheno.com

مشروطه یک تقلید از یک حشره است؛ تقلید از کندوی زنبور عسل؛ این موجود اجتماعی(1)

که اجتماعی بودنش نیز غریزی محض است و لذا هزاران سال است که در یک حالت ایستا در جا می زند و یک تحرک کوچک در اجتماعی بودن آن رخ نداده است.

این تقلید در تقلید بودنش نیز نقص اساسی دارد؛ ملکه کندو بیکار و بی مسئولیت نیست بل بزرگترین کار را می کند او همهٔ افراد کندو را تولید می کند اما در مشروطه ملکه یا شاه مفتخوار محض، فاقد هر نوع مسئولیت است، یعنی نظام مشروطه از حد نظام این حشره نیز ساقط می شود.(2)

منشأ قانون در سلطنت: در سلطنت استبدادی، خواست و ارادهٔ شخص شاه منشأ قانون است گرچه همیشه در کنارش چیزی به نام «مجلس سنا» با اشکال مختلف بوده است.(3)

همیشه میان شاه و سنا نوعی درگیری و کشمکش بر سر «انشاء قانون» جریان داشت اگر سنا قوی تر می شد، منشأ قانون خواست و اراده اشراف و مترفین می گشت که با فطرت عدالت خواه انسان به هیچوجه سازگار نبود؛ استبداد فردی جای خود را به استبداد طبقاتی می داد.

و در سلطنت مشروطه منشأ قانون به روند دموکراتیک جامعه سپرده می شود که در مبحث جمهوریت شرح آن خواهد آمد.

جمهوریت

مشروطیت نیز به دلیل ماهیت غریزی محضش، ناتوانی خود را نشان داد و انسان دارای روح فطرت را نه اقناع کرد و نه توانست مدیریت شایستهٔ انسانی را برای این موضوع فطری بیاورد. تقلید از حشره، عقیم و سترون گشت. جمهوریت- که نطفهٔ آن در یونان قدیم به طور موقت بسته شده بود، به عنوان نسخهٔ نجات شناخته شد؛ عقلانیت با هوی و هوس مساوی گشت، علم و جهل

1- اجتماع، نه جامعه. این دو با هم فرق دارند.
2- مونتسکیو در «روح القوانین» می گوید در سلطنت «شرف» شرط است سلطان باید از اشراف باشد. او توجه نکرده که آیا شرف از قدرت ناشی می شود یا قدرت از شرف؟-؟ این سخن او در واقعیت تاریخ کلّیت ندارد بویژه در تاریخ آسیا که معمولاً شرف از قدرت ناشی شده و یک فرد بدون شرف، سلسلهٔ حکومتی را تاسیس کرده است. البته مراد او از شرف با آنچه در فرهنگ اسلام رایج است فرق دارد. و اساساً هیچ واژه ای از شرف در قرآن نیامده است. و این خود جای تفکر و تأمل است.
3- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش موسی و فرعون.

برابر شد و رأی هر کس با هر انگیزۀ درست و نادرست، معیار نظام مدیریتی و منشأ قانون گشت.

بدیهی است این «تساوی» و «مساوات» عین ستم و بیداد است که: مساوات میان نامساوی ها عین ظلم است. جمهوری توانست ذهن ها، فکرها و استعدادهای افراد را آزاد کند اما نظر به این که ماهیت غریزی و غیر فطری داشت و دارد، شکوفائی فکر و اندیشه را در بستر غریزیات جاری کرد که باز تمدن بشری یک تمدن صرفاً غریزی گشت؛ آب توسعۀ مدنی را در ذائقه انسانی به سراب مبدل کرد؛ همه چیز هست آنچه نیست آسایش درون و عدالت انسانی است. همه چیز هست و همه چیز توسعه یافته ابزار کشت و کشتار، خون ریزی، تجاوز و انهدامات توسعه یافته تر؛ شمشیر به توپ و تانک و توپ به کلاهک اتمی مبدل شده است. آیا به راستی انسان این است!؟! و برای این آفریده شده!؟! این که وحشی ترین حیوان است.

تمدن که ماهیتش غریزی باشد پیشرفتش نیز این چنین می شود؛ پیشرفت در بستر غریزۀ حیوانی انسان.

امامت

امامت نه متکی به اشرافیت است و نه متکی به قدرت. اما به «برتریت» متکی است. آری برتریت.

انسان ها متفاوت آفریده شده اند برتری برخی بر برخ دیگر یک اصل مسلّم، تجربی و عینی و مشهود است؛ این واقعیت است که گفته اند: گر تو نمی پسندی تغییر ده قضا را.(1)

برتری ها بر دو نوع هستند:

1- برتری های غریزی: این نوع در عالم حیوانی به درد می خورد و کارایی دارد.

2- برتری فطری: این نوع برتری ها هستند که جای گاه و نقش هر فرد را در نظام جامعۀ انسانی تعیین می کنند؛ آن که شخصیت درونی اش سالم تر است با آن که شخصیت بیمار دارد فرق دارد؛ رأی

1- البته برتریت ها، همگی بر اساس حکمت الهی هستند که شرح آن نیازمند بحث طولانی است.

این دو فرد اگر مساوی باشد عین ظلم است. و آن که دانشمند است با فرد کودن فاصله دارد و مساوات میان این دو در امور اجتماعی، حماقتی است که اصل حماقت را «ارزش» کرده است.

خورجین غریزه

همیشه غریزه دو کیسه دارد و خورجین گونه است؛ انسان می تواند از کیسهٔ غریزه خارج شود به شرط آن که به کیسهٔ دیگر آن نیفتد.

مثال: یکی از مشکلات بزرگ دولت ها در جامعهٔ مدرنیته، اداره غریزهٔ جنسی و جرم های ناشی از آن بود، دولت ها برای آسایش خود از این مشکل، خود را از مسئولیت «حفاظت از خانواده» خارج کردند و در فرهنگ مردم غیرت را به حسادت معنی کرده و آزادی جنسی را مشروع کردند. با این روند از مشکلات ناشی از قانونمندی امور جنسی، خود را راحت کردند و آن را در کیسهٔ غریزه یعنی آزادی جنسی جای دادند. این بار با مشکلات بزرگتر و پراکنده تر با گوناگونی جرم و بزه روبرو شدند.

برتری هائی که نظام اجتماعی امامت بر آن مبتنی می شود برتری های فطری است؛ حتی آن برتری های فطری که در خدمت غریزه باشد نیز ملاک نیست؛ علم و دانش که منشأ آن فطرت است اگر در ساختن ابزار و آلات مدرن سرقت باشد یا به سلاح های پیشرفته منجر شود، برتری غریزی، منفی و محکوم شمرده می شود. گرچه اصل و اساس آن روح فطرت باشد.

امامت و اصل «اجتباء»

اجتباء یعنی گزینش. در قرآن در هشت مورد «اصل اجتباء» درباره پیامبران آمده است که هر کدام از آن ها یا با «هدایت» و یا با «علم» و یا با «صلاحیت شخصیت درون» همراه هستند.

بهتر است این آیه ها را مشاهده کنیم:

1- آیه های 120 و 121 سورهٔ نحل دربارهٔ حضرت ابراهیم می گوید: «إِنَّ إِبْراهیمَ کانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ حَنیفاً وَ لَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکینَ- شاکِراً لِأَنْعُمِهِ اجْتَباهُ وَ هَداهُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقیمٍ»: ابراهیم (به تنهائی) امتی بود؛ متواضع، خالی از هر گونه آفت شخصیت، و از مشرکان نبود- شکرگزار نعمت های خدا بود، خدا او را اجتباء کرد و به راه راست هدایتش کرد.

توضیح: در این آیه برتری های فطری او شمرده شده که دلیل اجتباء و گزینش او بوده و پس از گزینش نیز خداوند به برتری های او افزوده و او را بیش از پیش به راه مستقیم انسانیت هدایت کرده

است که می رسد به «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً»:(1) ای ابراهیم من تو را امام مردم قرار می دهم.

2- آیهٔ 122 سورهٔ طه دربارهٔ حضرت آدم می فرماید: «ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَیْهِ وَ هَدی»: آن گاه پروردگارش او را برگزید و بر او بخشید و هدایتش کرد.

3- آیهٔ 50 سورهٔ قلم دربارهٔ حضرت یونس می گوید: «فَاجْتَباهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِینَ»: پروردگارش او را برگزید و او را از صالحان قرار داد.

توضیح: روشن است که مراد از صالحین افرادی هستند که به بالاترین درجهٔ «سلامت و صلاحیت درون» رسیده اند. تا آن حضرت می رسد به «وَ أَرْسَلْناهُ إِلی مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ یَزِیدُونَ»:(2) و او را رسالت دادیم به سوی مردمی که دارای جمعیت یکصدهزار یا بیشتر بودند.

4- آیهٔ 58 سورهٔ مریم: «أُولئِکَ الَّذِینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیِّینَ مِنْ ذُرِّیَّهِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّیَّهِ إِبْراهِیمَ وَ إِسْرائِیلَ وَ مِمَّنْ هَدَیْنا وَ اجْتَبَیْنا»: آنان پیامبرانی بودند که خداوند برای شان نعمت داده؛ از ذریّه آدم و از کسانی که همراه نوح (بر کشتی) سوار کردیم، و از ذریّه ابراهیم و یعقوب و از کسانی که هدایت کردیم و برگزیدیم.

توضیح: در این گونه آیه ها مراد از نعمت، گاو و گوسفند و باغ و بوستان نیست، مراد برتری های اندیشه ای؛ بینشی؛ شخصیتی و علم است. و مراد از «هدینا» افزایش علم و دانش آنان در مرحلهٔ نبوت و امامت است، زیرا هدایت عین علم است؛ هدایت به چیزی بدون اعطای علم به آن چیز، امکان ندارد.

5- آیه های 84، 85، 86 و 87 سورهٔ انعام: «وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ کُلاًّ هَدَیْنا وَ نُوحاً هَدَیْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِهِ داوُدَ وَ سُلَیْمانَ وَ أَیُّوبَ وَ یُوسُفَ وَ مُوسی وَ هارُونَ وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ- وَ زَکَرِیَّا وَ یَحْیی وَ عِیسی وَ إِلْیاسَ کُلٌّ مِنَ الصَّالِحِینَ- وَ إِسْماعِیلَ وَ الْیَسَعَ وَ یُونُسَ وَ لُوطاً وَ کلاًّ فَضَّلْنا عَلَی الْعالَمِینَ- وَ مِنْ آبائِهِمْ وَ ذُرِّیَّاتِهِمْ وَ إِخْوانِهِمْ وَ اجْتَبَیْناهُمْ وَ هَدَیْناهُمْ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ».

6- آیهٔ 179 سورهٔ آل عمران: «...وَ لکِنَّ اللَّهَ یَجْتَبِی مِنْ رُسُلِهِ مَنْ یَشاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَکُمْ أَجْرٌ عَظِیمٌ»:... ولیکن خداوند

اجتباء می کند (اشخاصی را که عبارت باشند از)

1- آیهٔ 124 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 147 سورهٔ صافات.

پیامبرانش، پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و اگر ایمان بیاورید پس برای شما هست اجر عظیم.

توضیح: اجر عظیم؛ هم در دنیا که به زندگی فردی و اجتماعی انسانی و انسانیت نایل می شوید و هم در آخرت به بهشت جاودان.

7- آیۀ 13 سورۀ شوری: «شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ إِبْراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسی أَنْ أَقیمُوا الدِّینَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فیهِ کَبُرَ عَلَی الْمُشْرِکینَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَیْهِ اللَّهُ یَجْتَبی إِلَیْهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدی إِلَیْهِ مَنْ یُنیب»: دینی را برای شما تشریع کرد که به نوح نیز همان را توصیه کرده بود. و آنچه را بر تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید. بر مشرکان گران است آنچه شما آنان را به آن دعوت می کنید. خداوند هر کسی را بخواهد (بر نبوت و امامت) اجتباء می کند و هر کسی را که به سوی او روی نهد هدایت می کند.

توضیح: دین در این قبیل آیه ها یعنی برنامۀ علمی و همه بعدی فردی و اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، اخلاقی و اجرائی. یعنی یک نسخه (بل امّ النسخه) کامل برای زیست انسانی انسان.

دین یعنی یک مکتب کامل و همه بعدی. با آن واژۀ دین که در برخی آیات به معنی «باور قلبی» آمده فرق دارد، زیرا در این جا سخن از تشریع است نه از عقیده صرفاً باطنی.

8- آیۀ 6 سورۀ یوسف: «وَ کَذلِکَ یَجْتَبیکَ رَبُّکَ وَ یُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْویلِ الْأَحادیثِ وَ یُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ»: (یعقوب به یوسف گفت:) این گونه پروردگارت تو را اجتباء کرده و بر می گزیندو علم «تاویل احادیث» را بر تو اعطا می کند و نعمتش را بر تو تکمیل می کند.

توضیح: واژۀ «احادیث» دو کاربرد دارد:

1- صیغۀ جمع حدیث به معنی حدیث ها، نقل قول ها و روایت ها.

2- صیغۀ جمع «احدوثه»، به معنی قول ها، نظریه ها، بینش ها، مکتب ها. و به قول امروزی ها: «ایسم ها».

در این آیه کاربرد دوم درست است: یعقوب به یوسف می گوید: خداوند تو را اجتباء می کند و توان شناخت و تحلیل نظریه ها و مکتب ها و ایسم ها را به تو می دهد.

ص: 288

متأسفانه چون در سوره یوسف سخن از خواب دیدن هست، مفسرین «تأویل الاحادیث» را به تأویل خواب ها و رؤیاها تفسیر کرده اند. شگفتا! بزرگترین مقامی که به یوسف می دهند تعبیر خواب است که با هیچکدام از دوکاربرد واژه احادیث سازگار نیست. بلی این متون تفسیری اکثر پیام های سازنده قرآن را به معانی سخیف عوامانه گرفته اند.

امامت: انتخاب آری، اما نه انتخاب سلطنتی اریستوکراسی، و نه انتخاب دمکراتیک، بل «اجتباء» و انتخاب الهی.

فطرت انسان نیز همیشه به انتخاب الهی دعوت کرده است: عجیب است؛ در دوران سلطنت و اریستوکراسی که اکثریت تاریخ گذشته را اشغال کرده و طبقۀ اشراف سلطان را تعیین می کردند باز در سرلوحۀ منشور سلطنت می نوشتند: سلطنت موهبتی است الهی که به فلان خاندان و فلان کس اعطا کرده است.

این انگیزش و خواستۀ درونی فطرت بود و آنان گرچه به آن عمل نمی کردند و راه غریزه را در پیش می گرفتند، باز تحت فشار روح فطرت انتخاب خود را با اجتباء الهی پشتیبانی می کردند. به جای این که از اجتباء الهی پی روی کنند و انتخاب خودشان را تابع آن کنند، اجتباء را تابع انتخاب خودشان می کردند.

آری؛ فطرت سرکوب می شود لیکن از بین نمی رود و همیشه خود را نشان می دهد. «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»: (1) فطرت الهی که انسان ها را با آن تفطیر کرده است، در این آفرینش خدا امکان تبدیل نیست. فطرت سرکوب می شود اما هرگز به غریزه مبدل نمی گردد. و در ادامه می گوید: «ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُون»: این است دین و مکتب استوار، ولی اکثریت مردم نمی فهمند.

همان اکثریت که پایگاه نظام جمهوریت است.

دموکراسی و جمهوریت

در مباحث قبلی کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را دیدیم؛ خوارج- مانند برخی از دانشمندان علوم انسانی معاصر- می گفتند: اسلام آری، دولت نه، در پاسخ آنان فرمود: «لَا

1- آیهٔ 30 سورهٔ روم.

بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»:(1) لابد است برای مردم یک امیر؛ امیر نیک سرشت و نیکوکار یا امیر بد سرشت و بدکار.

یعنی حتی دولت فاجر از بی دولتی بهتر است.

اما این سخن او دربارهٔ ضرورت و لزوم و اهمیت دولت است که هرچه باشد از بی دولتی بهتر است، بدیهی است که این سخن به معنی تأیید و امضای دولت فاجر نیست.

دولت دموکراتیک، دولتی است با ماهیت «نیک سرشت»؟ یا دولتی است با ماهیت «بدسرشت»؟ ماهیتش چیست؟ اگر منشأ دولت سلطنتی خواست و ارادهٔ طبقه ستمگر اشراف بود، منشأ دولت دموکراتیک خواست و ارادهٔ اکثریت است که بدیهی است همیشه اهل علم و دانش، فهم و ادراک در اقلیت هستند آن هم «اقلِ اقلیت».

پس منشأ دولت سلطنتی «ستم» است و منشأ دولت دموکراتیک «جهل» است. جهلی که عملاً بر علم و دانش حاکم می شود.

در مباحث علمی جائی برای تعارف و تعارفات نیست؛ چرا از کنار این حقیقت و واقعیت که آشکار و مسلّم است با تسامح عبور می کنیم؟ چرا به صراحت نمی گوئیم: جمهوریت حاکمیت جهل و تحقیر علم و دانش است-؟ چرا؟ و چرا؟

در آیه های نبوت و امامت دیدیم که رهبری فکری و اجرائی (نبوت و امامت) مشروط به علم و دانش، هدایت و اجتبای الهی است.

نکته ای در این کلام امیرالمؤمنین هست، بس مهم: می گوید «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِیر». امامت، امارت است، سلطنت نیز امارت است اما جمهوریت فاقد امارت است؛ فرد منتخب در جمهوریت هرچه هست، امیر نیست، بل مأمور است؛ او نمی تواند خارج از خواسته های اکثریت جاهل، کاری بکند. و این است ماهیت ایده آل جمهوریت و اگر چنین نباشد جمهوریت نیست. منتخب اکثریت

1- نهج البلاغه، خطبهٔ 40.

جاهل، اگر عالم هم باشد باید راه جاهلان را برود.(1)

پس دولت دموکراتیک نه دولت برّ است و نه دولت فاجر، بل دولت جهل است. و جهل هرگز از فسق و فجور فارغ نمی شود. و این است که فسق و فجور جامعهٔ جهانی را فرا گرفته و ابلیس بر پالان جهل بر گردهٔ جهانیان سوار است؛ همه چیز را مضطرب کرده حتی دانش دانشمندان را بر مبنای جهل گرائی قرار داده که می گویند: اخلاق اعتباری و قراردادی است، همچنین منشأ خانواده و منشأ جامعه قراردادها است،(2) منشأ هنجار و ناهنجار نیز عادت ها است، حیاء نوعی نقص روانی و بیماری است، و... همهٔ فطریات را «مصنوعات» و مصنوعیات دانستند و اینک هم در مدیریت جامعه ها و هم در مدیریت جامعهٔ جهانی به بن بست رسیده اند و سازمان ملل شان نیز هیچ کاری نمی تواند بکند زیرا خود ماهیتاً زادهٔ این جهل ها است.

امام، امیر است، «امیر برّ» است زیرا که شرایط آن را دارد؛ علم و دانش، سلامت شخصیت درون، هدایت الهی را دارد و او برگزیده و «مجتبای خدا» است؛ خدائی که خدای همگان اعم از اقلیت و اکثریت است؛ او به نمایندگی از مردم امیر مردم را انتخاب می کند، آیا نباید به اجتبای او اعتماد کرد؟!

در پاسخ به این پرسش، آنان که هم روح فطرت را نشناخته اند و هم فطرتشان سرکوب شده است، می گویند: اساساً چنین گزینش و اجتبائی در برنامهٔ خدا نیست، او انسان را خلق کرده و به سر خود رها کرده است. و نتیجهٔ این بینش غیر از حاکمیت ستم (در دوران سلطنت) و حاکمیت جهل در دوران دمکراتیزه نیست.

پیشرفت بر علیه پیشرفت: قرار است انسان پیشرفت کند، و روز به روز زاویهٔ جریان زندگی اش را با حیوان، بازتر کند و فاصله اش را از موجود صرفاً غریزی بیشتر کرده و به توسعهٔ انسانی برسد.

1- پروفسور حامد الگار از آمریکا به حضور امام خمینی(ره) رسید و پرسید: آیا نظام حکومتی اسلامی مورد نظر شما همین است که امروز تشکیل داده اید؟ امام گفت: نه، ما می رویم که به حکومت اسلامی با

ماهیت اسلامی برسیم. و در یکی از روزهای شهریور 1396، مقام معظم رهبری گفت: ما هنوز با دولت اسلامی و جامعهٔ اسلامی فاصله داریم، امیدوارم به آن برسیم.
2- هنوز هم «قراردادهای اجتماعی» ژان ژاک روسو در دانشگاه های ما تدریس می شود.

در آفرینش جهان و انسان، تکامل و پیشرفت، جبری و قهری است و خواهد بود، وقتی که افسار روند توسعه در دست غریزه باشد، انسان در همان خط غریزه و حیوانیت پیشرفت خواهد کرد. این توسعه، توسعه بر علیه توسعهٔ انسانی است.

منشأ هنجار شکنی و لات بازی: لات بازی سر کوچه و محله تا گروه های تشکیلاتی مافیائی، همگی یا منشأشان «عدم عدالت» است و یا «جهل». متأسفانه علوم انسانی روز این هر دو منشأ را فربه تر و گشادتر می کند. وقتی که همهٔ فطریات، قراردادی تلقی می شوند، چه جائی برای عدالت و فرقی میان مفهوم حق و ناحق، هنجار و ناهنجار، می ماند؟ لات می گوید: پس چرا باید او بخورد من نخورم؟ چرا او به هوس هایش برسد من نرسم؟ چرا باید اسیر عادت ها باشم که منشأ هنجار و ناهنجار است. و در این منطق (در این عرصهٔ علوم انسانی) حق با لات ها است و موعظه گران و هیئت های منصفه هم جاهل اند و هم ستمگر.

تار و پود، اصول و فروع فرهنگ را علوم انسانی تعیین می کند. دست اندرکاران علوم انسانی این آش را برای جامعهٔ جهانی پخته اند، پس چرا خربزه را خورده اند اما پای لرز آن جا خالی می کنند؛ باد در غبغب انداخته و لات ها و گروه های مافیائی را محکوم می کنند و به محاکمه می کشانند؟؟؟

امامت و ولایت

دربارهٔ ولایت و امامت و ولایت فقیه مباحث زیادی در این مجلدات و در دیگر نوشته ها آورده ام و در این جا از نو تکرار نمی کنم، تنها این موضوع را دوباره و چندباره می گویم: کلید طلائی گمشدهٔ علوم انسانی روز، در «انسان شناسی» است که انسان را حیوان می دانند و از روح فطرت انسان غافل هستند.

اکثریت در قرآن: قرآن که برای همگان آمده و هدفی غیر از نجات اکثریت از ستم اقلیت، ندارد اما همیشه تذکر داده است که باید اکثریت از یک اقلیت پی روی کند؛ نه از اقلیت اشراف بل از اقلّیتی که دانشمندان هستند. و در این اقلیت نه از دانشمندان غریزه گرا بل از دانشمندان فطرت شناس و فطرت گرا. والاّ ابلیس دانشمندترین دانشمندان است.

دانشمندان غریزه گرا را به شدت نکوهش کرده(1).

و ابلیس را سمبل آنان معرفی کرده است. آن گاه

ص: 292

1- از آن جمله در آیهٔ 175 سورهٔ اعراف و در آیهٔ 78 سورهٔ قصص.

پی روی کردن از اکثریت (همان اکثریت که خود برای نجات آن ها آمده) را نیز نکوهش می کند. در آیه های متعدد گاهی با عبارت «أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُون» و گاهی با عبارت «أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَشْکُرُون» و گاهی با تعبیرات دیگر، اکثریت را فاقد صلاحیت پی روی کردن، معرفی کرده است بویژه در آیهٔ «وَ إِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَنْ سَبیلِ اللَّه»:(1) اگر از اکثریت مردم روی زمین طبعیت کنی تو را از راه خدا منحرف می کنند.

به نصّ این آیه، دمکراسی انحراف از راه درست انسانی و انسانیت است.

تکمله: نتیجهٔ این بحث آن نیست که افلاطون به آن معتقد است او می گوید: باید فلاسفه بر جامعه حکومت کنند. اما مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام می گوید: باید دانشمند فطرت گرا که فطرت در انسان شناسی او پایه اصلی باشد، حاکم شود. وانگهی همین دانشمند نیز باید با «اجتبای الهی» تعیین شود.

پیامبر را- که هم نبی است و هم امام- خداوند مستقیماً اجتباء می کند. و امام را (که فقط امام است نه نبی) پیامبر معرفی می کند. و در عصر غیبت امام، جانشین او را دین شناسان فطرت گرا و فطرت شناس کشف می کنند؛ «کشف» نه انتخاب، که باز در این جا این مباحث را تکرار نمی کنم.

سلطان عنید

برگردیم به متن دعا: امام می گوید: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، وَ.... وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ سُلْطَانٍ عَنِید»: و (خدایا) مرا و ذریّه ام را از شرّ شیطان و.... و از شر هر سلطان عنید حفظ کن.

لغت: عَنَدَ الرّجل: خالف الحق و هو عارف به: بر خلاف حق عمل کرد در حالی که حق را می شناخت.

عناد: به طور دانسته و تعمداً حق را نپذیرفتن، و به حق عمل نکردن، مخالفت عامدانه با حق.

سلطان یک معنی لغوی دارد یعنی «تسلط داشتن»؛ دربارهٔ کسی یا چیزی اختیار کامل داشتن. و یک معنی اصطلاحی دارد و آن «شاه» است، ایا مراد امام علیه السلام در این سخن معنی لغوی است یا اصطلاحی.

1- آیۀ 116 سورۀ انعام.

روشن است که مرادش معنی اصطلاحی است اما نه به معنی شاه بل به معنی هر کسی که بر جامعه حکومت داشته باشد خواه شاه باشد و خواه رئیس جمهور و خواه هیئت ریاست جمهوری.

با بحث مشروحی که گذشت روشن می شود که سلطنت ماهیتاً نمی تواند فارغ از عناد باشد. و ریاست دموکراتیک ماهیتی منفی تر از آن دارد؛ اگر یک شاه بر اساس تمایلات خود با حق مخالفت کند، یک رئیس جمهور مطابق خواسته اکثریت بی دانش، عمل خواهد کرد، حتی در مواردی بر خلاف دانسته ها و یقین های خود عمل خواهد کرد؛ رئیس جمهور هم عنید است و هم «عُبید» زیرا که ماهیت جمهوریت غیر از این اقتضائی ندارد، شاه اگر عنید باشد دستکم ماهیتاً عُبید نیست، شاه است دیگران را عُبید خود می داند. قدرتمندترین رئیس جمهور، بردهٔ امیال جاهلان است گرچه خودش عالم و دانشمند باشد. پرسش های اساسی:

1- چرا باید اطاعت کنیم؟ انسان که حرّ آفریده شده و حرّیت شاخص انسانیت اوست، چرا باید از دیگری اطاعت کند؟

2- از چه کسی باید اطاعت کنیم؟ همگان دوست دارند که مطاع باشند نه مطیع، این خصیصهٔ ذاتی هر فرد انسان است. چرا باید این حق را از همگان سلب کنیم و به یک نفر (یا چند نفر) مختص کنیم؟ پس باید شخص مطاع امتیازاتی داشته باشد که این حق از دیگران سلب شود و در انحصار او باشد.

در نظام سلطنت، زور و غلبه، این انحصار را تعیین می کند: «الحقّ لمن غلب». و سپس این حق ناشی از زور در خانوادهٔ او منحصر می شود که حتی از مصداق الحق لمن غلب نیز خارج می گردد و یک فرد ناتوان نیز حق مطاع بودن را پیدا می کند.

و در نظام جمهوریت طوری تلقی می شود که گویا همگان، این خواستهٔ ذاتی «مطاع بودن خود» را که حق خود می دانند به یک فرد معین می دهند. و این «تلقّی کاذب» است؛ هیچ کسی ذاتاً راضی نیست که حق خودش را به دیگری بدهد.

تلقی صادق این است: او می گوید: اکنون که این حق به من نمی رسد و مجبورم از آن صرفنظر کنم و حق خودم را به دیگری بدهم، آن را به فلانی

می دهم. مجبوریت است نه اختیار، ناچاری است نه انتخاب، زور است نه آزادی، گرفتاری است نه آسایش، بردگی است نه حرّیت.

اما در نظام امامتی: برای شرح ماهیت امامت باید به «ریشهٔ حقوقی حکومت» توجه کنید تا روشن

ص: 294

شود منشأ حق حکومت حاکم چیست؟ و جایگاه حق افراد تحت حکومت حاکم کجاست؟

برای تبیین این مسئله که یک مسئلۀ مهم از «حقوق اجتماعی» است، لازم است ابتدا به حقوق اقتصادی به پردازیم: در هر نظام اقتصادی (با هر بینش فردی و با هر بینش مکتبی) حتی در بینش ضد مکتبی لیبرالیسم، خواسته ها و امیال فردی افراد، آزاد نیست و محدود است. بدین شرح که افراد حق ندارند مالک همه چیز شوند گرچه غریزۀ شان این گونه می خواهد. زیرا چیزی به نام «جامعه» نیز حق و حقوقی دارد؛ راه ها و جاده ها و آنچه امروز اصطلاحاً «منابع طبیعی» نامیده می شود قابل تملک فردی افراد نیست، گرچه گاهی فردی احساس می کند که حق دارد در آن ها تصرف کرده و مالک شود. این احساس او غریزی است نه فطری در حالی که منشأ حقوق، روح فطرت است نه روح غریزه و لذا حیوان که فاقد روح فطرت است، نظام حقوقی ندارد.

مسجدها، معبدها، دریاها، و... از همین جمله هستند که «مالکیت فردی» در آن ها راه ندارد. یعنی هیچ فردی از افراد حق تملک آن ها را ندارد و اگر چنین احساس داشته باشد احساس کاذب است.

در اصطلاح امروزی به این موارد می گویند «حق جامعه». اما اسلام می گوید «حق الله». و این به معنی سلب حق جامعه نیست، اسلام به «شخصیت جامعه» معتقد است، در عرصۀ حقوق، نه اصالت را به فرد می دهد و نه به جامعه، بل «امر بین امرین». اما در حقوق جامعه، خدا را نمایندۀ جامعه می داند؛ نمایندگی ذاتی، نه «نمایندگی اعطائی» که مردم این نمایندگی را به خدا داده باشند. این حق اساسی و آفرینشی آفرینندۀ جهان است: «اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ وَكيل».(1) و: «ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْ ءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ وَكيل».(2) و آیه های دیگر.

خداوند هم وکیل تکوینی و هم وکیل تشریعی و اجتماعی است، او در بخشی از امور به انسان ها «حق» داده است و در بخش دیگر حقی نداده است از آن جمله «تملک در مواردی از اقتصادیات» است که نه فقط تملک آن ها ممنوع است بل اساساً هیچ فردی حق تملک ندارد؛ یعنی این به معنی «محدود کردن حق فرد» نیست، بل اساساً فرد در این امور حق نداشته و ندارد تا محدود شود.

1- آیۀ 62 سورۀ زمر.
2- آیۀ 102 سورۀ انعام.

فرق است میان این که حقی بوده و محدود شده است و میان این که اساساً حقی نبوده تا محدود شود.

و در مسئلهٔ حکومت، این که هر کسی دوست دارد که مطاع باشد نه مطیع. این حقی از حقوق هیچ کسی نیست صرفاً یک انگیزش غریزی است پس باید میان انگیزش های غریزی که هرگز صلاحیت انشاء و ایجاد حقوق ندارند، و میان انگیزش های فطری که منشأ حقوق هستند، دقت کرد و آن ها را در هم نیامیخت. این خلط و آمیختگی بزرگ ترین اشتباه بشر امروزی است که در علم حقوق- در همهٔ مراکز علمی- این کلید طلائی را گم کرده اند.

پس همان طور که کعبه «بیت الله» است و در معرض حقوق فرد، نیست. و همان طور که «بیت المال»، «مال الله» است و حق فرد در آن راه ندارد،(1)

حکومت نیز چنین است و هیچ فردی به عنوان «فرد» حقی در آن ندارد و آن از «حقوق الله» است. وکالت ذاتی و تکوینی خداوند در این قبیل امور سرجای خود هست و به هیچ فردی در این امور اختیاری و حقی نداده است. «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ».(2) اما انسان ها و تاریخ انسان راه و جریان دیگر رفته است: «عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنيدٍ».(3) و جالب این که این آیه دربارهٔ قوم عاد- آکد، اکدیان- است که از بنیانگذاران تمدن و نظام اجتماعی هستند.

و: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنا مَنْسَكاً هُمْ ناسِكُوهُ فَلا يُنازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَ ادْعُ إِلى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلى هُدىً مُسْتَقيم»:(4) برای هر امّتی برنامهٔ عملی (فردی و اجتماعی) قرار دادیم تا به طور برنامه ای و نظاممند به آن عمل کنند، پس نباید در «امر» (= حکومت و اطاعت) با تو منازعه کنند، به سوی پروردگارت دعوت کن که تو بر هدایت مستقیم هستی.

لغت: النّسُک: کلّ حق لله تعالی.

1- گرچه برگشت همهٔ این ها به بهرمندی افراد است. بحث «حقوق» و «منشأ حقوق» چیز دیگر است.

2- ایهٔ 124 سورهٔ انعام.
3- آیهٔ 59 سورهٔ هود.- به کلمهٔ «عنید» توجه کنید که در این دعا نیز آمده و موضوع بحث ما است.
4- آیهٔ 67 سورهٔ حج.

نَسَکَ: تعبّد: عبادت کرد= اطاعت کرد.(1)

در ادامهٔ این آیه می گوید: «وَ إِنْ جادَلُوکَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَعْمَلُونَ- اللَّهُ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ یَوْمَ الْقِیامَهِ فیما کُنْتُمْ فیهِ تَخْتَلِفُونَ» در قیامت روشن می شود که حق امارت، چه بوده و اطاعت از آنِ چه کسی.

مطابق ادبیات قرآن، به جای اصطلاح «حکومت»، «امارت» باید مصطلح شود که همیشه با «اَمر» از آن تعبیر کرده است، نه با حکم. و اَمر فقط از آن خداوند است و فقط باید از خداوند اطاعت شود.

اَمر: قرآن اولاً برای شناخت و تبیین، آنگاه برای امر (= حکومت) خدا آمده است: «وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوْتی بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمیعاً»:(2) و (می خواهند) که یک قرآنی (برای شان بیاید) که بوسیلهٔ آن کوه ها به حرکت در آیند، یا زمین ها قطعه قطعه شوند، یا بوسیلهٔ آن با مردگان سخن گفته شود. (این خواستهٔ نابه جائی است) بل «اَمر» در اختیار خداوند است کلّاً.

یعنی آرزو و خواستهٔ آنان بی هوده و باطل و غیر عقلانی است، این قرآن برای شناخت و تبیین و برای این که روشن کند که امر فقط از آن خداوند است، آمده است.(3)

1- متأسفانه در فرهنگ عمومی که عوامانه است، هر وقت کلمهٔ «عبادت» شنیده می شود به معنی اطاعت های غیر اجتماعی برداشت می شود.

2- آیهٔ 31 سورهٔ رعد.

3- در معنی و تفسیر این آیه نیز مفسرین- که سلسلهٔ وجود تاریخی شان به تمیم داری کابالیست، کعب الاحبار کابالیست، و عکرمهٔ خود سر ناصبی و... می رسد و متأسفانه از بستر بینش آن ها خارج نشده اند- بی راهه رفته اند. این حرف «لو» در این آیه «شرطیّه» نیست، بل حرف «تمنّی» است که در قرآن به همراه «یودّ» و «یودّون» آمده است مانند «وَ مِنَ الَّذینَ أَشْرَکُوا یَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ یُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَهٍ»: از مشرکان کسی هست که آرزو می کند هزار سال عمر کند. آیهٔ 96 سورهٔ بقره. آنان «لو» را در این آیه «شرطیّه» معنی کرده اند و گفته اند: اگر به وسیله قرآن کوه ها به حرکت درآیند یا زمین ها قطعه قطعه شوند، یا بوسیله آن با مردگان سخن

گفته شود. و در این جا مانده اند که جواب آن «اگر» چیست؟ ناچار جواب را مقدّر کرده اند: باز هم ایمان نخواهند آورد. اما اگر آن را حرف «تمنّی» معنی می کردند هیچ نیازی به تقدیر جواب نبود، زیرا لو در کاربرد تمنّی، نیازمند جواب نیست. همان طور که در آیه بالا و در چندین آیه مانند آن، سخن تمام و کلام منعقد می شود و نیازی به مقدر کردن چیز دیگر نیست. اما در صورت تمنی نیز به تقدیر «ودّوا» یا «یودّون» در ماقبل حرف لو نیاز هست: ودّوا لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ... همان طور که در آیه های متعدد کلمۀ ودّوا، یَودّ، یودوّن به همراه لو آمده اند. اما لو شرطیه ای که جوابش نیامده باشد در قرآن نداریم. لیکن تقدیر یک کلمه در قرآن شایع و رایج است. و نیز تفسیر آنان با کلمۀ «قراناً» که با «تنوین وحدت» بل «تنوین وحدت و تنکیر» آمده، سازگار نیست؛ قرآناً یعنی «یک قرآنی» پس روشن است که خواستۀ آنان یک قرآن دیگر به جای این قرآن است که بوسیلۀ آن کوه ها حرکت کنند و زمین تکه تکه شود و...، وقتی معنی مورد نظر مفسرین درست می شود که آیه می گفت: «لوانّ هذا القرآن...» یا «لوانّ القرآن...»، نه «لوانّ قرآناً...».

امر و حکومت فقط حق خداوند است.

جبر و اجبار: گفته شد در نظام سلطنتی، زور و غلبه، مردم را به اطاعت وادار و مجبور می کند، و در نظام جمهوری نیز فرد می بیند که مجبور است از خواستهٔ خود و حق مطاع بودن که برای خودش تصور می کرد، صرفنظر کند و آن را به فرد دیگر بدهد.

در امامت نیز فرد و افراد مجبور هستند که از امام (= فردی که از طرف خدا تعیین می شود) اطاعت کنند. یعنی نباید از آن تخطی کنند. اما این اجبار با آن اجباری که در سلطنت یا جمهوری هست فرق دارد؛ خداوند از این اجبارها بسیار دارد مثلاً انسان را طوری آفریده که مجبور است غذا بخورد، مجبور است از هوا تنفس کند، مجبور است هر ازگاهی بخوابد، ازدواج کند و... و...

حرّیت و آزادی و نیز حقوق، بدون زندگی معنی ندارد، زندگی نیز به این اجبارها مبتنی است:

اجبارها زندگی آزادی.

این از نظر تکوین. و از نظر تشریع یک اجبار دیگر می آید تا آن آزادی که محصول تکوینی وجود انسان است، محفوظ بماند. و این یعنی هماهنگی تشریع با تکوین، بل تشریک مساعی تکوین و تشریع برای حصول و بقای آزادی.

در هر سه نظام تخلف از «اجبار» گناه و جرم است. اما اجبار بر دو نوع است: اجبار آزادی کُش. و اجباری که آزادی را حفظ و تضمین می کند.

و صدالبته اگر در مفهوم و معنی و ماهیت آزادی، بی راهه نرویم و از کلید طلائی غافل نشویم که مراد «آزادی فطری» است نه «آزادی غریزی» که آزادی حیوانیت و سزاوار حیوان است.

ص: 298

بنابراین لازم است که خواننده گرامی از نو به «مقالهٔ آزادی» که در مجلد اول (ص 162) از همین مجلدات آمده، نگاهی داشته باشد.

آزادی غریزی مصداق «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ»(1) است و آزادی فطری مصداق «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون»(2) است که درباره آفرینش آدم هر دو اعلام شده است. روح فطرت یعنی همان که می فرماید «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی»(3) به انسان داده شده تا روح غریزه را جهتمند کند و آن را به سر خود رها نکند.

حکومت ازآنِ خداوند است که آن را در ماهیت امامت به پیامبران می دهد و آنان را مأمور به اجرای آن می کند، و در فواصل انبیاء به امامان، و در عصر غیبت نایب امام علیه السلام مأمور اجرای آن است.

مقصود در این بحث حقوقی و سیاسی بیان «منشأ حقوق» و پاسخ به آن چند سؤال بود به ویژه به محور آزادی، وگرنه شرح امامت و حکومت و مسائل دامنهٔ آن نیازمند یک مجلد دیگر است.

برگردیم به متن دعا

کوشش بر این بود که مراد امام علیه السلام در این بخش از دعا که می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ سُلْطانٍ عَنِید» از عنید چیست؟ و حاکم که عنید نباشد کیست؟ عنید حاکمی است که آزادی های فطری را مخدوش کند یا از بین ببرد. و غیر عنید کسی است که از آزادی های فطری حفاظت کند. و محال است که حاکم عنید نباشد مگر در ماهیت امامت.

ائمه طاهرین علیهم السلام سیاستمداران و سیاستگذاران و اجرا کنندگان امور سیاسی امت هستند که یکی از لقب های شان «ساسه العباد» است. (4)

نکتهٔ ادبی: در این سخن امام علیه السلام اگر واژهٔ «سلطان» را مطلق و به معنی مطلق «حاکم»

1- آیهٔ 30 سورهٔ بقره.
2- همان.

3- آیه 29 سورۀ حجر، و آیه 72 سوره ص.- یاد آوری: برخلاف نظر باطل صوفیان، مراد از «روحی» روح که مخلوق خداوند است می باشد، نه روح خود خدا. خداوند روح ندارد؛ روح مخلوق خداوند است، اضافه اضافۀ تشریفیه است مانند «بیتی» که دربارۀ کعبه آمده است.

4- این لقب در حدیث های متعدد از آن جمله در «زیارت جامعۀ کبیره» آمده است.

بگیریم، وصف عنید یک قید تخصیصی است. و اگر بگوئیم اساساً و اصلاً عنوانی به نام «سلطان» در اسلام نیست، باید آن را «وصف توضیحی» بدانیم نه تخصیصی.

در این جا این فصل ویژه را به پایان ببریم و بپردازیم به ادامهٔ سخن امام علیه السلام:

اتراف و مترفین - فئوداليسم و سرمایه داری غریزی

امام علیه السلام پس از استعاذه از شرّ سلطان عنید، می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ مُتْرَفٍ حَفِيد»: و (خدایا مرا و ذریّه ام را) از شرّ هر مترف سرعتمند حفظ کن.

حفید را به «سرعتمند» معنی کردم، به اهل معانی و بیان، حق می دهم ایراد بگیرند که: این چه معنی «غریب» است و غرابت خلاف فصاحت است. اما روشن خواهد شد که غیر از این معادل فارسی برای این واژه در این سخن امام نیست.

لغت: حَفَدَ (حَفْداً و حُفُوداً فِی الْعَمَل): اَسْرَعَ: سرعت گرفت.(1)

مُتْرِف: اسم فاعل از «اَترَفَ يُترِفُ».- مُترَف، اسم مفعول آن است.

اَتْرَفَه المالُ: اَبطره، اَفسده، اطغاه: ثروت و مال، او را بَطَر، فاسد، طغیانگر کرد.

بَطَر: کسی که همه چیز را برای خود می خواهد از هر طریقی که باشد.

اَترفَ الرّجلُ: اَصّر علی البغی: در خواستن همه چیز برای خود اصرار ورزید؛ با کلّ توان کوشش کرد.

پس؛ مُترِف یعنی کسی که با سعی و جدیت تمام همه چیز را برای خود می خواهد.

مترَف (اسم مفعول) یعنی کسی که مال و ثروت او را بطر، فاسد و طغیانگر کند.

«مُترَف حفید» یعنی در آن خصلت منفی علاوه بر جدیت، سرعت هم دارد؛ بشدت شتاب دارد.

معنی

ص: 300

1- کاربرد دوم آن: حَفَدَ (حَفْداً و حُفُوداً): خَدَمهُ: به او خدمت کرد. متأسفانه شارحان صحیفه به این معنی دوم تفسیر کرده اند.

دقیق و کامل این واژه در برگ های بعدی خواهد آمد.

متأسفانه معمولاً مترف را(1)

به معنی «رفاهمند عیّاش» گرفته اند، در حالی که این معنی «مُستترف» است که اسم فاعل از باب استفعال است. و نیز معنی «مترّف» از باب تفعیل است.

واژهٔ «تُرفه» بر وزن «فُعله» است که به معنی رفاه و فراخی نعمت و عیش است.

مُترَف حفید یعنی ثروتمند حریص سیری ناپذیر که روح و روانش همیشه در حال شتاب و دوندگی برای جمع مال از راه بغی، فساد، طغیان است و در نظر او نظام حقوقی آن است که مطابق حرص و خود خواهی او باشد. در سطرهای بعدی معنی حفید به طور کامل خواهد آمد.

قرآن: اِتراف یک خصلت روانی است؛ ممکن است کسی این خصلت را داشته باشد اما از ثروتمندان طراز اول نباشد. و لذا در ادبیات قرآن مترفینی که بالاترین سطح ثروت را در جامعه دارند، «مَلَأ» نامیده شده اند. (2)

اینان کسانی هستند که سرنوشت جامعه را در دست می گیرند؛ خود را منشأ حقوق و قانون می دانند و مطابق امیال خود قانون گزاری کرده و جامعه را اداره می کنند. چنین نظام اجتماعی «اریستوکراسی» نامیده می شود. از آغاز تاریخ تا به امروز مجلس سنا و سناتورها مصداق آن هستند.

قرآن مجلس سنا را «مؤتمر» می نامد: «وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدینَهِ یَسْعی قالَ یا مُوسی إِنَّ الْمَلَأَ یَأْتَمِرُونَ بِکَ لِیَقْتُلُوکَ فَاخْرُجْ إِنِّی لَکَ مِنَ النَّاصِحین»:(3) مردی از دور دست شهر شتابان آمد و به موسی گفت: ای موسی سناتورها مؤتمر- جلسهٔ شورائی- گذاشته اند که اعدام تو را تصویب کنند، فوراً از شهر خارج شو که من از خیرخواهان تو ام.(4)

امام علیه السلام، به دنبال استعاذه از شرّ سلطان، از شرّ مترَفین استعاذه می کند اعم از مترفینی که به سمت مَلَأ رسیده باشند یا نرسیده باشند.

ص: 301

1- هم در قرآن و هم در احادیث.
2- این کاربرد اصطلاحی این واژه است، در قرآن به معنی لغوی نیز آمده که به معنی «کارگزاران» است حضرت سلیمان می گوید: «أَيُّهَا الْمَلَؤُا أَيُّكُمْ يَأْتينى بِعَرْشِها»: ای کارگزاران کدامیک از شما می تواند تخت بلقیس را به این جا بیاورد. آیهٔ 38 سورهٔ نمل.
3- آیهٔ 20 سورهٔ قصص.
4- شرح بیشتر در کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش حضرت موسی، سایت بینش نو www.binesheno.com

نکتهٔ ادبی: در این کلام حفید نیز مانند عنید، یک «وصف» است آیا «وصف تقییدی» است یا «وصف توضیحی»؟-؟ در صورت اول هر مترف دارای خصلت «حفید» نمی شود و امام علیه السلام از آن گروه مترف که تنها صفت اِتراف را دارند و خصلت حفید را ندارند استعاذه نمی کند، زیرا آنان شری به دیگران نمی رسانند.

اما در صورت دوم، هر مترف، حفید هم می شود؛ یعنی میان مترف بودن و حفید بودن ملازمه هست؛ هیچ مترفی یافت نمی شود مگر این که حفید نیز باشد.

مطابق معنائی که ما از مترف داشتیم و چنین معنی کردیم «مترف کسی است که ثروتش او را فاسد و باغی کرده که همه چیز را برای خود می خواهد»، صورت دوم صحیح می شود، زیرا بغی و فساد و خود خواهی همیشه با شتاب زدگی و علاقمندی به زودتر رسیدن به هر چیز، همراه است.

و ممکن است صورت اول درست باشد و نمی توان در این جا با قاطعیت سخنی گفت.

خود کفائی بشر: همیشه مترفین- اعم از مَلَأ و غیر مَلَأ- در برابر پیامبران ایستاده و با جدّ تمام با تمام قوای شان مخالفت کرده اند. در قرآن در حدود 29 آیه واژهٔ ملأ آمده که تنها سه مورد آن در معانی دیگر است، بقیه همگی دربارهٔ سران ثروتمند جامعه است که در برابر انبیاء بشدت ایستاده اند. و در (حدود) هشت آیه، از واژهٔ اِتراف آمده که قشر رفاهمند و برخوردار جامعه پیام پیامبران را رد کرده و مردم را بر علیه انبیاء شورانیده اند:

1- «قالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذینَ کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِلِقاءِ الْآخِرَهِ وَ أَتْرَفْناهُمْ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا ما هذا إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ».(1) در این آیه هم ملأ آمده و هم اهل اِتراف.

2- «ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ فی قَرْیَهٍ مِنْ نَذیرٍ إِلاَّ قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّهٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ»:(2) و همین طور در هیچ قریه ای پیامبری نفرستادیم مگر این که مترفین شان گفتند: ما پدران خویش را بر فرهنگی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می کنیم.

1- آیهٔ 33 سورهٔ مومنون.
2- آیهٔ 23 سورهٔ زخرف.

3- «وَ ما أَرْسَلْنا فى قَرْيَهٍ مِنْ نَذيرٍ إِلاَّ قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ كافِرُون». (1) اگر این سه آیه را در کنار هم بخوانیم، یک استدلال مشترک و یک نتیجه گیری مشترک و یک گزینه مشترک، میان همهٔ مسلک هائی که منکر نبوت هستند، می یابیم:

استدلال مشترک: پیامبران نیز مانند دیگر بشرها هستند.

نتیجه گیری مشترک: ما همان راه را که گذشتگان مان رفته اند خواهیم رفت.

در قرن هائی که قبیله گرائی و نژادها تعیین کننده بودند، راه پدران شان را بر می گزیدند. و در دوران مدرنیته، به جای نبوت «ایسم گرائی» کرده و به دنبال سران متفکر گذشته که تفکر بشری محض دارند، رفته اند. و بشر را «خود کفاء» دانسته اند که هیچ نیازی به نبوت ندارد.

این اشتراکات نشان می دهد که «الکفر ملّه واحده»؛ (2) کفر گرچه با صورت های مختلف و در قالب «ایسم های» متعدد تعریف می شود، اما همگی اجاق هائی هستند که دود همهٔ شان از یک دودکش خارج می شود.

3- «فَلَوْ لا كانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّهٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسادِ فِى الْأَرْضِ إِلاَّ قَليلاً مِمَّنْ أَنْجَيْنا مِنْهُمْ وَ اتَّبَعَ الَّذينَ ظَلَمُوا ما أُتْرِفُوا فيهِ وَ كانُوا مُجْرِمين»: (3) چرا در قرون قبل از شما، دانشمندان صاحب قدرتی نبودند که از فساد در زمین جلوگیری کنند؟! مگر اندکی از آنان که (آنان را نیز) ما نجات شان دادیم، و آنان که ستم ورزیدند (نبوت را انکار کردند) از اِتراف گرائی پیروی کردند و مجرم بودند.

اگر این آیه را نیز به دنبال سه آیهٔ بالا بخوانید ابطال آن استدلال مشترک، نتیجه گیری مشترک و گزینهٔ مشترک را در می یابید؛ می گوید اگر پیروی از پیشینیان نژادی یا پیروی از دانشمندان پیشین، بشر را خودکفا کرده و از نبوت بی نیاز می کرد، بشر این همه در فساد فرو نمی رفت، اما علم و دانش بشری رفاه و اِتراف را می آورد، لیکن در عین حال دامنهٔ فساد را گسترده تر، بازهم گسترده تر می کند.

آیا این همه تجربهٔ قرون کافی نیست تا انسان بفهمد که نیازمند نبوت است-؟!

1- آیهٔ 34 سورهٔ سبأ.
2- متشابه القرآن، ج 2 ص 186- صوارم المهرقه، ص 55.
3- آیهٔ 116 سورهٔ هود.

توضیح: در این آیه می فرماید: ما برخی از دانشمندان پیشین را نجات دادیم، یعنی به وسیلۀ نبوت نجات یافتند.

5- سقوط هر جامعه ای در اثر اِتراف مترفین است: «وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنا مُتْرَفیها فَفَسَقُوا فیها فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمیرا»: آن گاه که بخواهیم قریه ای(1)

را هلاک کنیم، وقتی است که اوامر خود را برای مترفین آنجا، بیان می کنیم، سپس هنگامی که مخالفت کردند و مستحق مجازات شدند، آنان را بشدت در هم می کوبیم.

6- تودۀ مردم نیز دنباله رو مترفین می شوند و وقتی که جامعه در اثر فساد مترفین ساقط می شود، به آه و زاری می پردازند: «حَتَّی إِذا أَخَذْنا مُتْرَفیهِمْ بِالْعَذابِ إِذا هُمْ یَجْأَرُونَ- لا تَجْأَرُوا الْیَوْمَ إِنَّکُمْ مِنَّا لا تُنْصَرُونَ»:(2) تا زمانی که مترفین آنان را دچار مجازات کردیم، در این هنگام ناله های دردناک و کمک خواهی از ما می کنند- امروز نالۀ کمک خواهی سرندهید، زیرا از سوی ما کمکی به شما نخواهد رسید.

روان شناسی اجتماعی: این آیه دربارۀ ظهور و افول جامعه ها، از دیدگاه روان شناسی اجتماعی و جامعه شناسی بحث می کند، و پیروی تودۀ مردم از مترفین را نکوهش می کند. یعنی جامعه بدون نبوت قهراً و جبراً چنین جامعه ای می شود. و بشر بدون نبوت غیر از پذیرش دلخواسته های مترفین، راهی ندارد. زمانی مارکسیسم برای تودۀ مردم راهی را پیشنهاد کرد لیکن خود همان راه منشأ شد برای «مترفین از نوع دیگر».

از این آیات یک «دو آلیسم» بر می آید که: بشر غیر از دو راه راهی ندارد: یا پیروی از نبوت ها، و یا پیروی از مترفین.

7- و دربارۀ اهل دوزخ می فرماید: «إِنَّهُمْ کانُوا قَبْلَ ذلِکَ مُتْرَفینَ»:(3) آنان قبل از این (در زندگی

1- در ادبیات قرآن، قریه یعنی «مجتمع زیست انسان» شامل یک روستای کوچک تا یک شهر و تا یک جامعۀ بزرگ.

2- آیه های 64 و 65 سورۀ مؤمنون.
3- آیۀ 45 سورۀ واقعه.

دنیوی) مترفین بودند.

توضیح: یعنی اِتراف گرا بودند: یا به اتراف رسیدند و یا برای رسیدن به آن می کوشیدند.

8- مترفین به محض احساس خطر، جامعه را رها کرده و فرار می کنند و تودهٔ مردم را در درون خطر وا می گذارند و بدون احساس مسؤلیت، مردم را رها می کنند. و این خصیصهٔ درونی آنان است: «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنا إِذا هُمْ مِنْها يَرْكُضُونَ- لا تَرْكُضُوا وَ ارْجِعُوا إِلى ما أُتْرِفْتُمْ فيهِ وَ مَساكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْئَلُونَ»:(1) هنگامی که عذاب ما را احساس کردند به سرعت از آن فرار می کنند- فرار نکنید و به زندگی اترافی خود برگردید، شاید مسؤلیت پس دهید.

صحیفهٔ سجادیه: این است که می بینیم به هدایت و تربیت و فرهنگ صحیفهٔ سجادیه، به شدت نیازمندیم، باید از امام علیه السلام یاد بگیریم و از شرّ مترفین به خدا پناه ببریم. حتی اگر (بر فرض) دعای مان و پناه بردن مان مستجاب نشود، دستکم عملاً می فهمیم که مترفین «شرّ» هستند و در شرارت در ردیف ابلیس قرار دارند که باید از شرشان به خداوند استعاذه کرد و با امام هم آواز شد که: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّيَّتِی مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَ ....، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ مُتْرَفٍ حَفِيد».

لغت: این جاست که به معنی کامل «حفید» می رسیم: حَفَدَهُ: خدمه: به او خدمت کرد.

الحافد: الخادم: حافد یعنی خدمتکار.

حفید صیغه صفت مشبهه است که هم به معنی اسم فاعل می آید و هم به معنی اسم مفعول:

اسم فاعل: حفید یعنی خدمت کننده.

اسم مفعول: حفید یعنی کسی که به او خدمت می شود.

صیغه های مختلف صفت مشبهه، به حالات و صفات درونی و شخصیتی انسان دلالت می کنند. «مترف حفید» یعنی مترفی که خصلت درونی او «خدمت خواه» است؛ او خدمت مردم بر خود را عین حق و حقیقت می

داند؛ دیگران را مانند ابزارهای مختلف اِتراف خود، ابزار می داند. چنین کسی همیشه در صدد «استئثار» است.

ایثار یعنی از خود گذشتگی به خاطر دیگران. استئثار یعنی توقع از خود گذشتگی از دیگران، به نفع

ص: 305

1- آیه های 12 و 13 سورۀ انبیاء.

شخص خود. دو واژه ای که از یک ریشه اند، لیکن به دو معنای ضد هم.

شر ضعیفان - جامعه شناسی

«وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ ضَعِيفٍ وَ شَدِيد» و (خدایا، من و ذریهٔ من را) از شر هر ضعیف و قوی حفظ کن.

امام علیه السلام در این جمله از دعا، تصریح می کند که ضعیفان نیز می توانند برای دیگران- اعم از همگنان خود، یا ضعیف تر از خود و یا قوی تر از خودشان- شر برسانند. مراد امام از شر ضعیفان چیست؟ ضعف کجا و شر رسانی کجا؟

می دانیم از یک نگاه هر چیزی که در این جهان هست (اعم از بی جان و جان دار) هم می تواند منشأ خیر باشد و هم می تواند منشأ شر باشد. اما مراد امام این نیست، زیرا جریان کلامش، بل موضوع سخنش، اجتماعیات است. و سؤال این است: کسی که ضعیف است و قدرت شر رسانی ندارد، چگونه شرش به دیگران می رسد آنهم در حدی که باید از آن به خدا پناه برد-؟

پاسخ این پرسش را در مبحث بالا از زبان قرآن شنیدیم: تودهٔ مردم از مترفین پی روی می کنند؛ این پی روی شان اولاً: به ضرر خود و همگنان و همهٔ مردم جامعه است. ثانیاً: همین پی روی است که نظام جامعه را مطابق دلخواه ملأ و مترف، جامعه سازی می کند. و ثالثاً: همین پی روی است که در طول تاریخ موجب واپس زدن نبوت ها شده است. آیهٔ 21 سورهٔ نوح، دلیل عدم موفقیت حضرت نوح را با دیدگاه جامعه شناختی، مشخص می کند: «قالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنی وَ اتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مالُهُ وَ وَلَدُهُ إِلاَّ خَسارا»: نوح گفت پروردگار من، این مردم بر من عاصی شدند و پی روی کردند از کسانی (ملأ و مترف) که ثروت و فرزندان شان چیزی جز زیان کاری بر آنها نیفزوده است. و ادامه می دهد: «وَ مَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً»: و این (رهبران مترف) مکر کردند مکر سترگ و سنگین.

شکست نبوت حضرت نوح در هدایت آن مردم تنها یک عامل داشته است: پی روی تودهٔ مردم از مترفین. این پی روی بزرگترین شری است که از ضعیفان صادر می شود؛ همهٔ نبوت ها در اثر این شر ضعیفان واپس زده شده اند. حضرت ابراهیم با نمرود و ملأ و مترفان، مبارزه می کند، آنان که آنهمه

هیزم را از کوه و صحرا برای سوزاندن ابراهیم جمع کردند، فقراء بودند، نه مترفین ناز پرورده.

نکتۀ ادبی: حفید، صفت است بر مترف، لیکن صفت توضیحی است نه تقییدی.

«وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ شَرِیفٍ وَ وَضِیع»: و (خدایا، من و ذریۀ من را) از شرّ هر شریف و وضیع، حفظ کن.

شریف: تعریف: کسی که در جامعه جایگاه خاندانی و احترام دارد.

وضیع: کسی که در جامعه جایگاه خاندانی و آن احترام عرفی را ندارد.

برخی شارحان، این کلمه را به «کهتر» در مقابل «مهتر»، و برخی به «پست» در مقابل «بزرگوار»، ترجمه کرده اند. ترجمۀ اول، شایسته تر است. زیرا ترجمۀ دوم حاکی از تأیید اشرافیت، آنهم از زبان امام است. امام علیه السلام در این کلام در مقام تأیید اشرافیت نیست. زیرا «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ».(1) جایگاه خاندانی هیچ ارزشی ندارد؛ بلال حبشی افضل از ابوسفیان قریشی است. امام دربارۀ جامعه ای سخن می گوید که مطابق اصول «جامعه سازی اسلام» نیست؛ جامعه ای است که فقرا و ضعیفانش از مترفین پی روی می کنند. پس جائی برای «بزرگوار» نیست. اما عبارت «مهتر و کهتر» با نظام آن جامعه سازگارتر است، زیرا مهتر بودن اعم از آن است که کسی به دلیل بزرگواریش مهتر شود یا به هر دلیل دیگر.

«وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ صَغِیرٍ وَ کَبِیر». چه فسادهائی که در اثر خواسته های فرزندان صغیر مترفین و ملأ، در جامعه ها و در طول تاریخ، پدید شده است، گاهی به خاطر هوس یک شاهزاده جنگ هائی رخ داده و خون هائی ریخته شده است. تا به رسد به هوا و هوس دیگر ملأ و مترفان.

«وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ قَرِیبٍ وَ بَعِید». انسان از خطرها و شرهای نزدیک می ترسد، لیکن با خطرها و شرهای دور با مسامحه رفتار می کند. چه قدر فرق است میان شنیدن صدای یک انفجار نزدیک با شنیدن صدای انفجار دور.

این دوری و نزدیکی، گاهی مکانی است و گاهی زمانی: انسان دربارهٔ سود و ضرر شخصی خود اولاً: زود خواهی می کند و ثانیاً: دور اندیشی هم می کند. اما دربارهٔ سرنوشت جامعه معمولاً نه زود خواه

ص: 307

1- آیهٔ 13 سورهٔ حجرات.

است و نه دور اندیش. وقتی که محمود افغان بر علیه دولت صفوی شورش کرد، مکانش دور بود و سران جامعه به آن اهمیت لازم را ندادند. زمانش نیز دور بود چنین تلقی می کردند: زمان زیادی لازم است تا شورش او به اصفهان برسد.

امام علیه السلام با این بیان می خواهد ما را به هر شر دور مکانی و زمانی، حساس کند. افکار و اندیشه ها را به مسائل «دراز مدت» و «دور مکان» به حد لازم متوجه سازد. و صد البته بیان امام تنها در امور مدیریتی و یا جامعه ای منحصر نمی ماند. شامل هر شر دور و نزدیک است.

مترفین و ملأ در تقابل با نبوت ها

امام علیه السلام در این بخش از دعا گام به گام پیش می رود و زمینه های آفات و آسیب هائی را که نبوت را تهدید می کنند و آن را واپس می زنند، با روند جامعه شناسانه بررسی می کند، آن گاه مسئله را به «شاخص فراز» می رساند: «وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مَنْ نَصَبَ لِرَسُولِکَ وَ لِأَهْلِ بَیْتِهِ حَرْباً»: و از شر هر کسی که با رسول تو و خاندان او، عملاً دشمنی کند.

نصب؛ یعنی دشمنی عملی خواه به صورت عمل کوچک باشد و خواه به صورت جنگ باشد. و خواه عمل لفظی و شفاهی باشد، و خواه عمل فیزیکی باشد.

ناصبین: افراد یا گروه ها و یا جریان های سیاسی که بر علیه پیامبر و آلش، بر خورد ناصبانه داشته باشند. این اصطلاح با بار منفی که دارد، در برابر یک اصطلاح دیگر است که دارای بار مثبت است و آن «مَوَدَّهِ الْقُرْبَی» است. این دو اصطلاح در جامعۀ مسلمانان رایج و به عنوان یک اصل دینی شناخته شده اند. زیرا منشأ آن قرآن است: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی». و همچنین پیام آیه هائی است که عبارت «ذِی الْقُرْبی» در آن ها آمده و دوستی و مودت اهل بیت علیهم السلام را واجب می کنند.

اصطلاح «ناصبی» در تقابل با آن، کاربرد یافته است و به کسانی گفته می شود که موضع گیری فکری و قلبی شان، شفاهاً یا عملاً بر علیه «ذِی الْقُرْبی» باشد.

معمولاً «نَصَبَ» با فتحۀ ص، به معنی «نصب کردن» و نیز «برپاداشتن» به کار می رود. و نَصِبَ با کسرۀ حرف ص، به معنی «مخالفت قلبی» استعمال می شود.

ص: 308

در تاریخ اسلام همهٔ مردم بویژه افراد سرشناس جامعه همیشه سعی می کردند که شائبهٔ نصب درباره شان نباشد حتی افرادی مانند ابوموسی اشعری، عمروعاص، معاویه و یزید.

همین دو اصطلاح متقابل بود که یزید را وادار کرد تا در برابر اسرای کربلا و امام سجاد علیه السلام رفتارش را عوض کند. زیرا اگر ناصبی بودن کسی مسلّم می گشت در واقع ناصبی بودن و دشمن بودن او با آیه و قرآن مسلّم می گشت و از عنوان مسلمان خارج می شد و کفرش ثابت می گشت.

در کلام امام علیه السلام که می گوید: «وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ مَنْ نَصَبَ لِرَسُولِکَ وَ لِأَهْلِ بَیْتِهِ حَرْباً»، با صیغهٔ «نَصَب»= با فتح حرف ص. آمده اما چون دربارهٔ بر پاداشتن جنگ سخن می گوید هر دو معنی را یکجا دارد؛ کسی که بر علیه پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) جنگ را برپا کند لابد اول کینه ای داشته؛ کینه ای شدید که او را به اقامهٔ جنگ وادار کرده است. یعنی این کلمهٔ «نَصَبَ» کلمه «نصِبَ» را در بطن خود دارد، بل کاربردی می یابد بیش از کاربرد «نَصِبَ».

شگفت است! از روز رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا غیبت کبرای امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) بل تا همین امروز، هر بلایی را بر سر «قربیا» و آل و اولاد آن حضرت آوردند در عین حال همیشه مدعی «مودت قربی» بودند و هستند.

آری انسان به این حد وقیح و بی حیا می شود با این که حیاء از ذاتیات روح فطرت انسان است. اگر غریزه فطرت را سرکوب کند این موجود فطری بدتر از بی شرم ترین حیوان می گردد.

ناکثین، ناصبین، مارقین: بر پا دارندگان جنگ جمل را ناکثین می نامند، زیرا آنان قبلاً بیعت کرده بودند و بیعت شان را نکث کرده و شکستند. معاویه و جنودش را ناصبی نامیدند زیرا که بر علیه امیرالمؤمنین علیه السلام جنگ به راه انداختند. و لقب نهروانیان مارقین گشت زیرا که پیامبر دربارهٔ شان پیشگویی کرده و فرموده بود آنان از دین خارج می شوند مانند تیری که از کمان خارج شود.(1)

چرا امام سجاد علیه السلام در این فراز از سخنش صیغهٔ «نَصَبَ» را آورده است؟ برای این که سه عنوان و سه لقب بالا نیازمند تکمیل بود و اگر

تکمیل نمی شد به نفع ناکثین بود به طوری که نسل زبیر حتی در قرن های بعدی نیز خود را ناصب نمی دانستند و از ضربات این اصطلاح خود را کنار می

ص: 309

1- من لا یحضره الفقیه، ج 1 ص 124 ط جامعه مدرسین.

کشیدند. امام علیه السلام با این بیان ناصبی بودن آنان را روشن می کند. (1)

زبیر بن بکار از نسل زبیر به عنوان مورخ، یک موضوع تاریخی را جعل کرد تحت عنوان «ازدواج عمر با زینب دختر علی» (2)

و به سر زبان ها انداخت انگیزهٔ او در این کار (علاوه بر کینه ای که نسبت به اهل بیت داشت) توجیح قیام جدش بر علیه امیرالمؤمنین بود؛ می خواست به ذهن مردم القاء کند که ادعای خلافت یا «علاقه به خلیفه بودن» دلیل ناصبی بودن نیست؛ عمر هم عملاً خلافت را از اهل بیت گرفت و ناصبی نگشت، زیرا علی دخترش را به یک ناصبی نمی دهد.

آیه های «ذِی الْقُرْبی» به طور واضح دلالت دارند که خلافت همهٔ خلیفه ها، از این جهت نیز مخالف نصّ قرآن بوده است.

«مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْس». برای این عبارت، رجوع کنید به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» تا نقش جن ها به ویژه ابلیس را در تاریخ کابالا و مخصوصاً در عصر پیامبر و آل (صلی الله علیهم) مشاهده کنید.

«وَ مِنْ شَرِّ کُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ آخِذٌ بِناصِیَتِها، إِنَّکَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ»: و (خدایا من و ذریّهٔ مرا) از شر هر جنبنده ای که ناصیه اش در دست توست، حفظ کن که تو بر صراط مستقیم هستی.

لغت: ناصیه دو معنی دارد هم به معنی پیشانی است و هم به معنی موی جلوی سر به کار می رود. اصطلاحاً به کسی که کس دیگر را عاجز کرده و در اختیار خود بگیرد می گویند:

: «آخِذٌ بِناصِیَتِه»: پیشانی یا موی جلوی سر او را گرفته است. تعبیری است استعاری. به ویژه اگر کسی طرز تفکر کسی را در اختیار داشته باشد و به اندیشهٔ او جهت دهد. در قرآن به هر دو معنی آمده است:

1- امام سجاد علیه السلام پس از شهادت مختار ثقفی، میان حسینیان و زبیریان صلح برقرار کرد تا حسینیان میان دو تیغه قیچی امویان و زبیریان قیچی نشوند، صحیفهٔ سجادیه پس از سقوط زبیریان و از بین رفتن آن

قیچی، صادر شده است، زیرا صحیفه املای امام سجاد است به قلم امام باقر علیه السلام و زید که مادرش همان کنیزی بود که مختار به حضور امام سجاد فرستاده بود، نوشته شده است و تاریخ صدور صحیفه سال ها پس از سقوط زبیریان بود. شرح بیشتر این موضوع در مقاله (قیام مختار- نهضتی که از نو باید شناخت) در سایت بینش نو www.binesheno.com

2- برای شرح بیشتر این موضوع نیز رجوع کنید به مقاله «افسانه ازدواج عمر با دختر علی علیه السلام» در سایت بینش نو www.binesheno.com

عاجز کردن و در اختیار گرفتن: «کَلاَّ لَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِیَهِ- ناصِیَهٍ کاذِبَهٍ خاطِئَهٍ»:(1) نه چنین است (که او خیال می کند) اگر دست از رفتار خود برندارد، ناصیه اش را گرفته و می کشانیم- ناصیه ای که دروغ گرا و خطا کار است.

فکر و اندیشۀ کسی را در اختیار داشتن: «إِنِّی تَوَکَّلْتُ عَلَی اللَّهِ رَبِّی وَ رَبِّکُمْ ما مِنْ دَابَّهٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم»:(2) (حضرت هود گفت:) من توکل کرده ام بر الله که پرورندۀ من و شما است، هیچ جنبنده ای نیست مگر این که او ناصیۀ آن را گرفته است، و پروردگار من بر راه راست است.

باصطلاح ادبی؛ امام علیه السلام در سخنش از این آیه اقتباس کرده است.

هر جاندار و هر جنبنده ای «فکر» دارد؛ از نوعی اراده نیز برخوردار است، مگر برخی جنبندگان ریز و «میکروسکوپی» که در حالت «برزخ» میان حیات گیاهی و حیات حیوانی هستند گرچه ظاهراً دارای حیات حیوانی هستند. اما تنها انسان است که دارای نیروی «عقل» هم هست و قرار است که فکرش تحت مدیریت عقل باشد. و در این مجلدات تکرار شده که عقل ابزار روح فطرت است و «هوی= هوس» ابزار کار روح غریزه است، و تنها انسان است که دارای روح فطرت است.(3)

ما نمی دانیم- و دستکم بنده نمی دانم- که این اصطلاح ناصیه قبلاً در ادبیات عرب بوده، یا قرآن مبدع آن است؟-؟ اما به هر صورت، چون در قرآن آمده، قابل توجه فیزیولوژیست ها است که گویا بخش جلوی مغز نقش ویژه ای در تفکر دارد، که خداوند در تفکر موجودات نیز دخالت دارد و اگر حکمتش اقتضا کند، هدایت قضائی هم می کند.(4)

این موضوع دربارۀ «قلب» به صراحت آمده که خداوند اگر بخواهد، در انگیزه های درونی انسان دخالت می کند.

1- آیه های 15 و 16 سورۀ علق.
2- آیۀ 56 سورۀ هود.
3- با صرفنظر از ماهیت فرشته و جنّ.

4- رجوع شود به کتاب «دو دست خدا» دربارۀ قضا و قدر.

: «وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»:(1) و بدانید که خداوند میان شخص و قلبش حائل می شود، و بدانید که به سوی او محشور خواهید شد.

بخش ششم

اشاره

شناخت صحیفهٔ سجادیه

شرّ بالقوّه و شرّ بالفعل

تربیت انسان به وسیلهٔ دعا

شناخت ماهیت زندگی دنیوی

امر بین امرین

برابر شرّها نباید تسلیم شد

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ مَنْ أَرَادَنِی بِسُوءٍ فَاصْرِفْهُ عَنِّی، وَ ادْحَرْ عَنِّی مَكْرَهُ، وَ ادْرَأْ عَنِّی شَرَّهُ، وَ رُدَّ كَيْدَهُ فِی نَحْرِهِ»: خدایاً بر محمد و آلش درود فرست، و هر کس دربارهٔ من ارادهٔ بد کند، او را از ارادهٔ خود بازگردان. و مکر او را از من دور گردان، و شر او را از من دفع کن، و کید او را به سینه اش برگردان.

لغت: اِدْحَرْ (صیغهٔ امر مخاطب از «دَحَرَ يَدْحَرُ») به معنی: برگردان، دفع کن، دور کن.

اِدْرَأ- صیغهٔ امر مخاطب از «دَرَأیَدْرَأُ»- به معنی: دور کن، بازگردان.

نَحْر: اَعْلى الصّدر: بخش بالای سینه.

ص: 312

1- آیهٔ 24 سورهٔ انفال.

شرح

شرّ بالقوّه و شرّ بالفعل

آیا محتوای این بخش تکرار محتوای بخش قبلی است؟ بدیهی است که چنین نیست، زیرا امام علیه السلام وقت خود را و وقت دیگران را برای تکرار تلف نمی کند. در بخش قبلی «شرهای بالقوّه» را با بزرگترین مصادیق شان، و تعیین بزرگترین منشأهای شان، در نظر دارد و در پایان آن، استعاذه را شامل شر هر جنبنده کرد. و در این بخش اولاً تنها دربارۀ شر انسان ها استعاذه می کند و ثانیاً شرهای بالفعل را در نظر دارد. و در مجموع به تفصیل به ما یاد می دهد که هم از شرهای بالقوّه غافل نباشیم و هم از شرهای بالفعل؛ محفوظ ماندن از همۀ آن ها را از خداوند بخواهیم، این خواستن مان یا مستجاب می شود- که در مباحث گذشته به شرح رفت هیچ دعائی بی فایده نیست حتی دعای فرعون- و یا مستجاب نمی شود، در صورت دوم دستکم باعث می شود که نسبت به شرها حساس باشیم و غافل نباشیم. این یک تربیت است.

بنابراین این همه استعاذه از خصلت «ترسوئی» ناشی نمی شود بل برای شناخت است؛ شناخت جایگاه انسان و رابطه اش با جهان و انسان. و شرح و بیان مفصّل و مشروح (به حدی که در برخی نظرها تکرار می نمایاند) برای این است که غفلت انسان خیلی سنگین و همه بعدی می شود حتی محیط طبیعی و محیط اجتماعی خود را نیز شناسائی نمی کند تا چه رسد بر این که ماهیتِ بودن و زیستن را بشناسد. این غفلت موجب می گردد که با زندگی طوری برخورد کند که گوئی عمر ابدی خواهد داشت، و توقعش از زندگی در حد «زندگی بهشتی» می گردد که در این دنیا امکان آن نیست. و همین غفلت است که انسان را برای رسیدن به یک زندگی خیالی به هر گناهی وادار می کند.

باید بدانیم این جهان آمیزه ای از خیر و شر است، آنچه دل مان می خواهد، در این جهان امکان ندارد و آن در آخرت است. پس سخن از شرها باید مشروح و مفصل باشد تا رابطۀ انسان با این جهان را بهتر بشناسیم و در هوس «ناممکن ها» نباشیم. در این دنیا آنچه وجود ندارد، راحتی و آسایش است آسایشی که از حد توان این دنیا خارج است.

«وَ مَنْ أرَادَنِی بِسُوءٍ فَاصْرِفْهُ عَنِّی». سخن از «اراده» است که شر بالقوّه به مرحله ای از

ص: 313

فعلیت می رسد که مرحلهٔ اراده است.

«وَ ادْحَرْ عَنِّی مَکْرَهُ، وَ ادْرَأْ عَنِّی شَرَّهُ، وَ رُدَّ کَیْدَهُ فِی نَحْرِهِ». به ما یاد می دهد اولاً: شری که به مرحلهٔ اراده برسد، قابل برگرداندن است و به قول معروف؛ مشکلی نیست که آسان نشود- مرد آن است که پریشان نشود. و حتی می تواند آن اراده در سینهٔ طرف بماند و هرگز به عمل نرسد.

ریشه در قرآن: محتوای بخش پنجم شرحی است که امام علیه السلام به سورهٔ «فلق» می دهد که استعاذه از شر کل مخلوقات است اعم از فیزیکیات و انسان. و محتوای این بخش تفسیری است که بر سورهٔ «ناس» ارائه می کند که استعاذه از شر شیطان و انسان است. تفسیر هر دو سوره در این مجلدات گذشت و نیازی به تکرار آن نیست، با یادآوری اینکه آنچه دربارهٔ پیام سوره فلق در متون تفسیری آمده و آن را به جادو و افسون معنی کرده اند، نادرست است.

بنابراین، بخش پنجم «شر شناسی در کل جهان هستی» است و می شود «شر بالقوّه» که جهان بالقوه دارای شر هم هست. و بخش ششم «شر شناسی در دو موجود درّاک و زنده» است که با ارادهٔ شان شر می رسانند؛ شیطان و انسان «مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاس». همانطور که این دو سوره، تکرار همدیگر نیستند، این دو بخش از دعا نیز تکرار همدیگر نیستند.

و امام به ما یاد می دهد که برای دفع شرها از خداوند کمک بگیرید؛ در این جهان پر از خطر به توان خود بسنده نکنید و به قدرت لایزال خدا تکیه کنید.

شناخت صحیفهٔ سجادیه

متأسفانه آنچه از ماهیت صحیفهٔ سجادیه در ذهن ها جای گرفته، نادرست بل (باصطلاح) یکصدو هشتاد درجه بر خلاف ماهیت آن است؛ علاوه بر این که به عنوان یک کتاب صرفاً «راز و نیازی» و بدون عنصر «تعلیم و تعلّمی» شناخته شده به ویژه توقع هستی شناسی و انسان شناسی از آن نمی شود، یک متنی تلقّی می شود که گوئی غیر از عجز و لابه، چیزی ندارد؛ همّت را بایگانی کرده و همه چیز را به عهدهٔ خدا می گذارد. و پیامش چنین می شود که: بنشین و هیچ کاری نکن و همه چیز را از خدا بخواه.

و این با اصل مشهور و نامدار شیعه سازگار نیست که: «امر بین امرین» است؛ هم همّت کن و هم از خداوند کمک به طلب. و مانند بنی اسرائیل نباش که به موسی علیه السلام گفتند: تو و خدایت

بروید با دشمن بجنگید و ما از جای مان تکان نمی خوریم: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُون». (1)

بار دیگر به این دعا به ویژه به بخش پنجم و ششم- و نیز به بخش هفتم که خواهد آمد- بنگریم، نه از زاویه ای که عوامانه است، خواهیم دید آنچه در این دعا آمده یک پیام عظیم است: در برابر شرها تسلیم نشوید و برای دفع آن ها همت کنید و از خداوند نیز یاری بطلبید. موارد شر را و جزئیات آن ها را می شمارد تا جائی برای دفع، ناشناخته نماند.

حلم و بردباری آری، اما تسلیم شدن در برابر شرها، نه. حلم وقتی پسندیده است که نتیجه اش دفع شر باشد، والاّ، غیر از تسلیم شدن در برابر شر و عمل کردن به خواستهٔ ابلیس معنائی ندارد به ویژه در برابر شر انسان های ستمگر.

جمله، جملهٔ این دعا ما را به دفع و دفاع دعوت می کند، یک جمله در آن پیدا نمی شود که ما را به تسلیم توصیه کند، می گوید در برابر شرها بی تفاوت نباشید و با همت تمام عملی و دعائی در صدد دفع باشید. پذیرش هر شری غیر از عجز، تملق، دوروئی و رذالت معنایی ندارد.

در برابر شرهای طبیعت باید راه علم، صنعت، بهداشت و درمان را در پیش گرفت. و در برابر شر انسان ها باید راه اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر را زنده کرد. و برای هر دو راه باید توفیق الهی را خواست.

و آنچه مهم است و در شناختن ماهیت صحیفه اولین مسئله است، این است که: قبل از خواستن از خدا، به لزوم و ضرورت آن خواسته توجه شود. صحیفه یعنی کتابی که اول بایدها و ضرورت ها را یک به یک می شمارد؛ چه باید کردها را شناسائی می کند، سپس می گوید برای ایفای نقش انسانی، و حرّیت آمیز در این امور از خداوند نیز کمک بطلبید و این گونه بطلبید. و نحوهٔ طلب از خدا را جزء به جزء شرح می دهد.

صحیفه کتاب «خمود گرائی» نیست، کتاب همت و اهتمام است.

شخصیت صاحب صحیفه سجادیه: متأسفانه در نظر عامهٔ مردم امام سجاد علیه السلام یک

1- آيۀ 24 سورۀ مائده.

شخصیت منزوی، و غیر فعال و گوشه گرفته از امور اجتماعی، شناخته می شود. و تصور می شود که او نیز مانند سران صوفیه هیچ کاری با چگونگی جامعه و امور سیاسی نداشت. چنین نگاهی به امام یک عامل جامعه شناختی در تاریخ مسلمانان دارد: در نظر مسلمانان در طول قرون گذشته، سیاست مساوی بود با «نظامی گری» و هر کس به قیام نظامی و لشکرکشی اقدام نمی کرد، غیرسیاسی شناخته می شد. بر این اساس بینش ها در برابر امام سجاد، سخت وارونه گشته است و این بینش موجب شده که صحیفه یک متن انزوا گرائی و بی تحرکی شناخته شود.

خوشبختانه در این اواخر همگان فهمیده اند که سیاست، نظامی گری نیست. و این سیاست است که می تواند نظامی گری را موفق یا سترون کند. اگر امام علیه السلام یک فرد سیاسی بزرگ نبود چرا دربارهای امپراتوری خلافت، بیش از هر کسی از او می ترسیدند و به شهید کردنش اقدام کردند-؟ چرا کسی با جنید بغدادی، با یزید بسطامی، مولوی، محی الدین عربی و دیگر سران صوفیه کاری نداشت.

با همهٔ ارادت که به مرحوم سید علیخان شیرازی دارم، به صراحت عرض می کنم که صحیفه فقط ریاض السالکین نیست، «ریاض الانسانیه» و «ریاض العلوم» و «ریاض الحرّیه» و «ریاض شناخت» است. صحیفه شر پذیر نیست که این همه از شرها سخن می گوید. صحیفه ظلم پذیر نیست که این همه شر انسان ها را فراز کرده و دربارهٔ شان، به شرح و بیان می پردازد؛ فرد شر پذیر سخن از شر نمی گوید بل تسلیم می شود.

صحیفه انسان را نسبت به شرها، حساس می کند؛ بالاترین حساسیت که ممکن است انسان داشته باشد. صحیفه علم پرور و فرهنگ ساز است که امروز زنده است در حالی که نظامی گران معاصرش رفته و به بایگانی تاریخ پیوسته اند.

و با همهٔ این ها، جنبهٔ دعائی و راز و نیازی آن سر جای خود هست؛ به ما یاد می دهد چگونه دعا کنیم، چه طور با خداوند گفتگو کنیم، کدام خواسته ها را در اولویت قرار دهیم.

ص: 316

بخش هفتم

اشاره

ریشه در قرآن

روان شناسی و رفتار شناسی

غمز، همز، لمز

هنر منفی

«وَ اجْعَلْ بَيْنَ يَدَيْهِ سُدّاً حَتَّى تُعْمِيَ عَنِّى بَصَرَهُ، وَ تُصِمَّ عَنْ ذِكْرِى سَمْعَهُ، وَ تُقْفِلَ دُونَ إِخْطَارِى قَلْبَهُ، وَ تُخْرِسَ عَنِّى لِسَانَهُ، وَ تَقْمَعَ رَأْسَهُ، وَ تُذِلَّ عِزَّهُ، وَ تَكْسُرَ جَبَرُوتَهُ، وَ تُذِلَّ رَقَبَتَهُ، وَ تَفْسَخَ كِبْرَهُ، وَ تُؤْمِنَنِى مِنْ جَمِيعِ ضَرِّهِ وَ شَرِّهِ وَ غَمْزِهِ وَ هَمْزِهِ وَ لَمْزِهِ وَ حَسَدِهِ وَ عَدَاوَتِهِ وَ حَبَائِلِهِ وَ مَصَايِدِهِ وَ رَجِلِهِ وَ خَيْلِهِ، إِنَّكَ عَزِيزٌ قَدِيرٌ»: و خدایا قرارده در برابر چشمان (کسی که ارادۀ شر به من کرده) سُدّی تا نابینا گردانی او را از من. و ناشنوا کنی گوشش را از شنیدن (چیزی) دربارۀ من. و قفل کنی قلبش از این که دربارۀ من یاد (شرورانه) کند. و زبانش را (از گفتگو) دربارۀ من لال کنی. او را سرکوب کنی. عزتش را خوار گردانی، و بزرگیش را درهم شکنی، و گردن فرازی اش را به ذلت مبدل کنی. و تکبرش را برهم بزنی. و مرا از همۀ زیان، شر، طعنه، غیبت، عیب جویی، و حسد، دشمنی، بندها، دام ها، پیاده گان و سواران او ایمن گردانی که تو توانمندی و چیزی تو را ناتوان نمی کند.

لغت: عزیز: نفوذ ناپذیر: غالبِ شکست ناپذیر.

شرح

ریشۀ قرآنی

«وَ اجْعَلْ بَيْنَ يَدَيْهِ سُدّاً حَتَّى تُعْمِيَ عَنِّى بَصَرَه»- در نسخه های صحیفه از آن جمله در نسخۀ خطی، به خط کاظم بن حاجی علی، که در تاریخ 1095 قمری نسخه برداری شده و از اجداد بنده به جای مانده و مهر مرحوم آیت الله شیخ رضا قلی ارموی (جدّ بزرگ ما) در اول آن هست،

کلمه «سُداً» با ضمّه سین، آمده است. در حالی که در قرآن با فتحۀ آن آمده است: «وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْديهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُون»:(1) در پیش روی آنان سدّی قرارداديم، و در پشت سرشان سدّی، و چشمان شان را پوشانيده ايم، پس (حقايق را) نمی بينند.

منابع لغت، هر دو را به يک معنی (الْحَاجِزُ بَيْنَ الشَّيْئَيْن) دانسته اند ليکن دربارۀ «سُدّ» توضيح داده اند که به سدهای ويژه از قبيل سد شدن ابرها، سايه و تاريکی، و کثرت ملخ ها که در پروازشان مانع ديد آن سوی شان می شوند. اما سَدّ با فتحۀ سين به هر مانع گفته می شود، و نيز به هر ترميم، سَدّ گفته می شود اما سُدّ گفته نمی شود. پس، سَدّ اعم از سُدّ است.

وقتی که چشمان کسی باز و بينا باشد با اين وجود چيزی را نبيند، مصداق سُدّ می شود. اما چرا در صحيفه با ضمّه و در قرآن با فتحه آمده است؟ اين به خاطر آن است که در آيه، حاجز و مانعی که مورد نظر است اعم است؛ شامل چهار جانب است؛ راست، چپ، پشت سر، رو به رو. و موضوع آيه بينش و شناخت حقايق است؛ يعنی آنان توان درک حقيقت ها را ندارند.

اما موضوع سخن امام عليه السلام، نديدن شخص شرور شخص دعا کننده را است. و چون اين موضوع خيلی اخصّ است و با معنای اعم فرق دارد، لذا با ضمّۀ سين آمده است. اما با اينهمه باز سخن امام ريشۀ قرآنی دارد و بخشی از پيام آيه را دارد.

غَمْز: اشاره با چشم و ابرو به قصد عيبجوئی. و نيز کسی، کسی را نيشگون بگيرد تا او را به عيب فرد سوم متوجه کند؛ کاری که بت پرستان قريش قبل از هجرت با تازه مؤمنان می کردند: «إِنَّ الَّذينَ أَجْرَمُوا كانُوا مِنَ الَّذينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ- وَ إِذا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغامَزُونَ- وَ إِذَا انْقَلَبُوا إِلى أَهْلِهِمُ انْقَلَبُوا فَكِهينَ»:(2) آنان که مجرم بودند بر مؤمنان می خنديدند- و هنگامی که از کنارشان می گذشتند آنان را با اشاره مسخره می کردند- و چون به سوی خانوادۀ خود باز می گشتند (از اين رفتار مجرمانۀ خود) مسرور و بشاش بودند.

امام عليه السلام از شر غمّازان نيز به خداوند پناه می برد.

1- آیهٔ 9 سورهٔ یس.
2- آیه های 29، 30 و 31 سورهٔ مطففین.

هَمْز: حیثیت کسی را حضوراً یا غیاباً مورد تعرض قرار دادن. همز اعم از غمز است؛ غمز نوعی از انواع همز است.

غمز شامل هرگونه تعرض به حیثیت دیگران نمی شود؛ به آن تعرض صدق می کند که تهاجمی نباشد، بل (باصطلاح) تعرض هنرمندانه باشد. و «طنز غرض آلود» نوعی همز است.

لَمز: شخصیت کسی را خدشه دار کردن، خواه با غمز و خواه با همز، و یا به هر صورت دیگر. لمز نیز رفتار تهاجمی(1)

نیست، رفتار منفی هنرمندانه است. «وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَهٍ لُمَزَهٍ- الَّذی جَمَعَ مالاً وَ عَدَّدَهُ»:(2) وای بر هر همزگر و لمزگر- او که مال را جمع کرده و فراهم آورده.

توضیح: معمولاً افراد محافظه کار به غمز، همز و لمز می پردازند. زیرا از برخورد علنی و صریح می ترسند؛ مال پرستان می کوشند که مال و ثروت شان محفوظ بماند و ضرری از ناحیهٔ کسی متوجه شان نشود در عین حال نمی توانند از کینه به دیگران دست بردارند، لذا به غمز، همز و لمز می پردازند.

هیچ کدام از افراد غمّاز، همّاز و لمّاز، شجاعت برخورد صریح با مخالفان یا دشمنان خود را ندارند.

ص: 319

1- مراد از تهاجم در این جا، تهاجم فیزیکی نیست، بل خالی بودن از «عنصر هنری» است.
2- آیه های 1 و 2 سورهٔ هُمزه.

دعای بیست و چهارم

اشاره

ص: 321

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

لِأَبَوَيْهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ:

(1) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ عَبْدِکَ وَ رَسُولِکَ، وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّاهِرِينَ، وَ اخْصُصْهُمْ بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِکَ وَ رَحْمَتِکَ وَ بَرَکَاتِکَ وَ سَلَامِکَ.(2) وَ اخْصُصِ اللَّهُمَّ وَالِدَیَّ بِالْکَرَامَهِ لَدَيْکَ، وَ الصَّلَاهِ مِنْکَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.(3) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَلْهِمْنِي عِلْمَ مَا يَجِبُ لَهُمَا عَلَیَّ إِلْهَاماً، وَ اجْمَعْ لِی عِلْمَ ذَلِکَ کُلِّهِ تَمَاماً، ثُمَّ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تُلْهِمُنِی مِنْهُ، وَ وَفِّقْنِی لِلنُّفُوذِ فِيمَا تُبَصِّرُنِی مِنْ عِلْمِهِ حَتَّی لَا يَفُوتَنِي اسْتِعْمَالُ شَیْ ءٍ عَلَّمْتَنِيهِ، وَ لَا تَثْقُلَ أَرْکَانِی عَنِ الْحَفُوفِ فِيمَا أَلْهَمْتَنِيهِ(4) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ کَمَا شَرَّفْتَنَا بِهِ، وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، کَمَا أَوْجَبْتَ لَنَا الْحَقَّ عَلَی الْخَلْقِ بِسَبَبِهِ.(5) اللَّهُمَّ اجْعَلْنِی أَهَابُهُمَا هَيْبَهَ السُّلْطَانِ الْعَسُوفِ، وَ أَبَرُّهُمَا بِرَّ الْأُمِّ الرَّءُوفِ، وَ اجْعَلْ طَاعَتِی لِوَالِدَیَّ وَ بِرِّی بِهِمَا أَقَرَّ لِعَيْنِی مِنْ رَقْدَهِ الْوَسْنَانِ، وَ أَثْلَجَ لِصَدْرِی مِنْ شَرْبَهِ الظَّمْآنِ حَتَّی أُوثِرَ عَلَی هَوَایَ هَوَاهُمَا، وَ أُقَدِّمَ عَلَی رِضَایَ رِضَاهُمَا وَ أَسْتَکْثِرَ بِرَّهُمَا بِی وَ إِنْ قَلَّ، وَ أَسْتَقِلَّ بِرِّی بِهِمَا وَ إِنْ کَثُرَ.(6) اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِی، وَ أَطِبْ لَهُمَا کَلَامِی، وَ أَلِنْ لَهُمَا عَرِيکَتِی، وَ اعْطِفْ عَلَيْهِمَا قَلْبِی، وَ صَيِّرْنِی بِهِمَا رَفِيقاً، وَ عَلَيْهِمَا شَفِيقاً.(7) اللَّهُمَّ اشْکُرْ لَهُمَا تَرْبِيَتِی، وَ أَثِبْهُمَا

عَلَى تَكْرِمَتِى، وَ احْفَظْ لَهُمَا مَا حَفِظَاهُ مِنِّى فِى صِغَرِى.(8) اللَّهُمَّ وَ مَا مَسَّهُمَا مِنِّى مِنْ أَذًى، أَوْ خَلَصَ إِلَيْهِمَا عَنِّى مِنْ مَكْرُوهٍ، أَوْ ضَاعَ قِبَلِى لَهُمَا مِنْ حَقٍّ فَاجْعَلْهُ حِطَّةً لِذُنُوبِهِمَا، وَ عُلُوّاً فِى دَرَجَاتِهِمَا، وَ زِيَادَةً فِى حَسَنَاتِهِمَا، يَا مُبَدِّلَ السَّيِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ.(9) اللَّهُمَّ وَ مَا تَعَدَّيَا عَلَىَّ فِيهِ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ أَسْرَفَا عَلَىَّ فِيهِ مِنْ فِعْلٍ، أَوْ ضَيَّعَاهُ لِى مِنْ حَقٍّ، أَوْ قَصَّرَا بِى عَنْهُ مِنْ وَاجِبٍ فَقَدْ وَهَبْتُهُ لَهُمَا، وَ جُدْتُ بِهِ عَلَيْهِمَا وَ رَغِبْتُ إِلَيْکَ فِى وَضْعِ تَبِعَتِهِ عَنْهُمَا، فَإِنِّى لَا أَتَّهِمُهُمَا عَلَى نَفْسِى، وَ لَا أَسْتَبْطِئُهُمَا فِى بِرِّى، وَ لَا أَكْرَهُ مَا تَوَلَّيَاهُ مِنْ أَمْرِى يَا رَبِّ.(10) فَهُمَا أَوْجَبُ حَقّاً عَلَىَّ، وَ أَقْدَمُ إِحْسَاناً إِلَيَّ، وَ أَعْظَمُ مِنَّةً لَدَىَّ مِنْ أَنْ أُقَاصَّهُمَا بِعَدْلٍ، أَوْ أُجَازِيَهُمَا عَلَى مِثْلٍ، أَيْنَ إِذاً- يَا إِلَهِى- طُولُ شُغْلِهِمَا بِتَرْبِيَتِى! وَ أَيْنَ شِدَّةُ تَعَبِهِمَا فِى حِرَاسَتِى! وَ أَيْنَ إِقْتَارُهُمَا عَلَى أَنْفُسِهِمَا لِلتَّوْسِعَةِ عَلَىَّ!(11) هَيْهَاتَ مَا يَسْتَوْفِيَانِ مِنِّى حَقَّهُمَا، وَ لَا أُدْرِکُ مَا يَجِبُ عَلَىَّ لَهُمَا، وَ لَا أَنَا بِقَاضٍ وَظِيفَةَ خِدْمَتِهِمَا، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعِنِّى يَا خَيْرَ مَنِ اسْتُعِينَ بِهِ، وَ وَفِّقْنِى يَا أَهْدَى مَنْ رُغِبَ إِلَيْهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِى فِى أَهْلِ الْعُقُوقِ لِلْآبَاءِ وَ الْأُمَّهَاتِ يَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ.(12) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ ذُرِّيَّتِهِ، وَ اخْصُصْ أَبَوَىَّ بِأَفْضَلِ مَا خَصَصْتَ بِهِ آبَاءَ عِبَادِکَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أُمَّهَاتِهِمْ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.(13) اللَّهُمَّ لَا تُنْسِنِى ذِكْرَهُمَا فِى أَدْبَارِ صَلَوَاتِى، وَ فِى إِنًى مِنْ آنَاءِ لَيْلِى، وَ فِى كُلِّ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ نَهَارِى.(14) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اغْفِرْ لِى بِدُعَائِى لَهُمَا، وَ اغْفِرْ لَهُمَا بِبِرِّهِمَا بِى مَغْفِرَةً حَتْماً، وَ ارْضَ عَنْهُمَا بِشَفَاعَتِى لَهُمَا رِضًى عَزْماً، وَ بَلِّغْهُمَا بِالْكَرَامَةِ مَوَاطِنَ السَّلَامَةِ.(15) اللَّهُمَّ وَ إِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُکَ لَهُمَا فَشَفِّعْهُمَا فِىَّ، وَ إِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُکَ لِى فَشَفِّعْنِى فِيهِمَا حَتَّى نَجْتَمِعَ بِرَأْفَتِکَ فِى دَارِ كَرَامَتِکَ وَ مَحَلِّ مَغْفِرَتِکَ وَ رَحْمَتِکَ، إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ، وَ الْمَنِّ الْقَدِيمِ، وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.

عنوان دعا

«وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبَوَيْهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ»: دعای آن حضرت علیه السلام، برای پدر و مادرش علیهما السلام.

پدرش امام حسین علیه السلام و مادرش شهربانو ملقب به «شاه زنان» دختر یزدگرد سوم ساسانی است. برخی ها چون دربارۀ این بانو هر دو عنوان را دیده اند، گمان کرده اند که یکی از آن ها نام اوست و دیگری مردود است، لذا در نام آن حضرت اختلاف کرده اند. اما توجه نکرده اند که مطابق رسم دربار ساسانی، بانوان بزرگ و محترم علاوه بر اسم شان، یک عنوان و لقب دیگر نیز داشتند که در مقام احترام با آن لقب از او تعبیر می کردند. این همان رسم مرسوم است که امروز هم رواج دارد که در مقام احترام نام (باصطلاح) کوچک بانوان را به زبان نمی آورند و او را با نام خانوادگی مخاطب قرار می دهند. تنها فرقی که رخ داده جایگزین شدن «لقب خانواده» درجای «لقب فرد» است.

بنابراین، هیچ جائی برای اختلاف در نام این بانوی مکرّمه، نیست.

تاریخ حضور حضرت شهربانو در مدینه: آنچه معروف و مشهور است (و سینه به سینه در جامعۀ مسلمانان به نسل های بعدی منتقل شده تا زمانی که کسانی آمدند و تاریخ اسلام را نوشتند) این است که فرزندان یزدگرد در زمان عمر اسیر شده و به مدینه آورده شدند.

برخی ها در این باور تشکیک کرده اند و برای تردیدشان دو دلیل دارند:

1- سن امام حسین در آن زمان کمتر از آن بود که ازدواج کند.

اینان گمان کرده اند که اولاد شاه ایران در ماجرای فتح مداین اسیر شده اند. و این به هیچوجه درست نیست، زیرا خود یزدگرد و درباریانش در آن واقعه از مداین گریخته بودند. و این اسارت پس از چند سال رخ داده است. از باب مثال؛ جنگ نهاوند که عرب ها آن را «فتح الفتوح» نامیدند چند سال پس از فتح مداین رخ داده است.

دربارۀ فتح نهاوند چهار قول آمده است: سال 19، 20، 21 و 22 هجری. و تولد امام حسین علیه

السلام در سال 4 هجری بوده است که با رقم اول 15 سال تمام داشته و با رقم دوم 16، و با رقم سوم 17 و با رقم چهارم 18 سال داشته است. و مطابق رسم آن روز و سنت اهل بیت علیهم السلام ازدواج در سن 15 سالگی رایج بوده است تا چه رسد به 18 سالگی. و این بر فرضی است که اسارت در فتح الفتوح باشد، در حالی که می تواند پس از آن در یکی از مناطق دیگر ایران رخ داده باشد.

2- می گویند سن امام سجاد علیه السلام نشان می دهد که این ماجرا در زمان عمر نبوده است. زیرا آن حضرت متولد سال 36 یا 38 هجری است و عمر در سال 23 هجری درگذشته است. بنابراین، آن حضرت 12 یا 14 سال پس از مرگ عمر به دنیا آمده و در این مدت، فرزندی برای مادرش نمی شناسیم و ظاهراً امام سجاد بزرگترین فرزند امام حسین علیه السلام است.

این دلیل گرچه یک دلیل قاطع نیست، (زیرا برخی از زنان به فاصلهٔ هفت سال فرزند می آورند، و هیچ دلیلی نداریم که امام علیه السلام اولین فرزند آن بانو بوده است) اما نمی توان به آسانی از آن عبور کرد. احتمال این که این اسارت در زمان عثمان بوده بعید نیست. و حتی شیخ مفید (قدس سره) مطابق یک حدیث باور دارد که آنان در زمان خلافت امیرالمؤمنین اسیر شده اند. این قول بعید اندر بعید است، زیرا علی علیه السلام در دورهٔ خلافتش به جنگ و جهاد خارجی توجه نکرده است و به قول آن مرد دانشمند شیعی (اما شیعه وصایتی نه ولایتی)(1)

علی نمی خواست اسلامی را که دچار بیماری شده، توسعهٔ سرزمینی بدهد، او به اصلاح درون جامعه پرداخت. و عینیت تاریخ نیز گواه این است.

برخی ها با تکیه بر این اختلاف اقوال، گفته اند که شهربانو دختر یزدگرد نبوده، دختر یکی از بزرگان ایران بوده است.

اینان نیز گمان کرده اند که فرزندان یزگرد نمی توانستند سال ها پس از سقوط مداین یا سقوط نهاوند، اسیر شده باشند. اما این ذهنیت نادرست است و با واقعیت تاریخی سازگار نیست؛ خود یزدگرد پی در پی عقب نشینی کرده تا چندین سال پس از سقوط نهاوند در سال 31 هجری به مرو رسیده و در آن جا به دست آسیابان کشته شده. بدیهی است که شاه ایران می توانست در این عقب نشینی ها خانواده اش را تا زمانی به همراه خود داشته باشد.

1- دکتر علی شریعتی.

کلینی (ره) در کافی بیت زیر را دربارهٔ امام سجاد علیه السلام آورده است:

وَ إِنَّ غُلَاماً بَیْنَ کِسْرَی وَ هَاشم

لَأَکْرَمُ

مَنْ نِیطَتْ عَلَیْهِ التَّمَائم (1)

و:

نوجوانی(2)

که از میان کسری و هاشم برخاسته

اوست

بزرگوارتر از هر آن که تمیمه ها بر او آویخته شد.

تمائم: جمع تمیمه- عرب ها(3)

از روی محبت و گاهی برای دفع چشم زخم، چیزهائی را بر سینهٔ لباس کودک می دوختند یا آویزان می کردند و به آن تمیمه می گفتند. کودکی یافت نمی شد که تمیمه نداشته باشد مگر برخی یتیمان بی کس.

مراد شاعر این است که این نوجوان از همگان بزرگوارتر و والا گهرتر است.

این شعر- همان طور که مرحوم کلینی و دیگران اشاره کرده اند- منسوب به ابولاسود دئلی است، لیکن در دیوان او نیست. امام سجاد علیه السلام متولد سال 36 یا 38 است. ابولاسود در سال 69 وفات کرده است، بنابراین در اوج شکوفائی شعری ابوالاسود، امام در سن نوجوانی بوده است. احتمال حذف این شعر از دیوان او به دلیل ترس از قدرت خلافت است. زیرا در نظر عامّهٔ مردم، چنین نسبی افتخار بزرگی بود گرچه از دیدگاه شیعه فرقی میان افراد و خاندان ها نیست مگر تقوی: «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ»(4) و حضرت شهر بانو به دلیل تقوایش در نزد خداوند

صلاحیت مادری امام را داشته است، والاّ، مادر برخی از امامان، برده بوده اند.

اگر این بیت از ابولاسود نباشد، دلالتش بر مطلب ما قوی تر می شود، زیرا در این صورت یک شعر مردمی می شود و مصداق «ارسال مسلّم» می یابد. بنابراین، آنچه سینه به سینه منتقل شده تا به دست تاریخ نویسان رسیده،(5)

درست است و شهربانو دختر یزدگرد سوم است. و تردیدها اولاً ناشی از قدرت

1- کافی (اصول) ج 1 ص 467 ط دار الاضواء.
2- غلام یعنی نوجوانی که موی سبیلش تازه در آمده- اقرب الموارد.
3- و هر مردم دیگر. تا حوالی دهه 1340 ش، در ایران نیز رواج داشت.
4- آیهٔ 13 سورهٔ حجرات.
5- پس از حدود سه قرن از هجرت.

امویان، و ثانیاً ناشی از زمینه های ذهنی شخصی برخی افراد است که گمان کرده اند فرزندان شاه ایران در همان سقوط مداین اسیر شده اند.

یکی از مترجمان صحیفه که هر از گاهی در پی نویس، شرحی هم می آورد، می گوید: از عبارات این دعا معلوم می شود که مادر آن حضرت در وقت دعا زنده بود.

اما باید گفت: عبارات این دعا دربارهٔ پدر بزرگوارش نیز چنین است، ولی این به جهت آن نیست که آن دو حضرت زنده بوده اند. بل همان طور که قبلاً نیز به شرح رفته، امام علیه السلام در این دعا و در هر دعائی، در مقام تعلیم به دیگران نیز هست و لذا عبارات را طوری آورده که شامل هر کس باشد و وظیفهٔ همگان را دربارهٔ پدر و مادرشان، شرح می دهد.

دعاهای صحیفه، املای آن حضرت است بر دو فرزندش امام باقر علیه السلام و زید شهید. در آن زمان سال ها از شهادت امام حسین علیه السلام گذشته بود.

و در متن دعا می بینیم که می گوید: خدایا اگر والدینم دربارهٔ من اسراف کرده و حقم را ضایع کرده، یا دربارهٔ من تقصیر کرده اند، بر آنان ببخش. بدیهی است که پدر و مادر آنحضرت (بویژه پدرش که معصوم است) دربارهٔ او نه اسراف کرده اند و نه تقصیر، پس مرادش تعلیم و تربیت ما است که پدر و مادرمان معصوم نیستند و حتماً گاهی حق ما را ضایع کرده اند؛ گاهی دربارهٔ ما اسراف و زیاده روی کرده اند، گاهی هم تقصیر کرده اند، که باید از خداوند برای شان بخشش بخواهیم.

بخش اول

اشاره

فرق میان صلوات و سلام

«افضل»، «بافضل»، «کافضل»

برکات

«اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِکَ وَ رَسُولِکَ، وَ أهْلِ بَيْتِهِ الطّاهِرِينَ، وَ اخْصُصْهُمْ بِأَفْضَلِ

ص: 328

صَلَوَاتِکَ وَ رَحْمَتِکَ وَ بَرَکَاتِکَ وَ سَلَامِک»: خدایا، بر محمد که بندهٔ تو و رسول تو است درود فرست، و بر اهل بیت او که پاکان هستند. و آنان را به بهترین و والاترین دوردها، رحمت ها، برکت ها و درود خودت مختص کن.

شرح

اشاره

دربارهٔ صلوات بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در موارد متعدد از این مجلدات- به ویژه در شرح دعای دوم- بحث هائی گذشت. و نیاز به تکرار نیست. در این جا تنها به چند نکته اشاره می شود:

1- فرق میان صلوات و سلام

صلوات صیغهٔ جمع «صلاه» است پنج کاربرد دارد:

الف: به معنی «دعا» و «خیرخواهی کسی نسبت به کس دیگر».

ب: به معنی «خواستن از خدا».

ج: به معنی «خواستن از کسی که به کس دیگری خیر برساند».

د: به معنی «ارادهٔ عملی خیر رسانی به کسی».

ه-: به معنی «نماز».

در آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلیما»:(1) خدا و فرشتگانش بر پیامبر صلاه می کنند، ای کسانی که ایمان آورده اید بر او صلاه کنید و سلام کامل.

در بخش اول که می گوید خدا بر پیامبر صلاه می کند، یعنی ارادهٔ خیر و رحمت می کند. و در بخش بعدی که می گوید فرشتگان نیز به او صلاه می کنند، یعنی از خدا برای او خیر و رحمت می خواهند. و همین طور است صلاه مومنان بر او.

اللّٰهُمَ صَلِ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّد: خدایا بر محمد و آل محمد صلاه کن: خیر برسان؛ رحمت کن؛ درجات شان را بالا و بالاتر ببر.

درود: صلاه را در فارسی به «درود» ترجمه می کنیم، اما این ترجمه خالی از تسامح نیست. دکتر

ص: 329

1- آیهٔ 56 سورهٔ احزاب.

معین در فرهنگش سه کاربرد برای کلمهٔ درود، آورده است:

1)- ثناء، ستایش، دعا.

2)- سلام و تحیت.

3)- رحمت خدا.

در کاربرد صلاه، چیزی از ثناء و ستایش نیست، خداوند در آیه های متعدد خودش را ستوده است اما در زبان عربی به آن صلاه گفته نمی شود و در هیچ آیه نیامده است که خداوند بر خودش صلاه کرده یا می کند. و نیز صلاه به معنی سلام نیست و با آن فرق دارد.

لیکن با وجود این تسامح، واژه ای بهتر از درود برای ترجمهٔ صلاه به فارسی، نداریم.

سلام: سلام یعنی سالم بودن از عیب، نقص، آفت و آسیب. لیکن در استعمال چهار کاربرد دارد:

الف: آرزوی سالم بودن کسی یا کسانی.

ب: اعلام «خیر خواهی و عدم بد خواهی نسبت به کسی». سلام مرسوم که مردم به همدیگر می کنند، به همین معنی است.

ج: به معنی «خیر رسانی به کسی». در این دعا که می گوید: «وَ اخْصُصْهُمْ بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِکَ وَ رَحْمَتِکَ وَ بَرَکَاتِکَ وَ سَلَامِکَ»، به همین معنی آمده است.

د: به معنی «خواستن از کسی که به کسی خیر برساند». در آیه که می گوید «سَلِّمُوا تَسْلیماً» به این معنی است که مومنان از خدا می خواهند که به پیامبر خیر برساند.

2- توضیح یک شبههٔ احتمالی

امام علیه السلام می گوید: «وَ اخْصُصْهُمْ بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِکَ وَ رَحْمَتِکَ وَ بَرَکَاتِکَ وَ سَلَامِکَ»: و (خدایا) پیامبر و آل او را به بهترین صلوات هایت و رحمت هایت و برکاتت و سلام هایت، مختصّ کن.

اختصاص: اختصاص بر دو نوع است:

1- اختصاص چیزی به کسی به معنی «نفی آن چیز از دیگران».

2- اختصاص چیزی به کسی به معنی «امتیاز کسی در چیزی نسبت به دیگران». مانند اختصاص نمرۀ 20 به شاگرد اول کلاس که استحقاق آن را دارد.

ص: 330

بنابراین، باید به این سخن امام از این دیدگاه نگریسته شود، نه از دیدگاه اختصاص طلبی به معنی سلب یا مضایقه کردن چیزی از دیگران.

3- «افضل»، «بافضل»، «کافضل»: این سه کلمه دربارهٔ صلوات بر آن حضرت و آلش، آمده است؛ در این جا می گوید «بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِکَ» یعنی بهترین و بالاترین صلواتت. و در آخر دعای بیستم می گوید: «اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ». و در دعای چهل و دوم می گوید: «وَ صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، صَلَاةً تُبَلِّغُهُ بِهَا أَفْضَلَ مَا يَأْمُلُ مِنْ خَيْرِكَ وَ فَضْلِكَ». و در متون دیگر آمده است: «كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ».

در این مسئله، معنای «افضل» و «بافضل» مساوی است که بالاترین صلوات را برای آن حضرت و آلش می خواهد؛ بالاتر از هر صلواتی که به مخلوقی برسد. و در این بحثی نیست، بحث در کاربرد «کافضل» است. زیرا وقتی که می گوئیم «كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ»، تصور می شود که بالاتر از صلواتی که به حضرت ابراهیم رسیده است، نمی خواهیم. و این با «اشرف المرسلین» بودن پیامبر اسلام (که مورد اجماع امّت است) سازگار نیست. بر خلاف مواردی که با کلمهٔ «افضل» یا «بافضل» آمده است که خواستار صلوات برتر از صلواتی که بر حضرت ابراهیم باشد، است.

حرف «ک-» حرف تشبیه است و ظاهر معنایش این است که خدایا برترین صلواتی که بر ابراهیم کرده ای مانند آن را به پیامبر اسلام نیز بکن، نه بیش از آن.

علاوه بر ناسازگاری مذکور، نوعی «تعارض» میان این دو تعبیر هست. راه حلّ این تعارض چیست؟

اولاً: مطابق قاعدهٔ «اثبات شیئ نفی ماعدا نمی کند»، خواستن بالاترین حدی که به ابراهیم داده شده، دلیل نمیشود که بیش از آن خواسته نشود. یعنی گاهی می گوئیم: خدایا بهترین صلوات که بر ابراهیم کرده ای همان را به پیامبر اسلام نیز بکن. و گاهی: بالاتر و افضل تر از آن را می خواهیم و هیچ تعارضی در این میان نیست.

ثانیاً: حرف «ک-» به معنی حرف «ب-» است و «کافضل» یعنی «بافضل». اِبن هشام در «باب الحرف مغنی اللبیب» می گوید: در مثال «قِيلَ لَهُ كَيْفَ

أصْبَحْتَ؟ قال: كخَيْرٍ»، برخی ها گفته اند به معنی «بخيرٍ»

ص: 331

است. اما ثابت نشده که کاف به معنی باء آمده باشد.

ما می گوئیم همین مثال های صلوات، دلالت دارد که کاف به معنی باء آمده است و اجماع امّت بر افضلیت رسول اکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) ایجاب می کند که «کافضل» به معنی «بافضل» باشد. و نیز در بخش دوم همین دعا خواهیم دید که حرف کاف به معنی حرف باء آمده است و کلام امام که افصح الفصحاء است، دلیل صحت آن افراد ادیب است که گفته اند کاف به معنی باء نیز می آید.

برکات

«برکاتک». قبلاً نیز معنی «برکت» به شرح رفت و شایسته است تعریف آن از نو تکرار شود:

تعریف: برکت، یعنی بهره مندی کامل از یک نعمت یا از وقت و عمر، یا از یک فعل و کاری، به طوری که چیزی از آن هدر نرود.(1)

تکامل: نیکوکاران، پس از مرگ نیز در عالم برزخ و بهشت، تکامل دارند. انسان در دنیا و در آخرت هرگز در حالت رکود راکد نمی شود، یا در تکامل است و بر کمالش افزوده می شود و یا در تساقط است که افراد گمراه هم در دنیا از شأن انسانیت رو به سقوط می روند و هم در دوزخ. و افراد صالح هم در دنیا به شأن فطری انسانیت خود می افزایند و هم در آخرت و بهشت.

برکت در سیر کمال

این برکت بر دو نوع است:

1- برکت قَدَری: این در اختیار انسان است که طوری با نعمت ها و وقت و عمر خود، در افعال خود، رفتار کند که چیزی را به هدر ندهد.

2- برکت قضائی: این یعنی خداوند نیز او را در رفتارها و گزینش ها، یاری کند که چیزی از نعمت ها، عمر و افعال نیک خود را به هدر ندهد.(2) دعا برای برکت، خواستن همین کمک و یاری خداوند است.

این بخش، مقدمه است بر بخش دوم دعا که در آن، چند مصداق از برکت را می خواهد. و باصطلاح دست اندرکاران دانش «معانی و بیان» در این بخش یک «براعت استهلال» هست.

ص: 332

1- همان معنائی که امروز در علم اقتصاد «بهروری» نامیده می شود.
2- شرح بیشتر دربارهٔ «قضاء و قدر» در کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو www.binesheno.com

بخش دوم

اشاره

حقوق والدین

کرامت انسان در نزد خدا

دعا به دیگران، کاربرد دو جانبه دارد

دانش الهامی و دانش کسبی

نفوذ در بصیرت

عمل به علم، مشکل تر از خود علم است

نفوذ در علم، عمل را می آورد

«وَ اخْصُصِ اللَّهُمَّ وَالِدَیَّ بِالْکَرَامَهِ لَدَیْکَ، وَ الصَّلَاهِ مِنْکَ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَلْهِمْنِی عِلْمَ مَا یَجِبُ لَهُمَا عَلَیَّ إِلْهَاماً، وَ اجْمَعْ لِی عِلْمَ ذَلِکَ کُلِّهِ تَمَاماً، ثُمَّ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تُلْهِمُنِی مِنْهُ، وَ وَفِّقْنِی لِلنُّفُوذِ فِیمَا تُبَصِّرُنِی مِنْ عِلْمِهِ حَتَّی لَا یَفُوتَنِی اسْتِعْمَالُ شَیْ ءٍ عَلَّمْتَنِیهِ، وَ لَا تَثْقُلَ أَرْکَانِی عَنِ الْحَفُوفِ فِیمَا أَلْهَمْتَنِیهِ»: خدایا پدر و مادر مرا به ارجمندی در نزد خودت، و به درود از خودت، مختصّ گرادن ای بخشنده ترین بخشندگان. خدایا بر محمد و آل او درود فرست، و دانش آنچه بر من واجب است دربارهٔ آن دو (پدر و مادرم) بر قلب من الهام کن، و علم این وظیفه را به طور همه بُعدی و تمام برایم جمع کن، سپس مرا در آنچه الهام کردی به کارگیر، و در علمی که بصیرت آن را به من می دهی توفیق نفوذ هم بده تا هیچ چیزی از آنچه به من یاد داده ای بدون عمل به فوت نرود، و اندام هایم در آنچه به من الهام کرده ای سنگین نشود.

شرح

اشاره

لغت: حفوف: دور زدن؛ چرخیدن؛ می گویند: فلانی همواره به دور پدر و مادرش می چرخد، یعنی در خدمت آن ها است.

کرامت انسان در نزد خدا

چه کسی در نزد خدا ارزش دارد و ارجمند است؟ «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ».(1) آیهٔ دیگر داریم که بیان می کند چه کسی مورد اعتنای خداوند است؟: «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»:(2) بگو: پروردگارم چه اعتنائی (چه ارجی) به شما قائل است اگر دعای تان نباشد.

جمع میان پیام دو آیه چنین می شود: کسی در پیشگاه خدا ارجمند است که متّقی باشد و اولین گام تقوی، دعا است. و از این جا می فهمیم که امام سجاد علیه السلام چرا علوم را در قالب دعا آورده است؛ علم بدون تقوی ارزش و ارج نمی آورد، و تقوی امکان ندارد مگر با «رابطهٔ صمیمانهٔ دعائی با خداوند»؛ باب تقوی با دعا گشوده می شود.

به ما یاد می دهد: هم برای خود و هم به دیگران به ویژه به پدر و مادر دعا کنید: «وَ اخْصُصِ اللَّهُمَ وَالِدَیَ بِالْکَرَامَهِ لَدَیْک». باز به ما یاد می دهد که به وسیلهٔ دعا برای دیگران و پدر و مادر نیز می توان ارج و کرامت در نزد خدا، خواست. و کاربرد دعا تنها حصول ارجمندی دعا کننده، نیست بل کاربرد دو جانبه دارد: وقتی که به پدر و مادرت دعا می کنی اولاً با همین دعا باب تقوی و ارجمندی را برای خودت باز کرده ای. و ثانیاً: بر ارج پدر و مادر افزوده ای. و همین طور است دعا برای هر کس دیگر.

صلوات خواهی بر پدر و مادر: «وَ الصَّلَاهِ مِنْکَ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ». در مواردی از این مجلدات به شرح رفت (به ویژه در شرح دعای دوم) که صلوات منحصر به پیامبر و آل نیست، بر

1- آیهٔ 13 سورهٔ حجرات.
2- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.

دیگران نیز می توان درود خداوند را خواستار شد. لیکن دربارهٔ پیامبر و آل، واجب است و دربارهٔ دیگران، جایز است. و حدیث های متون سنی را دیدیم که می گویند صلوات بر پیامبر باید با صلوات بر آل، همراه باشد.

درود خواهی بر پدر و مادر، ارج آن ها را در پیشگاه خداوند، افزون می کند. و موجب آمرزش و مغفرت آنان می گردد. خداوند به هیچ کاری مشغول نیست(1) و همیشه آماده است که بنده اش دعا کند و او هم مستجاب کند.

علم الهامی و علم کسبی

علم سه نوع است: وحیی، الهامی و کسبی. علم وحیی منحصر به پیامبران است. و علم کسبی آن است که انسان با به کارگیری استعداد خودش آن را به دست آورد. اما علم الهامی بر دو نوع است:

1- فهم و درکی که از طریق تعلیم و تعلّم حاصل نشود. مانند برخی افراد بی سواد (یا کم سواد) که فهم و درک شان در امور زندگی، بهتر و بیشتر از افراد دانشمند است.

2- فهم و درکی که از طریق تعلیم و تعلّم نباشد، لیکن بر تعلّم شخص نیز، انرژی و توان مضاعف بدهد.

اشتباه نشود؛ الهام غیر از نبوغ است. ممکن است کسی هم نابغه باشد و هم (علاوه بر نبوغ) از الهام نیز بهره مند شود. الهام نعمت دیگر، و توان دیگر است که از بخشش های ویژهٔ خداوند است.

علمی که منشأ آن، یا یکی از عوامل منشأی آن، الهام باشد، علمی است که اطمینان بخش است و بر جان آدمی می نشیند، به هر نسبتی که از الهام برخوردار باشد. امام علیه السلام دربارهٔ علم به حقوق پدر و مادر، علم الهامی می خواهد: «وَ أَلْهِمْنِی عِلْمَ مَا یَجِبُ لَهُمَا عَلَیَّ إِلْهَاماً»: و به من الهام کن دانستن آنچه که حق واجب آن ها است بر عهدهٔ من، یک الهامی.

الهاماً: این کلمه با «تنوین وحدت» آمده، یعنی «یک الهامی»؛ یک الهام ویژه ای. زیرا حقوق والدین به حدّی مهم است که باید دربارهٔ آن ویژه ترین الهام را برای درک آن، درخواست کرد.

1- خداوند، فاعل و فعّال است، لیکن هیچ کاری او را مشغول نمی کند؛ کائنات را اداره می کند بدون اشتغال و مشغولیت.

در آن زمان که «چراغ های زنبوری» تازه به عرصه آمده بود؛ درخشش آن موجب شگفتی مردم بود، یک مَثَل رواج یافت: «کبریت به زنبوری گفت هر چه داری از من است». بعدها که وسایل الکتریکی به عرصه آمدند، این مَثَل زمینهٔ خویش را از دست داد و فراموش گشت. پیامش این بود: چراغ زنبوری روشن شد و نور افشانی کرد، نگاه کرد چوب کبریتی را دید که در کنارش افتاده و می رود که خاموش شود. گفت: چه موجود ناتوانی هستی؟ اندکی نور داری آن هم در شرف پایان است. کبریت گفت: آنچه داری از من است؛ من این همه نور و درخشش را به تو داده ام. این مَثَل را برای فرزندانی می زدند که پیری، ناتوانی جسمی وفکری والدین را می دیدند و با نظر تحقیر آمیز به آن ها می نگریستند.

هر چه داری از پدر و مادر است، حتی آن نبوغ یا الهامی که داری. اگر آن دو تو را به دنیا نمی آوردند، نه وجود داشتی و نه به چیزی می رسیدی. هر چه ارجمندی داری، ارجمندی پدر و مادر است. و عکس آن صادق نیست، یعنی تو نمی توانی هیچ ارجی به والدین بدهی، زیرا هر چه بدهی از آن خودشان است؛ دادهٔ خودشان را به خودشان برمی گردانی. مگر یک ارج: و آن دعا برای کرامت و ارج والدین است؛ که از خدا می گیری و به والدین می دهی.

شناخت ماهیت حقوق والدین، از طریق صرفاً تعلیم و تعلّمی، به دست نمی آید، بسا افراد دانشمندی که چیزی از حقوق والدین را نشناختند، (1) وقتی انسان به دانش ماهیت حقوق والدین می رسد که یا آن را کلاً از الهام بگیرد، یا عنصر قوی ای از الهام داشته باشد. و لذا امام علیه السلام در این دعا ما را به «الهام خواهی» از خداوند، هدایت می کند.

امروز در جهان غرب که باصطلاح مهد علم و دانش است، هیچ فرد دانشمندی یافت نمی شود که والدینش را به خانه سالمندان نسپرده باشد، پس از سپردن نیز نفس راحتی نکشیده باشد که: از مزاحمت شان راحت شدم. و اگر کسی یافت شود که در خدمت والدین باشد، بی تردید این احساس وظیفه را از الهام گرفته است نه از علم تعلیمی و تعلمی.

یک در باز را به روی خود بسته ایم

یکی از کارهای ابلیس این است که ما را از الهام خواهی باز می دارد؛ همه چیز را آرزو می کنیم، هر چیز را دعا می کنیم، اما کمتر به الهام خواهی

1- و بسا افراد بی سواد كه حقوق والدين را الهاماً شناختند و عمل كردند.

توجه می کنیم و یا اصلاً توجهی به آن نداریم و این در باز را به روی خود می بندیم. الهام خواهی دربارهٔ حقوق والدین، مصداق اعلای آن و مصداق نیازمندترین مورد آن است، اما به آن منحصر نیست. باید در هر چیز و دربارهٔ فهم و درک همهٔ حقایق، الهام خواهی کنیم. اما در این بخش از دعا سه بار واژهٔ الهام را آورده است: «الهمنی»، «الهاماً» و «تلهمنی». هر دانشی که بیگانه از الهام باشد، بی تردید به نوعی دچار لنگی و نارسائی است. علمی که هیچ عنصری از الهام نداشته باشد، خشک، غیر منعطف است، که انسان دانشمند را شبیه یک ربات و ماشین بی جان می کند.

علم تامّ: «وَ اجْمَعْ لِی عِلْمَ ذَلِکَ کُلِّهِ تَمَاماً»: خدایا علم این (حقوق والدین) را کلاً و تماماً برایم جمع کن.

در این عبارت سه واژه در توصیف دانستن حقوق والدین آمده است: علمی که جامع، کلّ و همه بُعدی، و تامّ باشد. جامع باشد یعنی به همهٔ اصول و فروع آن دانا شوم. کلاًّ باشد، یعنی کلّی نباشد، در این جا باید به فرق میان «کلّ» و «کلّی» توجه شود؛ امام علیه السلام دربارهٔ حقوق والدین، علم کلّی نمی خواهد، «علم کلّ» می خواهد. علم کلّ یعنی بر جزئیات و ذرّه، ذرهٔ مسئله آشنا بودن. اما علم کلّی یعنی «دانستن بدون جزئیات».

علم تامّ: با وصف «تامّ» علمی را می خواهد که هیچ اشتباهی، نقصی در آن نباشد.

باصطلاح امروزی؛ دربارهٔ حقوق والدین، شناخت و علمی را می خواهد که «فوق تخصص» باشد، گرچه علم انسان در هیچ چیزی به حد «مطلق» نخواهد رسید.

عمل به علم: اول باید برای به دست آوردن هر علمی کوشید؛ کوشش برای علم شرط اول است، اما «شرط کافی» نیست، باید علم را از خداوند خواست: «الْعِلْمُ نُورٌ یَقْذِفُهُ اللَّهُ فِی قَلْبِ مَنْ یَشَاءُ»:(1) علم نوری است که خداوند آن را در قلب هر کسی که بخواهد می آفکند. شرط سوم عبارت است از کوشش برای عمل به علم. و شرط چهارم باز خواستن توفیق عمل به علم است. که امام علیه السلام می گوید: «ثُمَّ اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تُلْهِمُنِی مِنْهُ»: و (خدایا) مرا در آنچه علمش را به من الهام می کنی به کارگیر.

1- مصباح الشريعه، ص 16.

بنابراین در فاصلۀ انسان با عمل به علم، چهار مرحله هست؛ دو مرحلۀ آن کوشش و سعی است، و دو مرحلۀ آن دعا و از خدا خواستن است.

ممکن است کسی بدون دعا نیز به علمی برسد و دانشمند شود- که صد البته چنین کسانی خیلی اندک هستند و اگر بیوگرافی دانشمندان را به دقت مطالعه کنید می بینید اکثریت قریب به اتفاق شان، مطابق دین خودشان اهل دعا بوده اند. با این که نویسندگان تاریخ علم کمتر به جنبۀ معنوی دانشمندان پرداخته اند(1) و این یکی از زاویه هائی است که میان علم مدرنیته و فرهنگ مدرنیته، هست.- این افراد نادر که بدون دعا، یا بدون دعا در حد لازم، به علم می رسند، علم شان علم ابلیسی است؛ همان طور که ابلیس از همۀ انسان ها دانشمندتر است، علم اینان نیز از همان سنخ است که نتیجه اش بی چاره کردن جامعۀ انسانی است؛ محصولش یا بمب اتم است و یا سلاح های شیمیائی، و یا تراریخت های ضد بشر و...

گاهی برخی از طلبه ها و دانشجویان از من می پرسند: چه کار کنیم که در علم و دانش موفّق باشیم؟ می گویم: اولاً کوشش، ثانیاً خواستن از خدا به ویژه با توسل به اهل بیت علیهم السلام، که «وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسيلَةَ».(2) از این حرم های اهل بیت علیهم السلام غافل نباشید. بنده خودم اگر دو کلمه معلومات ناقص که دارم، آن را از حضرت معصومه علیها سلام گرفته ام. حتی توفیق کوشش را نیز باید از خدا خواست؛ مستقیماً و یا با توسّل. و عمل به علم را نیز باید از خدا خواست. بالاترین نمونۀ عالم بی عمل، ابلیس است که البته ابلیس هرگز بی عمل نیست؛ همواره فعال است که علمش را بر علیه حقایق به کار گیرد.

تعاطی میان علم و عمل: میان علم و عمل تعاطی (داد و ستد) هست؛ علم، عمل را می آورد و عمل علم را. اما این تعاطی، جبری نیست و حتمیت ندارد و این انسان است که باید آن را به حتمیت برساند. امام صادق علیه السلام فرمود: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَ مَنْ عَمِلَ عَلِمَ وَ الْعِلْمُ

1- در مواردی از این مجلدات به شرح رفت که هیچ انسانی نبوده و نیست که وجود خدا را انکار کرده باشد، آنان که چنین ژستی می گیرند می دانند

که دروغ می گویند. و هیچ انسانی نیست که اهل دعا نباشد، فرقی که هست در درجات اهل دعا بودن است.

2- آیهٔ 35 سورهٔ مائده.

يَهْتِفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ»:(1) علم و عمل همراه همدیگرند؛ پس هر کس علم داشته باشد، عمل به آن را نیز خواهد داشت. و هر کس عمل کند، علمش را نیز به دست خواهد آورد. (اما) علم مانند کبوتر با آوازخوانی به دور عمل می چرخد تا جواب مثبت یابد. والاّ آن را رها کرده و می رود.

چه تشبیه زیبائی؟! اگر زیبائی این تشبیه را نمی دانید، از یک کفترباز بپرسید؛ او معنی این حدیث را به شما توضیح خواهد داد: کبوتر نر بغبغو کنان به دور کبوتر ماده می چرخد و این کار را تکرار می کند، اگر پاسخ مساعد نیافت، رها کرده و می رود.

علم را به کبوتری تشبیه می کند که با (هدیر)= آواز خوانی به دور کبوتر دیگر (یعنی عمل)

می چرخد. اگر از او مایوس شود، رها کرده و می رود. پس این صاحب علم است که باید این دو کبوتر را از هم جدا نکند.

انباشتگی علم در سینهٔ انسان خطرناک است مگر با دعا

از امام باقر علیه السلام: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْعِلْمَ فَاسْتَعْمِلُوهُ وَ لْتَتَّسِعْ قُلُوبُكُمْ فَإِنَ الْعِلْمَ إِذَا كَثُرَ فِي قَلْبِ رَجُلٍ لَا يَحْتَمِلُهُ قَدَرَ، الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ فَإِذَا خَاصَمَكُمُ الشَّيْطَانُ فَأَقْبِلُوا عَلَيْهِ بِمَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعِيفاً»:(2) زمانی که علم را آموختید، به آن عمل کنید، و باید قلب های تان گشاده تر گردد. زیرا وقتی که علم در قلب کسی که تاب تحمل آن را ندارد انباشته شود، شیطان بر او غالب می گردد. پس هر وقت شیطان به مخاصمهٔ علمی با شما بپردازد، با آنچه شناخت دارید با او مقابله کنید. زیرا که کید شیطان ضعیف است.

توضیح: 1- علم انباشته، با دو شرط مفید است:

الف: عمل به آن. و علم بدون عمل، خواستهٔ شیطان است.

ب: توسعه و گسترش دادن به شخصیت خود به وسیلهٔ دعا، که حضرت موسی گفت: «رَبِّ اشْرَحْ لی

1- كافى (اصول) ج 1 ص 44 ط دار الاضواء.
2- همان، ص 45.

صَدْری- وَ یَسِّرْ لی أَمْری»:(1) خدایا سینه ام را برایم گسترده کن و کارم را برایم آسان کن. علم ظرفیت می خواهد وگرنه، خود عالم را فاسد و مفسد می کند.

2- اگر این دو شرط در شخص دانشمند نباشد، او در خطر غلبهٔ شیطان است. آنان که علم شان را در گمراهی خود و مردم به کار گرفتند؛ بدعت ها آفریدند، یا جامعه را به وسیله محصولات علمی شان دچار تباهی کردند. فاقد این دو شرط بوده اند.

3- آنگاه به دانشمندان می گوید: شیطان مشتری شما است و هرازگاهی به سراغ تان خواهد آمد، هر وقت با شما درگیر شد با آنچه شناخت دارید و می دانید، با او مقابله کنید.

4- در این سخن یک نکتهٔ بس ظریف هست، می گوید: اولاً به دانش خودتان اعتماد و اطمینان داشته باشید و ثانیاً شیطان جزئیاتی را با شما در میان می گذارد و شما را از اصول غافل می کند. هر وقت چنین کرد، جزئیات را رها کرده و به اصول بپردازید تا او را شکست بدهید. به ادامهٔ حدیث توجه کنید: راوی(2) می گوید: «وَ مَا الَّذِی نَعْرِفُهُ؟»: مرادتان از آنچه ما شناخت داریم، چیست؟ فرمود: «بِمَا ظَهَرَ لَکُمْ مِنْ قُدْرَهِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»: با آنچه از قدرت خداوند برای تان روشن شده است. یعنی با اصول و مسلّمات دانش تان، با شیطان مقابله کنید.

5- پیام آیه 76 سورهٔ نساء را می آورد که اگر این روش را داشته باشید، بر شیطان پیروز می شوید زیرا کید شیطان در این صورت ضعیف می شود و نمی تواند بر شما غلبه کند.

در احوال برخی از دانشمندان شیعهٔ معاصر که در همین جامعهٔ خودمان در خانواده شیعه متولد شده و تربیت یافته، لیک در اثر انباشت علم و فقدان ظرفیت شخصیتی، به دام شیطان افتاده تا جائی که در نبوت و قرآن به انتفاد می پردازد. و این قبیل افراد با افرادی ژورنالیست و سطحی اندیش منحرف، فرق دارند.

پس همه چیز باید با نخ معماری دعا، نظام یابد، دعا، آری دعا؛ رابطهٔ صمیمی با خداوند که امام سجاد در این جای دعا می گوید: «اسْتَعْمِلْنِی بِمَا تُلْهِمُنِی مِنْهُ، وَ وَفِّقْنِی لِلنُّفُوذِ فِیمَا تُبَصِّرُنِی مِنْ

1- آیه های 25 و 26 سورۀ طه.
2- راوی «ابولیلی» از دانشمندان عصر امام باقر است.

عِلْمِهِ»: و (خدایا) مرا در آنچه علمش را به من الهام می کنی به کارگیر، و به من برای فرو رفتن در آنچه بصیرت علمی آن را به من داده ای توفیق بده.

تا این جا دربارهٔ علم و عمل به حقوق والدین، اموری را با ترتیب چینش کرده است:

علم= علم توأم با الهام- توفیق عمل به علم- علم با بصیرت- توفیق نفوذ خودش در علم و علمش.

شارحان و مترجمان،(1) «نفوذ» را در این کلام به معنی «اِنفاذ» و «اقدام» گرفته اند، علاوه بر این که به مصدر ثلاثی مجرد، معنی مصدر باب اِفعال را داده اند، توجه نکرده اند که چرا امام صیغهٔ «انفاذ» یا امثال آن، و یا کلمه «للعمل» را نیاورده است. لابد نکته ای در این جای سخن هست. و آن عبارت است از «خودشناسی دربارهٔ علم»:

خودشناسی و شناخت رابطهٔ خود با علم خود: در یکی از مباحث پیشین دربارهٔ علم، بحثی داشتیم(2) که علم بر دو گونه است: علم انسلاخی، و علمی که با شخصیت خود شخص عجین شده باشد. در این جا با استفاده از بیان امام علیه السلام می گوئیم: علم بر دو گونه است: علم انسلاخی، و علمی که شخصیت عالم بر آن نافذ باشد.

علم انسلاخی، یعنی علمی که رابطه اش با عالم رابطهٔ پوستی است که مانند پوست مار دچار پوست اندازی می شود، نه شخصیت عالم در آن نفوذ دارد و نه آن در شخصیت عالم نفوذ دارد. و مانند علم «بلعم باعور» از او منسلخ می شود. اما نکته ای که در این سخن امام قابل دقت بیشتر است، این است که امام سخن از «علم نافذ» نمی گوید بل «شخصیت نافذ» را عنوان می کند. زیرا او پیش از این سخن، در جمله های قبلی «علم همراه با الهام» را خواسته است، و علم الهامی بی تردید نافذ است. در این فراز نافذ بودن جانب دیگر را می خواهد و آن نفوذ شخصیت بر علم است. همان طور که در حدیث امام صادق علیه السلام دیدیم که تعاطی میان علم و عمل هست و این تعاطی وقتی فعال می شود که شخصیت نیز در علم نفوذ داشته باشد و نفوذ دو جانبه محقق گردد.

خودشناسی لازم است، همان طور که در حدیث امام باقر علیه السلام دیدیم که اخطار و هشدار می

1- تا جائی که در دسترس من بوده.
2- ج سوم ص 380 (دعای شانزدهم). ج چهارم (دعای بیستم) ص 463.

دهد که دانشمند باید بر دانشش مدیریت داشته باشد تا به دام شیطان نیفتد. و این مدیریت یعنی نفوذ شخص بر دانش خود: علم نافذ بر شخصیت و شخصیت نافذ بر علم.

اگر این نفوذ باشد، عمل به همهٔ ابعاد علم، حاصل می شود. در این جا از بیان امام یاد می گیریم که در زمینهٔ کامل عمل به هر علمی (به ویژه علم به حقوق والدین) هم نفوذ علم بر شخصیت درون، لازم است و هم نفوذ شخصیت بر علم. و در این صورت است که به همهٔ اصول، فروع و جزئیات علم می توان عمل کرد، در ادامه می گوید: «حَتَّی لَا یَفُوتَنِی اسْتِعْمَالُ شَیْ ءٍ عَلَّمْتَنِیهِ»: حتی به کارگیری چیزی از آنچه برایم یاد داده ای از من فوت نشود.

«وَ لَا تَثْقُلَ أَرْكَانِی عَنِ الْحَفُوفِ فِیمَا أَلْهَمْتَنِیهِ»: و سنگین نشود اندام های بدنم از حفوف در آنچه که الهامم کرده ای.

لغت: حفوف: جمع شدن: چرخیدن، حلقه زدن: خدمت کردن.- یعنی اندام های جسمم برای عمل به آن، جمع و هماهنگ شوند.

رابطهٔ علم با عمل

نتیجهٔ مباحث فوق: رابطهٔ علم با عمل بر دو نوع است:

1- عالم به علم خود عمل کند. این نیز بر دو نوع است:

الف: عمل به علم در جهت مثبت؛ یعنی علم در خدمت انسانیت باشد، اعم از علم تجربی یا علم انسانی.

ب: عمل به علم در جهت منفی: مانند پزشکی که از علم خود برای کشتن افراد استفاده کند و یا در هر علم دیگر.

دربارهٔ این ردیف «ب» بحثی و توضیحی لازم است: از نظر اسلام چنین علمی، علم نیست. و این یک اصل بزرگ است از اصول انسان شناسی اسلام. زیرا- همان طور که در بخش پنجم از دعای هفدهم

گذشت(1)-

علم آن است که در خدمت فطرت باشد نه در خدمت غریزهٔ عصیانگر.

علم آن است که از دو نوع جهل عبور کند. و جهل بر دو نوع است:

1- جهل= ضد عقل= هوی= هوس گرائی.

2- جهل= عدم العلم.

کسی که عقل گرا نیست، بی تردید غریزه اش بر فطرتش عاصی شده است، چرا که عقل ابزار کار فطرت است و «هوی» ابزار کار غریزه است. و چنین کسی ذاتاً و شخصیتاً جاهل است گرچه دانش گسترده داشته باشد. و سمبل این جهل، ابلیس است که با همهٔ دانش و علمش جاهل است؛ عقل گرا نیست. و عالم آن است که از این مخمصهٔ شخصیتی عبور کرده و عقل گرا باشد. آنگاه از جهل به معنی «عدم العلم» نیز عبور کرده باشد.

ج: عمل نکردن به علم: این، علم خنثی است که نه در جهت مثبت به کار گرفته می شود و نه در جهت منفی. علم خنثی دو پس آمد منفی دارد:

الف: مصداق «عُطْلَه» است، در مباحث قبلی به شرح رفت که در اسلام، عُطله به هر معنی حرام و جرم است؛ عُطله در مال غیر منقول و منقول، عطله در سرمایه، عطله در نیروی بدنی، عطله در نیروی فکری و علطه در علم. عطله یعنی عاطل و باطل گذاشتن نعمت؛ هر نعمتی.

ب: مسئولیت عالم با عمل، بیش از افراد غیر عالم است تا چه رسد به مسئولیت عالم بی عمل، خواه در دنیا و خواه در آخرت.

عواملی که موجب عمل به علم می شوند: از این دعا یاد گرفتیم که آن دانشمندی می تواند دانشش علم باشد، کسی است که عقل گرا باشد. مثلاً مخترع بمب اتم عالم نیست، جاهل است. و نیز یاد گرفتیم عواملی که موجب می شوند شخص دانشمند عقل گرا به علمش عمل کند، سه چیز است:

1- نفوذ علم بر شخصیت: علمش بر شخصیت درونش نفوذ داشته باشد.

2- نفوذ شخصیت بر علم: خودشناسی قوی داشته باشد و شخصیتش علمش را مدیریت کند.

3- هماهنگی اندام های بدن برای عمل: تنبل و تن آسا نباشد. گاهی ممکن است یکی از اندام ها

1- مبحث «حدیث جنود عقل و جنود جهل».

موجب تنبلی باشد، و گاهی دو یا سه اندام و گاهی کل اندام ها. عمل وقتی امکان دارد که همهٔ اندام ها برای آن هماهنگ باشند. امام کاظم علیه السلام فرمود: «إِیَّاکَ وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجَرَ فَإِنَّکَ إِنْ کَسِلْتَ لَمْ تَعْمَلْ وَ إِنْ ضَجِرْتَ لَمْ تُعْطِ الْحَقَّ»؛(1) دور باش از تنبلی و بی تابی، چون اگر تنبل باشی عمل نمی کنی، و اگر بی تاب باشی حقت به تو نمی رسد.

امام باقر علیه السلام فرمود: «إِنِّی لَأُبْغِضُ الرَّجُلَ أَوْ أُبْغِضُ لِلرَّجُلِ أَنْ یَکُونَ کَسْلَاناً [کَسْلَانَ] عَنْ أَمْرِ دُنْیَاهُ وَ مَنْ کَسِلَ عَنْ أَمْرِ دُنْیَاهُ فَهُوَ عَنْ أَمْرِ آخِرَتِهِ أَکْسَلُ»:(2) من دوست ندارم (مبغوض است برای من) شخصی را که در امور دنیائی اش تنبل باشد، و هر کس در امور دنیایش تنبل باشد، دربارهٔ امور آخرتش تنبل تر خواهد بود.

امام صادق علیه السلام فرمود: «لَا تَسْتَعِنْ بِکَسْلَانَ، وَ لَا تَسْتَشِیرَنَّ عَاجِزاً»:(3) از آدم تنبل کمک نخواه، و با آدم عاجز مشورت مکن.

تبصره: در این بحث، مراد از علم و دانش و عمل به آن، تنها اشخاصی که اصطلاحاً سرآمد علم هستند و عنوان دانشمند را یدک می کشند، نیست. بل شامل هر کسی است که در کاری علم و مهارت داشته باشد، اعم از معمار، بنّا، آهنگر، کشاورز، دامدار، حتی پیله ور.

و در عبادات نیز به هر مقداری که معلومات شرعی دارد.

بالاترین مصداق عمل به علم: سه علم است که عمل به آن ها بالاترین مصداق عمل به علم است:

1- همگان «علم» دارند که دانستن احکام شرع واجب است یا اجتهاداً و یا تقلیداً.

2- همگان می دانند که خدا هست و باید به او عبادت شود.

3- همگان می دانند و علم دارند که پدر و مادر حقوق مسلّم دارند.

«وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً إِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ کِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُما وَ قُلْ لَهُما قَوْلاً کَریماً- وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ

1- كافى ج 5 ص 85 ط دار الاضواء.
2- همان.
3- همان.

ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانی صَغیراً»:(1) و پروردگارت فرمان داده که جز او را نپرستید، و به پدر و مادر نیکی کنید. هرگاه یکی از آن ها یا هر دوی آن ها، نزد تو به سنّ پیری رسند، «افّ»ی(2)

بر آنان مگو، و با آنان به درشتی حرف نزن،(3) و با آنان گفتار سنجیده و روح افزا داشته باش- و بال های تواضع خویش را با دلسوزی و کوچکانه، در برابر آن ها فرود آر. و بگو: پروردگارا، همان گونه که آن ها مرا در کودکی تربیت و بالنده کردند، مشمول رحمت شان قرار ده.

و چون انسان معصوم نیست و ممکن است در برابر والدین، لغزشی داشته باشد، در ادامه می فرماید: «رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما فی نُفُوسِکُمْ إِنْ تَکُونُوا صالِحینَ فَإِنَّهُ کانَ لِلْأَوَّابینَ غَفُوراً»: پروردگارتان از دورن قلب های تان آگاه است (اگر لغزشی دربارهٔ والدین داشته باشید) اگر صالح باشید (و جبران کنید) او بازگشت کنندگان را دوست دارد.

بخش سوم

اشاره

پیامبر و علی پدران این امّت هستند

مقام مربّی عقلی و روحی

ذکر الخاص بعد العام

حق امّت اسلام بر ذمّه دیگر امّت ها

«اللَّهُمَ صَلِ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ کَمَا شَرَّفْتَنَا بِهِ، وَ صَلِ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، کَمَا أَوْجَبْتَ لَنَا الْحَقَ عَلَی الْخَلْقِ بِسَبَبِهِ»: خدایا، بر محمد و آل او درود فرست چنانکه ما را به سبب او شرافت دادی، و درود بر محمد و آل او فرست چنانکه به برکت او حقی برای ما بر عهدهٔ دیگران ثابت کردی.

1- آیه های 23 و 24 سورهٔ اسراء.

2- افّ: کوچکترین لفظی که حاکی از انزجار باشد.

3- و نیز: به درشتی رفتار مکن. «نُهر» هم شامل درشتی گفتاری است و هم شامل درشتی رفتاری.

شرح

مقام مربّی عقلی و روحی

اگر اشتباه نکنم، این تنها جائی از صحیفه است که صلوات به این صورت پشت سرهم دو بار آمده است. و نیز ویژگی دیگر این بخش این است که در وسط سخن از حقوق والدین، جریان کلام را بریده و این دو جمله را آورده و سپس به ادامهٔ حقوق والدین پرداخته است. چرا و برای چه؟.؟

همان طورکه در بخش بالا از زبان قرآن شنیدیم که والدین «مربّی» هستند و جسم و جان فرزند را تربیت کرده و پرورش می دهند. امام علیه السلام در مقام بیان شأن و جایگاه والدین در برابر فرزند، ناگهان روند سخن را قطع کرده و دوبار پشت سر هم به پیامبر و آل (صلوات الله علیهم) صلوات می فرستد، برای این که گرچه والدین جسم فرزند را به دنیا می آورند و تربیت می کنند و تا حد توان شان در تربیت روح و جان او نیز می کوشند، اما تربیت روحی و شخصیتی انسان هرگز به حدّ «انسانیت» نمی رسد مگر به وسیلهٔ نبوت و امامت. و این تجربهٔ مسلّم تاریخی تاریخ بشر است. و لذا می گوید: «یَا عَلِیُ أَنَا وَ أَنْتَ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّهِ»:(1) ای علی من و تو پدران این امّت هستم.

و چون امام علیه السلام در مقام بیان حقوق والدین است، جریان سخن را قطع کرده و به این حقیقت بزرگ توجّه می دهد تا بدانیم که حق نبوت و امامت در عهدهٔ ما عظیم تر از حق والدین است، زیرا انسان منهای انسانیت مساوی است با انسان منهای انسان. و انسانیت را فقط نبوت و امامت به ما می دهد.

نکتهٔ مهم بل اصل مهم: در این بیان امام یک مسئلهٔ بزرگ دیگر برای ما توجه داده می شود و آن «پرهیز از غلوّ در امامت» است؛ دوباره به این دو جمله نگاه کنید؛ در پایان هر دو جمله، ضمیر را «مفرد» آورده است: «شَرَّفْتَنَا بِه» و «بِسَبَبِه». نمی گوید: «شرفتنا بهم» و «سببهم»، گرچه شرافت امت

1- حدیث معروف و متواتر است که با عبارت مختلف وارد شده است، از آن جمله، بحار، ج 16 ص 95 و ص 364. و: ج 23 ص 128 و 259.

در اثر پیامبر و آل (هر دو) است اما اصل در این موضوع، خود پیامبر است؛ نبوت اصل است و امامت اصل دیگر است که متفرع بر نبوت است. همان طور که پیامبر هر دو سمت نبوت و امامت را با هم دارد، و نبوتش بر امامتش مقدم است (و هر پیامبری اول باید نبی باشد آنگاه در اجرای همان نبوتش، امامت کند) همان طور هم نبوت پیامبر، بر امامت امامان، اصل و پایه و مقدم است.

امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِیدِ مُحَمَّدٍ»:(1) من عبدی از عبدهای محمد هستم. این مقام اوست در مقایسه با پیامبر (صلی الله علیه و آله). اما مقام ائمّهٔ طاهرین در مقایسه با دیگران، می گوید: «لَا یُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّهِ أَحَدٌ»:(2) از این امت هیچ کسی قابل مقایسه با آل محمد صلی الله علیه و آله، نیست. و رسول اکرم فرمود: «نَحْنُ أَهْلُ بَیْتٍ لَا یُقَاسُ بِنَا أَحَدٌ»:(3) ما اهل بیتی هستیم که هیچ کسی با ما مقایسه نمی شود.

این بخش از دعا هم «ذکر الخاصّ بعد العام» است و هم «ذکر الخاصّ قبل العام» است. زیرا هم ماقبلش عام است و هم مابعدش، تا ارزش، اهمیت و حیاتی بودن نبوت و امامت را به ما بفهماند. و این صلوات تشکری است از رسول و آلش که راه انسانیت، علم و دانش را به روی ما گشوده اند و به کرامت و شرافت رسانیده اند «اللَّهُمَ صَلِ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ کَمَا شَرَّفْتَنَا بِهِ». شرف انسان بر حیوان، تنها به وسیلهٔ نبوت و امامت است. و: «وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، کَمَا أَوْجَبْتَ لَنَا الْحَقَّ عَلَی الْخَلْقِ بِسَبَبِهِ». نبوت و امامت است که امت اسلام را دارای حق بر گردن دیگر امت ها، کرده است.

نقش امت اسلام در زندگی دیگر امت ها: همهٔ امت ها دچار بت پرستی شدند، غیر از امت اسلام. و این شرف این امت است. و امروز همهٔ امت ها (هندوئی، بودائی، یهودی، مسیحی و خرده امّت

1- کافی (اصول) ج 1 ص 90 ط دار الاضواء.
2- نهج البلاغه، خطبهٔ دوم.
3- بحار، ج 65 ص 45.

ها) همگی می کوشند که با اصلاحات- و گاهی با توجیهات- موحّد بودن خود را ثابت کنند و از شرک به توحید برسند در حدی که مسیحیان دیگر معتقد به «اقنوم ثلاثه» نیستند؛ عیسی را پسر خدا نمی دانند. بودائیان نیز «اقانیم» خود را رها کرده موحّد شده اند. در حدی که می توان گفت حتی «شمن پرستان آسیای شرقی» نیز موحد شده اند. و هیچ آئین شرک آلود در جهان نمانده است. و این حقی است که مسلمانان در گردن دیگر امّت ها دارند.

این تنها در حوزهٔ توحید نیست، فراتر از آن است و فرهنگ اهل بیتی اسلام می رود که جامعه جهانی را بگیرد.(1)

نکتهٔ ادبی: در بخش اول این دعا، در مبحث «افضل، بافضل، کافضل»، بحثی دربارهٔ کاربردهای حرف «ک» داشتیم؛ گفته شد که ابن هشام در «مغنی اللبیب»، «باب الحرف»، می گوید: در مثال «قِیلَ لَهُ کَیْفَ أَصْبَحْتَ؟ فَقَالَ: کَخَیْرٍ»، برخی از دانشمندان ادیب گفته اند که معنای «کخیر»، «بخیر» است و کاف به معنی باء آمده است. آنگاه در مقام انتقاد می گوید: ثابت نشده که حرف کاف به معنی حرف باء آمده باشد.

اما در این بخش از دعا دقیقاً می بینیم که در کلام امام سجاد علیه السلام که می گوید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ کَمَا شَرَّفْتَنَا بِه»، به معنی باء آمده است، آنهم «باء بمعنی المقابله» مانند «بعت هذا بهذا». یعنی خدایا در مقابل و در برابر شرفی که از محمد به ما رسیده، بر او صلوات کن.

ابن هشام عادت دارد که موارد شاهد ادبی را از شعرای عرب پیدا کند، براستی اینان چه قدر از اهل بیت دور افتاده اند؟! و از شخصیت هائی که افصح الفصحاء هستند، چه قدر غافل اند؟! با مشاهدهٔ این سخن امام علیه السلام هیچ ادیبی نمی تواند بگوید: ثابت نشده که حرف کاف به معنی حرف باء آمده باشد. گرچه ادیبی با تبحّر مثل ابن هشام باشد.

1- شرح بیشتر در کتاب «تشیع و فراگیری جهانیش» سایت بینش نو www.bineshenо.com

بخش چهارم

اشاره

عقلانیت و احساسات

کلید طلائی

جایگاه احساسات فطری در این دعا

پشیمان شدن از کار نیک

تمایلات

خود سازی آری، خود فریبی، نه

«اللَّهُمَ اجْعَلْنِی أَهَابُهُمَا هَیْبَهَ السُّلْطَانِ الْعَسُوفِ، وَ أَبَرُّهُمَا بِرَّ الْأُمِّ الرَّءُوفِ، وَ اجْعَلْ طَاعَتِی لِوَالِدَیَّ وَ بِرِّی بِهِمَا أَقَرَّ لِعَیْنِی مِنْ رَقْدَهِ الْوَسْنَانِ، وَ أَثْلَجَ لِصَدْرِی مِنْ شَرْبَهِ الظَّمْآنِ حَتَّی أُوثِرَ عَلَی هَوَایَ هَوَاهُمَا، وَ أُقَدِّمَ عَلَی رِضَایَ رِضَاهُمَا وَ أَسْتَکْثِرَ بِرَّهُمَا بِی وَ إِنْ قَلَّ، وَ أَسْتَقِلَّ بِرِّی بِهِمَا وَ إِنْ کَثُرَ»: خدایا، چنان کن که هیبت پدر و مادر در قلب من چون هیبت سلطان خودکام، باشد و من مانند مادر مهربان به آنان خدمت کنم. و خدمت به آنان را برایم شیرین تر از خواب بر چشمان خسته از بی خوابی، و گواراتر از آب خنک در کام تشنه، گردان. تا تمایلات آنان را بر تمایلات خودم ترجیح دهم، و رضای آنان را به رضای خودم مقدم بدارم. و نیکی آنان را دربارهٔ خودم گرچه اندک باشد بسیار شمارم، و نیکی خودم بر آنان را گرچه بسیار باشد اندک ببینم.

شرح

اشاره

لغت: العسوف: خود خواه؛ خود کام؛ مستبد با قدرت.

الوسنان: کسی که بی خوابی را تحمل کرده و سخت نیازمند خواب است.

اَثلَج: صیغهٔ اسم تفصیل از ماده «ثلج» به معنی برف و گاهی به معنی تگرگ و یخ. و نیز به معنی «خنک» می آید. در این جا به معنی «خنکتر» است.

عقلانیت و احساسات

برای شرح این دعا، لازم است بحثی اساسی و عمیق دربارهٔ «انسان و احساساتش» داشته باشیم، و با این بحث یکی از «خلاء های بزرگ انسان شناسی در علوم انسانی غربی» مشخص می شود؛ در بینش علمی و فرهنگی دست اندرکاران علوم انسانی غربی، عقلانیت و احساسات هرگز قابل جمع نیستند. و در «رفتار شناسی» آنان، هر رفتاری که بر اساس احساسات باشد حتماً بر ضد عقلانیت است. این بینش، یکی از مسلمات علوم انسانی غرب است، لیکن برخی از آنان به انسان اجازه می دهند که گاه گاهی عقل را کنار بگذارد و به احساساتش عمل کند، و برخی دیگر این اجازه را محدودتر می کنند، تا می رسد به بینش پاراتو ایتالیائی و همشهری او ماکیاول.

و همین اصلِ غلط است که نهاد خانواده را در اروپا منهدم کرد، و همین بینش است که فرهنگ غربیان را، فرهنگ مستکبر، خود خواه، ستمگر، جنگ افروز و خون ریز کرده است. و منشأ آن همان تعریف غلط از انسان است که انسان را حیوان می دانند گرچه با پسوند برتر.

کلید طلائی

باز هم در این جا می رسیم به آن کلید طلائی که همهٔ مشکلات علوم انسانی روز را حل می کند و آن را از بن بستی که دچار شده نجات می دهد: اسلام می گوید: انسان ذاتاً حیوان نیست و یک ماهیت کاملاً ویژه دارد؛ انسان علاوه بر روح غریزه (که حیوان نیز دارای آن است) روح فطرت را نیز دارد که حیوان فاقد آن است. بنابراین احساسات نیز بر دو نوع است:

1- احساسات غریزی: این نوع از احساسات، بر خلاف عقل است و عقل راهی به آن ندارد و این احساسات عقل را به شدت کنار می زند و ضد آن است.

2- احساسات فطری: این نوع از احساسات نه تنها عقلانی هستند بل: انسان منهای آن مساوی است با انسان منهای انسانیت.

ص: 350

و این فرمول را به دو صورت می توان ادامه داد یکی غلط و دیگری درست:

انسان- احساسات فطری= انسان- انسانیت= حیوان.

این نادرست است.

انسان- احساسات فطری= انسان- انسانیت= موجود پست تر از حیوان.

نتیجه: عقلانیت= احساس عقلانی= احساسات فطری.

زیرا انسان یا موجودی می شود با «احسن تقویم» و یا به حد «اسفل سافلین» سقوط می کند که بدتر از او موجودی نباشد.

خانواده ای که در آن احساسات فطری نباشد، خانواده نیست یک قرارداد صرفاً سودجویانه و خود محورانه است که قرآن آن را «سفاح»(1)

می نامد و آن را تحریم می کند و «نکاح» را تایید، تکریم و تشویق می کند که پایه و اساس اصلی آن احساسات فطری است. و در میان احساسات های فطری آنچه پایه اصلی خانواده است سه احساس است آرامش روانی، مودت و دلسوزی. آیه را از نو بخوانیم:

«وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْواجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُون»:(2) از نشانه های اوست که برای شما همسرانی از جنس خودتان آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میان تان مودت و دلسوزی قرار داد، در این، نشانه هائی هست برای گروه متفکران.(3)

خانواده نهادی است که تار و پودش، و علل دوامش، احساس ها هستند و این سه احساس عامل اساسی هستند.

هیچ چیزی در وجود انسان، بی دلیل و بیهوده و بی فایده نیست، هر چه در آفرینش انسان به او داده اند، لازم و ضروری و برای هدف مهم است، حتی احساسات غریزی به شرط این که همهٔ انگیزش های

1- و «آَخدان» را نیز تحریم کرده است؛ اخدان همان است که امروز در اروپا «دوست دختر»، «دوست پسر» نامیده می شود. برای شرح بیشتر، رجوع کنید: به کتاب «جامعه شناسی متعه» و مقالهٔ «جایگاه و نقش عرف در اسلام»، در سایت بینش نو www.binesheno.com

2- آیهٔ 21 سورهٔ روم.

3- آنان که اندیشهٔ درست در علوم انسانی دارند و در شناخت به طور صحیح تفکر می کنند.

غریزی تحت مدیریت روح فطرت قرار گیرند و مدیریت شوند.

غربی ها دربارۀ احساسات انسان سه اشتباه دارند:

1- از طرفی می گویند: هر چیزی که آفرینش به انسان داده، لازم است. و از طرف دیگر هر نوع احساسات را ضد عقل و عقلانیت می دانند.

2- با این که احساسات را ضد عقلانیت می دانند، به احساسات غریزی آزادی کامل می دهند، و نتیجۀ این، سرکوبی روح فطرت به وسیلۀ روح غریزه، مشروع و رایج می گردد؛ انسانیت تضعیف بل منکوب می شود و جنگ همه جا را می گیرد.

3- و به این اصل توجه ندارند که آزادی احساسات غریزی دقیقاً مساوی است با سرکوبی احساسات فطری و انسانی.

این همه اشتباهات اساسی و فروعات مبتنی بر آن ها، همگی از تعریف نادرست انسان، ناشی می شود. و همین ها است که علوم انسانی مدرنیته را به بن بست کشانده است.

عظمت علمی این دعا

محتوای این دعا بس عظیم، شگفت و با ژرفای عمیق علمی است که اگر شخص متفکر در آن اندیشه کند سه مطلب را کاملاً شناخت می کند:

1- ماهیت خانواده چیست؟

2- شناخت دقیق احساسات غریزی و احساسات فطری، و فرق میان این دو.

3- چگونه می توان احساسات غریزی را تحت مدیریت احساسات فطری قرار داد؟

هر دانشمند متفکری، پس از مطالعۀ این دعا، متون غربی- از باب مثال «منشأ خانواده» انگلس- را مطالعه کند، در می یابد که جان مسئله کجا و نوشته های غربیان کجا، که نه تنها ره آورد مفیدی ندارند بل فکر انسان را منحرف می کنند.

خیلی از محققین ما به مصداق «آنچه خود داشت زبیگانه تمنّا می کرد» گمان می کنند که کتاب های غربی علم خالص را آورده اند و توجه نمی کنند که آن ها در اصول علوم انسانی در تنگنای شدید هستند. که فکر و اندیشه را خفه می کنند. اگر اینان یک دهم زحماتی که در مطالعۀ منابع غربی متحمل می شوند، در قرآن و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) به کار گیرند، پی می برند که در علوم انسانی غربی خبری نیست. یک مَثَل آذربایجانی می گوید: جانقلی پدر ندیده گمان می کند که خانقلی

ص: 352

هم پدری است. مقصودم ممانعت از مطالعه نیست، و معتقدم همانطور که گفته اند، هر کتابی دست کم به قیمت مالی خود و به وقت مطالعه اش، می ارزد. مقصودم زدودن آن غفلتی است که واقعاً عرصهٔ فکری ما را گرفته است.

جایگاه احساسات فطری در این دعا؛

«اللَّهُمَ اجْعَلْنِی أَهَابُهُمَا هَيْبَةَ السُّلْطَانِ الْعَسُوف»: خدایا، چنان کن که هیبت پدر و مادر در قلب من چون هیبت سلطان خودکام، باشد.

در این فراز، پنج اصل را معرفی می کند:

1- هیبت یک حس غریزی است که لازم است.

2- اگر این غریزه، صرفاً غریزی عمل کند، غیر عقلانی است مانند هیبت غریزه گرایان از سلطان خودکام و مستبد.

3- اگر هیبت غریزی تحت مدیریت فطرت عمل کند، جایگاه خود و کارکرد درست خود را می یابد که از آن جمله است هیبت از پدر و مادر.(1)

4- هیبت از نارضائی پدر و مادر، نه هیبت از سلطهٔ مجازاتی پدر و مادر.

5- علاوه بر تشخیص نقش هیبت و کارکرد درست آن، باید توفیق این تشخیص را نیز در قالب دعا از خدا خواست.

«وَ أَبَرُّهُمَا بِرَّ الْأُمِّ الرَّءُوفِ»: و (خدایا) چنان کن که بر پدر و مادرم نیکی کنم مانند نیکی مادر مهربان.

در این فراز نیز سه موضوع را دربارهٔ فراز قبلی، شرح می دهد:

1- خدایا هیبتی می خواهم که مرا به «برّ» وادار کند.

لغت: البرّ: نیکی و خدمت کردن از ته دل با نگیزهٔ انسانی. نه از ترس غریزی و با انگیزهٔ ناچاری.

2- برّی بکنم از سنخ برّ مادرانه.

3- ممکن است مادری دچار نقص شخصیتی باشد و برّش به فرزندش، خشونت آمیز باشد. خدایا آن برّ به والدین را به من بده که رؤفانه باشد.

1- و اولین مورد کارکرد درست هیبت، هیبت از خداوند است.

«وَ اجْعَلْ طَاعَتِی لِوَالِدَیَ وَ بِرِّی بِهِمَا أَقَرَّ لِعَیْنِی مِنْ رَقْدَهِ الْوَسْنَان»: و (خدایا) چنان کن که اطاعت من و نیکی من به آنان، شیرین تر از خواب برای کسی که به شدت نیازمند خواب است.

چه تشبیه زیبائی؟! کسی که مدتی نخوابیده و سخت نیازمند آن است، بالاترین لذت جسمی و روانی را از خواب می برد. اما اگر چنین کسی مدت درازی را بخوابد، به وقت بیدار شدن، آن لذت وافر را نخواهد داشت، زیرا از شیرینی آن خواب کاسته می شود. و لذا امام علیه السلام نمی گوید: «رقود الوسنان»، می گوید «رقده الوسنان».

رقود، یعنی خوابیدن، اما رقدهٔ، یعنی «خوابک»= خواب کوچک= خوابیدن به مدت کوتاه= چیزی بیشتر از «چُرت» و کمتر از خوابیدن طولانی، و همین خوابک است که بالاترین لذت را به انسان می چشاند.

«وَ أَثْلَجَ لِصَدْرِی مِنْ شَرْبَهِ الظَّمْآنِ»: و (خدایا چنان کن که نیکی به والدین) برای سینهٔ من خنک تر از آب در کام تشنه، باشد.

در این گزاره نیز واژهٔ «شرب» را نیاورده، «شربه» آورده است به معنی «نوشیدن اندک» است، زیرا آدم تشنه اگر بیشتر بخورد در حال خوردن آب، احساس لذت می کند، لیکن بلافاصله به دنبال آن دچار دل درد می شود، و یا دستکم آن لذتش زود گذر می شود. اما لذت شربه، تداوم می یابد.(1)

پشیمان شدن از کار نیک

یک اصل روان شناختی دربارهٔ انسان هست که برای شناخت آن بهتر است در قالب یک سؤال مطرح گردد: چه کنیم که از هیچ کار نیک مان پشیمان نشویم؟

کسی دربارهٔ کسی نیکوکاری می کند، پس از مدتی با مشاهدهٔ رفتاری از او، پشیمان می شود و مانند فرد مال باخته ای احساس خسران می کند، حتی برخی ها در مواردی از این قبیل، احساس حماقت هم می کنند و خود را سرزنش می کنند که چرا فلان خوبی را دربارهٔ فلان کس کرده است.

1- مثال خوبی است برای غریزه و فطرت؛ انگیزه شخص تشنه بر نوشیدن آب، یک انگیزۀ غریزی است، و اگر خارج از مدیریت فطرت عمل کند به دل درد و پشیمانی منجر می شود. و اگر تحت مدیریت فطرت باشد، هم به لذت تداوم می بخشد و هم پی آمدش پشیمانی نمی شود. و نیز این مسئله مثال خوبی است بر این که ابزار کار غریزه «هوی= هوس» است، و ابزار کار فطرت، عقل است.

کارنیک، نیکوکاری، هرگز ملازم پشیمانی نیست اگر زمینه اش انگیزش فطری باشد. و با بیان دیگر: اگر نیّت کار نیک «قربه الی الله» باشد، در هیچ شرایطی به پشیمانی نمی رسد. این گونه پشیمانی ها ناشی از غریزه گرائی است؛ نیّت، نیت غریزی بوده و چون پاسخش را در رفتار طرف مقابل دریافت نکرده، پشیمان می شود. اما اگر نیت، فطری، عقلانی و الهی باشد، نیکی کننده پاسخش را در همان ساعتی که نیکی را انجام داده، دریافت می کند و هرگز پشیمان نمی شود، حتی اگر روزی طرف مقابل بدترین رفتار را با او داشته باشد.

این پشیمانی ها، غیر از فرسایش روح و جسم هیچ فایده ای ندارد؛ از مصادیق «شرّ» و مصیبت است، باید رهچارۀ آن را شناخت، هم نیکی به دیگران را با نیت الهی انجام داد و هم توفیق این نیت را از خداوند خواست. دعا، آری دعا در همه چیز. و این است که صحیفۀ سجادیه هم علم است و هم دعا، هم آسایش دنیا است و هم آسایش آخرت.

توقّع: اگر کارنیک، صرفاً به خاطر نیک بودنش، انجام یابد و بر اساس انگیزش انسانی و الهی باشد، انجام دهندۀ آن، توقعی از طرف مقابل ندارد تا در صورت عدم تحقق توقعش، پشیمان شود. اما اگر انگیزه و نیت، درست نباشد، توقعات غریزی را ایجاد خواهد کرد(1) و با اندک چیزی، پشیمانی خواهد آورد. و اساساً کارنیک با توقع شخصی، کارنیک نیست، یک معامله است. بدیهی است که احساس مغبونیت در معامله، پشیمانی می آورد.

قرآن: کارنیک دربارۀ دیگران، قرضی است که به خدا داده می شود، و عوضش نیز از خدا گرفته می شود: «إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً یُضاعِفْهُ لَکُمْ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ وَ اللَّهُ شَکُورٌ حَلیم»:(2) اگر به خدا قرض بدهید؛ قرض نیکی، آن را برای شما مضاعف می سازد و شما را می بخشد، و خداوند شاکر است و حلیم. یعنی توقع تشکر از طرف مقابل نداشته باشید، تشکر خدا را بخواهید.

و: «مَنْ ذَا الَّذی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَیُضاعِفَهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ کَریم»:(3) کیست که به خدا قرض

1- حتی گاهی توقعات سنگین تر از وزن عمل نیک خودش.
2- آیۀ 17 سورۀ تغابن.
3- آیۀ 11 سورۀ حدید.

نیکو بدهد، تا خدا آن را برای او چندین برابر کند، و برای او پاداش پر ارزش هست. یعنی فرد نیکوکار عوض کارش را از خداوند به بهترین و بالاترین وجه می گیرد. و دیگر جائی برای پشیمانی نیست.

و: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم»،(1) به «لِأَنْفُسِكُمْ» توجه کنید؛ می گوید:کار نیک را در حقیقت برای نفع خودتان انجام می دهید نه برای طرف مقابل. پس نباید توقعی از طرف مقابل داشته باشید گرچه انسانیت، روح فطرت، عقل و شرع به طرف مقابل نیز حکم می کند که در برابر نیکی دیگران شاکر و قدردان باشد که «من لم یشکر الخلق، لم یشکر الخالق».

تمایلات

«حتی اوثر علی هوای هواهما»: تا تمایلات آنان (والدین) را بر تمایلات خودم ترجیح دهم.

لغت: هوی به چند معنی آمده است:

1- افول= ضایع شدن؛ رو به سقوط رفتن.

2- هوی= هوس= ابزار کار غریزه= ضد عقل= یکی از دو معنی جهل.(2)

3- هوی= میل؛ تمایل؛ اعم از میل عقلانی و میل هوسی. امروز در فارسی صیغهٔ جمع «تمایلات» اصطلاح شده است.

واضح است که مراد امام تمایلات عقلانی است. و تمایلات عقلانی بر دو نوع است:

1- تمایلات عقلانی محض، که می شود تمایلات فطری محض.

2- تمایلات غریزی که تحت مدیریت روح غریزه و عقل قرار گیرند، در این صورت آن ها نیز عقلانی می شوند. همانطور که دربارهٔ «هیبت» بیان شد که هیبت یک حالت غریزی است که اگر با امضاء و مدیریت فطرت و عقل

باشد، عقلانی می شود مانند هیبت از پدر و مادر. و مانند شهوت جنسی تحت مدیریت فطرت و عقل.

1- آیهٔ آخر سورهٔ مزّمّل.

2- در این مجلدات، به شرح رفت که در ادبیات قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) واژهٔ «جهل» دو کاربرد دارد: الف: جهل= عدم العلم. ب: جهل= شخصیت غریزه گرا و عقل ستیز.

با بیان دیگر: انگیزش های غریزی وقتی که به مرحلۀ عمل و «رفتار» برسند، بر دو گونه هستند: بدون امضای عقل، می شوند «رفتارهای هوسی»و با امضای عقل می شوند عقلانی. و این یک اصل مهم است در «رفتار شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام.

پس؛ این سخن امام شامل هر دو نوع تمایلات عقلانی می گردد.

نکتۀ دقیق: نمی گوید: خدایا به من توفیق بده که خواستۀ والدینم را بر خواستۀ خودم ترجیح دهم. می گوید: خدایا به من توفیق بده که تمایلات آنان را بر تمایلات خودم ترجیح دهم. برای این که تمایل مرحلۀ مقدم بر «خواسته» است؛ اول میل می آید سپس «خواستن قلبی». و در مرحله سوم است که خواستن به خواستن شفاهی یا اقدام عملی می رسد.

میل، انگیزشی است که منشاء «خواسته» می شود. و امام به اصل منشأ و ریشۀ انگیزش توجه دارد.

انگیزه بر انگیزه: امام انگیزه ای می خواهد که به وسیلۀ آن، انگیزه های شخصی خودش را متوقف و بایگانی کند و انگیزه های پدر و مادر را مقدم بدارد. و مسئله در عرصۀ «شخصیت درون» جای می گیرد، یعنی امام یک شخصیت درون می خواهد که این توان را داشته باشد. و در این صورت است که عمل به تمایلات والدین شیرین تر از آن «خوابک» و دلچسب تر از آن «شربه» می شود. و اگر مسئله تنها در مرحلۀ عمل باشد، مقدم داشتن تمایلات والدین بر تمایلات خود، مصداق اصطلاح «زورکی» و «تحمیل بر خود» می شود که هیچ لذتی نخواهد داشت.

رفتار عقلانی از جهت دیگر نیز بر دو نوع است:

1- علی الوظیفه: یعنی انسان مطابق حکم عقل با میل غریزی کلنجار رود در کشمکش میان هوس و عقل، مطابق وظیفۀ عقل عمل کند. این رفتار عقلانی گاهی برترین و انسانی ترین عمل می شود. اما گاهی هیچ شیرینی درونی و روحی ندارد و مصداق «تحمیل» می گردد، گرچه عمل به وظیفه است.

2- علی المیل الباطنی: یعنی شخصیت باطنی انسان طوری باشد که به احکام عقل، با میل و محبت قلبی، عمل کند. این «کمال شخصیت» است و

هر عملی مطابق آن، لذت انسان بودن را به ذائقۀ انسان می رساند که امام علیه السلام آن را به خوابک شیرین و شربه گوارا تشبیه کرده است.

و به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم شخصیت درون مان طوری باشد که تمایلات والدین را بر تمایلات شخصی خودمان ترجیح دهیم. این ترجیح یک «رفتار» است، امام تنها ترجیح را نمی خواهد بل

ص: 357

ترجیحی را می خواهد که منشأ آن کمال شخصیت درون باشد.

و همچنین است مرادش در جمله «وَ أُقَدِّمَ عَلَى رِضَایَ رِضَاهُمَا»: و مقدم بدارم رضای آنان را به رضای خودم. این مطلب در مبحث زیر بهتر و بیشتر روشن می شود:

خودسازی، آری. خود فریبی، نه

می گوید: «أَسْتَكْثِرَ بِرَّهُمَا بِی وَ إِنْ قَلَّ، وَ أَسْتَقِلَّ بِرِّی بِهِمَا وَ إِنْ كَثُرَ»: و (خدایا چنان کن که) نیکی های پدر و مادر بر خودم را بسیار بدانم گرچه اندک باشد. نیکی های خودم به والدین را اندک ببینم گرچه بسیار باشد.

این بدان معنی نیست که خودم را گول بزنم و نیکی های اندک والدین را زیاد ببینم و نیکی های زیاد خودم را اندک بدانم. بل به معنی فرار از یک «گول زدن خود از نوع دیگر» است زیرا انسان دربارۀ نیکی های خودش همیشه خود را گول می زند، به شرح زیر:

انسان موجودی است که همیشه نیکی های خود به دیگران را بزرگ و پر اهمیت می داند، و نیکی های دیگران بر خود را اندک و کم اهمیت می داند. و این یکی از خصایص ذاتی انسان است مگر در افرادی که به کمال شخصیت درون رسیده باشند؛ اینان اشخاصی هستند که نیکی دیگران را در حد واقعی و حقیقی آن، با اهمیت می دانند. و چون به کمال انسانیت رسیده اند، نیکی خود به دیگران را اندک می دانند. زیرا خوبی و نیکی درجات بسیاری دارد، حتی تا بی نهایت و به سوی «مطلق» می رود گرچه مطلق فقط خداوند است.

به «است-» در «استکثر» و «استقلّ» توجه کنید؛ این حرف که نشان باب «استفعال» است، به وضعیت درونی ناظر است. یعنی دارای آن وضعیت درونی باشم که دربارۀ کثرت و قلّت، داوری درست داشته باشم.

انسان موجود «خود دوست» است و دربارۀ خوبی های خودش «مستکثر» است و دربارۀ نیکی های دیگران «مستقلل» است، همیشه در این باره خودش را گول می زند.

در برابر این معیار نادرست، امام معیار درست را می خواهد که وضعیت درون به آن معیار مجهز شود و نیکی های پدر و مادر که در واقع و در حقیقت بسیار هستند، ونیکی های فرزند که در حقیقت و واقعیت در هر حدی باشند به حد آن نمی رسند، با آن معیار درست سنجیده شوند.

ص: 358

و این یعنی خودسازی و رهائی از خود فریبی ناشی از خود دوستی.

بخش پنجم

اشاره

تفسیر یک جمله از قرآن

مؤمن ذلّت پذیر نیست مگر در برابر والدین

یک اصل مهم در «تربیت خود»

«اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِی، وَ أَطِبْ لَهُمَا کَلَامِی، وَ أَلِنْ لَهُمَا عَرِیکَتِی، وَ اعْطِفْ عَلَیْهِمَا قَلْبِی، وَ صَیِّرْنِی بِهِمَا رَفِیقاً، وَ عَلَیْهِمَا شَفِیقاً»: و خدایا، صدایم را در برابر ایشان آهسته گردان، و سخنم را خوشایند کن، و خویم را نرم، و قلبم را بر آن ها پر عاطفه کن، و مرا با ایشان سازگار و بر آنان دلسوز کن.

شرح

اشاره

لغت: خَفَض الصّوتُ: لانَ: صدا نرم و ملایم گشت.- خَفَّضَ الصّوتَ: صدا را نرم و ملایم کرد.

رفیق: از ریشهٔ «رَفُقِ یَرفُقُ» به معنی سازگاری در رفتار؛ رفتار ملاطفت آمیز.

شفیق: کسی که نسبت به دیگری رفتار منعطف و دلسوزانه دارد.- شَفِقَ علیه: حَرَصَ علی خیره و صلاحه: کسی که به شدت در خیر و صلاح کسی بکوشد.

تفسیر یک جمله از قرآن

این بخش از اول تا آخر تفسیر یک جمله از قرآن است که می فرماید: «وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ»:(1) و بال های خود را برای آنان (والدین) پائین آور پائین آوردن

1- آیهٔ 24 سورهٔ اِسراء.

ذلیلانه.

مراد از بال های انسان چیست؟ و چگونه می توان آن ها را پائین آورد.

این عبارت قرآنی، یک تشبیه و استعاره است؛ وقتی که دو مرغ- مثلاً دو بوقلمون نر- با همدیگر رقابت یا جنگ می کنند،(1)

آن که شکست می خورد، پاها را خم و قد خودش را پائین می آورد و بال هایش را شُل کرده و به زمین فرو می اندازد و حالت ذلّت به خود می گیرد. قرآن از انسان می خواهد که در برابر پدر و مادر این گونه تواضع داشته باشد.

قرآن در همه جا و در هر شرایطی، ذلّت و حالت ذلیلانه را منفور و نکوهیده، دانسته مگر دربارهٔ والدین. و دربارهٔ مؤمنان می گوید: «لِلَّذینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنی وَ زِیادَهٌ وَ لا یَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَ لا ذِلَّهٌ أُولئِکَ أَصْحابُ الْجَنَّهِ هُمْ فیها خالِدُون»:(2) آنان که نیکی کردند، پاداش شان نیکی است و افزون بر آن خواهند داشت، هیچ گرفتگی و ذلتی سیمای آنان را نمی گیرد، آنان اهل بهشتند و جاودانه در آن خواهند بود.

تنها در یک آیه کلمهٔ «اذلّه» دربارهٔ مؤمنان آمده که به معنی تواضع است: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ أَذِلَّهٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ أَعِزَّهٍ عَلَی الْکافِرینَ یُجاهِدُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِمٍ ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلیم»:(3) ای کسانی که ایمان آورده اید، هر کس از شما از دین خود برگردد (بداند که) خداوند در آینده مردمی را می آورد که آن ها را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند؛ در راه خدا جهاد می کنند، و از سرزنش هیچ سرزنش کننده ای هراس ندارند. این، فضل خدا است که به هر کس بخواهد (و شایسته ببیند) می دهد. و فضل خداوند وسیع است

1- در مرغداری های صنعتی که بوقلمون پرورش می دهند، برخلاف پرورش سنتی، بوقلمون های نر با همدیگر به رقابت و نزاع نمی پردازند. در این دور و زمانه بوقلمون ها هم روحیهٔ لیبرالیسم یافته اند. اگر

لیبرالیسم دربارۀ انسان موفق به حذف جنگ نشده، دستکم دربارۀ بوقلمون ها موفق شده است.
2- آیۀ 26 سورۀ یونس.
3- آیۀ 54 سورۀ مائده.

و خداوند علیم است.(1)

مؤمن همیشه عزیز است و باید عزیز باشد «وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنینَ»(2) و تنها در برابر والدین ذلیل می شود آنهم ذلتی شبیه ذلت مرغ شکست خورده. این است یکی از مصادیق «احساسات

1- چون جریان بحث به این آیه رسید، نتوانستم از یک مطلب دربارهٔ آن صرف نظر کنم. در این آیه و چند آیهٔ دیگر، به عرب ها اعلام شده که اگر شما دربارهٔ دین اسلام کوتاهی کنید، خداوند در آینده مردمی را خواهد آورد که از جان و دل به اسلام خدمت خواهند کرد و در راه آن جهاد خواهند کرد و در علم و دانش نیز به درجات عالیه خواهند رسید: 1)- همین آیه. 2)- آیهٔ 3 سورهٔ جمعه: «وَ آخَرینَ مِنْهُمْ لَمَّا یَلْحَقُوا بِهِمْ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیم»: و مردم دیگری که هنوز به امت لاحق نشده اند، در آینده خواهند آمد. قرطبی در تفسیرش می گوید: رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) دست بر دوش سلمان گذاشت و فرمود: اگر ایمان در نزد ثریا باشد، مردمی از این ها به آن خواهند رسید. و در حدیث دیگر فرموده است: اگر علم به ثریّا منوط باشد، مردانی از فارس به آن خواهند رسید. توضیح: مراد از «فارس» کل ایران است= مردمی که زبان رسمی شان فارسی باشد. و در آن زمان در ادبیات عرب کلمه ایران نبود و واژهٔ فارس را به کار می بردند. و همچنین سیوطی در «درّ المنثور» ذیل همین آیه. و نیز طبری در تفسیرش. 3)- آیهٔ 39 سورهٔ توبه: «إِلاَّ تَنْفِرُوا یُعَذِّبْکُمْ عَذاباً أَلیماً وَ یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَیْئاً وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیر». 4)- آیهٔ 38 سورهٔ محمد (صلی الله علیه و آله): «ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّهِ فَمِنْکُمْ مَنْ یَبْخَلُ وَ مَنْ یَبْخَلْ فَإِنَّما یَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ ثُمَّ لا یَکُونُوا أَمْثالَکُم». 5)- آیهٔ 132 و 133 سورهٔ نساء: «وَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ کَفی بِاللَّهِ وَکیلاً- إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ أَیُّهَا النَّاسُ وَ یَأْتِ بِآخَرینَ وَ کانَ اللَّهُ عَلی ذلِکَ قَدیراً». زمحشری در تفسیرش می گوید: وقتی که این آیه نازل شد، حضرت دست بر پشت سلمان زد و فرمود: آنان مردم این شخص هستند. البته دربارهٔ اینکه مردم ایران به جای مردم عرب به دین اسلام خدمت خواهند کرد، حدیث های متعددی داریم، رجوع کنید «ثوره الموطّنین للمهدی» علیه السلام.

2- آیهٔ 8 سورهٔ منافقون.

فطری» که سرآمد احساسات عقلانی و لازمه اش عبور از همهٔ احساسات غریزی است که همگی خود خواهانه، متکبرانه و... هستند.

اما انسان که بال ندارد تا بال هایش را به زمین، پهن کند. پس عمل به این «تشبیه» چگونه باید باشد؟ امام علیه السلام پاسخ این پرسش را بیان می کند:

1- بوسیله گفتار نرم، محبت آمیز، و با آهنگ پائین (زیر. نه بم): «اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِی».

2- بوسیلهٔ گفتار گوارا، دلچسب: «وَ أَطِبْ لَهُمَا کَلَامِی».

3- رفتار از موضع کوچکانه و نرمخوئی: «وَ أَلِنْ لَهُمَا عَرِیکَتِی».

لغت: عریکه: خُلق و شخصیت- لیّن العریکه: خُلق و خوی نرم. و: شدید العریکه: خلق و خوی خشن.

4- قلب پر عاطفه و سرشار از محبت: «وَ اعْطِفْ عَلَیْهِمَا قَلْبِی».

5- سازگاری روحی و روانی و شخصیتی، با آنان: «وَ صَیِّرْنِی بِهِمَا رَفِیقاً».

6- شفقت و دلسوزی: «وَ عَلَیْهِمَا شَفِیقاً».

بنابراین انسان در برابر والدین، 6 بال دارد و باید همهٔ آن ها را خفض کند؛ واقعاً و حقیقتاً، نه ظاهر بازی و تظاهر. و صد البته کسی که این خصلت ها را ندارد باید ابتدا تظاهر به آن ها را بر خود تحمیل کند تا به تدریج به واقعیت درونی مبدل شوند؛ همان طور که به ما فرموده اند: «إِذَا لَمْ تَکُنْ حَلِیماً فَتَحَلَّم»:(1) اگر حلیم نیستی پس خودت را به حلم گرائی بزن. و این یک اصل مهم از اصول «خود سازی» و «تربیت خود» است، نه فقط دربارهٔ حلم، بل در به دست آوردن همهٔ خصایل نیکو، بسی کار ساز است.

1- کافی (اصول) ج 2 ص 112 ط دار الاضواء.

بخش ششم

اشاره

اصل دوم در «تربیت خود»

شکر

فرق میان شکر و تشکر

خداوند مبدّل سیئات به حسنات است

«اللَّهُمَ اشْكُرْ لَهُمَا تَرْبِيَتِی، وَ أَثِبْهُمَا عَلَى تَكْرِمَتِی، وَ احْفَظْ لَهُمَا مَا حَفِظَاهُ مِنِّی فِی صِغَرِی. اللَّهُمَّ وَ مَا مَسَّهُمَا مِنِّی مِنْ أَذًى، أَوْ خَلَصَ إِلَيْهِمَا عَنِّی مِنْ مَكْرُوهٍ، أَوْ ضَاعَ قِبَلِی لَهُمَا مِنْ حَقٍّ فَاجْعَلْهُ حِطَّةً لِذُنُوبِهِمَا، وَ عُلُوّاً فِی دَرَجَاتِهِمَا، وَ زِيَادَةً فِی حَسَنَاتِهِمَا، يَا مُبَدِّلَ السَّيِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ»: خدایا، آنان را در ازای پروریدن من، عوض نیکو ده، و در مقابل (پرورشِ) کرامت من ثواب کامل ده، و آنچه آنان در کودکیم برایم حفظ کرده اند، برای شان حفظ کن. خدایا آنچه در اذیت شان از من به آنان رسیده، یا ناپسندی ای از من به آنان شده، یا از جانب من حقی از آنان ضایع شده، پس آن ها را موجب ریزش گناهان شان، و سبب علوّ درجات شان، و افزایش حسنات شان قرار ده، که توئی مبدل کنندهٔ سیئات بر چندین برابر از حسنات.

شرح

شکر

در مواردی از این مجلدات دربارهٔ شکر بحث ها داشتیم، اینک در تکمیل آن باز هم بحثی داشته باشیم: در جملهٔ اول این بخش، می گوید «اللَّهُمَ اشْكُرْ»: خدایا شاکر باش. یعنی به پدر و مادرم عوض بده.

انسان در برابر کسی که به او نیکی کرده دو نوع شکر و تشکر دارد:

1- شکر شفاهی: این حدّاقل شکر است.

2- شکر عملی: آیا شکر عملی از شکر شفاهی بی نیاز می کند؟ اگر شکر عملی همزمان با نیکی طرف مقابل باشد و عملی گردد، نیازی به شکر شفاهی نیست گرچه اگر با شکر شفاهی همراه باشد بهتر و پسندیده تر است. اما اگر همزمان نباشد، شکر شفاهی واجب است. زیرا معلوم نیست در زمان بعد موفق به شکر عملی شود. این وجوب حکم صریح آیه ها و حدیث ها است.

شکر خدا: امام علیه السلام می گوید: «اللَّهُمَ اشْکُرْ لَهُمَا تَرْبِیَتِی»: خدایا در برابر تربیتی که والدینم بر من کرده اند، از آنان شکر کن. این کار خدا شفاهی نیست، بل عملی است؛ در برابر کار نیک، عملاً خیر می دهد. در جملهٔ بعدی با عبارت «أَثِبْهُمَا» ثواب می خواهد که یک اعطای عملی است.

خداوند گاهی نیز شفاهاً شکر می کند؛ از باب مثال به حضرت ابراهیم می گوید «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً».(1) اول شفاهاً اعلام می فرماید و سپس عملاً او را امام مردم قرار می دهد. و به رسول اسلام (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیم»:(2) تو خلُق عظیم داری. این نوع شکرهای شفاهی خدا مخصوص پیامبران است.

فرق میان شکر و تشکر

انسان در برابر نیکی هر کسی و نیکی خداوند، هم شکر می کند و هم تشکر. اما خداوند شاکر است، هرگز متشکر نمی شود. زیرا تشکر از باب «تفعّل» است که همیشه همراه با حالت «مطاوعه» است؛ مطاوعه یعنی متأثر شدن و تأثیر پذیری، که عبارت است از نوعی تحول حالت درونی و خداوند از هر تحوّل و تأثر، منزّه است.(3)

و شکر انسان حتماً باید از نوع تشکر باشد که آنچه شفاهاً یا عملاً به عنوان شکر انجام می دهد باید با تأثر درونی و تحرک حس نیکوکاری عملی شود. پس شکری که انسان می کند اگر همراه با حالت

1- آیهٔ 124 سورهٔ بقره.
2- آیهٔ 4 سورهٔ قلم.
3- در هیچ آیه ای از قرآن دربارهٔ خداوند واژهٔ «تشکّر» نیامده است. اما «فَإِنَّ اللَّهَ شاکِرٌ» و «کانَ اللَّهُ شاکِراً» آمده است.

تشکر نباشد، مصداق لقلقهٔ زبان می شود. گرچه همین لقلقه نیز از هیچ بهتر است بل لازم و واجب است، و مطابق اصل «تربیت خود» که در بخش بالا گذشت و حدیث «إِذَا لَمْ تَکُنْ حَلِیماً فَتَحَلَّمْ» را دیدیم، با تمسک به قاعدهٔ «الغاء خصوصیّت» باید گفت دربارهٔ هر خصلت نیکو که آن را نداشته باشیم لازم است باصطلاح «ادای آن را در بیاوریم» تا به تدریج به یک خصلت واقعی مبدل شود، دربارهٔ شکر نیز اگر به همان لقلقهٔ زبانی ارزش دهیم به تدریج شکرمان به تشکر مبدل می گردد. و با بیان دیگر: انسان موجودی است که به تدریج اعمال تظاهری اش به خصایل درونی می رسد، مگر در ریاء. زیرا تظاهر ریائی شخصیت درون را از آنچه دارد نیز خرابتر می کند. پس آنچه تظاهر نامیده می شود نیز دو نوع است، تظاهر با نیت رسیدن به باطن. و تظاهر با نیت ریاء.

اصل دوم در «تربیت خود»

می گوید: «وَ أَثِبْهُمَا عَلَی تَکْرِمَتِی»: و (خدایا) در برابر حفاظتی که آنان دربارهٔ کرامت من کرده اند، برای شان ثواب کامل بده.- ریشهٔ این سخن در قرآن است: «لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ»:(1) ما بنی آدم را برتر (باکرامت) آفریدیم.

کَرَّمَ، از باب تفعیل است، و تَکْرِمَه، بر وزن «تفعله» مصدر آن است به معنی «با کرامت کردن». در این سخن امام به دو موضوع مهم باید توجه شود:

اولاً: اشاره است بر اینکه پدر و مادر موظف هستند که در طول زمان تربیت فرزند، آن کرامت آفرینشی فرزند را تحکیم ببخشند؛ کرامت بالقوهٔ فرزند را هر چه بیشتر به فعلیت برسانند.

ثانیاً: در شمارش نیکی های والدین بر فرزند، حفاظت و تحکیم کرامت را در اول آورده و برای آنان ثواب ویژه می طلبد. سپس حفاظت از دیگر مزایای آفرینشی را با عبارت کلی می آورد؛ با عبارت: «وَ احْفَظْ لَهُمَا مَا حَفِظَاهُ مِنِّی فِی صِغَرِی»: و (خدایا) حفظ کن برای آنان آنچه را که در کودکی من برایم حفظ کرده اند.

بنابراین اولین و مهمترین نقش پدر و مادر در تربیت فرزند، حفاظت از امتیازات آفرینشی انسان و کوشش در بالندگی آن ها است که در رأس

همۀآن ها روح فطرت و انگیزه های فطرت است. و متقابلاً

1- آیۀ 70 سورۀ اسراء.

از فرزند نیز می خواهد که در رفتار با والدین کرامت آنان را اصل قرار دهد: «وَ قُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً»:(1) و با والدین گفتار کریمانه داشته باش.

قول کریم: سخن کریم و گفتار کریم را می توان از دو زاویه دید:

1- گوینده با کرامت و بزرگواری، سخن بگوید.

2- گوینده در گفتارش، کرامت مخاطب را اصل قرار دهد.

نظر به اینکه در آیهٔ بالاتر فرمود «وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ»، معلوم می شود که در این آیه مراد از قول کریم، معنی دوم است. و در این جا یک اصل مهم در رفتار فرزند با والدین هست، و آن این است که عبارت «قُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً» مطلق و بدون قید، و نیز بدون تخصیص است یعنی پدر و مادر هر چه باشند و هر که باشند، حتی اگر شخص بی کرامت باشند، باز هم باید رفتار فرزند با آنان چنان باشد که گویی کریمترین شخص جهان هستند. و این دومین اصل «در تربیت خود» است در برابر پدر و مادر، زیرا صرفاً تصمیم به این رفتار و ارادهٔ چنین رفتاری کافی نیست، پس باید با تمرینات مکرر و مداوم خود را تربیت کند تا بتواند برای این گونه رفتار، توان کافی را به دست بیاورد. باید حسّ ذلّت بر حسب حفظ کرامت پدر و مادر (حتی اگر شخص کریم نباشند) در ضمیر ناخودآگاه فرزند جای بگیرد. تصمیم و اراده از ضمیر آگاه ناشی می شوند و لذا به شدت شکننده و غیر مداوم هستند، اما اگر ریشه در ناخودآگاه داشته باشند، حتی رفتارهای ناگهانی نیز تصحیح می گردد.

رفتارهای ناگهانی، بر تصمیم و اراده سبقت دارند. و بسیاری از رفتارهای انسان، این چنین است، مثلاً اکنون که نشسته اید و این سطرها را مطالعه می کنید، به شکل و طرز نشستن تان توجه کنید، آیا فکر کرده و تصمیم گرفتید که به این شکل بنشینید؟ اگر احترام به پدر و مادر به خصلت درونی مبدل نشود، بی تردید اکثر رفتارها بر خلاف «قول کریم» خواهد بود. پس عمل به تکلیف قرآنی در برابر پدر و مادر نیازمند تربیت خود است.

خداوند مبدل سیئات به حسنات است

قرآن می فرماید: خداوند سیئات را به حسنات مبدل می کند: «إِلاّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُوْلئِکَ یُبَدِّلُ اللّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ کانَ اللّهُ

ص: 366

1- آیۀ 23 سورۀ اسراء.

غَفُوراً رَحیماً»:(1) مگر آنان که توبه کنند و ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، که خداوند سیئات آنان را به حسنات مبدل می کند.

مراد از این «تبدیل» چیست؟ آیا خداوند یک عملی را که ذاتاً و ماهیتاً بد است به چیزی مبدل می کند که ذاتاً و ماهیتاً خوب است-؟ و یا ماهیت آن عمل بد را به عمل خوب مبدل نمی کند، بل آن عمل بد را خوب حساب می کند و به آن اجر می دهد-؟ بدیهی است که خداوند از این دو کار منزه است. مراد این است که اگر کسی بر کسی ستم کند، این کار بد او به نفع فرد ستمدیده خواهد بود که از گناهانش کاسته خواهد شد؛ فرد ستم دیده در ازای این بدی به خوبی خواهد رسید.

اما ظاهر آیه چیز دیگر را می گوید، و آن مبدل کردن بدی ها به خوبی ها است، یعنی اصل عمل بد به یک عمل خوب مبدل می شود. و حدیث هائی نیز داریم که ظاهرشان مانند ظاهر آیه است که در تفسیر نور الثقلین در ذیل همین آیه آمده اند. اما حدیث هائی هم هستند که آیه را تفسیر می کنند و ظاهر احادیث را نیز شرح می دهند مانند حدیث شماره 123 در نور الثقلین به روایت از امام رضا علیه السلام از قول پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است: «سَیَمْحُو اللَّهُ عَنْهُ السَّیِّئَاتِ، وَ یُبْدِلُهَا حَسَنَات»: خداوند سیئاتش را محو می کند و به جای آن حسنات به او می دهد. و این جایگزین کردن است، نه مبدل کردن ماهیت یک چیز.

و از بیان امام سجاد علیه السلام در این بخش از دعا، همین معنی را می بینیم که می گوید: «اللَّهُمَّ وَ مَا مَسَّهُمَا مِنِّی مِنْ أَذًى، أَوْ خَلَصَ إِلَیْهِمَا عَنِّی مِنْ مَکْرُوهٍ، أَوْ ضَاعَ قِبَلِی لَهُمَا مِنْ حَقٍّ فَاجْعَلْهُ حِطَّةً لِذُنُوبِهِمَا، وَ عُلُوّاً فِی دَرَجَاتِهِمَا، وَ زِیَادَةً فِی حَسَنَاتِهِمَا، یَا مُبَدِّلَ السَّیِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ»: خدایا آنچه در اذیت شان از من به آنان رسیده، یا ناپسندی ای از من به آنان شده، یا از جانب من حقی از آنان ضایع شده، پس آن ها را موجب ریزش گناهان شان، و سبب علوّ درجات شان، و افزایش حسنات شان قرار ده، که توئی مبدل کنندۀ سیئات بر چندین برابر از حسنات.

این سخن امام دربارۀ تبدیل سیئات به حسنات، از سنخ همان مسئلۀ ستم کار و ستم دیده، می شود،

1- آیهٔ 70 سورهٔ فرقان.

که در عوض بدی های فرزند، به والدین حسنات داده شود، این حسنات دو گونه می شوند:

1- بخشش گناهان والدین.

2- اعطای حسنات به پدر و مادر، در عوض بدی های فرزند.

و این سخن امام علیه السلام اَدلّ دلیل است بر معنی آیه و مراد از آیه را روشن می کند. و همچنین مراد از احادیثی که ظهورشان مانند ظهور آیه است.

اضعافاً: در بیان امام کلمهٔ «اضعافاً» آمده، یعنی «چندین برابر». اما این لفظ در آیهٔ مورد بحث، نیامده است(؟).

اولاً: امام حجه الله است و تفسیر قرآن به عهدهٔ ایشان است که فرمود: «وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ».(1) قرآن «تبیان» است. و پیامبر و آل «تبیان این تبیان» هستند که فرمود: «وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ».(2)

ثانیاً: این لفظ در آیهٔ دیگر آمده است که شامل موضع بحث ما نیز می شود: «مَنْ ذَا الَّذی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَیُضاعِفَهُ لَهُ أَضْعافاً کَثیرَةً». اگر پدر و مادر با نیت «قربةً الی الله» اذیت و آزار، قصور و تقصیرات فرزند را تحمل کنند، در واقع تحمل شان قرضی است که به خداوند می دهند و عوض آن را چندین برابر خواهند گرفت.

مسئلهٔ مهم: اگر والدین دربارهٔ همهٔزحماتی که در پرورش کودک تحمل می کنند نیت «قربةً الی الله» را داشته باشند یک انسان را می پرورانند که مخلوق خدا است و با توقع اجر، او را بزرگ کنند، همین اجر اضعاف را دارند. متاسفانه خیلی از پدر و مادران، این همه زحمت را صرفاً بر اساس انگیزه های غریزی انجام می دهند و خود را از این اجر مضاعف اندر مضاعف، محروم می کنند.

و جالب این که: اگر با نیت الهی و فطرتی، این کار را بکنند و به وظایف شان عمل کنند، اگر فرزند یک شخص نیکوکار باشد معادل همهٔ نیکوکاری های او، به والدینش ثواب می رسد. و اگر فرزند یک فرد جنایتکار باشد، هیچ ضرری به والدینش متوجه نمی شود.

1- آیهٔ 89 سورهٔ نحل.
2- آیهٔ 44 سورهٔ نحل.

بخش هفتم

اشاره

بحث حقوقی

رفتارشناسی

حقی که حق است اما قابل اجراء نیست

قصور یا تقصیر والدین در حق فرزند

«اللَّهُمَّ وَ مَا تَعَدَّيَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ أَسْرَفَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ فِعْلٍ، أَوْ ضَيَّعَاهُ لِی مِنْ حَقٍّ، أَوْ قَصَّرَا بِی عَنْهُ مِنْ وَاجِبٍ فَقَدْ وَهَبْتُهُ لَهُمَا، وَ جُدْتُ بِهِ عَلَيْهِمَا وَ رَغِبْتُ إِلَيْکَ فِی وَضْعِ تَبِعَتِهِ عَنْهُمَا، فَإِنِّی لَا أَتَّهِمُهُمَا عَلَی نَفْسِی، وَ لَا أَسْتَبْطِئُهُمَا فِی بِرِّی، وَ لَا أَكْرَهُ مَا تَوَلَّيَاهُ مِنْ أَمْرِی يَا رَبِّ. فَهُمَا أَوْجَبُ حَقّاً عَلَيَّ، وَ أَقْدَمُ إِحْسَاناً إِلَيَّ، وَ أَعْظَمُ مِنَّةً لَدَیَّ مِنْ أَنْ أُقَاصَّهُمَا بِعَدْلٍ، أَوْ أُجَازِيَهُمَا عَلَی مِثْلٍ»: خدایا، آنچه پدر و مادر در گفتار به (حقِ) من تعدی نموده اند، یا آنچه در عمل با من زیاده روی کرده اند، یا آنچه از حق من ضایع کرده اند، یا در آنچه واجب بود دربارهٔ من کوتاهی کرده اند، من آن را بر آنان بخشیدم. و آن را برای شان به «خوبی» مبدل کردم، و امید از تو دارم که وبال آن را از آنان برداری. زیرا من دربارهٔ خودم آنان را متهم نمی کنم، و آنان را در نیکی به خودم سهل انگار نمی دانم، و از آنچه در امور من انجام داده اند کراهت نداشته و دلگیر نیستم ای پروردگار من. زیرا حق آنان بر من واجب تر، و نیکی شان بر من دیرین تر، و نعمت شان نزد من بزرگتر از آن است که با آنان عمل به مثل عادلانه کنم، یا مجازات به مثل کنم.

شرح

اشاره

لغت: جُدتُ، از جاد یجودُ- جاد: خوب شد. جُدتُ: خوب شدم. اما وقتی که با حرف «ب-» متعدی

شود، به معنی «خوب کردم» است.جُدتُ به: آن بد را به خوب مبدل کردم.

جُود : بد را به خوب مبدل کردن- معنی دوم آن سخاوت است.

تبعه (صیغۀ جمع تابع): پی آمد- معمولا دربارۀ پیامدهای منفی یک کار، به کار می رود: وبال. در فارسی به صورت «تبعات» به کار می رود.

رفتار شناسی

یک درس مهم از این بخش دعا، یاد می گیریم: همۀ رفتارها و کردارهای انسان- با آنهمه اشکال مختلفش- در چهار عنوان دسته بندی می شوند:

1- گفتاری.

2- عملی.

3- اهتمامی.

4- تَرکی.

اما در تقسیم کردارها به خوب و بد، هر کدام از این دو تحت سه عنوان قرار می گیرند: رفتار خوب، یا گفتاری است و یا عملی و یا اهتمامی. اهتمامی یعنی کسی نسبت به یک کار نیک تصمیم دارد و همت هم می ورزد لیکن نمی تواند آن را به عمل برساند. این یک عمل است و اجر اخروی هم دارد که فرموده اند: «نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ».(1) و می توان نام این را «کردار قلبی» گذاشت.

و کردار بد، یا گفتاری است و یا عملی و یا ترکی. ترکی، آن «باید» و وظیفه است که شخص آن را انجام ندهد و از آن عبور کند.

ممکن است کسی بگوید: کردار بد، نوع چهارم هم دارد و آن تصمیم به فعل بد است گرچه نتواند آن را انجام دهد که فرموده اند: «وَ نِیَّةُ الْکَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ».(2) این سخن از جهت تکوینی درست است، لیکن از جهت تشریعی درست نیست؛ تکویناً درست است زیرا که یک عمل قلبی است و آثار هم دارد؛ قلب و شخصیت انسان را تحت تأثیر قرار داده گستاخی(3) آور است، و درون انسان را تخریب می

1- کافی، ج 2 ص 84 ط دار الاضواء.

2- همان.

3- در اصطلاح علم اصول فقه به آن «تجرّی» گفته می شود.

کند. اما شرعاً به عنوان یک عمل و کردار محسوب نمی شود و مجازات اخروی ندارد. و این از الطاف و رحمانیت خداوند است.

این رفتار شناسی و دسته بندی رفتارها را از این بخش دعا یاد می گیریم که امام علیه السلام بدی های رفتاری را به سه دسته تقسیم می کند: گفتاری، عملی و ترکی. می گوید:

1- گفتاری: «اللَّهُمَّ وَ مَا تَعَدَّيَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ قَوْل»: خدایا، و آنچه پدر و مادرم در گفتار به (حقِ) من تعدّی کرده اند.

توجه: ترجمۀ درست تحت الّلفظی این عبارت، چنین است: خدایا، آنچه آنان در آن، به من تعدّی کرده اند که عبارت باشد از تعدّی گفتاری. اما چنین ترجمه ای معنی سخن را بغرنج می کند. و ترجمۀ بالا نیز چنان که باید جان مطلب را ادا نمی کند، و این از مشکلات هر ترجمه است.

2- عملی: «أَوْ أَسْرَفَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ فِعْل»: یا آنچه در عمل با من زیاده روی کرده اند.(1)

3- ترکی: «أَوْ ضَيَّعَاهُ لِی مِنْ حَق»: یا آنچه از حق من ضایع کرده اند.(2)

«أَوْ قَصَّرَا بِی عَنْهُ مِنْ وَاجِب»: یا در آن چه واجب بود در حق من، کوتاهی کرده اند. یعنی بخشی از آن را ترک کرده اند و چنانکه باید، انجام نداده اند.

«فَقَدْ وَهَبْتُهُ لَهُمَا»: پس آن (گفتارها و عمل ها و ترک ها) را به آنان هبه کردم.

توجه: می گوید: هبه کردم. نمی گوید: عفو کردم. هبه یک «امر وجودی» است؛ یعنی چیزی را که هست به کس دیگر دادن. اما عفو یک امر «غیر وجودی» است؛ کسی که بدی و تقصیر کسی را عفو می کند، یک چیز موجود را به او نمی دهد، بل از رفتار بد او صرفنظر می کند. پس چرا امام علیه السلام در این جا کلمه «وهبته» را آورده است؟

پاسخ: ببینید دقت در کلام و حفظ اصول مکتب در بیان امام تا چه حد است؛ در بالا سخن از «يَا مُبَدِّلَ السَّيِّئَاتِ بِأَضْعَافِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ» آورد. در این جا نیز طوری دعا می کند که فقط «صرفنظر»

1- همان مشکل ترجمه در این جا هم هست.
2- همان مشکل هست.

نباشد، بل بدی های پدر و مادر به امر وجودیِ «خوبی» مبدل شود، و آن گاه همین خوبی ها را به پدر و مادر هبه و هدیه می کند. به ادامهٔ سخن توجه کنید: «وَ جُدْتُ بِهِ عَلَيْهِمَا»: و آن (بدی ها) را بر آنان به «خوبی» مبدل کردم. «وَ رَغِبْتُ إِلَيْکَ فِی وَضْعِ تَبِعَتِهِ عَنْهُمَا، فَإِنِّی لَا أَتَّهِمُهُمَا عَلَی نَفْسِی»: و امیدم از تو است که وبال آن (بدی ها) را از آنان برداری، زیرا من پدر و مادرم را دربارهٔ خودم متهم نمی کنم، «وَ لَا أَسْتَبْطِئُهُمَا فِی بِرِّی»: و آنان را در نیکی به خودم سهل انگار نمی دانم، «وَ لَا أَکْرَهُ مَا تَوَلَّيَاهُ مِنْ أَمْرِی يَا رَبِّ»: و از آنچه در امور من انجام داده اند کراهت نداشته و دلگیر نیستم ای پروردگار من.

با این بیان بدی های پدر و مادر را به نیکی مبدل می کند آنگاه این نیکی ها را به آنان هدیه و هبه می کند.

بحثی در خدا شناسی

در این جا به یک مسئله کلامی می رسیم که در بخش ششم اشاره ای به آن شد و در این جا باید تکمیل شود: گفته شد که خداوند منزه از آن است که یک چیزی را که ماهیتاً بد است به چیز ماهیتاً خوب مبدل کند. خداوند از سیئات صرفنظر کرده و عفو می کند: «وَ هُوَ الَّذی يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئات».(1) و دست بالا این است که حسنات موجب از بین رفتن سیئات می شوند، نه این که مبدل بر حسنات شوند: «إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئات».(2) و مراد در آیهٔ «فَأُوْلئِکَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ»، (3) جایگزین کردن حسنات به جای سیئات است، نه مبدل کردن ماهیت سیئه به ماهیت حسنه.

اما انسان از مبدل کردن یک چیزی که ماهیتاً بد است به یک چیزی که ماهیتاً خوب است، منزّه نیست، بل گاهی و در مواردی باید این کار را بکند. و اینک شرح این مسئله:

وقتی که یک فرزند (با بیانی که از زبان امام دیدیم و در فقرات بعدی خواهیم دید) به خداوند می

1- آيهٔ 25 سورهٔ شوری.
2- آيهٔ 114 سورهٔ هود.
3- آيهٔ 70 سورهٔ فرقان.

گوید: خدایا در برابر قصورها، تقصیرها و بدی های پدر و مادرم دربارهٔ من، به آنان اجر و ثواب بده. کرم و بزرگواری خدا بالاتر از آن است که آن ثواب را ندهد. خدا کریمتر از هر کریم و بخشنده تر از هر بخشنده و هبه کننده تر از هر هبه کننده است. و هرگز از هبهٔ بنده اش جلو گیری و ممانعت نمی کند.

بنابر این، آن که بد را به خوب ماهیتاً مبدل می کند، فرزند است دربارهٔ والدینش. نه خدا، این چیزی است که خدا از آن منزه است اما انسان دربارهٔ پدر و مادر موظف است؛ فرزند مبدل می کند و خدا به آن اجر می دهد. و این یکی از فرق های اساسی میان خدا و خلق است، و یک موضوع مهم در خدا شناسی است. آیا این مبدل کردن، تنها دربارهٔ پدر و مادر است، یا دربارهٔ هر کسی که- بقول امام- «اوجب حقاً» باشد؟-؟ پاسخ این پرسش را نمی دانم و خواننده گرامی را به متن کلام امام وا می گذارم تا خودش برداشت کند. می گوید: «فَهُمَا أَوْجَبُ حَقّاً عَلَیَّ، وَ أَقْدَمُ إِحْسَاناً إِلَیَّ، وَ أَعْظَمُ مِنَّةً لَدَیَّ مِنْ أَنْ أُقَاصَّهُمَا بِعَدْلٍ، أَوْ أُجَازِیَهُمَا عَلَی مِثْلٍ»: زیرا حق آنان بر من واجبتر، و نیکی شان بر من دیرین تر، و نعمت شان بر من بزرگتر از آن است که با آنان عمل به مثل عادلانه کنم، یا مجازات به مثل کنم.

حقی که حق است اما قابل اجراء نیست

در نظام حقوق اسلام، بحثی هست که در دیگر نظام های حقوقی وجود ندارد، و آن نوعی حق است که قابل اجراء نیست. نظام های دیگر یا به آن توجه نکرده اند تا به آن بپردازند، و یا این نوع را نیز پیرو انواع دیگر حقوق کرده اند.

این نوع ویژه از حقوق دربارهٔ فرزند و والدین است؛ مثلاً: از حقوق فرزند بر عهدهٔ پدر است که به اطاقی که او با همسرش خوابیده، سرزده و بدون اعلام و بدون اذن وارد نشود. اما اگر پدر این حق را رعایت نکرد؛ به طور ناگهانی، بدون اذن و سرزده وارد شد و این حق فرزند را رعایت نکرد. فرزند هیچ حق اعتراضی ندارد.

با بیان دیگر: پدر در این رفتار دو گناه کرده است: به دستور دین عمل نکرده است و حق فرزند را ضایع کرده است، با اینهمه، فرزند حق اعتراض ندارد و دستگاه قضائی اسلام نیز حق مؤاخذه ندارد. و باصطلاح فقهی، اگر

فرزند شکایت کند، شکایتش «مسموع» نیست و پرونده ای در این باره تشکیل

ص: 373

نمی شود. لیکن آیا حاکمیت از طریق دستگاه قضائی یا از هر طریق دیگر، حق تذکر به پدر را دارد یا نه؟-؟ مسئله می رود به دایرهٔ اختلاف فتواها، اما نظر به این که حاکمیت مشروع اسلامی بر همگان ولایت دارد و یکی از وظایفش فرهنگ سازی و «تنظیم روابط» است، می تواند (یا باید) تذکر بدهد.

این مسئله یک مسئلهٔ خاص بود که در این جا عنوان شد. اما این «حق فاقد اجراء» دایرهٔ وسیعی دارد و شامل همهٔ «وظایف واجب والدین دربارهٔ فرزند» است. اکنون یک فرزند بزرگ، بالغ و رشید را به نظر بیاورید که به گذشته اش نگاه می کند و به طور روشن و مسلّم می بیند که والدینش دربارهٔ او وظایف شان را انجام نداده اند. او نه تنها حق شکایت ندارد و اگر داشته باشد شکایتش مسموع نیست، بل با تکیه بر این که «والدین من آدم بد و فاقد کرامت هستند پس من هم باید بر خوردی با آنان داشته باشم که با هر کس بی کرامت دیگر می شود» رفتار مخالف کرامت با آنان داشته باشد، گناه کبیره ای را مرتکب شده است، حتی حق ندارد کوچکترین لفظ رنجش آور به زبان بیاورد: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ».(1)

تقاصّ: در نظام حقوقی اسلام، حق هر کسی که بر عهدهٔ کس دیگر باشد، یا باید عیناً برگردانیده شود و به صاحب حق داده شود، و یا قیمت آن، و اگر فرد ذی حق نتواند از طریق محکمه حق خود را استیفاء کند، می تواند تقاصّ کند. اما در برابر پدر و مادر حق تقاصّ هم ندارد.

حتی برخی از فقهاء مسئله را فراتر از «قصور و تقصیر در وظایف» برده و در امور مالی نیز فتوی داده اند که «الولد و ما فی یده لابیه»: فرزند و هر مالی که دارد، مال پدر است و پدر هر تصرفی را که بخواهد در مال فرزند می کند و فرزند حق اعتراض یا شکایت ندارد. اما اکثر فقها این موضوع را یک امر اخلاقی محض، دانسته اند.

اما امام علیه السلام دایرهٔ مسئله را فراتر کرده و شامل هر حق می کند و با بیان مطلق می گوید: «أَوْ ضَیَّعَاهُ لِی مِنْ حَقٍّ»، که شامل هر حق رفتاری و حق مالی می شود. و اگر بخشش هر حق را دربارهٔ والدین واجب نکند، دستکم آن را «وظیفهٔ لازم» و «وظیفهٔ وجدانی» می کند، و عدم بخشش را نقصی در انسانیت فرزند می داند. و از این دیدگاه هیچ حقی برای فرزند در برابر والدین قابل اجراء نمی گردد.

1- آيهٔ 23 سورهٔ اسراء.

نگاه از زاویهٔ دیگر: آنچه گفته شد، در حالی است که در جانب فرزند ایستاده و حقوق او را که والدین ضایع کرده اند، می نگریم و می گوئیم بر فرزند وظیفه است که ببخشد. اکنون در جانب پدر و مادر ایستاده به مسئله بنگریم؛ در این صورت می بینیم که یک حقی برای پدر و مادر ایجاد می شود؛ این که فرزند باید ببخشد، یک «حق وظیفه ای والدین است بر عهدهٔ فرزند».

یک فرق اساسی میان نظام حقوقی اسلام با نظام حقوقی غرب: غربی ها تنها به آن چیزهائی که قابل اجراء است «حق» می گویند و غیر از آن را «اخلاقیات» می نامند. اما در اسلام مسئله به سه بخش تقسیم می شود:

1- حقوق اجرائی.

2- حقوق وظیفه ای غیر اجرائی.(1)

3- اخلاقیات محض.

در این تقسیم، حقوق به دو نوع تقسیم می شود: اجرائی و غیر اجرائی، لیکن این طور نیست که غیر اجرائی فاقد پشتوانهٔ اجرائی باشد، بل در معاد و آخرت، مورد بازپرسی قرار خواهد گرفت، تنها در دنیا فاقد پشتوانهٔ اجرائی است. و هیچ وظیفه ای نیست که در محشر، مورد محاسبه قرار نگیرد.

اخلاقیات محض، اموری هستند که اگر کسی به آن ها پایبند بوده و عمل کرده، ثوابش را می برد. و اگر پایبند نبوده و عمل نکرده، محاکمه ای را پس نخواهد داد و هیچ پرسشی دربارهٔ آن از او نخواهد شد. اما حقوق وظیفه ای اگر ترک شوند، در ردیف پرسشها خواهند آمد گرچه ترک شان موجب عذاب نباشد، لیکن موجب «سبکی وزن اعمال خوب» خواهند بود.

مسئله، اندکی نیازمند دقت است: دو نفر را به نظر بیاورید که هر دو در اعمال نیک و در اعمال گناه، مساوی باشند. یکی از آنان به «حقوق وظیفه ای» عمل کرده و دیگری عمل نکرده. اعمال خوب کسی که به حقوق وظیفه ای عمل کرده سنگین تر خواهد بود. یعنی (مثلاً) نمازی که هر دو در عمل به آن مساوی باشند، وزن نماز اولی،سنگین تر از نماز دومی خواهد بود. زیرا «قبول» در محشر، درجاتی

1- این اصطلاح «وظیفه» را از زبان خود امام علیه السلام در بخش بعدی خواهیم دید.

دارد و مطابق درجات تقوای شخص سنجیده می شود: «إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقين». (1) تنها خوب بودن عمل معیار نیست، بل در کنار این معیار اصلی، یک معیار فرعی هم هست و آن میزان تقوای شخص است که دارد. (2)

یک نماز صحیح، هر چه تقوای نمازگزار بیشتر باشد، وزن آن نماز بیشتر است. بنابراین، حقوق وظیفه ای در اسلام فاقد پشتوانه اجرائی نیستند.

و لذا نام یکی دیگر از آثار امام سجاد علیه السلام «رسالهٔ الحقوق» است، وظایف غیر اجرائی را شمرده و از آن ها با کلمهٔ «حق» و «حقوق» تعبیر می کند، آنهم نه فقط در محور «رفتار با والدین» بل در محورهای متعدد و نمائی گسترده شامل همهٔ روابط انسان با دیگران می گردد.

درست است؛ در رساله الحقوق، اخلاقیات محض نیز «حق» و «حقوق» نامیده شده اند؛ اموری که در قیامت نیز از ترک آن ها باز خواست نخواهد شد. در این صورت تنظیم نظام حقوقی مطابق تنظیم نظام اخلاقی می شود و به صورت زیر تقسیم می گردد:

1- اخلاقیات واجب الاجراء در دنیا و در آخرت= حقوق اجرائی.

2- اخلاقیات بدون اجراء در دنیا و لازم الاجراء در آخرت= حقوق وظیفه ای.

3- اخلاقیات محضه، که فاقد بازخواست دنیوی و فاقد بازخواست اخروی هستند= اخلاقیات محض که ترک شان مواخذه ندارد، و از وزن اعمال نیک نیز نمی کاهند، گرچه عمل به آن ها بر وزن اعمال نیک می افزاید.

قصاص و تقاص

لغت: قصاص: عوض گیری- یکی از مصادیق آن عمل به مثل، است.

1- آیهٔ 27 سورهٔ مائده.

2- خداوند هر عمل نیک را قبول می کند، لیکن قبول تا قبول؛ «مطلق قبول» و «قبول حسن»: دربارۀ همسر عمران و فرزندش مریم می گوید: «فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ». آیۀ 37 سورۀ آل عمران. و نیز ثواب اعمال نیک هم درجات دارد: «ثواب» و «ثواب حَسَن»: «فَآتاهُمُ اللَّهُ ثَوابَ الدُّنْیا وَ حُسْنَ ثَوابِ الْآخِرَهِ». آیۀ 148 سورۀ آل عمران. و: «وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّواب». آیۀ 195 سورۀ آل عمران. حُسن یعنی زیبائی، و بدیهی است که زیبائی یک امر نسبی و مدرّج به درجات است.

قصاص اصطلاحی: عمل به مثل به حکم دادگاه و قاضی.

تقاص: عمل به مثل بدون قضاوت و حکم.

امام علیه السلام در این بیانش هم هر نوع قصاص و هم هر نوع تقاص را دربارهٔ پدر و مادر، نفی می کند و به طور ضمنی به این نفی استدلال هم می کند: «فَهُمَا أَوْجَبُ حَقّاً عَلَیَ، وَ أَقْدَمُ إِحْسَاناً إِلَیَّ، وَ أَعْظَمُ مِنَّةً لَدَیَّ مِنْ أَنْ أُقَاصَّهُمَا بِعَدْلٍ، أَوْ أُجَازِیَهُمَا عَلَی مِثْلٍ»: زیراً آنان (پدر و مادرم) حق شان بر من واجبتر است.(1)

و نیکی شان بر من دیرین تر و ریشه دارتر است و به عنوان نیکی بر من بزرگتر و عظیم تر است از این که در مقام «عوض گیری عادلانه» از آنان باشم. یا در مقام عمل به مثل برآیم.

در جملهٔ «أَنْ أُقَاصَّهُمَا بِعَدْل»، قصاص را نفی می کند. و در جملهٔ «أَوْ أُجَازِیَهُمَا عَلَی مِثْل»، تقاص را نفی می کند.

این سخن امام نه تعارف است و نه صرفاً اندرز موعظه ای محض، بل او حق و حقیقت و واقعیتِ عندالله را بیان می کند، زیرا امام حجت خدا است و بیان حقیقت، کار اوست. پس حقیقتاً پدر و مادر نه قابل قصاص هستند و نه قابل تقاص. حتی اگر پدری فرزند خود را بکشد، قصاص نمی شود، نه به این دلیل که پدر ولی دم است و اگر دیگری فرزند او را کشته بود می توانست قاتل را ببخشد، اکنون خودش خودش را می بخشد. بل به خاطر این که او «پدر» است. بل حتی اگر او خودش را نبخشد و بگوید: بیائید من را قصاص کنید، کسی حق قصاص ندارد. با این که این عمل پدر در قیامت مصداق «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمیعاً»(2) است.

هر فرزند اول باید «حق اوجب» والدین را ادا کند سپس در صدد استیفای حق خود از آنان برآید، و حق پدر و مادر به حدی اوجب و ریشه دار است که فرزند هرگز به ادای آن قادر نخواهد بود.(3)

1- مراد از «وجوب» وجوب تشریعی نیست، مراد تکوینی است؛ یعنی حق آنان برمن عمیق تر، حقیقی تر و واقعی تر است.
2- آیهٔ 32 سورهٔ مائده.
3- در بخش بعدی، این واقعیت را از بیان خود امام خواهیم دید.

حقوق و هر حقی، متعلقِ «وجود شخص» است؛ آن که وجود ندارد، حقی هم ندارد. فرزند را والدین به وجود آورده اند، پس حقوق متعلق به این «وجود» نیز از آنِ والدین است.

آنچه گفته شد که مطابق فتوای اکثریت فقهاء، پدر حق تصرف بدون اذن در مال فرزند ندارد، و اگر مال فرزند را ضایع کند، ضامن است، غیر از تنظیم نظام مدیریت جامعه و مدیریت نظام اقتصادی جامعه، حکمتی ندارد. همان طور که اخذ خمس و زکات غیر از نظام مدیریتی، حکمتی ندارد. بر خلاف دیگر حقوق که حکمت شان اصیل و ریشه در ذاتیات انسان دارد.

و فتوای اقلّیت فقهاء که پدر را فعال مایشاء در مال فرزند می دانند و می گویند: «الولد و ما فی یده لابیه»، مطابق حکمت ذاتی است گرچه به نظر اکثریت، چنین حق ذاتی، جنبهٔ اجرائی ندارد و در ردیف اخلاقیات محض قرار می گیرد.

بخش هشتم

اشاره

ادامهٔ استدلال امام علیه السلام

ایثار انبیاء و ایثار پدر و مادر

توضیح یک مسئلهٔ مهم دربارهٔ پدر و مادر

آیا پدر و مادر می توانند حقوق شان را از فرزند استیفاء کنند؟

«أَیْنَ إِذاً- یَا إِلَهِی- طُولُ شُغْلِهِمَا بِتَرْبِیَتِی! وَ أَیْنَ شِدَّهُ تَعَبِهِمَا فِی حِرَاسَتِی! وَ أَیْنَ إِقْتَارُهُمَا عَلَی أَنْفُسِهِمَا لِلتَّوْسِعَهِ عَلَیَّ! هَیْهَاتَ مَا یَسْتَوْفِیَانِ مِنِّی حَقَّهُمَا، وَ لَا أُدْرِکُ مَا یَجِبُ عَلَیَّ لَهُمَا، وَ لَا أَنَا بِقَاضٍ وَظِیفَهَ خِدْمَتِهِمَا»: در این وقت (وقتی که در صدد قصاص یا تقاص باشم) ای خدای من آنهمه اشتغال آنان بر تربیت من چه می شود، و سختی رنج شان در حفاظت من کجا می رود، و سختگیری ها که برای راحت زیستن من بر خود هموار کرده اند چه می شود، هیهات: آنان نمی توانند حق شان را به طور کامل از من بگیرند، و من (نیز) نمی توانم به آنچه دربارهٔ شان بر من

واجب است بدست آورم، و نه من به جای آورندهٔ وظیفهٔ خدمت آنان هستم.

شرح

ادامهٔ استدالال امام علیه السلام

در بخش قبلی گفت: خدایا اگر من هر حقی به عهدهٔ پدر و مادرم داشته باشم، اولاً آن ها را بر آنان می بخشم، ثانیاً این بخشش را در ماهیت «هبه» می کنم، ثالثاً امیدوارم که تو هم در برابر این تضییع حقوق من به آنان اجر دهی (زیرا که در این صورت سیّئه به حَسَنه، مبدل می شود و قابل اجر می گردد).

انگاه برای این گفتارش، استدلال می کند: 1- خدایا آنان در عهدهٔ من «اوجب حقاً» هستند. 2- حق آنان در ذمّهٔ من ریشه دارتر و دیرین تر است. 3- حق آنان بر من عظیم تر است از این که در مقام قصاص یا تقاص باشم.

سپس با بیان شیرین و سرشار از احساسات عقلانی، به نمایندگی از هر فرزند (که هر کسی در این دنیا فرزند یک والدین است) می گوید: خدایا چگونه در مقام عوض گیری؛ قصاص یا تقاص خود باشم، در این صورت زحمات و فدا کاری آنان به کجا می رود؟ آن گاه زحمات و فدا کاری های والدین را در سه عنوان کلی جمع کرده و می گوید: 1- «أَیْنَ إِذاً- یَا إِلَهِی- طُولُ شُغْلِهِمَا بِتَرْبِیَتِی» در این صورت آن اشتغال طولانی که آنان بر تربیت من مشغول بودند به کجا می رود.

لغت: تربیت: رشد دادن- نه فقط به فعلیت رسانیدن استعدادهای بالقوّه، بل هم افزودن به بالقوّه ها، و هم به فعلیت رسانیدن آن ها.

خدایا آنهمه ساعت ها، روزها، ماه ها و سال ها که به تربیت من اشتغال داشتند و عمرشان را برای من مصرف کردند، اگر من در صدد چند حق ضایع شدهٔ خود باشم این همه فداکاری آنان چه می شود.

2- «وَ أَیْنَ شِدَّهُ تَعَبِهِمَا فِی حِرَاسَتِی»: و چه می شود آنهمه زحمات آنان در حفاظت من.

توضیح: مصرف کردن عمر و زمان در راه تربیت فرزند یک چیز است، و اهتمام به حفاظت فرزند در طول همان زمان، یک چیز دیگر است. و با بیان دیگر: تربیت یک چیز است و حفاظت یک چیز دیگر است، و هر دو ماهیت خاص خود را دارند؛ همان طور که اشراف قدیم تربیت فرزندشان را به

ص: 379

یک شخص، و حفاظت آن را به کس دیگر می سپردند. آن کاری است که اهتمام و هزینه کردن فکر و عمل خود را می طلبد، و این کاری است که اهتمام ویژه و فکر و عمل ویژهٔ خود را لازم گرفته است.

3- «وَ أَيْنَ إِقْتَارُهُمَا عَلَى أَنْفُسِهِمَا لِلتَّوْسِعَهِ عَلَى»: و آنهمه سختگیری آنان بر خودشان به خاطر توسعهٔ برخورداری من، چه می شود.

لغت: اقتار: سخت گرفتن: محدود کردن برخورداری ها- و در این عبارت امام؛ محدود کردن برخورداری های خود به خاطر توسعهٔ برخورداری های فرزند؛ محدود کردن آسایش خود، کار خود، آزادی های خود، خواب خود، لذایذ خود و...، به خاطر برخورداری فرزند.

در این کائنات، هیچ ایثاری بالاتر از ایثار پدر و مادر دربارهٔ فرزند، نیست مگر ایثار پیامبران.

ایثار انبیاء و ایثار پدر و مادر

پیامبران از همه چیز خود گذشتند به خاطر هدایت امّت شان. برخی از آنان در راه این ایثار شهید شده و جان خود را از دست دادند، و آنان که کشته نشدند از همهٔ برخورداری ها صرفنظر کردند و باصطلاح روی آسایش ندیدند. اینک در مقایسهٔ ایثار والدین و ایثار پیامبران و تفاوت این دو:

ویژگی های ایثار پدر و مادر:

1- اعطای وجود به انسان.

2- تربیت بالقوّه ها و بالفعل های انسان.

3- حفاظت از انسان.

4- سخت گیری بر خود برای آسایش فرزند.

ویژگی های ایثار پیامبران:

1- اعطای انسانیت به انسان.

2- تربیت بالقوه ها و بالفعل های روح فطرت.

3- حفاظت از فطرت انسانیت.

4- سخت گیری بر خود برای «آسایش انسانی انسان».

مقایسه: اگر چهار ویژگی ایثار پدر و مادر را همچنان «بدون شرط» در نظر بگیریم، همهٔ ایثارهای آنان، ایثار در بستر غریزه و غرایز می شود و آنان در این صورت هر فداکاری ای کرده اند در خدمت

ص: 380

روح غریزهٔ فرزند بوده و تنها جنبهٔ حیوانی او را ساخته اند.

والدین در صورتی می توانند ادعا کنند موجودی به نام «انسان» تربیت کرده اند که همهٔ ایثارهای شان، با ایثارهای پیامبران هماهنگ باشد و یا حتی المقدور در این جهت جهتمند باشد.

اما ایثارهای والدین نسبت به ایثار انبیاء تقدم دارد؛ اگر والدین تولید فرزند نکنند، نبوت «سالبه بانتفاء موضوع» می گردد و مخاطبی برای خود نمی یابد. پس، از این جهت باید گفت ایثار پدر و مادر ارجحیت دارد. اما از جانب دیگر افرادی که در برابر نبوت ها ایستادند و جریان های ضد پیامبران را ایجاد کردند نیز زادهٔ پدر و مادر هستند. بنابراین ایثار والدین وقتی «ایثار انسانی» است که مشروط باشد به صحت و درستی مسیر ایثار. و در این صورت است که فرزند را در ماهیت یک «موجود سالم» ایجاد کرده اند، و الاّ یک موجود ناقص و بیمار به وجود آورده اند که مصداق «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ»(1) است، و در این صورت اگر فرزندشان سالم و مومن باشد، از اراده و فهم خودش است، نه محصول ایثار والدین.

بنابراین، اگر این مقایسه با عطف توجه به «انسانیت» باشد، ایثار پیامبران ارزش مند است گرچه ایثار پدر و مادر تقدم زمانی داشته باشد. و اگر صرفاً با توجه به «موضوع نبوت» باشد، ایثار والدین ارزشمند است که برای نبوت انبیاء زمینه و موضوع فراهم کرده اند، اما این در صورتی است که یا مشروط به شرط مذکور عمل کرده باشند و یا فرزندی که آنان به وجود آورده اند با اراده و فهم خود در مسیر پیامبران باشد.

و برای همین اصل است که امام علیه السلام جریان کلام دربارهٔ حقوق و دربارهٔ حقوق والدین را قطع کرد و از وحدت سیاق سخن خارج شد و در وسط آن به «حقوق نبوت» پرداخت(2)

و سپس از نو به ادامهٔ سخن در حقوق والدین پرداخت، تا توجه بدهد که ایثار والدین مشروط به سیر مسیر نبوت است.

پرسش: اما با همهٔ این مسائل، اگر پرسیده شود: آیا این سخنان امام علیه السلام تنها دربارهٔ آن

1- آیهٔ 30 سورهٔ بقره.
2- و ما آن را به صورت بخش ویژه تحت عنوان «بخش سوم» آوردیم که می گوید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ کَمَا شَرَّفْتَنَا بِهِ، وَ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، کَمَا أَوْجَبْتَ لَنَا الْحَقَّ عَلَی الْخَلْقِ بِسَبَبِه».

والدین است که ایثارشان را مشروط به شرط نبوت و فطرت انجام داده اند، یا شامل هر والدین می شود حتی والدینی که فرزند را بدون مسیر نبوت تربیت کرده اند-؟-؟

پاسخ: سخن امام معصوم، تفسیر قرآن است؛ پاسخ این پرسش را در قرآن چنین می یابیم: «وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لا تُشْرِکُوا بِهِ شَیْئاً وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً».(1) و: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ أَلاَّ تُشْرِکُوا بِهِ شَیْئاً وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً».(2) و: «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً إِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ کِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُما وَ قُلْ لَهُما قَوْلاً کَریماً- وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانی صَغیراً».(3) و: «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ حُسْناً وَ إِنْ جاهَداکَ لِتُشْرِکَ بی ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما إِلَیَّ مَرْجِعُکُمْ فَأُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُون».(4) و: «لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً».(5) و: «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلی وَهْنٍ وَ فِصالُهُ فی عامَیْنِ أَنِ اشْکُرْ لی وَ لِوالِدَیْکَ إِلَیَّ الْمَصیرُ- وَ إِنْ جاهَداکَ عَلی أَنْ تُشْرِکَ بی ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَ صاحِبْهُما فِی الدُّنْیا مَعْرُوفاً وَ اتَّبِعْ سَبیلَ مَنْ أَنابَ إِلَیَّ ثُمَّ إِلَیَّ مَرْجِعُکُمْ فَأُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُون».(6)

در این آیه ها، والدین مطلق آمده و هیچ قیدی و شرطی گذاشته نشده، باید بر والدین نیکی کرد و اطاعت شان کرد مگر این که فرزند را به شرک دعوت کنند. پس احترام والدین؛ هر چه باشند و هر که باشند، واجب و ادعای استیفای حقوق از آنان بر فرزند حرام است به شرحی که گذشت. اما در این جا یک بحث مهم داریم:

توضیح یک مسئلهٔ مهم دربارهٔ پدر و مادر

در آیه های بالا و در کلام امام علیه السلام

1- آیهٔ 36 سورهٔ نساء.
2- آیهٔ 151 سورهٔ انعام.
3- آیه های 23 و24 سورهٔ اسراء.
4- آیهٔ 8 سورهٔ عنکبوت.

5- آیهٔ 83 سورهٔ بقره.
6- آیه های14 و 15 سورهٔ لقمان.

دیدیم که دلسوزی، احترام و عدم استیفای حق، دربارهٔ والدین واجب است خواه آنان کافر باشند یا مؤمن. اما آیهٔ دیگر در قرآن داریم که می فرماید: «لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ یُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِکَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».(1)

متون تفسیری (تا جائی که من دسترسی داشتم) به فرق میان پیام این آیه با پیام آیه های بالا، متعرّض نشده اند. این آیه به قطع رابطه با پدر، امر می کند و با بیان «حقیقت» از آن نهی می کند. نهی بر دو نوع است:

1- نهی دستوری و مستقیم: مانند: دروغ نگو.

2- نهی با بیان حقیقت: مانند: مؤمن دروغ نمی گوید.

می فرماید: هیچ گروهی را نمی یابی که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشند، در عین حال با دشمنان خدا و رسولش مهربانی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندان شان باشند.

اکنون جمع میان پیام این آیه با آیه های بالا، چگونه است؟ مرحوم طبرسی در «مجمع البیان» ذیل همین آیه آورده است: عبد الله بن اُبیّ، که منافق لجوج بود و مزاحمت هائی برای مسلمانان ایجاد می کرد، پسرش به حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آمد و اجازه خواست که پدرش را بکشد، فرمود: برو با او رفیق باش. اما توضیح نداده که این رفاقت با متن این آیه چه سازگاری دارد؟

پیام این حدیث، همگون و همسو با آیه های بالا است.(2) مسئله این است که پیام آیه چیست، که مفسرین از آن عبور کرده اند.

پاسخ: این آیه «مودّت» را نفی نکرده، «موادّت» را نفی کرده است؛ موادّت که اگر فکّ ادغام شود می شود «مواددَت» بر وزن «معاشرت» مصدر از باب «مُفاعَلَه» . از ویژگی های باب مفاعله، طرفینی بودن است که «مقابله» را لازم گرفته و نیز یکی از ملازمات آن تکرار «فعل بین اثنین» است.

1- آیهٔ آخر سورهٔ مجادله.
2- حدیث های دیگر نیز خواهد آمد.

موادّت یعنی این به آن مودّت کند و آن به این. و این مودّت ها در قالب اعمال و رفتارهائی تکرار شود.

و از نظر دانشِ «رفتار شناسی» در فرق میان مودّت و موادّت، مهم این است که فعل مهربانانه از مودت ناشی می شود. اما در موادّت، مودت از فعل مهربانانه ناشی نمی گردد.

مثال: مودت مادر نسبت به فرزند قبلاً در قلب او وجود دارد، سپس به صورت فعل محبت آمیز صادر می شود. اما میان دو فرد اجنبی هیچ مودّتی وجود ندارد لیکن در اثر رفت آمد، دیدارها، گفتارها و مبادلۀ خوبی ها، حاصل می گردد.

بنابراین، آیه های بالا که فرزند را به احسان و نیکوکاری و دلسوزی نسبت به والدین، مأمور می کنند، به محور «مودت» هستند، اما این آیه به محور موادّت است که هرگز بدون همراهی؛ بدون همفکری، امکان ندارد؛ یا همفکری بالجمله، و یا همفکری فی الجمله.

نتیجه: بر فرزند واجب است که بر پدر و مادر کافرش، مودت بورزد، اما بر او حرام است که با آنان موادّت داشته باشد. در آیه های بالا هم دیدیم که فرمود اگر آنان بخواهند تو را به طرف شرک بکشانند، اطاعت مکن؛ یعنی موادّت مکن.

آیا والدین می توانند حقوق شان را از فرزند استیفاء کنند؟

امام علیه السلام توضیح داد که فرزند نمی تواند حقوق والدین را اداء کند. اکنون جانب دیگر مسئله را توضیح می دهد و می گوید حتی اگر والدین بخواهند همۀ حقوق شان را که در عهدۀ فرزند است، از او بگیرند و استیفا کنند، نمی توانند. پس مسئلۀ حقوق میان والدین و فرزند، نمی تواند بر شبکه و سیستم حقوقی رایج، قرار بگیرد، و در این رابطه هیچ راهی نیست مگر اِعمال احساسات عقلانی که از جانب فرزند باشد تا دستکم استیفای احساساتی حقوق، محقق گردد: «هَیْهَاتَ مَا یَسْتَوْفِیَانِ مِنِّی حَقَّهُمَا»: هیهات اگر خود والدین بخواهند حقوق شان را از من استیفاء کنند، نمی توانند. زیرا این حقوق یک اقیانوس است و تمامی ندارد. بر فرض من بهترین فرزند باشم و آماده باشم که والدینم حقوق شان را از من بگیرند، خود

آنان این توان را ندارند. تا چه رسدبه من که: «وَ لَا أدْرِکُ مَا یَجِبُ عَلَیَّ لَهُمَا»: توان درک، توان محاسبه و توان شمارش حقوقشان را ندارم.

ص: 384

و همان طور که اگر آنان بخواهند همهٔ حقوق شان را از من بگیرند، توان آن را ندارند، و من نیز میزان و مقدار حقوق آنان را در ذمّهٔ خودم نمی توانم محاسبه کنم پس من هرگز قادر نخواهم بود حقوق آنان را ادا کنم: «وَ لَا أَنَا بِقَاضٍ وَظِيفَةَ خِدْمَتِهِمَا»: و من توان قضای وظیفه خدمت شان را ندارم.

لغت: قضاء: انجام دادن.

بخش نهم

اشاره

انسان شناسی

یاری خواستن از خدا در طبع طبیعی انسان

حدیث دربارهٔ حقوق والدین

«فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعِنِّي يَا خَيْرَ مَنِ اسْتُعِينَ بِهِ، وَ وَفِّقْنِى يَا أَهْدَى مَنْ رُغِبَ إِلَيْهِ، وَ لَا تَجْعَلْنِى فِى أَهْلِ الْعُقُوقِ لِلْآبَاءِ وَ الْأُمَّهَاتِ يَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ»: پس بر محمد و آلش درود فرست، و مرا یاری کن ای بهترین کسی که از او یاری می طلبند، و مرا توفیق ده ای راهماترین کسی که از او امید هدایت دارند. و مرا در ردیف آنان که عاقّ بر پدران و مادران هستند، قرارمده در روزی که هر کس به آنچه عمل کرده جزاء داده خواهد شد و بر کسی ستم نخواهد شد.

شرح

یاری خواستن از خدا در طبع طبیعی انسان

با صرفنظر از تربیت ها و تشریعیات، اگر (باصطلاح) ما باشیم و طبع طبیعی انسان، و صرفاً به انسان شناسی بپردازیم، می بینیم که انسان در امور

مهم (اعم از جلب منفعت یا دفع ضرر) از خداوند یاری می طلبد، و در مسائل غیر مهم چنین رویکردی ندارد. این خصلت به حدّی ریشه دار است که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در برنامهٔ تربیتی تشریعی می خواهد که ما این خصلت طبیعی مان را تغییر دهیم و می گوید: «سَلُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا بَدَا لَكُمْ مِنْ حَوَائِجِكُمْ حَتَّى شِسْعَ النَّعْل»:(1)

همه چیز را از خدا بخواهید حتی پاره نشدن بند کفش تان را. اما بدیهی است این تربیت بدان معنی نیست که در امور مهم دعای مان مهمتر، با همّت و انگیزش درونی بیشتر، نباشد. یعنی پس از این تربیت نیز انسان در امور بزرگ و سترگ، بیشتر و بهتر به دعا می پردازد.

امام علیه السلام نیز به ما یاد می دهد که برای انجام وظیفه دربارهٔ والدین، به خدا پناه ببریم و از او کمک بخواهیم زیرا تکلیف بس بزرگ است و بس مهم. می گوید: «فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَعِنِّى يَا خَيْرَ مَنِ اسْتُعِينَ بِه»: پس بر محمد و آلش درود فرست و مرا کمک کن ای بهترین کسی که از او کمک خواهی شده است. و به خاطر اهمیت افزون خدمت به والدین، به ما یاد می دهد که این کمک خواهی را با توسل به پیامبر و آل، بخواهیم. و با این حدّ از التماس بخواهیم. «وَ وَفِّقْنِى يَا أَهْدَى مَنْ رُغِبَ إِلَيْهِ»: و مرا (در انجام این وظیفهٔ سنگین) موفق کن ای هدایت کننده ترین کسی که به راهنمائی او امید دارند.

لغت: رُغب: صیغهٔ مجهول مفرد مذکر فعل ماضی از «رغب یرغب»، به معنی «میل شده»- رُغب الیه: میل شده بر او: کسی که به او امید بسته شده.

قرآن: امام علیه السلام این بخش از دعا را با اقتباس از آیهٔ «وَ لِتُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُون»(2) به پایان می برد.

حدیث دربارهٔ حقوق والدین

نمونه ای چند از حدیث ها:

1- امیرالمؤمنین (علیه السلام): بِرُّ الْوَالِدَيْنِ مِنْ أَكْرَمِ الطِّبَاعِ:(3) نیکی به پدر و مادر از

1- بحار، ج 90 ص 295.
2- آیهٔ 22 سورهٔ جاثیه.
3- بحار، ج 74 ص 212.

ارجمندترین خصلت ها است.

2- و نیز فرمود: «بِرُّ الْوَالِدَیْنِ أَکْبَرُ فَرِیضَه»:(1) نیکی به پدر و مادر، بزرگترین وظیفهٔ ضروری است.

3- امام صادق علیه السلام: «بَرُّوا آبَائَکُمْ یَبَرَّکُمْ أَبْنَاءُکُم»:(2) بر پدران تان نیکی کنید، تا فرزندان تان با شما نیکی کنند.

4- و نیز در تفسیر آیهٔ «وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً»، فرمود: «الْإِحْسَانُ أَنْ تُحْسِنَ صُحْبَتَهُمَا وَ أَنْ لَا تُکَلِّفَهُمَا أَنْ یَسْأَلَاکَ شَیْئاً مِمَّا یَحْتَاجَانِ إِلَیْهِ وَ إِنْ کَانَا مُسْتَغْنِیَیْنِ»:(3) احسان یعنی با آنان خوش رفتار باشی و وادارشان نکنی چیزی که نیاز دارند از تو بخواهند. گرچه بی نیاز باشند.

می فرماید: حتی در صورتی که خودشان می توانند فلان نیاز خود را، یا همهٔ نیازهای خود را برطرف کنند اما ممکن است آن را از تو بخواهند، موارد این چنینی را نیز پیش از آن که بخواهند، انجام بده.

5- امام باقر علیه السلام: «ثَلَاثٌ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ لِأَحَدٍ فِیهِنَّ رُخْصَهً أَدَاءُ الْأَمَانَهِ إِلَی الْبَرِّ وَ الْفَاجِرِ وَ الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَ الْفَاجِرِ وَ بِرُّ الْوَالِدَیْنِ بَرَّیْنِ کَانَا أَوْ فَاجِرَیْنِ»:(4) سه چیز است که خداوند دربارهٔ آن ها هیچ رخصتی (برای سهل انگاری) نداده است: ادای امانت به صاحبش خواه نیکوکار باشد یا فاجر. و وفا به عهد، خواه طرف مقابل نیکوکار باشد یا فاجر. و نیکی به پدر و مادر، نیکوکار باشند یا فاجر.

6- امام صادق علیه السلام: «بِرُّ الْوَالِدَیْنِ وَاجِبٌ فَإِنْ کَانَا مُشْرِکَیْنِ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ لَا غَیْرَهُمَا فِی الْمَعْصِیَهِ فَإِنَّهُ لَا طَاعَهَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَهِ»:(5) نیکی بر پدر و مادر واجب است، پس اگر

1- مستدرک الوسائل، ج 15 ص 178.
2- غرر الحکم، ص 313.
3- کافی، ج 2 ص 157.
4- بحار، ج 71 ص 56.
5- خصال، ج 2 ص 608.

مشرک باشند، از آنان و نه از دیگران، اطاعت مکن. زیرا در معصیت خدا از هیچ کسی جای اطاعت نیست.

یعنی: نیکی بر والدین واجب است گرچه مشرک باشند، لیکن در معصیت نباید از آنان اطاعت کرد. و این همان پیام آیه است که فرمود: «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ حُسْناً وَ إِنْ جاهَداکَ لِتُشْرِکَ بی ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما».(1) و می افزاید: همان طور که در معصیت از هیچ کسی نباید اطاعت کرد.

7- امام رضا علیه السلام: «بِرُّ الْوَالِدَیْنِ وَاجِبٌ وَ إِنْ کَانَا مُشْرِکَیْنِ وَ لَا طَاعَهَ لَهُمَا فِی مَعْصِیَهِ الْخَالِقِ»:(2) نیکی بر والدین واجب است گرچه مشرک باشند. لیکن در معصیت خداوند نباید از آنان اطاعت کرد.

8- از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) دربارۀ نیکی به والدین پس از مرگ شان، پرسیدند، فرمود: «نعم، الصّلاه علیهما و الاستغفار لهما، و إنفاذ عهدهما من بعدهما، و إکرام صدیقهما، و صله الرّحم الّتی لا توصل إلّا بهما»: آری؛ رحمت خواستن برای آنان، طلب آمرزش برای شان، به جای آوردن عهدهای آنان (به جای آوردن وعده ای که به کسی داده اند)، و صلۀ رحم کردنی که صله نمی شود مگر به خاطر آنان، و احترام به دوستان آنان.

9- امام باقر علیه السلام: «إِنَ الْعَبْدَ لَیَکُونُ بَارّاً بِوَالِدَیْهِ فِی حَیَاتِهِمَا ثُمَّ یَمُوتَانِ فَلَا یَقْضِی عَنْهُمَا دُیُونَهُمَا وَ لَا یَسْتَغْفِرُ لَهُمَا فَیَکْتُبُهُ اللَّهُ عَاقّاً وَ إِنَّهُ لَیَکُونُ عَاقّاً لَهُمَا فِی حَیَاتِهِمَا غَیْرَ بَارٍّ بِهِمَا فَإِذَا مَاتَا قَضَی دَیْنَهُمَا وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمَا فَیَکْتُبُهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بَارّاً»:(3) ممکن است بنده ای به والدین خود در حال حیات شان نیکی کند، اما وقتی که وفات می کنند بدهی آنان را نپردازد و برای شان آمرزش طلب نکند. خداوند او را «عاق والدین» می نویسد. و ممکن است بنده ای در حال حیات والدین به آنان نیکی نکند، اما وقتی که از دنیا رفتند، بدهی آنان را بپردازد و برای شان آمرزش

1- آیۀ 8 سورۀ عنکبوت.- شرح این آیه قبلاً گذشت.
2- بحار، ج 10 ص 356.
3- کافی، ج 2 ص 163.

طلبد، خداوند عزّ و جلّ او را «نیکی کننده به والدین» می نویسد.

توضیح: از این حدیث می فهمیم که می توان بدرفتاری به والدین را پس از مرگ شان نیز جبران کرد، و نباید مأیوس شد.

و حدیث های فراوان دیگر.

بخش دهم

اشاره

دعا بر پدر و مادر از مستجاب ترین دعاها است

شعارِ اولاد کمتر زندگی بهتر

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ ذُرِّیَّتِهِ، وَ اخْصُصْ أَبَوَیَّ بِأَفْضَلِ مَا خَصَصْتَ بِهِ آبَاءَ عِبَادِکَ الْمُؤْمِنِینَ وَ أُمَّهَاتِهِمْ، یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ»: خدایا، بر محمد و آلش و ذریّه اش درود فرست، و پدر و مادر مرا به برترین شأنی مخصوص کن که والدین بندگان مومنت را بدان مخصوص کرده ای، ای بخشنده ترین بخشندگان.

شرح

دعا بر پدر و مادر

در برگ های قبلی، دعا بر والدین (به ویژه پس از وفات شان) را از زبان حدیث ها دیدیم. در این بخش و در بخش بعدی، امام علیه السلام چگونه دعا کردن بر والدین را به ما می آموزد. و اصل اول که یاد می دهد این است: در دعا بر پدر و مادر بالاترین شأن را بخواهید و بگوئید: خدایا، آن بالاترین شأن را که به والدین مؤمنان داده ای به پدر و مادر من نیز بده. زیرا این خواسته را از خدا که «ذُو الْفَضْلِ الْعَظیم»(1) است، می خواهید. و در مواردی از این مجلدات به شرح رفت که هیچ خواسته ای از خداوند مصداق «زیاده خواهی» نیست. بل برعکس؛ کمتر خواهی از این «ذُو الْفَضْلِ الْعَظیم» دلیل کوته فکری دعا کننده است.

1- در آیه های متعدد از قرآن آمده است.

اگر کسی ترازوی حساب و کتاب بگذارد و محاسبه کند؛ آیا پدر و مادر من آن صلاحیت را دارند که چنین شأن بزرگی برای شان بخواهم؟ چنین کسی بی تردید دچار کج اندیشی است. زیرا: اولاً: همان طور که گفته شد؛ دعا کننده با خداوندی رو به رو است که ذُو الْفَضْلِ الْعَظیم است. و حتی بالاتر از معنی واژۀ «عظیم». اگر انسان واژۀ دیگری داشت که معنی بالاتری بدهد با آن واژه می آمد. و با بیان دیگر: فضل خداوند عظیمتر از عظیم است به سان وجود خود خدا که بی نهایت و نامحدود است؛ و یکی از اصول خداشناسی ما این است که صفات خدا عین وجودش است. پس خداوند دارای فضل بی نهایت است و در هیچ آیه ای به ما نگفته که در دعا و خواستن، حد و حدود خود را بشناسید بل گفته است «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ».

ثانیاً: خودش امر کرده است که «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ حُسْناً»، و امر خدا را هر چه با کیفیت و کمیت بالاتر انجام دهیم، همان قدر بهتر و شایسته تر است. و دعا بر پدر و مادر مستجاب ترین دعا است و در حقیقت یک «لبیک» است به این خواستۀ خداوند.

ثالثاً: اسلام به ما یاد داده که «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق». پس باید نیکی دیگران را با عمل به مثل و بالاتر از مثل، جبران کنیم تا چه رسد به پدر و مادر که در بخش های این دعا دیدیم که به جای آوردن شکر عملی زحمات والدین، غیر ممکن است، پس راهی نیست مگر آن را از خداوند خواست؛ خواستنی که شایان آن زحمات باشد.

رابعاً: داوری ما دربارۀ بندگان خدا دو نوع است:

1- در زندگی دنیوی، بر اساس «ظاهر» داوری خواهیم کرد؛ و ارزش اشخاص را با رفتار وکردارهائی که در ظاهر دارند، باید بسنجیم. چه کسی عادل است، چه کسی فاسق است، به چه کسی در امور دنیوی و دینی باید اطمینان کرد و به چه کسی نباید اطمینان کرد و....

2- داوری دربارۀ آخرت افراد: این داوری تنها دربارۀ ملحدین، مشرکین و منافقین- منافق در دین، نه منافق در رفتار-(1)

هم درست است و هم لازم، اما دربارۀ دیگر افراد هیچ حق داوری نداریم، زیرا ممکن

1- منافق در دین کسی است که به یک اصل، یا به اصول دین، اعتقاد ندارد، در ظاهر وانمود می کند که معتقد است. اما منافق در رفتار کسی است که به همه اصول معتقد است لیکن در رفتار با مردم دو روئی می کند.

است فردی که در نظر ما شخص خوبی نیست، یا فاقد درجهٔ شخصیت است، در نزد خدا هم شخص خوب باشد و هم دارای شخصیت کامل. باید بدانیم گاهی بنده ای کاری انجام می دهد که در نظر خودش و مردم یک کار الهی بزرگ است اما در نظر خدا هیچ ارزشی ندارد. و نیز: گاهی شخصیت یک فرد را کاملاً مؤمن و الهی می دانیم، ولی ممکن است در نظر خدا منفور باشد. و بالعکس. لذا به ما امر کرده اند که در نماز میت بگوئیم «اللَّهُمَّ إِنَّا لَا نَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا خَيْراً». آیا ما را به دروغ گوئی مامور کرده اند؟ نه. بل واقعاً ما چیزی از رابطهٔ بندگان با خدای شان نمی دانیم مگر خیر. و خیرش این است که اهل توحید و معتقد به اصول است.

خامساً: پدر و مادر هر چه باشند و هر که باشند، دربارهٔ فرزند بالاترین ایثار را کرده اند، حتی آن پدر و مادر که پائین ترین حد ایثار پدرانه و مادرانه را کرده اند. آنان در تحمل زحمات، در فداکاری، و در ایثار نه ترازو گذاشتند و نه به حساب و کتاب پرداختند؛ خالصانه و مخلصانه کوشیدند اینک جناب فرزند سیمای فیلسوفانه گرفته و دربارهٔ صلاحیت و لیاقت والدینش چرتکهٔ حساب می اندازد!!! شکر باید به اندازه آن باشد که طرف آن را انجام داده و دیدیم که امام علیه السلام توضیح داد که نه تنها فرزند نمی تواند حقوق والدین را ادا کند، خود والدین نیز اگر بخواهند حقوق شان را از فرزند استیفا کنند، نخواند توانست؛ یعنی اساساً چنین استیفائی امکان ندارد.

اجر یا شأن؟-؟: حرف «ما»- ماء موصوله- را در کلام امام علیه السلام به «شأن» معنی کردم. برخی از شارحان، آن را به «اجر» معنی کرده اند، اینک ببینیم آیا امام در مقام خواستن اجر به والدین است یا در مقام خواستن شأن؟-؟ اولاً: حرف «ما= آنچه» مطلق است و رحمت و کرم خدا را دربارهٔ والدین، به طور مطلق می خواهد خواه اجر یک عمل (اجر فرزند آوری و فرزند پروری) باشد و خواه اجر همهٔ اعمال، و خواه رحمت و کرم فضلی باشد. پس چه دلیلی داریم بر اختصاص حرف «ما» به اجر؟

ثانیاً: جایز، بل لازم، بل از صفات مؤمن است که برای فرد یا افراد دیگر و حتی برای جامعه دعا کند به عنوان خیر خواهی مطلق نه برای عمل خیری که دربارهٔ شخص دعا کننده انجام داده باشند. پس چرا باید چنین دعائی دربارهٔ پدر و مادر نباشد و منحصر به موارد اجر باشد-؟ و چون حرف «ما» از هر جهت مطلق است پس باید آن را به «شأن» معنی کنیم.

واژهٔ «مؤمنین» در سخن امام که می گوید: «بِأَفْضَلِ مَا خَصَصْتَ بِهِ آبَاءَ عِبَادِکَ الْمُؤْمِنِینَ وَ أُمَّهَاتِهِم»، چه نقشی دارد؟ آیا بدین معنی است که آن والدین که فرزندان شان مؤمن نیست، شأن شان پائین است؟ نه چنین است، زیرا ممکن است والدینی با شأن بسیار بالا در نزد خدا باشند با این که فرزندان شان مؤمن نباشند، پسر نوح نمونه آن ها است که قرآن نیز می فرماید «یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ یُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ».(1)

چون در مقام دعا است، به ما یاد می دهد که خودتان را در صف فرزندانی که مؤمن هستند قرار دهید: خدایا اگر من در ردیف مؤمنان مورد نظر تو نباشم با لطف و کرمت دعای مرا در ردیف دعاهای فرزندانی که مؤمن هستند قرار ده.

با این همه، کلمهٔ مؤمنین در این سخن امام علیه السلام نقش بزرگی دارد. زیرا آنان که فرزند به دنیا نیاورده اند، یا فرزند اندک دارند، از یک نعمت بزرگ محروم هستند گرچه صالح ترین بندهٔ خدا باشند. و گرچه بر فرض شأن شان از آنان که فرزند داشته و پرورش داده اند، بالاتر باشد، چرا که اگر فرزند داشتند شأن شان از آن هم بالاتر می شد، که «والد بودن» از چنان ارجی برخوردار است که می فرماید: «وَ والِدٍ وَ ما وَلَد»:(2) سوگند به والد و ولد. و چون «والد» اسم جنس است، شامل والده نیز هست.

گفته اند این آیه، حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل را در نظر دارد. درست است بالاترین مصداق آن، دو پیامبر مذکور هستند، لیکن این معنی، مخصص پیام آیه نمی شود، اگر آن دو بزرگوار شایستهٔ سوگند خدا هستند، پیامبر اسلام و حضرت زهرا (صلی الله علیهما و آلهما) شایسته ترند. والدین مؤمن کم ارج از زیتون و انجیر نیستند که در سوره تین به آن ها سوگند یاد می کند. خواه از نظر نماد قدرت خدا بودن و خواه از جهت نقشی که در جهان هستی و طبیعت دارند، بل از این جهت، ارزش انجیر و زیتون به خاطر نفعی است که برای انسان دارد. بدیهی است انسان هائی که از ماهیت «احسن تقویم» خود خارج شده و به «اسفل سافلین» سقوط کرده اند، تخصصاً (= خود به خود) از موضع این سوگند

1- آیۀ 19 سورۀ روم. و چندین آیۀ دیگر.
2- آیۀ 3 سورۀ بلد.

خارج هستند.

و همچنین است ولد (= فرزند) که هرگز کم ارج تر از تین و زیتون نیست. انسان گل سرسبد کائنات است به شرط انسانیت. و آن همه فضایل که از زبان امام علیه السلام دربارۀ پدر بودن و مادر بودن شنیدیم نشان می دهد که فرزند پروری بزرگترین عبادت است و برای جهان آخرت عظیم ترین نقش را دارد و حتی (نعوذ بالله) با صرف نظر از آخرت، والدین آخرین حلقۀ چرخه های کل کائنات و چرخه های طبیعت هستند که محصول کار جهان- از اتم تا کهکشان؛ از ذرات ماده و انرژی و نیز حیات- را در قالب فرزند به امانت تحویل می گیرند. و اگر آنان در انحراف این امانت هستی مقصر نباشند و فرزندشان مانند پسر نوح گردد، هیچ ضرری به آنان ندارد، زیرا که آنان وظیفۀ شان را انجام داده اند.

وه چه خاسر و زیانکارند آنان که از تولد فرزند جلوگیری می کنند گرچه اگر پیش از انعقاد نطفه باشد جایز است. اما طلاق هم جایز است لیکن اسلام با فریاد بلند اعلام می کند که طلاق منفورترین عمل جایز است. و بعد از انعقاد نطفه می رود به دایرۀ قتل، و قتل گونه های مختلف دارد.

به ویژه آنان که در شعار «فرزند کمتر، زندگی بهتر» به امکانات مادی می اندیشند، دقیقا با پیام قرآن مخالفت می کنند که می فرماید: «وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَکُمْ خَشْیَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ إِیَّاکُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ کانَ خِطْأً کَبیراً».(1) و از آن ویژه تر آیۀ دیگر است که می فرماید: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ أَلاَّ تُشْرِکُوا بِهِ شَیْئاً وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَکُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ وَ إِیَّاهُمْ وَ لا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ لا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذلِکُمْ وَصَّاکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُون»:(2) بگو: بیائید آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است را برای تان بخوانم: چیزی را شریک خدا قرار ندهید، و به پدر و مادر نیکی کنید، و فرزندان تان را از (ترس) فقر نکشید مائیم که شما و آن ها را روزی می دهیم، و به کارها و رفتارهای زشت خواه زشت آشکار باشند و خواه زشت پنهان، نزدیک نشوید. و انسان را که خداوند محترم شمرده به قتل نرسانید مگر به حق، این است آنچه

1- آیۀ 31 سورۀ اسراء.

2- آیۀ 151 سورۀ انعام.

خدای تان شما را به آن سفارش کرده، شاید درک کنید.

این آیه در سورۀ انعام آمده که از سوره های مکی است، و در مکه (قبل از هجرت) تنها چند حکم از احکام شرعیه آمده که از تعداد انگشتان بیشتر نمی شود، پس بزرگ ترین محرمات را شمرده است:

1- شرک به خداوند.

2- (ترکِ) نیکی به پدر و مادر.

3- فرزند کشی- خواه با اسقاط جنین و خواه پس از تولد.

4- ارتکاب فواحش= گناهان زشت بزرگ.

5- قتل نفس.

می بینیم که فرزند کشی در ردیف سوم و قتل دیگران در ردیف پنجم آمده است، این نشان از بیشتر منفور بودن این عمل در نزد خدا است. و تصریح می کند که روزی و امکانات مادی را خدا می دهد. بسا کسانی که از فرزندزایی پیشگیری کرده اند تا تعداد فرزندشان اندک باشد و بتوانند بهتر به آنان رسیدگی کنند، اما وقتی به خود آمدند که همان (مثلاً) تک فرزند، معلول بار آمده است. و معمولاً چنین مادرانی به بیماری های مختلف دچار شده اند؛ در خانه، کوچه و خیابان دیده می شوند که یا می لنگند و یا دچار افسردگی شده اند؛ داروهای شیمیائی ضدبارداری روزگارشان را سیاه کرده است و.... «أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفاتاً- أَحْياءً وَ أَمْواتاً»:(1) آیا زمین را «فراگیر» قرار ندادیم- برزندگان و مردگان.

[همه دانشمندان اجتماعی اعلام می کنند که زمین برای چندین برابر جمعیت امروزی وسعت و امکانات دارد، آنچه مشکل ایجاد کرده، استعمارها، استشمارها، و روند نادرست اقتصادها، و بستر غلط صنعت و تخریب محیط زیست است. اما مخاطب قرآن انسان است نه کابالیست ها].(2)

شگفت است؛ شعار ضد آفرینشی، ضد طبیعت، و ضد انسانی اولاد کمتر زندگی بهتر، برخی از علمای بزرگ ما را نیز تحت تأثیر قرار داده؛ آیه را چنین معنی کرده اند: آیا ما زمین را محل اجتماع انسان ها

1- آیه های 25 و 26 سورۀ مرسلات.
2- رجوع کنید: «کابالا و پایان تاریخش» سایت بینش نو www.binesheno.com

قرارندادیم. معلوم نیست در این صورت چه پیامی برای آیه می ماند؟ چه حرف یاد گرفتنی در آیه می باشد؟

لغت: کَفَتَ الشیئ: قَبَضه: آن را فرا گرفت.- فرق کَفَتَ با قَبَضَ، در همان «فرا» است.

بخش یازدهم

اشاره

شفاعت

مواطن سلامت

شفاعت فرزند بر پدر و مادر

شفاعت در دنیا و شفاعت در آخرت

انسان شناسی

دعا بر پدر و مادر بویژه در آخر هر نماز

شفاعت فرزند بر والدین یک خصوصیت دارد

«اللَّهُمَّ لَا تُنْسِنِی ذِكْرَهُمَا فِی أَدْبَارِ صَلَوَاتِی، وَ فِی إِنًی مِنْ آنَاءِ لَيْلِی، وَ فِی كُلِّ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ نَهَارِی اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اغْفِرْ لِی بِدُعَائِی لَهُمَا، وَ اغْفِرْ لَهُمَا بِبِرِّهِمَا بِی مَغْفِرَةً حَتْماً، وَ ارْضَ عَنْهُمَا بِشَفَاعَتِی لَهُمَا رِضًى عَزْماً، وَ بَلِّغْهُمَا بِالْكَرَامَةِ مَوَاطِنَ السَّلَامَةِ»: خدایا، مرا از یاد آنان در پی نمازهایم دچار فراموشی مکن، و در وقتی که از اوقات شبم و در هر ساعتی از ساعات روزم. خدایا بر محمد و آلش درود فرست، و مرا چون به آنان دعا می کنم بیامرز، و آنان را بسبب نیکی هائی که بر من کرده اند به طور قطعی بیامرز، و از آنان به خاطر شفاعت من رضایت کامل داشته باش، و آنان را با کرامت به مراتب سلامت برسان.

شرح

مواطن سلامت

مراد از «سلامت» که در آخرین جمله آمده، چیست؟ همان معنی لغوی سلام و «سلامتی» است. نظر به این که امام علیه السلام چگونگی دعا کردن به والدین را هم به کسانی یاد می دهد که والدین شان زنده است، و هم به کسانی که پدر و مادرشان از دنیا رفته اند، مقصود «سلامت خواهی» هم در دنیا و هم آخرت است.

مواطن سلامت، یعنی جاها و مکان ها و محل های سلامت، لیکن در این عبارت به «ترتیب» نیز توجه شده است؛ یعنی محل های سلامت که سلسله وار در پشت سر هم قرار گرفته اند. این ترتیب در قرآن به سه صورت بیان شده است:

1- در بیان کلی: دربارهٔ حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: «وَ سَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا»:(1) و سلام (سلامتی) بر او، آن روز که متولد شد، و آن روز که میمیرد، و آن روز که زنده (در محشر) بر انگیخته می شود. و همچنین از زبان خود عیسی: «وَ السَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا»:(2) و سلامتی بر من در روزی که متولد شدم، و در روزی که میمیرم و در روزی که زنده (در محشر) برانگیخته می شوم.

سه موطن از مواطن سلامت در این آیه ها نام برده شده که از آغاز تولد انسان تا حضورش در روز محشر را شامل می شود. بدیهی است که سالم بودن در فاصله این موطن ها نیز ضرورت دارد تا انسان در موطن های مذکور سالم باشد.

2- موطن سلام در دنیا: در زندگی دنیوی، هر گام از زندگی و هر ساعت، روز، ماه و سال زندگی، موطنی از مواطن است که عبور با سلامت از آن ها سخت است، زیرا همیشه هم نفس غریزه و هم ابلیس در صدد آسیب رساندن به نفس فطرت هستند. لیکن مواردی در زندگی پیش می آید که باید آن

1- آیهٔ 15 سورهٔ مریم.
2- آیهٔ 33 سورهٔ مریم.

ها را «گردنه» های زندگی نامید، همان طور که قرآن می گوید: «فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَه»:(1) اما او از آن گردنهٔ مهم عبور نکرده. مطابق ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام، باید این موارد را «مواطن الامتحان» یا «مواطن الفتنه» نامید، و عبور با سلامت از آن ها را هم برای خود و هم برای والدین، از خدا خواست. تا در کل عمر از آسیب ها و آفت ها به سلامت عبور کرد، که می فرماید: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْديهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيم»:(2) خداوند به وسیله قرآن کسانی را که در صدد جلب رضایت خدا هستند به راه های سلامت هدایت می کند و آنان را از تاریکی ها به سوی روشنائی می برد، و آنان را به سوی راه راست هدایت می کند.

توضیح: صیغهٔ جمع «سُبل» گویای این است که قرآن در هر گردنه ای، هر گرفتاری اندیشه ای، هر فتنه و در هر «چه کنم»ی، هر موطنی از مواطن مکانی و زمانی، سمت و سوی سلامت را نشان می دهد: «وَ السَّلامُ عَلى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدى»:(3) و سلامتی با آن کس است که از راه هدایت پیروی کند.

و می توان این آیه را با معنی اصطلاحی ترجمه کرد: و درود (آرزوی سلامتی) برای آن کس که از راه هدایت پی روی کند.

3- مواطن سلام در آخرت: الف: موطنی که نقطهٔ آخر زندگی دنیوی و شروع زندگی اخروی است: «الَّذينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ طَيِّبينَ يَقُولُونَ سَلامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُون»:(4) آنان که فرشتگان روح شان را می گیرند در حالی که پاکیزه اند، به آنان می گویند: سلامتی بر شما، وارد بهشت شوید به خاطر اعمالی که انجام می دادید.

ب: موطن محشر: «وَ بَيْنَهُما حِجابٌ وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسيماهُمْ وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّهِ أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوها وَ هُمْ يَطْمَعُون»:(5) و میان آن دو گروه (بهشتیان و دوزخیان در محشر)

1- آیهٔ 11 سورهٔ بلد.
2- آیهٔ 16 سورهٔ مائده.
3- آیهٔ 47 سورهٔ طه.

4- آيۀ 32 سورۀ نحل.
5- آيۀ 46 سورۀ اعراف.

حجابی (دیواری) هست، و بر کنگرۀ آن مردانی هستند که هر کدام از آن دو گروه را از چهرۀ شان می شناسند، و به بهشتیان صدا می زنند که: سلامتی بر شما. هنوز آنان وارد بهشت نشده اند لیکن امید آن را دارند. (1)

پل صراط: یکی از مواطنی که باید برای خود و والدین و مومنین دعا کرد که به سلامت از آن عبور کنند، پل صراط است که در این باره حدیث های فراوان داریم.

ج: موطن ورود به بهشت: «وَ سیقَ الَّذینَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَی الْجَنَّهِ زُمَراً حَتَّی إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَیْکُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدین»: (2) آنان که با پروردگارشان رابطۀ تقوائی داشتند، گروه گروه به سوی بهشت برده می شوند، تا به آن می رسند و درهای آن گشوده می شود و نگهبانانش به آنان می گویند: سلام (سلامتی) بر شما، پاکیزه شدید پس داخل شوید و جاودانه بمانید.

و: «ادْخُلُوها بِسَلامٍ ذلِکَ یَوْمُ الْخُلُود»: (3) وارد بهشت شوید به سلامت، آن است روز جاودانگی.

د: موطن درون بهشت: یکی از نام های بهشت «دار السلام» است: «لَهُمْ دارُ السَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ»: (4) برای آنان است زیستگاه سلام در نزد پروردگارشان. و: «وَ اللَّهُ یَدْعُوا إِلی دارِ السَّلامِ». (5) و «لا یَسْمَعُونَ فیها لَغْواً إِلاَّ سَلاماً»: (6) در آن (بهشت) هیچ لغوی نمی شنوند، نمی شنوند مگر سلامتی. و: «أُوْلئِکَ یُجْزَوْنَ الْغُرْفَهَ بِما صَبَرُوا وَ یُلَقَّوْنَ فیها تَحِیَّهً وَ سَلاما»: (7) آنان هستند که درجۀ بالای مسکن بهشتی را پاداش می گیرند چون که بردباری کرده اند. و در آن، با تحیت و سلام روبه رو می شوند.

1- از خود آیه ها کاملاً روشن و واضح است که «اعراف» از مراسم محشر است. اما برخی سنیان گمان کرده اند که آخرت دارای سه جایگاه است: بهشت، اعراف و دوزخ. سعدی یکی از این افراد است که می گوید: حوران بهشتی را دوزخ بود اعراف از دوزخیان پرس که اعراف بهشت است
2- آیۀ 73 سورۀ زُمر.

3- آیۀ 34 سورۀ ق.
4- آیۀ 127 سورۀ انعام.
5- آیۀ 25 سورۀ یونس.
6- آیۀ 62 سورۀ مریم.
7- آیۀ 75 سورۀ فرقان.

و آیه های دیگر.

شفاعت فرزند بر پدر و مادر

«وَ ارْضَ عَنْهُمَا بِشَفَاعَتِی لَهُمَا رِضًی عَزْماً» و (خدایا) به وسیلهٔ شفاعت من از ایشان راضی باش؛ رضایت اطمینان بخش.

لغت: عزم: ارادهٔ جدّی.- اما نظر به این که تردید به خداوند راه ندارد و هیچ فعل خداوند غیر جدّی نیست، پس معلوم می شود که مراد امام علیه السلام رفع تردید و نگرانی از طرف مقابل است؛ یعنی خدایا از پدر و مادرم راضی باش رضایتی که هر نگرانی را از آنان رفع کند.

شفاعت: در این بیان امام می بینیم که با صراحت تمام اعلام می کند که فرزند می تواند (بل باید) برای والدینش شفاعت کند. در این جا سه پرسش عنوان می شود:

1- آیا شفاعت، انحصاراً کار انبیاء، ائمّه، شهداء و مؤمنین درجه یک است، یا هر کسی می تواند شفاعت کند؟-؟

پاسخ: شفاعت یعنی دعا و خیرخواهی و خواستن رحمت خدا بر دیگران. و چون مطابق آیات و احادیث فراوان، همگان به دعا برای خود و دعا برای دیگران، مامور شده اند، پس شفاعت کار همگان است. وقتی که می گوئید: خدایا به فلانی رحمت کن در واقع شفاعت می کنید.

2- آیا شفاعت هر کسی، مقبول است؟

پاسخ: مقبولیت شفاعت بستگی دارد به چگونگی شخصیت ایمانی شفاعت کننده؛ با هر درجه ای که ایمان و عمل صالح داشته باشد با همان درجه شفاعتش مقبول است. و اگر مومن نباشد، شفاعتش مصداق مَثَل «کوری است که عصاکش کور دگر شود» می گردد.

تبصره: فرزندی که فاسق است، نباید بر پدر و مادرش دعا کند و رحمت بخواهد-؟ هرگز چنین حکمی، امری و دستوری در اسلام نداریم، بل برعکس؛ هر انسانی مأمور به دعا است؛ دعا به خود یا بر هر کس دیگر.

فاسق ترین فاسق ها نیز مأمور است که دعاکند و رحمت بطلبد: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ

ص: 399

لَکُمْ».(1) این یک «اصل بزرگ» است از اصول «شناخت رابطهٔ خدا با انسان» که کلید درِ ایمان، دعا است، برای شخص فاسق- بل ملحد نیز- اولین گامی که باید بردارد، دعا است؛ رحمت خواهی بر خود و بر دیگران: «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ»:(2) بگو: پروردگارم چه ارزشی به شما قائل است، اگر دعای تان نباشد.

و جالب این که: مخاطب این آیه، فاسقان و کافران هستند. و هیچ آیه ای نداریم که بگوید فاسقان حق دعا بر خود یا بر دیگران را ندارند؛ درب دعا همیشه و برای همگان باز است. و چون دعای فاسق گام اول است به سوی ایمان، شیرین تر هم هست. پس فرزندانی که فاسق اند باید برای والدین شان دعا کنند.

دعای فرزند که فاسق است دربارهٔ پدر و مادر (یا دربارهٔ خود و هر کس دیگر) بی تردید مقبول و مستجاب است به شرط این که «گام اول» باشد؛ خنثی و «مُقطّع» نباشد. اگر مُقطّع باشد غیر از «لقلقهٔ زبان» چیزی نیست، و اساساً مصداق دعا نیست.

تبصرهٔ دوم: درجائی از این مجلدات گفته شد که هیچ دعائی نا مستجاب نیست؛ دو فرعون را به نظر بیاورید که یکی از آنان دعائی کرده و دیگری هرگز دعا نکرده است.(3)

در روز قیامت دعای آن فرعون نیز بی ثمر نخواهد بود و او با آن فرعون دیگر، در این باره فرق خواهد داشت.

بنابراین، انسان (هر انسان) هیچ دارائی ای ندارد مگر دعا.

اگر فرزندی که فاسق است- بل حتی اگر کافر است- به پدر و مادر خود دعا کند، در حقیقت درب ایمان را به روی خود گشوده است پس باید این کار را بکند.

3- پرسش سوم این است: در فرهنگ ما شفاعت با دعا فرق دارد؛ دعا بر دیگران نوعی طلب رحمت است، و شفاعت نوع دیگر و نوع ویژه ای از طلب رحمت است(؟).

پاسخ: این اصل فرهنگی و اعتقادی، کاملاً درست است. اما جای آن تنها در محشر است؛ در قیامت

1- آیهٔ 60 سورهٔ غافر.

2- آیهٔ 77 سورهٔ فرقان.

3- گرچه هیچ انسانی نیست که دعائی نکرده باشد گرچه ملحدترین ملحدها باشد. «انسان بدون دعا» محال است همان طور که هیچ انسانی یافت نمی شود که به وجود خدا اعتقاد نداشته باشد.

که «روز وانفسا» است اولاً: هر کسی در فکر خویش و باصطلاح در گرفتاری خود گرفتار است تا چه رسد به فکر دیگران حتی والدین باشد. ثانیاً: محشر «یوم الحساب» است و لذا در حساب اعمال هر کس، اگر شفاعت شود نیازمند «اذن خاص» است که در خصوص آن کس باشد.

در آن روز برای بدکاران اذنی داده نمی شود که دربارهٔ خودشان معذرت خواهی کنند تا چه رسد به دیگران بپردازند: «یا أَیُّهَا الَّذینَ کَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ»:(1) ای آنان که کافر شدید، امروز عذر خواهی نکنید. و: «وَ لا یُؤْذَنُ لَهُمْ فَیَعْتَذِرُون»:(2) و به آنان اذن داده نمی شود که عذر خواهی کنند.

اما اذن شفاعت در دنیا: در زندگی دنیوی، همگان- همگان بدون استثناء- هم ماذون به دعا هستند و هم مأمور به آن. و اساساً ایمان یعنی همین. خواه برای خود دعا کند و خواه برای دیگران. و هیچ نیازی به «اذن خاصّ» برای هر مورد خاصّ، نیست، بل اذن مصداق «تحصیل حاصل» می گردد. این که می فرماید: «مَنْ ذَا الَّذی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ»،(3) اولاً ناظر به محشر است. و ثانیاً: بر فرض آن را شامل دنیا نیز بدانیم، مطابق آیه های دیگر، این اذن در دنیا به طور عام داده شده است. و همچنین است آیهٔ «ما مِنْ شَفیعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ».(4)

حتی در شفاعت میان خود مردم و روابط خانوادگی و اجتماعی شان می گوید: «مَنْ یَشْفَعْ شَفاعَةً حَسَنَةً یَکُنْ لَهُ نَصیبٌ مِنْها وَ مَنْ یَشْفَعْ شَفاعَةً سَیِّئَةً یَکُنْ لَهُ کِفْلٌ مِنْها وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ مُقیتا»:(5) هر کس شفاعت نیکو کند، برایش نصیبی از آن نیکی خواهد بود. و هر کس شفاعت بد کند، سهمی از بدی آن خواهد داشت. و خداوند حسابرس و نگهدارنده است.(6)

بنابر این شفاعت حسنه، عملی است محبوب خدا، و شفاعت سیّئه (پارتی بازی) مبغوض خداوند

1- آیهٔ 7 سورهٔ تحریم.
2- آیهٔ 36 مرسلات.
3- آیهٔ 255 سورهٔ بقره- آیه الکرسی.
4- آیهٔ 3 سورهٔ یونس.

5- آیۀ 85 سورۀ نساء.
6- مُقیت، اسم فاعل از باب اِفعال، از ریشۀ «قوت= دانه جمع کردن». وقتی که به باب اِفعال می رود به معنی «اقتدار در دانه دانه جمع کردن» می شود.

است. و امام علیه السلام در این دعا می گوید که فرزند باید برای پدر و مادرش رحمت خواهی، آمرزش خواهی و شفاعت کند، خواه والدینش زنده باشند یا مرده. و هیچ مسلمانی- اعم از سنی و شیعه- یافت نمی شود که سخن علی بن الحسین (علیهما السلام) را پس بزنند. اکنون پرسش این است که:

آیا فرزند، در محشر نیز می تواند به والدینش شفاعت کند؟ جواب این پرسش را به صورت یک قاعدهٔ کلی از همین آیه های شفاعت می یابیم: هر کس در مراسم آخرت، مشمول «سلام باشد» می تواند شفاعت کند. زیرا کسی که از آن موطن ها به سلامت عبور کند و شایسته باشد که خداوند نیز به او اعلام سلام کند: «سَلامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحیم»،(1)

شایستهٔ شفاعت کردن نیز خواهد بود.

علاوه بر این قاعدهٔ کلی، ادلهٔ خاص از احادیث داریم که گروه هائی از مؤمنین برای دیگران شفاعت خواهند کرد از قبیل: شهداء علمای عامل، مؤمنین نیکوکار،به ویژه مؤمنینی که بر پدر و مادر نیکی کرده اند، در قیامت شفاعت خواهند کرد.

شرایط شخص مورد شفاعت: اول: از آیه آموختیم که شفاعت باید «شفاعت حسنه» باشد، و «شفاعت سیّئه» نه تنها مقبول و مجاز نیست، بل یک گناه است، و مؤمن (گرچه معصوم نیست اما) گناه را از خدا نمی خواهد،چقدر بی حیایی لازم است تا کسی خدا را به شرکت در گناه، دعوت کند. و «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ لَه».(2) شفاعت و رحمت خواهی برای کسی وقتی جایز و مأذون است که شخص مورد شفاعت، دستکم به اصول عقاید معتقد و به ضروریات دین عمل کرده باشد.

دوم: اسلام، لیبرالیسم نیست؛ تولّی و تبرّی از اساسی ترین پایه های آن است؛ هم جاذبهٔ شدید و هم دافعهٔ شدید دارد. اینک یک قاعدهٔ کلی دربارهٔ کسانی که نباید در دنیا و در آخرت برای شان رحمت خواهی کرد: آنان که دوزخی بودنشان مسلّم است: «ما کانَ لِلنَّبِیِّ وَ الَّذینَ آمَنُوا أَنْ یَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِکینَ وَ لَوْ کانُوا أُولی قُرْبی مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحیمِ»:(3) برای پیامبر و مؤمنان جایز نیست که برای مشرکان، طلب آمرزش کنند، هرچند از نزدیکان شان باشند، پس از آن که برای شان

1- آیهٔ 58 سورهٔ یس.
2- کافی (اصول) ج 2 ص 106 ط دار الاضواء.
3- آیهٔ 113 سورهٔ توبه.

روشن شد که آنان اهل دوزخ هستند. و: «لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحامُكُمْ وَ لا أَوْلادُكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ»:(1) هرگز فامیل های تان و فرزندان تان، در روز قیامت سودی به حالتان نخواهند داشت، خداوند میان شما را جدا خواهد کرد، و به آنچه عمل می کنید آگاه است.

این آیه دربارهٔ برخی از مسلمانان که از مکه به مدینه هجرت کرده بودند اما (باصطلاح) دل از فامیل های مشرک شان که در مکه داشتند نمی کندند، نازل شده است. محبت به فامیل و صلهٔ رحم، زیبا و از خواسته های خداوند است، اما وقتی که شرک به میان می آید، نه رحم ارزش دارد و نه صلهٔ رحم.

برای پدر و مادر مشرک، رحمت خواهی جایز نیست، نه در دنیا و نه در آخرت. اما اگر مشرک نباشند می توان در دنیا برای شان رحمت خواهی کرد گرچه فاسق باشند. و در آخرت بسته به استحقاق شان است، زیرا برخی از فاسقان به وسیلهٔ شفاعت، از دوزخ خارج خواهند شد به دلیل برخی اعمال شان، و یا شفاعت معصومین و یا شفاعت مؤمنین.

تبصره: برای پدر و مادر که زنده و مشرک هستند، می توان از خداوند «هدایت خواهی» کرد، بل باید از خدا خواست که آنان را هدایت کند.

تبصرهٔ دوم: گفته شد که اسلام هم جاذبهٔ شدید دارد و هم دافعهٔ شدید، اما متوازن، نه با افراط و نه با تفریط. در قرآن حدود 41 مورد از واژهٔ «لعن» آمده است؛ لعن یعنی نفرین (= دعا به ضرر کسی) به معنی «خواستن دور بودن کسی از رحمت خدا»؛ معنای عکس شفاعت.

مشرکین، تحریف کنندگان دین، آنان که دین را ابزار ریاست خود کرده و ولایت را به ملوکیّت مبدل می کنند (مانند شجرهٔ ملعونهٔ بنی امیّه) و ملحدین، در زبان قرآن، لعن شده اند.

اما من آیه و حدیثی ندیده ام که به فرزند اذن دهد که والدینش را لعن کند گرچه مشرک باشند. و این بس مهم و خیلی قابل توجه است.

سوم: بدیهی است کسی به شفاعت نیازمند است که گناه داشته باشد، اما تا کجا؟ آیا کسی که به اصول و ضروریات دین معتقد بوده، اعمال مثبت و منفی داشته، معیار استحقاق او به شفاعت، چیست؟ در

1- آیهٔ 3 سورهٔ ممتحنه.

این مسئله می توان با تمسک به آیه، یک قاعده تأسیس کرد:(1) افراد مذکور در سه ردیف قرار دارند:

1- آنان که رفتار و کردارشان طوری است که خداوند بر شفاعت از آنان، راضی باشد.

2- آنان که رفتار و کردارشان طوری است که خداوند بر شفاعت از آنان، راضی نیست.

3- آنان که در فاصلهٔ دو ردیف بالا در خط نسبیت قرار دارند.

ردیف اول مورد شفاعت خوبان- اعم از انبیاء، ائمه، شهداء، علمای عامل و مؤمنین، قرار خواهند گرفت. ردیف سوم تنها می توانند از شفاعت انبیاء و ائمه برخوردار باشند.

بحث در ردیف دوم است که آیا آنان از هر شفاعتی محروم هستند؟ ظاهر مسئلهٔ نشان می دهد که هیچ مؤمنی بر خلاف رضای خدا کاری نمی کند و افراد ردیف دوم، مورد شفاعت هیچ کس قرار نمی گیرند.

اما از نگاه دیگر، باید گفت که شفاعت یعنی جلب رضایت خدا نسبت به کسی که از او راضی نیست. پس کلید حل این مسئله این است: آنان که موجبات غضب خدا را فراهم کرده اند، از هر شفاعتی محروم هستند.هر فرد گناهکاری که گناهانش- از نظر کمیت و کیفیت- در حدی نبود که موجبات غضب خدا را فراهم کرده باشد، او مشمول شفاعت (دستکم شفاعت معصومین) خواهد بود.

آیه: «وَ لا یَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضی وَ هُمْ مِنْ خَشْیَتِهِ مُشْفِقُون»:(2) و آنان شفاعت نمی کنند مگر برای کسی که خدا (به شفاعت از او) راضی باشد. و خودشان از ترس خدا بیمناک هستند. این آیه دلالت دارد که رضایت خدا، باید پیش از شفاعت، باشد تا شفاعت شود. پس شفاعت برای «جلب رضایت» نیست، برای «ارتقاء رضایت» است.

اما این آیه دربارهٔ فرشتگان است و شامل شفاعت دیگر شافعان نمی شود. این جا نمی توان به قاعدهٔ «مورد مخصص نیست» تکیه کرد و آیه را شامل همهٔ شافعان دانست. زیرا در این آیه تنها مورد «مورد خاص» نیست، بل اصل «موضوع» خاصّ است؛ بحث و پیام آیه در «فرشته

شناسی» و «چیستی فرشته» است. و قاعدۀ مذکور وقتی کارآئی دارد که «موضوع» خاص نباشد.

ص: 404

1- اصطلاح علم «اصول فقه»؛ تأسیس اصل- تأسیس قاعده.
2- آیۀ 28 سورۀ انبیاء.

بنابراین، با توجه به آیات و احادیث فراوان، معلوم می شود که: معیار شفاعت «عدم غضب خدا» است نه «وجود رضایت خدا». زیرا همان طور که گفته شد شفاعت برای جلب رضایت است، اگر پیشاپیش رضایت حاصل بود، نیازی برای شفاعت نبود. این که گفته می شود: شفاعت برای ارتقای رضایت است، این نوع دیگر شفاعت است. زیرا شفاعت بر دو نوع است:

1- شفاعت برای جلب رضایت.

2- شفاعت برای ارتقای رضایت.

و دلیل ما بر این سخن (علاوه بر حدیث های فراوان) همین سخن امام سجاد علیه السلام است که می گوید: «وَ ارْضَ عَنْهُمَا بِشَفَاعَتِی لَهُمَا رِضًی عَزْماً»: و (خدایا) راضی باش از پدر و مادرم به خاطر شفاعت من به آنان، رضایتی کامل. و این کلام از هر جهت «مطلق» است؛ و شامل می شود بر این که هر فرزندی (اعم از فرزند مؤمن با کمال ایمان شفاعت کند، یا فرزندی که خود نیازمند شفاعت است) و شامل هر پدر و مادر می شود. می ماند فرزندی که خود «مورد غضب» باشد، و والدینی که مورد غضب باشند. حتی ظاهر اطلاق سخن امام شامل اینان و حتی مشرکان نیز می شود، لیکن بدیهی است که افراد مورد غضب، تخصصاً (= خود به خود) از این شمول خارج هستند.

و معنی این سخن امام این است که: خدایا اگر از پدر و مادرم راضی نیستی به خاطر شفاعت من راضی باش و اگر راضی هستی آنان را مشمول ارتقای رضایت قرار بده. و شاید که تکرار لفظ رضایت برای این است که هر دو نوع رضایت را می خواهد. و این درسی است که به ما یاد می دهد.

شفاعت فرزند بر والدین، یک خصوصیت دارد: این خصوصیت، در زندگی دنیوی فرزند است (فرزندی که زنده است و دربارهٔ والدین خود رحمت خواهی و شفاعت می کند) خواه والدینش زنده باشند یا مرده. چنین فرزندی حتی اگر گناه کارترین و فاسق ترین فرد مسلمان، باشد باید این شفاعت را بکند. زیرا یکی از بهترین اعمال و نیکوترین نیکی ها دعا بر پدر و مادر است. و خداوند هر عمل نیک را می پذیرد، و هیچ آیه ای و حدیثی، شخص فاسق را از کار نیک و عمل نیک، منع نکرده است، مگر دربارهٔ والدینی که مشرک باشند، که آیه اش را خواندیم. بنابراین رحمت خواهی

بر پدر و مادر، سکه ای است که دو رو دارد، یک رویش شفاعت والدین است و روی دیگرش جلب رحمت خدا برای خود. کسی که نجات پدر و مادر را می خواهد، در همان حال و با همان خواستن، نجات خود را نیز خواسته

ص: 405

است.

آیا این خصوصیت و این خاصیت، دربارهٔ رحمت خواهی به دیگران نیز هست؟ آیا یک فرد گناهکار و فاسق در زندگی دنیوی اش، می تواند برای دیگران رحمت خواهی کند؟. روشن است که پاسخ این پرسش مثبت است. اما بحث در مقبولیت این خواسته است که فرمود: «إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقين»،(1) و چنین دعائی از فاسق، مستجاب نمی شود. اما دربارهٔ والدین، مستجاب است، زیرا که خود فرمان داده: «وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً». (2) و فرد فاسق در این عمل، به فرمان خدا عمل کرده است، پس ماجور هم هست.و با این گونه اعمال است که از ماهیت فسق خارج شده و به ماهیت ایمان می رسد.

چند حدیث: 1- از امام رضا علیه السلام دربارهٔ آیه «لِمَنِ ارْتَضی» پرسیدند. فرمود: «لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى اللَّهُ دِينَهُ»:(3) شفاعت نمی کنند مگر از کسی که خداوند از دین او راضی شود.

توضیح: این همان آیه است که گفته شد مخصوص فرشتگان است. مطابق این حدیث، فرشتگان نیز می توانند و مجاز هستند دربارهٔ کسی که خداوند از اصل و اصول دین او راضی است (نه از کمیت و کیفیت اعمال شان) شفاعت کنند.

2- شخصی به نام ابو ایمن به امام باقر علیه السلام گفت: «تُغْرُونَ النَّاسَ وَ تَقُولُونَ شَفَاعَةُ مُحَمَّدٍ شَفَاعَةُ مُحَمَّدٍ!»: شما مردم را مغرور می کنید و پیوسته می گوئید: شفاعت محمد، شفاعت محمد. امام به حدی ناراحت شد که رنگ چهره اش برگشت، فرمود: «وَيْحَكَ يَا أَبَا أَيْمَنَ أَ غَرَّكَ أَنْ عَفَّ بَطْنُكَ وَ فَرْجُكَ أَمَا لَوْ قَدْ رَأَيْتَ أَفْزَاعَ الْقِيَامَهِ لَقَدِ احْتَجْتَ إِلَى شَفَاعَهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَيْلَكَ فَهَلْ يَشْفَعُ إِلَّا لِمَنْ وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ ثُمَّ قَالَ مَا أَحَدٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ

ص: 406

1- آیهٔ 27 سورهٔ مائده.
2- آیه های 83 سورهٔ بقره- و آیهٔ 36 سورهٔ نساء- و آیهٔ 151 سورهٔ انعام- و آیهٔ 23 سورهٔ اسراء- و آیهٔ 15 سورهٔ احقاف.
3- عیون اخبار الرضا علیه السلام.

وَ الْآخِرِینَ إِلَّا وَ هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَی شَفَاعَهِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه یَوْمَ الْقِیَامَه»:(1) وای بر تو ای ابا ایمن! گویا(2)

عفّت شکم و شهوت، تو را مغرور کرده است؟! اگر صحنه های هول انگیز قیامت را ببینی، به شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله) به شدت نیازمند می شوی، وای بر تو آیا شفاعت او جز برای کسی است که مستوجب آتش باشد-؟ سپس فرمود: هیچ کسی از اولین و آخرین، نیست مگر در روز قیامت به شفاعت محمد محتاج است.

توضیح: الف: او می گوید: شما مردم را با وعدۀ شفاعت مغرور می کنید. امام می گوید: تو خودت مغرور شده ای که به شفاعت بی اعتنا هستی.

ب: در بخش اول این حدیث می گوید: شفاعت فقط دربارۀ گناهکارانی است که سزاوار دوزخ شده اند. اما در بخش دوم می گوید: همگان (همۀ اولین و آخرین اعم از خوبان و بدان) به شفاعت محمد (صلی الله علیه و آله) محتاج اند.

این است دلیل ما بر آن که گفتیم شفاعت بر دو نوع است:

الف: شفاعت برای جلب رضایت خدا دربارۀ کسی که خداوند از او راضی نیست و او مستوجب دوزخ است.

ب: شفاعت برای ارتقای رضایت خدا دربارۀ خوبان و نیکوکاران که «رضوان اکبر» است: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها وَ مَساکِنَ طَیِّبَهً فی جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظیم».(3)

3- از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «الشُّفَعَاءُ خَمْسَهٌ الْقُرْآنُ وَ الرَّحِمُ وَ الْأَمَانَهُ وَ نَبِیُّکُمْ وَ أَهْلُ بَیْتِ نَبِیِّکُم»:(4) پنج چیز و شخص، شفاعت خواهند کرد: قرآن، رَحِم، امانت، پیامبر شما، و اهل بیت پیامبرتان.

1- بحار، ج 8 ص 38.
2- حرف «اَن» به معنی «که» است، در این عبارت به معنی «گویا» آمده است.

3- آیهٔ 72 سورهٔ توبه.
4- بحار، ج 8 ص 43.

توضیح: برخی گمان کرده اند که باید «رَحِم» را در این حدیث به معنی «خویشاوندان» تفسیر کرد. اما حقیقت این است که رَحِم به همان معنی لغوی خود، است و شفاعت خواهد کرد، همان طور که قرآن شخصیت دارد و شفاعت خواهد کرد. و به این معنی احادیث متعدد داریم. و اگر قرار است تأویل کنیم، بهتر است به همان معنی که تحت عنوان «شفاعت فرزند بر والدین یک خصوصیت دارد» به شرح رفت، تأویل کنیم؛ که رابطه رَحِم این خصوصیت را به شفاعت فرزند می دهد. و نیز: بالعکس؛ یعنی شفاعت والدین دربارۀ فرزند نیز همان خصوصیت را دارد.

اما حضور «امانت» در ردیف شافعان، نشان می دهد که هیچ جای تأویل نیست، زیرا نفرمود «امانتدار» و نفرمود «امین»، فرمود: «امانت»، یعنی همان طور که در قیامت، اشیاء جامد و جماد نیز درباره انسان ها شهادت خواهند داد، برخی معنویات نیز «مجسّم شده» و شهادت ها و شفاعت ها، و شکایت هائی نیز خواهند داشت. و این مسئله در دایرۀ «تجسم عمل» که در مواردی از این مجلدات به شرح رفت،جای می گیرند.(1)

انسان شناسی

دعا بر پدر و مادر به ویژه در آخر هر نماز

از نو حدیث را بخوانیم: «الْهَوَی یَقْظَانُ، وَ الْعَقْلُ نَائِمٌ»:(2) هوی= هوس، همیشه بیدار است، و عقل در خواب است. و دوباره به یاد بیاوریم که هوی ابزار کار روح غریزه است و عقل ابزار کار روح فطرت است. غریزه همیشه کار خود را می کند؛ غریزۀ غذا، غریزه شهوت و...، هیچ نیازی ندارد که انسان آن را بیدار کرده و به تحرک وادارد، بل غریزه انسان را بیدار می کند تا به خواسته هایش عمل کند. اما فطریات نیازمند توجه و آگاهی است.

دوست داشتن والدین دو نوع است:

1- دوست داشتن غریزی: هر کودک، مادر خود را دوست دارد، با انگیزه صرفاً غریزی. این انگیزش

1- و شرح بیشتر در کتاب «تجسّم عمل» به قلم آیت الله محمد امین رضوی (قدس سرّه).
2- بحار، ج 75 ص 228.

به تدریج با بزرگ شدن کودک ضعیف می شود، به حدی که در سنین بلوغ چندان اثری از آن نمی ماند.

2- دوست داشتن فطری: این دوست داشتن معمولا از سن 5 سالگی و حتما از سن 7 سالگی شروع می شود و گام به گام با ضعیف شدن دوست داشتن غریزی، تقویت می شود. میزان این تقویت به میزان آگاهی او به جایگاه والدین، وابسته است؛ هرچه به نقش، زحمات و ارزش والدین توجه داشته باشد به همان قدر قوی تر می شود. آفت این احساس فطریِ عقلانی، فراموشی است. همان که در متن حدیث از آن با واژهٔ «نائم» تعبیر شده است. پس لازم است این آفت کنار زده شود: «اللَّهُمَ لَا تُنْسِنِی ذِكْرَهُمَا»: خدیا، مرا از یاد آنان دچار فراموشی نکن. یعنی خدایا توفیق بده آنان را به یاد بیاورم و فراموش شان نکنم.

این جمله بار معنائی مهم دارد؛ چرا نمی گوید: خدایا توفیق بده که آنان را فراموش نکنم-؟ مگر خداوند در این امر به فراموشی وادار می کند؟

فراموش کردن عقلانیات و فطریات بر دو نوع است:

1- فراموشی طبیعی: گفته شد که فطریات نیازمند توجه، تحریک و بیدار کردن است و این طبع طبیعی و آفرینشی فطریات است.

2- فراموشی ناشی از «انحراف شخصیت»: انسان غریزه گرا با کردارهای خود موجب سنگین شدن خواب فطریات می گردد؛ هر چه در این مسیر پیش رود به همان میزان از توجه او به خواسته های فطرت کاسته می شود. این نتیجهٔ عمل است؛ خداوند انسان را این گونه آفریده است. امام علیه السلام در این سخن به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم با لطف خودش ما را از دچار شدن به این فراموشی که نتیجهٔ کردار خودمان است، حفظ کند تا همواره به یاد پدر و مادر باشیم به ویژه در بهترین حالت که به خدا نزدیک تر هستیم: «اللَّهُمَ لَا تُنْسِنِی ذِكْرَهُمَا فِی أَدْبَارِ صَلَوَاتِی». در آخر نمازهایم. تا در آخر هر نماز به والدین مان دعا کنیم. و بلافاصله می گوید: «وَ فی آناً مِنْ آناءِ لَیْلی، وَ فی کُلِّ ساعَةٍ مِنْ ساعاتِ نهاری»: و در هر «آن» از «آن های» شبانه ام و در هر ساعت از ساعات روزانه ام.

چگونه ممکن است انسانی که در خواب شبانه است هر آن به یاد والدین باشد؟ این یک اصل از اصول «رابطهٔ انسان با روح فطرت» است و منحصر به مسئلهٔ پدر و مادر نیست. در «تربیت روان و شخصیت» مسائل

متعدد از این سنخ داریم از آن جمله می گوید: هر کس با وضو بخوابد تا پایان خوابش

ص: 409

ثواب متطهّر؛ ثواب شخص با وضو را خواهد داشت. در حالی که خواب یکی از مبطلات وضو است با اولین لحظهٔ خواب، وضو از بین می رود، با این همه چنین شخصی تا لحظهٔ بیدار شدنش، مانند کسی است که وضو داشته است، بل عین اوست نه مانند او.(1)

اگر این شخص بیدار بود ممکن بود برای دوام وضویش هر از چند ساعتی نیازمند تجدید وضو باشد، اما در خواب این نیاز هم نیست و در همهٔ آنات که می گذرد او با وضو است. و لذا می گوید: در هر آن از آنات شبانه ام. دربارهٔ روز می گوید: در هر ساعت از ساعات روزانه ام. چه شگفت است!؟ چه زیباست!؟ چه پر پیام است جمله به جملهٔ صحیفهٔ سجادیه!؟ هم جزئیات انسان شناسی، هم جزئیات شناخت رابطهٔ انسان با عمل هایش، و هم جزئیات شناخت تربیت روحی و جسمی انسان، و هم جزئیات دین شناسی را این قدر رعایت می کند و همهٔ آن ها را در دو جملهٔ مختصر در یک نظام معجزه آمیز، جمع می کند. و این است حجت خدا، و این است ویژگی امامت و امام.

بخش دوازدهم

اشاره

باز هم شفاعت

اطمنیان به استجابت دعا

«اللَّهُمَّ وَ إِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُکَ لَهُمَا فَشَفِّعْهُمَا فِیَّ، وَ إِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُکَ لِی فَشَفِّعْنِی

1- امام صادق علیه السلام فرمود: «مَنْ تَطَهَّرَ ثُمَّ أَوَی إِلَی فِرَاشِهِ بَاتَ وَ فِرَاشُهُ کَمَسْجِدِهِ»: کسی وضو بگیرد به رختخوابش برود، شب را به پایان می برد مانند کسی که تا صبح در حال سجده بوده. مَسْجد، صیغهٔ «مصدر میمی» به معنی سجده کردن، در حال سجده.- و اگر آن را صیغهٔ «اسم مکان» بگیریم چنین می شود: رختخوابش مسجدش می شود. و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «مَنْ بَاتَ عَلَی طُهْرٍ فَکَأَنَّمَا أَحْیَا اللَّیْلَ»:

هر کس شب را با وضو بیتوته کند، مانند آن است که شب را تا صبح احیاء کرده است. و حدیث های دیگر. رجوع کنید: وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، ابواب الوضوء، باب 9.

فِیهِمَا حَتَّی نَجْتَمِعَ بِرَأْفَتِکَ فِی دَارِ کَرَامَتِکَ وَ مَحَلِّ مَغْفِرَتِکَ وَ رَحْمَتِکَ، إِنَّکَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ، وَ الْمَنِّ الْقَدِیمِ، وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ»: خدایا، اگر مغفرتت بر آنان پیشی گرفته پس آنان را شفیع من گردان، و اگر مغفرتت بر من پیشی گرفته پس مرا شفیع آنان کن تا در منزلگاه کرامت تو و جایگاه بخشش و مرحمت تو گرد هم آئیم، زیرا تو دارای فضل عظیم و نعمت دیرین هستی. و تو مهربان ترین مهربانانی.

شرح

اشاره

لغت: فضل: اعطای فوق عدالت: لطف و مرحمت بالاتر از عدالت.- قبلاً در مواردی از این مجلدات به شرح رفته است.

دار کرامت: سرای ارجمندی.- مراد بهشت است. این تعبیر برگرفته از قرآن است، در چندین آیه، از بهشت با «لَهُمْ مَغْفِرَهٌ وَ رِزْقٌ کَرِیم» تعریف شده است؛ از آن جمله است: «أُولئِکَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَهٌ وَ رِزْقٌ کَرِیم» آیه 4 سورهٔ انفال. و در چندین آیه دیگر با «اجر کریم» تعبیر شده است از آن جمله است: «تَحِیَّتُهُمْ یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْراً کَرِیما». آیه 44 سورهٔ احزاب.

اطمینان به استجابت دعا

لازم است هنگام دعا، به استجابت آن امید مستحکم داشته باشیم. در فرهنگ ما همیشه گفته می شود که بهترین دعا آن است که باصطلاح از «ته دل» بر خیزد وگرنه، لقلقهٔ زبان می شود. لیکن می توان گفت از ته دل بودن لازم است و دعا را در حد زیادی از لقلقه بودن، حفظ می کند. اما شرط دیگر هم دارد و آن «امید به استجابت» است و در این صورت است که دعا از هر حیث کامل می گردد. قبلا نیز یادآوری شد که به ما فرموده اند دعا را با امید مستحکم به استجابت آن بکنید. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِذَا دَعَوْتَ فَظُنَّ أَنَّ حَاجَتَکَ بِالْبَاب»:(1) هنگامی که دعا می کنی احتمال قوی بده که خواسته ات همان وقت به پیش درب خانه ات رسیده است. مراد اطمینان به استجابت است.

1- كافى (اصول) ج 2 ص 473 ط دار الاضواء.

امام علیه السلام در بخش های قبلی این دعا، هم برای خود و هم برای پدر و مادر دعا کرده است، و بر اساس همان اطمینان می گوید: خدایا اگر والدینم را قبل از من بخشیدی، پس به شفاعت آنان مرا نیز ببخش. و اگر مرا قبل از آنان بخشیدی، پس آنان را به شفاعت من ببخش.

چه زیبا، و چه دلنشین، و چه خوش آیند برای خدا، سخن می گوید و به ما یاد می دهد!؟!؟!؟ مخصوصاً در دعا به پدر و مادر، اجابت دعا با درجات بالاتری از اطمینان به استجابت، برخوردار می شود که دیدیم خود خدا در کتابش ما را به دعا به والدین مامور کرده است، پس هیچ دعائی از این دعا به اجابت نزدیکتر نیست؛ برترین، ارجمندترین و مستجاب ترین دعا، دعا بر والدین است، و نیز سریع ترین دعا در اجابت.

دعا و خواستن از خدا، در اصل و «بعنوان کلّی» واجب است و مسلمان بدون دعا نمی باشد. اما از نظر مصادیق و موارد، هر دعائی مستحب است مگر چهار دعا:

1- دعا بر پیامبر و آلش (صلوات الله علیهم). و این در قالب همان «صلوات» است و چون قرآن به آن امر کرده واجب است. و شرحش در شرح دعای دوم گذشت. و نیز می بینیم که امام علیه السلام در هر بخش از دعاها صلوات را تکرار می کند.

2- دعا برای هدایت خود: در آیه های فراوان مؤمنان را به این دعا دعوت و امر کرده است.

3- دعا برای مغفرت خود: علاوه بر بسیاری از آیات که به این دلالت دارند، عبارت «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ»: بخشش بخواهید از پروردگارتان. مکرر آمده است.

4- دعا بر والدین: که دیدیم مکرر فرموده است «وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً» و در آیه های دیگر ما را به آن مامور کرده است. به ویژه در آیه «وَ قَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً»(1) با واژهٔ «قضی» آورده است که بالاترین حدِّ «وجوب امری» است.

البته مصادیق و موارد دیگر نیز هست که در شرایط ویژه ای واجب می شوند، اما موارد چهارگانهٔ فوق در هر صورت و در هر شرایط واجب هستند.

فرزند هم شافع است و هم مشفّع

امام در این بخش، فرزند را هم در مقام شافع قرار می

1- آیهٔ 23 سورهٔ اسراء.

دهد و هم در مقام مشفّع؛ هم شفیع می شود بر پدر و مادر و هم پدر و مادر برای او شفیع می شوند.

امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ أَوْلَادَ الْمُسْلِمِينَ مَوْسُومُونَ عِنْدَ اللَّهِ شَافِعٌ وَ مُشَفَّعٌ فَإِذَا بَلَغُوا اثْنَتَیْ عَشْرَةَ سَنَةً كَانَتْ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَإِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ»: فرزندان مسلمانان در نزد خدا به نام «شافع و مشفع» موسوم هستند. تا دوازده سالگی تنها حسنات در نامه اعمال شان نوشته می شود، زمانی که بالغ شوند سیئات شان نیز نوشته می شود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «اعْلَمُوا أَنَّ أَحَدَكُمْ يَلْقَى سِقْطَهُ مُحْبَنْطِئاً عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ حَتَّى إِذَا رَآهُ أَخَذَهُ بِيَدِهِ حَتَّى يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ وَ إِنَّ وَلَدَ أَحَدِكُمْ إِذَا مَاتَ أُجِرَ فِيهِ وَ إِنْ بَقِیَ بَعْدَهُ اسْتَغْفَرَ لَهُ بَعْدَ مَوْتِه»:(1) بدانید؛ برخی از شما ها فرزند سقط شده اش را در کنار در بهشت می بیند که با دلی پر از غصه(2) ایستاده، وقتی که او را (پدر یا مادر) را می بیند، دستش را می گیرد تا وارد بهشت کند، و اگر فرزند یکی از شما بمیرد، برایش اَجر هست. و اگر بعد از او زنده و باقی بماند، برایش استغفار می کند.

پیام این حدیث از زبان امام صادق علیه السلام نیز آمده است.(3)

بنابراین، در شبکهٔ روابط انسان با دیگران، هیچ رابطه ای برای آخرت انسان مفید تر از رابطهٔ والدین و فرزند، نیست. دربارهٔ این رابطهٔ ویژه در شرح دعای بیست و پنجم نیز بحث هائی خواهیم داشت که موضوع آن «دعای والدین بر فرزند» است.

1- وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب 1.
2- طریحی در «مجمع البحرین» می گوید: المُحْبَنْطِئُ، بالهمزه: العظیم البطن المنتفخ، من قولهم احْبَنْطَأَ: انتفخ جوفه إذا امتلأ غیظاً.
3- وسائل الشیعه، همان باب.

دعای بیست و پنجم

اشاره

دعا بر فرزندان

ص: 415

ص: 416

وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ

لِوُلْدِهِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ:

(1) اللَّهُمَّ وَ مُنَّ عَلَیَّ بِبَقَاءِ وُلْدِی وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِی و بِإِمْتَاعِی بِهِمْ.(2) إِلَهِی امْدُدْ لِی فِی أَعْمَارِهِمْ، وَ زِدْ لِی فِی آجَالِهِمْ، وَ رَبِّ لِی صَغِیرَهُمْ، وَ قَوِّ لِی ضَعِیفَهُمْ، وَ أَصِحَّ لِی أَبْدَانَهُمْ وَ أَدْیَانَهُمْ وَ أَخْلَاقَهُمْ، وَ عَافِهِمْ فِی أَنْفُسِهِمْ وَ فِی جَوَارِحِهِمْ وَ فِی کُلِّ مَا عُنِیتُ بِهِ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أَرْزَاقَهُمْ. (3) وَ اجْعَلْهُمْ أَبْرَاراً أَتْقِیَاءَ بُصَرَاءَ سَامِعِینَ مُطِیعِینَ لَکَ، وَ لِأَوْلِیَائِکَ مُحِبِّینَ مُنَاصِحِینَ، وَ لِجَمِیعِ أَعْدَائِکَ مُعَانِدِینَ وَ مُبْغِضِینَ، آمِینَ.(4) اللَّهُمَّ اشْدُدْ بِهِمْ عَضُدِی، وَ أَقِمْ بِهِمْ أَوَدِی، وَ کَثِّرْ بِهِمْ عَدَدِی، وَ زَیِّنْ بِهِمْ مَحْضَرِی، وَ أَحْیِ بِهِمْ ذِکْرِی، وَ اکْفِنِی بِهِمْ فِی غَیْبَتِی، وَ أَعِنِّی بِهِمْ عَلَی حَاجَتِی، وَ اجْعَلْهُمْ لِی مُحِبِّینَ، وَ عَلَیَّ حَدِبِینَ مُقْبِلِینَ مُسْتَقِیمِینَ لِی، مُطِیعِینَ، غَیْرَ عَاصِینَ وَ لَا عَاقِّینَ وَ لَا مُخَالِفِینَ وَ لَا خَاطِئِینَ.(5) وَ أَعِنِّی عَلَی تَرْبِیَتِهِمْ وَ تَأْدِیبِهِمْ، وَ بِرِّهِمْ، وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ مَعَهُمْ أَوْلَاداً ذُکُوراً، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ خَیْراً لِی، وَ اجْعَلْهُمْ لِی عَوْناً عَلَی مَا سَأَلْتُکَ.(6) وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، فَإِنَّکَ خَلَقْتَنَا وَ أَمَرْتَنَا وَ نَهَیْتَنَا وَ رَغَّبْتَنَا فِی ثَوَابِ

ص: 417

مَا أَمَرْتَنَا وَ رَهَّبْتَنَا عِقَابَهُ، وَ جَعَلْتَ لَنَا عَدُوّاً يَكِيدُنَا، سَلَّطْتَهُ مِنَّا عَلَى مَا لَمْ تُسَلِّطْنَا عَلَيْهِ مِنْهُ، أَسْكَنْتَهُ صُدُورَنَا، وَ أَجْرَيْتَهُ مَجَارِيَ دِمَائِنَا، لَا يَغْفُلُ إِنْ غَفَلْنَا، وَ لَا يَنْسَى إِنْ نَسِينَا، يُؤْمِنُنَا عِقَابَكَ، وَ يُخَوِّفُنَا بِغَيْرِكَ.(7) إِنْ هَمَمْنَا بِفَاحِشَةٍ شَجَّعَنَا عَلَيْهَا، وَ إِنْ هَمَمْنَا بِعَمَلٍ صَالِحٍ ثَبَّطَنَا عَنْهُ، يَتَعَرَّضُ لَنَا بِالشَّهَوَاتِ، وَ يَنْصِبُ لَنَا بِالشُّبُهَاتِ، إِنْ وَعَدَنَا كَذَبَنَا، وَ إِنْ مَنَّانَا أَخْلَفَنَا، وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنَّا كَيْدَهُ يُضِلَّنَا، وَ إِلَّا تَقِنَا خَبَالَهُ يَسْتَزِلَّنَا.(8) اللَّهُمَّ فَاقْهَرْ سُلْطَانَهُ عَنَّا بِسُلْطَانِكَ حَتَّى تَحْبِسَهُ عَنَّا بِكَثْرَةِ الدُّعَاءِ لَكَ فَنُصْبِحَ مِنْ كَيْدِهِ فِي الْمَعْصُومِينَ بِكَ.(9) اللَّهُمَّ أَعْطِنِي كُلَّ سُؤْلِي، وَ اقْضِ لِي حَوَائِجِي، وَ لَا تَمْنَعْنِي الْإِجَابَةَ وَ قَدْ ضَمِنْتَهَا لِي، وَ لَا تَحْجُبْ دُعَائِي عَنْكَ وَ قَدْ أَمَرْتَنِي بِهِ، وَ امْنُنْ عَلَيَّ بِكُلِّ مَا يُصْلِحُنِي فِي دُنْيَايَ وَ آخِرَتِي مَا ذَكَرْتُ مِنْهُ وَ مَا نَسِيتُ، أَوْ أَظْهَرْتُ أَوْ أَخْفَيْتُ أَوْ أَعْلَنْتُ أَوْ أَسْرَرْتُ.(10) وَ اجْعَلْنِي فِي جَمِيعِ ذَلِكَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ بِسُؤَالِي إِيَّاكَ، الْمُنْجِحِينَ بِالطَّلَبِ إِلَيْكَ غَيْرِ الْمَمْنُوعِينَ بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ.(11) الْمُعَوَّدِينَ بِالتَّعَوُّذِ بِكَ، الرَّابِحِينَ فِي التِّجَارَةِ عَلَيْكَ، الْمُجَارِينَ بِعِزِّكَ، الْمُوَسَّعِ عَلَيْهِمُ الرِّزْقُ الْحَلَالُ مِنْ فَضْلِكَ، الْوَاسِعِ بِجُودِكَ وَ كَرَمِكَ، الْمُعَزِّينَ مِنَ الذُّلِّ بِكَ، وَ الْمُجَارِينَ مِنَ الظُّلْمِ بِعَدْلِكَ، وَ الْمُعَافَيْنَ مِنَ الْبَلَاءِ بِرَحْمَتِكَ، وَ الْمُغْنَيْنَ مِنَ الْفَقْرِ بِغِنَاكَ، وَ الْمَعْصُومِينَ مِنَ الذُّنُوبِ وَ الزَّلَلِ وَ الْخَطَاءِ بِتَقْوَاكَ، وَ الْمُوَفَّقِينَ لِلْخَيْرِ وَ الرُّشْدِ وَ الصَّوَابِ بِطَاعَتِكَ، وَ الْمُحَالِ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الذُّنُوبِ بِقُدْرَتِكَ، التَّارِكِينَ لِكُلِّ مَعْصِيَتِكَ، السَّاكِنِينَ فِي جِوَارِكَ.(12) اللَّهُمَّ أَعْطِنَا جَمِيعَ ذَلِكَ بِتَوْفِيقِكَ وَ رَحْمَتِكَ، وَ أَعِذْنَا مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ، وَ أَعْطِ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِثْلَ الَّذِي سَأَلْتُكَ لِنَفْسِي وَ لِوُلْدِي فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا وَ آجِلِ الْآخِرَةِ،

إِنَّکَ قَرِیبٌ مُجِیبٌ سَمِیعٌ عَلِیمٌ عَفُوٌّ غَفُورٌ رَءُوفٌ رَحِیمٌ.

عنوان دعا

«وَ کَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِوُلْدِهِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ»: از دعاهای امام علیه السلام است دربارۀ فرزندانش علیهم السلام.

امام علیه السلام، در دعای قبلی (دعای بیست و چهارم) در مقام فرزند قرار گرفت، هم چگونه دعا کردن بر والدین را به ما یاد داد و هم ویژگی های رابطۀ دعائی و شفاعتی فرزند با والدین را برای ما بیان کرد. و اینک در این دعا، در مقام والدین قرار می گیرد و به همان «رابطه» از جانب دیگر نگریسته و درس های دیگر، به ما یاد می دهد؛ توقعات و انتظارات درست والدین از فرزند را یک به یک می شمارد؛ کدام امیدهای دنیوی و کدام امیدهای اخروی باید از فرزند داشت و دربارۀ آن توقع ها و امیدها، به درگاه خداوند دعا کرد. و نیز بیان می کند که والدین چه چیزها را برای فرزندشان آفت و آسیب بدانند، و دربارۀ حفاظت فرزند از آفات و انحرافات از خداوند یاری بطلبند، و خطرناک ترین آفت چیست؟ و...

حدیث: امام باقر علیه السلام: «خَمْسُ دَعَوَاتٍ لَا یُحْجَبْنَ عَنِ الرَّبِّ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی دَعْوَةُ الْإِمَامِ الْمُقْسِطِ وَ دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ یَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَأَنْتَقِمَنَّ لَکَ وَ لَوْ بَعْدَ حِینٍ وَ دَعْوَةُ الْوَلَدِ الصَّالِحِ لِوَالِدَیْهِ وَ دَعْوَةُ الْوَالِدِ الصَّالِحِ لِوَلَدِهِ وَ دَعْوَةُ الْمُؤْمِنِ لِأَخِیهِ بِظَهْرِ الْغَیْبِ فَیَقُولُ وَ لَکَ مِثْلُه»:(1) پنج دعا از خداوند تبارک و تعالی، بی پاسخ نمی ماند:

1- دعای امام عادل.

2- دعای مظلوم: خداوند عزوجل می فرماید: انتقام تو را خواهم گرفت گرچه پس از مدتی.

1- کافی (اصول) ج 2 ص509 ط دار الاضواء.

3- دعای فرزند صالح برای پدر و مادرش.

4- دعای والد صالح برای فرزندش.- توضیح: در این تعبیر، کلمۀ «والد» کاربرد «جنس» دارد و شامل والده نیز هست، مانند کلمۀ «مُسلم» که شامل مذکر و مونث می گردد؛ وقتی که گفته شود «مسلمین» یعنی هم مردان و هم زنان.

5- دعای شخص مومن برای برادر دینی اش در غیاب او، و خداوند می گوید: و برای تو مثل آن.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله): «رَحِمَ اللَّهُ وَالِدَیْنِ أَعَانَا وُلْدَهُمَا عَلَی بِرِّهِمَا»:(1) خداوند رحمت کند بر پدر و مادری که فرزندشان را در نیکی به خودشان کمک کنند.

توضیح: یعنی طوری با فرزند رفتار کنند که فرزند برای شان نیکی کند؛ کاری نکنند که فرزند، عاقّ یا پرخاشگر، یا بی اعتنا شود.

توجه: مرحوم شیخ حر عاملی در «وسائل الشیعه»، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، 109 باب شامل 444 حدیث دربارۀ حقوق اولاد بر والدین و بالعکس، آورده است.

بخش اول

اشاره

اسلام و اومانیسم

فرزند خواهی

بهره مندی و برخورداری والدین از وجود فرزند

تربیت و پرورش فرزند

«اللَّهُمَّ وَ مُنَّ عَلَیَّ بِبَقَاءِ وُلْدِی وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِی و بِإِمْتَاعِی بِهِمْ. إِلَهِی امْدُدْ لِی فِی أَعْمَارِهِمْ، وَ زِدْ لِی فِی آجَالِهِمْ، وَ رَبِّ لِی صَغِیرَهُمْ، وَ قَوِّ لِی ضَعِیفَهُمْ، وَ أَصِحَّ لِی أَبْدَانَهُمْ وَ أَدْیَانَهُمْ وَ أَخْلَاقَهُمْ، وَ عَافِهِمْ فِی أَنْفُسِهِمْ وَ فِی جَوَارِحِهِمْ وَ فِی کُلِّ مَا عُنِیتُ بِهِ مِنْ

1- وسائل الشيعه، كتاب النكاح، ابواب احكام الاولاد، باب 82 ح4.

أَمْرِهِمْ، وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أَرْزَاقَهُم»: خدایا، بر من منت گذار با زنده ماندن فرزندانم،(1)

و با صالح کردن شان برای من، و با بهره مندی من از ایشان. خدایا، عمرشان را برای من دراز گردان، و اجل شان را به تاخیر انداز، و کوچک آن ها را بپرور، وضعیف شان را برای من قوی گردان، و بدن ها و دین شان و اخلاق شان را برای من سالم کن، جان ها و جوارح آنان و هر آنچه دربارهٔ شان مسئولیت دارم را از آفت و آسیب محفوظ بدار، و برای من و به دستان من روزی شان را جاری (ریزان) کن.

شرح

اشاره

لغت: مُنَّ: منّت بگذار: نعمت کن.- صیغهٔ امر مخاطب از مَنَّ یَمنُّ.

اِمتاع: برخورداری- اِمتاعی: برخورداری من.

رَبِّ: (صیغهٔ امر مخاطب از ربّ یَربُّ: بپرور.

عُنیتُ: (صیغهٔ مفرد مذکر ماضی مجهول): موظّف شده ام: پس باید در صدد آن باشم: مامور به عنایت هستم.- شرح بیشتر در متن بحث.

فرزند خواهی

در شرح دعای قبلی (دعای بیست و چهارم) بحثی تحت عنوان «شعار اولاد کمتر، زندگی بهتر» داشتیم که یک شعار استعماری و غیر علمی است؛ و خود این شعار دلیل است بر این که اومانیسم غربی، بی پایه و نادرست است؛ چگونه انسان دوستان شعار ضد انسان می دهند!؟! در اومانیسم غربی، انسان فقط موجودات دو پای غربی هستند، و منشاء آن «نژاد پرستی یهودی» است که مردمان غربی آن ها را به همهٔ غربیان تعمیم داده اند؛ یعنی الگوئی است از فرهنگ یهودی گرفته شده.

برنامهٔ تربیت علمی اسلام، فرزند خواهی را ستوده و به آن تشویق کرده است: رسول اسلام فرمود: «أَكْثِرُوا الْوَلَدَ أُكَاثِرْ بِكُمُ الْأُمَمَ غَداً»:(2) بر تعداد فرزندان بیفزائید، من در روز قیامت به فراوانی تعداد شما، مباهات خواهم کرد.

1- «وُلد» یعنی «فرزندان». توجه: در برخی از ضبط ها به صورت «وَلَد» آمده که نادرست است.

2- وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب اول.

امام صادق علیه السلام: «الْوَلَدُ الصَّالِحُ رَیْحَانَهٌ مِنْ رَیَاحِینِ الْجَنَّه»:(1) فرزند صالح ریحانه ای از ریاحین بهشت است.

از امام کاظم علیه السلام: یکی از اصحابش در نامه ای به حضور آن حضرت نوشت: «أَنِّی اجْتَنَبْتُ طَلَبَ الْوَلَدِ مُنْذُ خَمْسِ سِنِینَ وَ ذَلِکَ أَنَّ أَهْلِی کَرِهَتْ ذَلِکَ وَ قَالَتْ إِنَّهُ یَشْتَدُّ عَلَیَّ تَرْبِیَتُهُمْ لِقِلَّهِ الشَّیْ ءِ فَمَا تَرَی»: من پنج سال است که از فرزند آوری اجتناب کرده ام، چون همسرم دوست ندارد و می گوید: تربیت فرزند با امکانات اندک، برایم دشوار است. نظر شما در این باره چیست؟ امام در جواب نوشت: «اُطْلُب الْوَلَدَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَرْزُقُهُم»:(2) در صدد فرزند آوری باش، خداوند روزی شان را خواهد داد.

در حدیثی از امام سجاد علیه السلام آمده است: «مِنْ سَعَادَهِ الرَّجُلِ أَنْ یَکُونَ لَهُ وُلْدٌ یَسْتَعِینُ بِهِمْ»:(3) از سعادت انسان است که فرزندانی داشته باشد که از آنان (برای دنیا و آخرتش) یاری بگیرد.(4)

و در این دعا می گوید: «اللَّهُمَّ وَ مُنَّ عَلَیَ بِبَقَاءِ وُلْدِی»: خدایا، و بر من منت بگذار با زنده ماندن فرزندانم. فرزند «منّ الله= نعمت بزرگ خدا» است، لیکن بشرط صالح بودنش،که در ادامه می گوید: «وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِی»: و (بر من منّت بگذار) با صالح کردن آن ها. صالح بودن یعنی «انسانیت» و در اسلام اصالت با انسانیت است نه با انسان. انسان دوستی در قالب اومانیسم، نادرست و غیر علمی است؛ انسان موجود مشروط است؛ به شرط انسانیت، می شود افضل مخلوقات و گل سر سبد طبیعت. و بدون انسانیت، می شود اسفل سافلین.

فرزند خواهی مطلق نیز درست نیست. فرزند صالح خواهی، درست است. و لذا بلافاصله می گوید: «وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِی».

ص: 422

1- همان، باب 2.
2- همان، باب 3.
3- همان، باب 1- توضیح: «وُلد» صیغهٔ جمع «وَلَد».
4- و حدیث های فراوان دیگر.

بهره مندی و برخورداری والدین از وجود فرزند

در جملهٔ سوم می گوید: «و بِإِمْتَاعِی بِهِم»: خدایا به من منت بگذار و نعمت بهره مندی و برخورداری از وجود فرزندان را برایم عطا فرما.

در این مسئله، رابطهٔ والدین با فرزند، می تواند به یکی از صورت های زیر باشد:

1- والدین هیچگونه توقع بهره مندی از وجود و کردار فرزند ندارند، تنها وجود او و سلامتی او را می خواهند.

این روحیه و این طرز تفکر، اقتضای طبیعی طبع انسان است. اما قرار نیست انسان در محدودهٔ اقتضا های غریزی باقی بماند. امام علیه السلام این روحیه را نمی پسندد و می گوید والدین باید توقعِ «تمتع» و بهره مندی از وجود و کردار فرزند داشته باشند؛ فرزند منهای بهره دهی به والدین، مساوی است با زحمت بی فایده.

2- والدین به میزان عقلانی، توقع بهره مندی از فرزندشان داشته باشند؛ این یعنی خارج شدن از محدودهٔ غریزه و وارد شدن به طبع فطری انسانی. فرق انسان و آهو در این مسئله در همین توقع داشتن است.

3- توقع بیش از حد عقلانی، از فرزند: چنین توقعی مصداق «سختگیری» و پرتوقعی و گاهی مصداق «تکلیف مالایطاق» می شود که دیدیم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: «رَحِمَ اللَّهُ وَالِدَيْنِ أَعَانَا وَلَدَهُمَا عَلَى بِرِّهِمَا»:(1) خدا رحمت کند بر پدر و مادری که فرزندشان را در نیکی به خودشان کمک کنند. یعنی اگر سختگیری کنند،یا پر توقع باشند، فرزند را به عقوق وادار می کنند.

بنابراین، وقتی مسئله به طور همه جانبه کامل می شود که «والدین صالح با فرزند صالح» باشند که می گوید «وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِی»: خدایا فرزندانم را برایم صالح گردان. بدیهی است کسی که چنین خواسته ای را از خدا دارد، لابد پیشاپیش صالح بودن خودش را نیز از خدا خواسته است.

تربیت و پرورش فرزند

قرار است انسان هیچ کاری را به تنهائی به عهده نگیرد، بل به همراه لطف خدا؛ با تکیه بر توفیق الهی و توکل، اقدام کند، تا چه رسد به بزرگترین، و حساسترین، و دقیق

1- در مبحث «عنوان همین دعا».

ترین کار که تربیت و پرورش فرزند است. پس باید در هر کاری آهنگِ «اللّهُم» از ته دل بر زبان بیاید. و این تربیت والدین است که اسلام پدر و مادر را این گونه تربیت می کند تا در تربیت فرزند، توانمند باشند. هر مربی وقتی توانمند است که خود واجد تربیت باشد. بلی درست است؛ هم انسان بودن دشوار است، و هم انسان به بار آوردن. با همهٔ این ها، انسان برای عبور از همین دشواری ها آفریده شده است؛ اگر کسی نمی پسندد، تغییر دهد آفرینش را. عقل حکم می کند که واقعیت های هستی را بپذیریم و شرع نیز راه و رسم این پذیرش را نشان می دهد. پدر و مادر خود به خود به وجود نیامده اند و خود به خود پدر یا مادر نشده اند، باید در اولین لحظهٔ تصمیم به تربیت و پرورش، از آن که به وجود آورده و در جایگاه پدر بودن و مادر بودن قرارداده، یاری طلبید و در این برنامهٔ سنگین به تنهائی عمل نکرد.

پس لازم است در این بخش از دعا، آخرین جمله را در اول مشاهده کنیم، می گوید: «وَ فِی کُلِّ مَا عُنِیتُ بِهِ مِنْ أَمْرِهِم». عُنیت، یعنی «قصد شده ام»؛ «اراده شده ام»: کسی اراده کرده که من پدر شوم؛ کسی قصد کرده که من این نقش را داشته باشم. و با بیان ساده معنی «کُلِّ مَا عُنِیتُ بِهِ مِنْ أَمْرِهِم» چنین می شود: «هر آنچه به عهدهٔ من گذاشته شده از امور فرزندان». یعنی من به عهده نگرفته ام، به عهدهٔ من گذاشته اند؛ مامورم؛ موظفم که این امور را به جای آورم. پس لازم است از آن قادر مطلق که این آفرینش را تدبیر و مدیریت می کند یاری بطلبم و در این صورت است که:

1- انسان بودن، آسان می شود.

2- انسان به بار آوردن، آسان می شود.

3- تربیت و پرورش مطابق خواستهٔ آفرینش، و مطابق خواستهٔ آفرینندهٔ آفرینش، می گردد.

توفیق عمل به هر وظیفه را باید از خدا خواست: «إِلَهِی امْدُدْ لِی فِی أَعْمَارِهِم»: خدایا، عمر فرزندان را برایم طولانی کن. «وَ زِدْ لِی فِی آجَالِهِم»: و بر «مدت معینی» که برای عمرشان قرار داده ای بیافزای.

پرورش کار خداوند است

میان پرورش و تربیت فرق اساسی هست، پرورش کار خداوند است؛ اولین آیه قرآن می گوید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمین»: حمد خدای را که پرورندهٔ همهٔ عالم ها است. نه فقط انسان، بل میکروب، باکتری، گیاه، اتم، مولکول، کره، منظومه، کهکشان و... و... همه چیز

ص: 424

را او می پروراند.

کار و بار پرورش در دو بستر است: بستر اول: خداوند از کل جهان هستی می گیرد و به آن شئ مورد پرورش می دهد؛ همه چیز را «تغذیه» می کند اعم از جامد، مایع، گاز، گیاه و جانداران.

بستر دوم: استعدادهای بالقوّهٔ همه چیز را به فعلیت می رساند.

خداوند از این کار و نقش عظیم خود و از صفت «ربوبی» خود، نقشی به عهده والدین گذاشته است، والدین کار الهی می کنند. پرورش یک امر تکوینی و ادامهٔ کار خدا است که به انسان واگذار می کند.

نتیجه: پرورش کار و باری است در طول کار «قَدَری» خدا؛ ادامهٔ کار قوانین و قواعد و فرمول های طبیعت است. اما «تربیت» از سنخ «قضاء» و ادامهٔ کار قضائی خداوند است. یعنی در طول قَدَرها و فرمول های طبیعت نیست، بل گاهی در عرض آن و معارض آن ها می شود؛ تربیت، «طبیعت» نیست، بل مدیریتِ طبیعت است؛ طبیعت انسان را جهتمند می کند.

خداوند «مربّی» است، اما تربیت کردنش، آفرینشی نیست. بل «خواستهٔ » او است. و این خواسته را با دو صورت می خواهد:

1- از انسان می خواهد که خود و دیگران را تربیت کند. و از این باب است آیهٔ «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً»:(1) و پروردگارت خواسته است که عبادت نکنید مگر او را و بر والدین نیکی کنید. این نوع خواسته «خواستهٔ تشریعی» و «قضای تشریعی» است و اختیارش با انسان است که به آن عمل کند یا نکند.

2- خواست خدا که می آید و جریان قَدَرها و فرمول های طبیعت را بر وفق دعای انسان، جاری می کند. این نوع خواسته «خواستهٔ تکوینی» و «قضای تکوینی» است که حتماً محقق خواهد شد.

خدا از والدین می خواهد که فرزند خود را تربیت کنند، و اصول و فروع این تربیت را در متن شریعت آورده است. این خواستهٔ خدا از نوع اول است. والدین نیز باید از خدا بخواهند که با «خواست تکوینی» خودش آنان را یاری کند تا کار تربیتی شان به نتیجه برسد.(2)

1- آیهٔ 23 سورهٔ اسراء.

2- برای واضح شدن این مسئلهٔ پیچیده، شایسته است کتاب «دو دست خدا» مطالعه شود.

خداوند در شریعتش از انسان می خواهد که فرزندش را بپروراند. انسان هم باید از خدا بخواهد که با ارادۀ تکوینی خودش، این وظیفه را برایش سهل و آسان کند. اگر خدا نخواهد، هیچ پرورشی نتیجه نخواهد داد، که می گوید: «وَ رَبِّ لِی صَغِیرَهُمْ، وَ قَوِّ لِی ضَعِیفَهُم»: و (خدایا) فرزندان صغیرم را برایم پرورش ده، و ضعیفان آنان را قوی کن. «وَ أَصِحَّ لِی أَبْدَانَهُمْ»: و بدن های شان را برای من سالم گردان.

آن گاه، به تربیت توجه کرده و می گوید: «وَ أَدْیَانَهُمْ وَ أَخْلَاقَهُم»: و دین های شان را و خُلق های شان را نیز سالم کن.

نسبت تربیت و طبیعت

تربیت در گیاهان، بر علیه طبیعت است، قیچی باغبانی بی رحمانه شاخ و برگ بوتۀ گل را می زند. هرس درختان و تاک مو، تحمیل زورمدارانه است که بر آن ها تحمیل می شود. و از جانب دیگر برای باغبان زحمت و هزینه بر است که بر طبیعت باغبان تحمیل می شود. و برای هر دو تحمیل، علمی تنظیم شده به نام «گیاه شناسی». پس خود علم نیز تحمیل است بر طبیعت انسان. بنابراین، تربیت یک «تحمیل مثلث» است. و دقیقاً همین طور است تربیت حیوان.(1)

خوشبختانه در تربیت انسان، هر سه ضلع این تحمیل، سبک تر است و اگر با «انسان شناسی» صحیح، عملی گردد از تلخی تحمیل کاسته می شود، بل به شیرینی دلپذیر مبدل می گردد. زیرا انسان دارای روح فطرت است که نه فقط خواهان تربیت است بل که به شدت تشنۀ آن است؛ هم زحمت تربیت را بر مربی شیرین کرده و آن را لذتی از لذایذ زندگی می کند، و هم برای فرد مورد تربیت گوارا می شود، و هم علم اندوزی در شناخت اصول و فروع تربیت را دلچسب می کند.

از جانب دیگر انسان دارای روح غریزه است و چون در به دست آوردن خواسته های غریزه توانمندتر از حیوان است، به شدت «تربیت گریز» و «زحمت گریز» و «علم گریز» است. و انسان

1- برخی ها گمان می کنند که تربیت دربارۀ برخی از حیوانات اهلی شده مانند گربه، سگ و میمون، تحمیل نیست. اینان توجه ندارند که موضوع این بحث ذات و ماهیت اصلی حیوان است؛ در آن روز از تاریخ که اجداد وحشی آن ها را اهلی کردند، تربیت را بر طبیعت آن ها تحمیل کردند؛ یک «تحمیل بر نسل» به طوری که طبیعت نسل آن ها را از بین بردند که تحمیلی تر از تربیت گیاه است.

«مجمع الاضداد» است. و مشکل انسان بودن، همین است. در مواردی از این مجلدات به شرح رفت که: انسان مسئولیت پذیرترین موجود و مسئولیت گریزترین موجود است، بسته به این است که کدامیک از این دو طرف در اثر تربیت به فعلیت برسد. و با چه درصدی به فعلیت برسد.

تقدم پرورش بر تربیت

پرورش بر تربیت مقدم است؛ پرورش دو محور دارد: پرورش جسم و پرورش شخصیت درون. تربیت بدون پرورش شخصیت درون، نتیجه ای نمی دهد، بل تربیت عین پرورش شخصیت درون است. پس نسبت میان پرورش و تربیت «اَعم و اَخصّ مطلق» است؛ هر پرورشی تربیت نیست اما هر تربیتی پرورش است.

پرورش شخصیت درون به طوری که روح فطرت، روح غریزه را مدیریت کند، اصل و اساس تربیت است، سپس نوبت می رسد به جزئیات تربیت که در این صورت هیچ جنبهٔ تحمیلی بر فرد مورد تربیت نخواهد داشت، و فرد مربّی که خود دارای فطرت سالم باشد از مربّی گری خود لذت خواهد برد، و هم علم تربیت بر اهلش لذیذتر می شود.

آغاز و انجام تربیت: تربیت فرزند از شروع عمل جنسی پدر و مادر شروع می شود؛ چگونگی مقاربت و حفاظت از نطفه، کیفیت تغذیهٔ مادر و جنین، «ویار»، رعایت یک سری امور در تولد، نامگذاری ای که معطوف به این زمینهٔ تربیت باشد، تغذیه کودک، ختنه، تمرین الفبا، تمرین عبادات، و در یک جمله پرورش فطرت او و پرورش جسمش در جهت شکوفائی فطرت به حدی که او مدیر خود باشد. همهٔ این مسائل را به طور اختصار در کتاب «دانش ایمنی در اسلام» (1) آورده ام و در این جا تکرار نمی کنم. و شرح کامل این مسائل حیاتی به صورت زیبا و کامل در «وسائل الشیعه»، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، است که مراجعه کننده را از هر منبع و متن دیگر بی نیاز می کند. و امید است حوزویان جوان و محقق به ترجمهٔ آن اقدام کنند تا مورد استفادهٔ همگان باشد.

و پایان زمان تربیت، پایان عمر پدر و مادر است.

حدیث: امام علیه السلام در این دعا به ما یاد می دهد که برای فرزندان مان عمر طولانی بخواهیم: «إِلَهِی امْدُدْ لِی فِی أَعْمَارِهِم»، این حرف «لی»

که معنی آن «برای من» است، نشان می دهد که

1- رجوع کنید: سایت بینش نو www.binesheno.com

طول عمر فرزند به نفع والدین است، نه نفع غریزی که هر پدر و مادری فرزندش را غریزتاً دوست دارد. بل نفع فطری که آن را در یک حدیث از امام صادق علیه السلام در می یابیم: یکی از شاگردانش گفت: من دختران متعدد و زیاد دارم. امام فرمود: «لَعَلَّکَ تَتَمَنَّی مَوْتَهُنَّ أَمَا إِنَّکَ إِنْ تَمَنَّیْتَ مَوْتَهُنَّ وَ مِتْنَ لَمْ تُؤْجَرْ یَوْمَ الْقِیَامَهِ- وَ لَقِیتَ رَبَّکَ حِینَ تَلْقَاهُ وَ أَنْتَ عَاص»: (1) گویا تو مرگ آن دختران را آرزو می کنی، بدان اگر چنین آرزو بکنی و آن ها بمیرند، در قیامت (آن اجری که در مرگ فرزند به والدین می رسد) به تو نمی رسد. و پروردگارت را ملاقات می کنی در حالی که تو عصیان گر هستی.

توضیح: مرگ خواهی برای فرزند، نوعی دعا است. شخص عاقل به جای چنین دعای خلاف انسانیت، چرا دعای مثبت نمی کند همین طور که امام سجاد علیه السلام یاد می دهد که برای عمر، سلامتی جسمی، شخصیتی، هدایتی، عقلی و فکری و حتی وفور رزق و روزی اولاد، دعا کنیم.

و نیز: آرزو، نوعی خواسته است، انسان عاقل چرا باید آرزوی منفی کند؟ بی تردید چنین کسی دچار نقص روانی است و دست کم از رحمت و لطف خدا مأیوس است که آرزوی مخالف انسانیت می کند. و یأس از خدا بزرگترین انحراف است.

به ویژه دربارۀ دختران؛ امام صادق علیه السلام فرمود: «الْبَنُونَ نَعِیمٌ وَ الْبَنَاتُ حَسَنَاتٌ وَ اللَّهُ یَسْأَلُ عَنِ النَّعِیمِ وَ یُثِیبُ عَلَی الْحَسَنَات»: (2) پسران نعمت هستند و دختران حسنات هستند. و خداوند (در قیامت) دربارۀ نعمت ها بازخواست خواهد کرد، اما دربارۀ حسنات (بدون بازخواست) ثواب خواهد داد.

توضیح: آنچه خدا به انسان می دهد، یا نعمت است و یا حسنه؛ حسنه «رحمت محض» و اعطای صرفاً کریمانه است و دربارۀ کرم هیچ بازخواستی نیست، اما از نعمت ها پرسش خواهد شد که شکر آن را به جای آوردی؟ زیرا عقل و دین حکم کرده است که «شکر المنعم واجبٌ».

و لذا بهترین خواسته از خداوند آن است که در قالب حسنه خواسته شود: «رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً

1- وسائل الشيعه، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب 6.
2- کافی (فروع) ج 6 ص 7 ط دار الاضواء.

وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَهً».(1) در قنوت نماز بالاتر از این دعائی نیست.

رزق مُدرّر

می گوید: «وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أَرْزَاقَهُم». بهتر است اول به معنی «أَدْرِر» که صیغه امر مخاطب است توجه شود:

لغت: درّ العَرَقُ: سالَ: جاری گشت.- درّ السّماء بالمطر: آسمان باران را ریخت.- أدرّت الناقه: جری لبنها: شیرش جاری شد.

برای روشن شدن معنی اصلی و دقیق «دَرّ» یک مثال می آورم: شترها و گاوها، هنگام دوشیدن شیرشان، دو رفتار متفاوت از خود نشان می دهند، دامداران می گویند: فلان گاو «خوش دوش» است و آن دیگر «بد دوش» است. هر دو شیر دارند و ممکن است شیر یک گاو بد دوش بیشتر هم باشد، لیکن دوشیدن آن دشوار است؛ هر چه به پستانش فشار می آورند، شیر به سختی خارج می شود، در عین حال برای دوشیدن آن به دو نفر نیاز هست، یکی بچۀ حیوان را در پیش چشم آن نگه دارد تا محبت حیوان به بچه اش موجب فروریزی شیرش شود، و دیگری آن را بدوشد.

در دامداری های سنتی گاهی خانمی که شیر را می دوشید یک آهنگ دلنشین ترنّم می کرد تا احساسات حیوان تحریک شود و شیر را رها کند تا دوشیده شود. اما در دامداری های صنعتی، ماشین دوشنده می مکد و باصطلاح پدر حیوان بد دوش را در می آورد و شیرش را تا آخر می دوشد.

چون در لغت، سخن از شتر آمده بود، مثال را از گاو و شتر آوردم، و الا نیازی به این مثل نبود زیرا هر خانمی که مادر است می داند هر وقت محبتش به فرزندش تحریک می شود، شیر به راحتی به دهان کودک می رود. گاهی هم برخی کودکان به حکم غریزه حرکاتی می کنند حتی گاهی دست به پستان مادر می زنند تا محبتش به جوش آید و شیر به راحتی به دهان کودک برسد.

مصدر «الدَّر» یعنی «ریزش به راحتی و به فراوانی». رزق مُدرَّر، یعنی روزی ای که هم به راحتی به

1- آیهٔ 101 سورهٔ بقره.

دست آید و هم مانند بارش باران، فراوان و بسیار باشد. در قرآن نیز مصدر دیگر از این واژه آمده: «أَرْسَلْنَا السَّماءَ عَلَیْهِمْ مِدْراراً وَ جَعَلْنَا الْأَنْهارَ تَجْری مِنْ تَحْتِهِمْ».(1) از همین ریشه است «دُرّ» به معنی چیزی که نور از آن می ریزد «کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ».(2)

اکنون برویم به سوی معنی کلام امام علیه السلام؛ می گوید: «وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أَرْزَاقَهُم»: و (خدایا) به دست من روزی آنان را به آسانی و فراوانی بریزان برای من.

نکته: «لی» برای من. «علی یدی» به دست من. یا: بر دست من. چه زیباست همیشه والدین بر فرزندان، مالی را بدهند. و این برای هر دو طرف زیبا و دلنشین است. اما اگر فرزند چیزی به پدر یا مادر بدهد، دو صورت دارد:

1- اگر والدین، محتاج نباشند و اعطای فرزند جنبۀ صرفاً هدیه داشته باشد، برای هر دو طرف شیرین تر است.

2- اگر والدین محتاج باشند، و اعطای فرزند عنوان کمک مالی داشته باشد، باز شیرین اما شیرین تر نیست.

اما اعطای والدین به فرزند همیشه و در هر حال شیرین تر بل شیرین ترین است. و لذا امام می گوید: خدایا روزی آنان را برای من و به دست من بریزان و فراوان هم بریزان. و مهم این است که در دعای قبلی (دعای بیست و چهارم) که موضوعش «دعای فرزند بر والدین» بود، در مقام فرزند نگفت: خدایا روزی والدینم را برای من و به دست من بریزان. این یک نکته ای مهم، دقیق و تعیین کننده است که در فرق میان این دو دعا می بینیم.

1- آیۀ 6 سورۀ انعام.
2- آیۀ 35 سورۀ نور.

بخش دوم

اشاره

انسان و فرزند

لغت

سفری کوتاه به دانش «معانی و بیان»

متون مقدس و هرمنوتیک

آفت خطرناک در دانشگاه و حوزهٔ علمیه

اختلاف مثبت و منفی

امّت واحدهٔ مثبت و منفی

ولایت و مدیریت

تولّی و تبرّی

داشته های فرزند از دیدگاه والدین

ویژگی های دینی عملی و اجتماعی

«وَ اجْعَلْهُمْ أَبْرَاراً أَتْقِيَاءَ بُصَرَاءَ سَامِعِينَ مُطِيعِينَ لَکَ، وَ لِأَوْلِيَائِکَ مُحِبِّينَ مُنَاصِحِينَ، وَ لِجَمِيعِ أَعْدَائِکَ مُعَانِدِينَ وَ مُبْغِضِينَ، آمِينَ»: و (خدایا) آنان را نیکوکار، اهل تقوی، صاحب بصیرت، اهل شنیدن، و اطاعت کنندگان از تو، قرارده. و قرارده آنان را دوست داران اولیاء خودت و خیرخواهان بر همدیگر. و آنان را بر همهٔ دشمنانت معاند و مبغض قرارده. آمین.

ص: 431

شرح

اشاره

لغت: مناصحين- صيغهٔ جمع اسم فاعل از باب مفاعله- از ريشهٔ «نصيحت». مناصحين يعنى كسانى كه نسبت به همديگر ناصح هستند.

نصيحت: خير خواهى: دلسوزى.- ناصح: خيرخواه: دلسوزى كننده.

نصيحت را در فارسى و تركى به معنى پند و اندرز به كار مى برند، اما در عربى چنين كاربردى ندارد. ظاهراً در فارسى نظر به اينكه پند دهنده دلسوزى مى كند و در اين صورت، پند يكى از مصاديق عملى نصيحت مى شود، آن را به اين معنى به كار برده اند و به حدى رايج شده كه برخى از محققان فارسى زبان دچار اشتباه عميق شده آن را در متون عربى نيز به معنى پند و اندرز گرفته اند كه غلط بيّن است. برخى از مترجمين صحيفه نيز دچار اين غفلت شده اند.

در زيارت حضرت ابوالفضل عليه السلام، مى گوئيم: «أَشْهَدُ لَکَ بِالتَّسْلِيمِ وَ التَّصْدِيقِ وَ الْوَفَاءِ وَ النَّصِيحَهِ لِخَلَفِ النَّبِیِّ(ص) الْمُرْسَلِ وَ السِّبْطِ الْمُنْتَجَبِ...»:(1) گواهى مى دهم كه تو بر جانشين و سبط برگزيدهٔ پيامبر مرسل (صلى الله عليه و آله) تسليم بودى و او را تصديق كردى و برايش وفادار و خيرخواه بودى.

نمى دانم حضرات مترجمين (كه حتماً به زيارت آن حضرت رفته اند، و اگر نرفته اند، از دور لب به زيارتش گشوده اند) اين كلمهٔ «النَّصِيحَه» را به چه معنائى به زبان آورده اند؟ آيا حضرت عباس امام حسين عليه السلام را پند و اندرز مى داد!؟! آيا امام حسين به پند و اندرز كسى نياز داشت!؟! اين جاست كه گفته اند: غلبهٔ فرهنگ، عقل و انديشه را نيز محصور مى كند.

يكى از هوشمندان، پايان نامه دكترى اش را آورده بود كه من درباره اش نظر بدهم، موضوعش «نصيحه الائمّه» بود كه آن را به «انتقاد از امامان جامعه» ترجمه كرده و بر اين محور بحث كرده بود كه آرى در مكتب شيعه بايد از امامان نيز انتقاد شود تا چه رسد به حاكمان غير معصوم. سپس

1- بحار، ج 98 ص 277- كامل الزّيارات، ص 256.

معلوم شد که افراد متعدد در صدد نوشتن چنین پایان نامه ای هستند، حمد خدای را که به خود آمدند. البته یکی از آنان از تز خود دفاع هم کرده و نمرهٔ بالائی هم گرفته بود،(1)

و این نشان می دهد که برخی از اساتید دانشگاه در چه بستر فکری قرار دارند.

اتقیاء: صیغهٔ جمع تقی.- تقی یعنی کسی که خودش را می پاید تا دچار خطا و بدی نگردد.

مصدر ثلاثی مجرد آن «الوقی» و «الوقایه» است. اسم فاعل آن «واقی» و صیغهٔ صفت مشبههٔ آن «وقیّ» می شود.

تقی نیز صفت مشبهه است، اهل لغت آن را از باب افتعال دانسته اند. در این صورت باید گفت: این صیغه از استثنائات است. لیکن می توان گفت: این همان صیغهٔ مضارع مخاطب از وقی یقی، است که از آن «قصد اسمیّت» شده است مانند «تغلب» که افرادی با آن نامگذاری شده اند.(2) تقی نیز با قصد اسمیّت، کاربرد صفت مشبهه یافته است. اهل لغت تابع استعمالات هستند، نه تابع قواعد ادبی.

تقی یعنی کسی که اهل تقوی است.

تعریف: تقوی عبارت است از «ملکهٔ شخصیتی» که شخص را از بدی ها و منکرها باز می دارد.

کلمهٔ تقوی مجازاً به معنی «ترس از خدا» به کار می رود، لیکن این معنی اصلی آن نیست ولی یک کاربرد شایع و رایج است. قرآن نیز که با زبان امّی (= مردمی) آمده، در موارد بسیاری به همین معنی آورده است.

خود «تقوی» حاکی از «خصلت درون» است. وقتی واژهٔ تقی به عنوان صفت مشبهه از آن می آید، بیشتر به خصلت درون، دلالت می کند. پس واژه هائی از قبیل: تقی، متّقی، التّقاه، التّقی، همگی از مقوله های روان شناسی و شخصیت شناسی هستند حتی اگر به معنی مجازی رایج، به کار رفته باشند. امام علیه السلام با کلمهٔ «اتقیاء» به ما یاد می دهد که از خداوند بخواهیم که فرزندان مان را به خصلت و ملکهٔ شخصیتی تقوی، موفق کند.

بُصراء: صیغه جمع بصیر، از ریشهٔ بصیرت.

ص: 433

1- لابد این پایان نامه در قفسهٔ پایان نامه های دانشگاه تهران هست.
2- و همچنین است یزید.

تعریف: بصیرت عبارت است از نیروی تشخیص و تحلیل دربارهٔ هر چیزی و هر امری.

اشیاء و امور، از نظر سادگی و پیچیدگی، متفاوت و مدرّج هستند، بصیرت و توان تحلیل انسان ها نیز متفاوت و مدرّج است. و مسئله می رود به فاز نسبیّت. آن بصیرت که امام برای فرزندان می خواهد، کدام درجه است؟ معیار چیست؟

معیار: بصیرت در حدی برای انسان لازم است که بتواند به وسیلهٔ آن، انسانیت خود را حفاظت کند.

و با معیار کلید طلائی: بصیرت آن نیروی تشخیص و تحلیل است که انسان به وسیلهٔ آن از عصیان روح غریزه بر علیه روح فطرت، جلوگیری کند.

اگر نیروی تحلیل در خدمت غریزه باشد، بصیرت نیست، بل شیطنت است و ابلیس در این بصیرت منفی، قوی ترین مخلوق است. و لذا امام علیه السلام واژهٔ «بُصراء» را پس از واژهٔ «اتقیاء» آورده است، یعنی بصیرت به شرط تقوی، مطلوب و نعمت است، والا بی بصیرت بودن بهتر از بصیرت ابلیسی است. خطر اَبله بودن، برای انسانیت، کمتر از خطر شیطان بودن است.

سامعین: صیغهٔ جمع سامع به معنی شنونده. مراد معنی لغوی نیست، چرا که همگان دارای توان شنیدن به معنی لغوی را دارند. و امام علیه السلام برای فرزندانی که گوش دارند و می شنوند دعا می کند که سامع باشند. و این معنی دیگر است که می توان آن را معنی اصطلاحی نامید.

تعریف در کاربرد اصطلاحی: سامع کسی است ک شنیده ها را به دقت بشنود و از سخنان صحیح پی روی کند.

در اصطلاح رایج می گویند: «سَمْعاً وَ طَاعَةً». کسی که سخن را باصطلاح از این گوش بشنود و از آن گوش رها کند، لغتاً سامع است اما اصطلاحاً سامع نیست.

یک پرسش مهم: در علم «معانی و بیان» یک قاعده داریم به نام «قاعدۀ عدول»، از باب مثال در سورۀ حمد سه آیۀ اول گزاره ها به صورت غایب آمده اند، از اول آیۀ چهارم از غیاب به خطاب عدول

ص: 434

کرده و می فرماید «إِیَّاکَ نَعْبُدُ و...» و تا آخر سوره با تخاطب پیش می رود. در این کلام امام نیز یک عدول هست؛ واژه های «ابرار، اتقیاء، بُصراء» همگی صیغهٔ صفت مشبهه هستند که به خصلت درونی دلالت دارند. آن گاه از آن عدول کرده و واژهٔ سامعین را با صیغهٔ اسم فاعل آورده که به «فعل» دلالت دارد(1) نه به خصلت درونی. چرا نگفت «سمیعین» که صفت مشبهه است؟ و چرا از آن عدول کرد و سخن را از یکنواختی خارج کرد-؟

پاسخ: عدول از ظرایف کلام است که اگر بر اساس یک حکمت نباشد، نادرست می شود و سخن را دچار دوگانگی در جریان، می کند و به فصاحت آن لطمه می زند، و اگر دارای حکمت باشد، کلام را زیبا می کند؛ زیبائی ای که بر توانمندی سخن در رسانیدن معانی می افزاید و یک سخن را دارای دو کاربرد متضامن می کند.

زیبائی سخن بر دو نوع است:

1- زیبائی محض: این هنر محض است و غیر از دلچسب بودن سخن، کاربردی ندارد.

2- زیبائی ای که یک کاربرد ضمنی نیز به سخن می دهد.(2)

به آیه های سورهٔ حمد توجه کنید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمینَ: ستایش فقط از آنِ خدا است که پرورنده همهٔ عالَم ها است.

الرَّحْمنِ الرَّحیمِ: او که بخشنده است به همگان (به مؤمنان و به کافران) و مهربان است بر مؤمنان.

مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ: او که مالک روز جزاء است.

اکنون که خداوند چنین است؛ هم دنیا و هم آخرت در دست اوست، پس باید فقط او را عبادت کرد و فقط باید از او کمک خواست. پس لازم است از روند غیاب سخن عدول شود و با خطاب به این خدا گفته شود که: إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعینُ... تا آخر سوره.

بدون این که به این حکمت تصریح شود و به توضیحات بی هوده پرداخته شود، تنها با «عدول» این پیام حکیمانه را می دهد؛ هم بر زیبائی کلام افزوده می شود و هم از «اطالهٔ بی هوده» خودداری می شود و هم آن حکمت به طور ناگفته، گفته می شود.

1- و همچنین تا آخر این بخش صیغه های اسم فاعل آورده است: مطعین، مناصحین، معاندین و مبغضین.
2- و آن را دارای دو «پیام متضامن» یعنی دو کاربردی که در ضمن همدیگر هستند، می کند.

امام علیه السلام نیز در این کلام، اول خصلت های نیکو و زیبائی شخصیت درون را می خواهد. اما داشتن خصایل نیکوی درونی کافی نیست و اگر شخص را به عمل و «فعل» بیرونی نیانگیزند، بی هوده و بی فایده می شوند؛ بسا کسانی که در درون خود ابر یاء، اتقیاء و بصراء هستند اما کاری در کمک به دیگران، اصلاح جامعه، امر به معروف و نهی از منکر، و تبادل علم و اندیشه ندارند، و باصطلاح روان شناسی «درون گرا» هستند این قبیل افراد گرچه نسبت به دیگران بی آزار، و بدون ضرر هستند، اما افراد مورد نظر اسلام نیستند. گرچه مصداق «یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ»(1) نیستند، اما مصداق «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ»(2) نیز نیستند.

امام علیه السلام با این «عدول از صیغهٔ صفت مشبهه به صیغهٔ اسم فاعل» می گوید: این خصایل نیک درونی وقتی مفید و مطابق نظر اسلام می گردد که به مرحله عمل برسد. و این است حکمت این عدول.

قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) در کلام شان و «تبیان» شان، این همه به ظرایف علمی، مطابق اصول و فروع «بیان شناسی»، و «پیام رسانی» با استحکام حکیمانه سخن می گویند؛ همهٔ ابعاد، روان شناختی سخن، و مجهز کردن کلام به نیروی قدرتمند رسانهٔ زبان، را با دقت تمام در نهایت قوت و دقت، در نظر می گیرند. و سخن شان دارای دو معجزهٔ اساسیِ «امّی» می شود:

1- امّی است: یعنی با بیان مردمیِ عمومی است و در عین حال برای متخصصین تخصصی ترین مسائل را بیان می کند.

2- امّی است: یعنی کلام «کم محتوا» نیست؛ «کلام مادر» است؛ یک سخنی است که سخن دیگر را در بطن خود دارد، یک پیام است که پیام دیگر را نیز در ضمن خود دارد، بل در مواردی پیام های متعدد را. که فرمود: «لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَ بَطْناً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ»:(3) برای قرآن بطنی هست و برای آن بطنش نیز بطن دیگر است.

قرآن، علم است. و همهٔ متون حدیثی ما نیز علم است؛ الفاظ شان، گزینش واژه های شان، سیاق و

1- آیهٔ 30 سورهٔ بقره.
2- همان.
3- عوالی اللئالی، ج 4 ص 107.

نظام واژه ها باهمدیگر، آهنگ و آوای کلام، همگی بر اساس اصول علمی است. آن گاه پیام های شان همگی و بدون استثناء پیام علمی هستند، تنها سخنان زیبای محض نیستند، سخنان زیبا هستند با پیام های علمی زیبا. و لذا «شعر» نیستند گرچه زیبائی های گفتاری و بیانی را دارند؛ «وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما یَنْبَغی لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبین»:(1) به او (پیامبر) شعر تعلیم ندادیم، و شعر شایستۀ او نیست، و آنچه او آورده است، نیست مگر قرآنِ تبیین کننده که «تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ»(2) است. «وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ»: (3) و نیست آن، سخن یک شاعر.

متون مقدس و هرمنوتیک - آفت خطرناک در دانشگاه و حوزۀ علمیّه

پس از مبحث بالا، اکنون جای آن است که نگاهی به دانشگاه های مان و آن گاه به حوزه های مان، داشته باشیم: ابتداء مقصودم را در یک جملۀ مختصر می گویم:

هرمنوتیک برای محافل علمی و دانشگاه های غربی لازم و ضروری است، اما در جامعۀ اسلامی و مراکز علمی مسلمانان جائی ندارد.

اما این سخن در این قالب فقط یک ادّعا است و باید به طور مشروح بیان شود تا هم شفاف و هم مستدل گردد:

هرمنوتیک یعنی برداشت های متفاوت، بل مختلف از یک متن. هرمنوتیک (که امروز به عنوان یک «علم» مطرح می شود) شناخت درست آن لازم گرفته که ماهیت و چیستی آن در علم «انسان شناسی» بررسی شود، سپس تاریخ تولد آن، و منشاء آن که در یک جریان تاریخی بوده، بررسی گردد تا روشن شود که هرمنوتیک چیست، دارای چه ماهیتی است، و لزوم آن به عنوان یک علم چیست، و

1- آیۀ 69 سورۀ یس.
2- آیۀ 89 سورۀ نحل.
3- آیۀ 41 سورۀ حاقّه.

چرا جایگاه علمی یافته است؟-؟-؟

در مرحلهٔ «انسان شناسی»: در این مرحله، محور بحث عبارت است از «اختلاف و انسان». مسلّم است که انسان موجودی است که «اختلاف نظر» از ذاتیات او است. قرآن که «تبیان کلّ شیئ» است ببینیم در این مسئله چه بیانی دارد؟

و در این جا پیش از هر چیز، به صراحت می گویم: بحث ما تعبّدی نیست، یعنی به سخن قرآن در این مسئله با این دید نگاه نمی کنیم که چون قرآن است باید بپذیریم، بل هم من نویسنده و هم خواننده، بدون تعبّد و (نعوذ بالله) با دید یک فرد غیر مسلمان به مسئله می نگریم تا به روشنی علمیت بیان قرآن را در این موضوع به طور آزادانه و بی طرفانه، دریافت کرده و قضاوت کنیم.

اختلاف فکر انسان ها از نظر قرآن: قرآن «اختلاف نظر» را به دو نوع تقسیم می کند: اختلاف نظر مثبت و مفید، اختلاف نظر منفی و مضرّ. اختلاف نظر مثبت را یک امر آفرینشی؛ لازم و حیاتی می داند که انسان بدون آن انسان نمی شود. اما اختلاف نظر منفی را مضرّ و خطرناک و منهدم کننده انسانیت می داند.

فوراً این سخن را به معنی ژورنالیستی و سطحی، معنی نکنید، قدری تحمل و تأمل فرمائید زیرا که مسئله عمیق تر از آن است و از نظر ژرفای علمی، از عمیق ترین مسائل علمی است:

اول آیه 213 سورهٔ بقره را می خوانیم: «كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرينَ»: مردم تنها یک امّت بودند (هیچ اختلافی نداشتند) که خداوند پیامبران را مبعوث کرد به عنوان بشارت دهندگان و بیم دهندگان.

اکنون از این آیه چه می فهمیم؟ پاسخ چند پرسش را باید دریابیم:

1- مراد از «النّاس» در این آیه، چیست؟ آیا کل مردم روی زمین است؟ یا یک قوم و قبیله؟ نظربه این که «نبیّین» با صیغهٔ جمع آمده، معلوم می شود که مراد کل مردم روی زمین است.

2- کل مردم روی زمین، کی و در کجای تاریخ، «امّت واحده» بودند؟ در خود قرآن می بینیم که از آغاز و در وقتی که خانواده آدم و حوّا با دو پسرشان بودند نه تنها امّت واحده نبودند بل برادری برادر دیگر را کشته است. پس این کلمهٔ «کان» در این آیه چه معنائی را دارد؟

ابن هشام (ادیب متبحّر، و سخن شناس بزرگ) در آخر «مغنی اللّبیب» چند قاعده ادبی را آورده و

در «قاعدۀ خامسه» می گوید: گاهی مراد از صیغۀ فعل وقوع آن است و این اصل است در فعل. و گاهی مراد «مشارفه» است مانند «إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ»،(1) مراد از «فبلغن» رسیدن به پایان مدت نیست، زیرا اگر مدت عدّه به پایان برسد، دیگر جائی برای «امسکوهن» نیست. پس مراد «در شرف پایان یافتن» است.

سپس می گوید: گاهی از یک صیغۀ فعل، «توان بر انجام آن» مراد است نه وقوع آن،(2)

مانند «وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلين»،(3) وعده ای که هنوز عمل نشده را می گوید «کنّا فاعلین». یعنی ما چنین توانائی را داریم.

کلمۀ «کان» در آیۀ مورد بحث ما نیز از این قبیل است؛ یعنی مردم در شُرف امت واحده شدن بودند، که خداوند پیامبران را مبعوث کرد و نگذاشت مردم امّت واحده شوند.

لطفاً این بحث را با شکیبائی پی گیری کنید؛ اگر پیامبران و نبوت ها نمی آمدند مردم یک امت واحده و بدون فرقه ها می شدند. اما امت واحده از نوع منفی اش. پس امت واحده بودن نیز بر دو نوع است: امت واحدۀ منفی و امت واحدۀ مثبت. و دربارۀ هر دو، آیه ها داریم.

امت واحدۀ منفی: برای این موضوع، کندوی زنبور عسل را مثال می آورم: زنبوران در کندو یک اجتماع هستند و یک امت واحده بدون کوچکترین اختلاف؛ با تقسیم کار منظم و معین: کار پرستاران مشخص است، وظیفۀ نگهبانان نیز معین است، کار جمع کنندگان و آورندگان شهد هم مشخص است. نقش ملکه نیز معلوم است. اما این امت واحد بودن زنبوران، ماهیت منفی دارد؛ میلیون ها سال است که زنبوران در همان حالت در جا می زنند و ایستا هستند؛ هیچ تحولّی، تکاملی و پیشرفتی در زیست شان رخ نداده و نخواهد داد. این ایستائی به خاطر آن است که آن ها اختلاف نظر، اختلاف بینش، تفاوت تشخیص ندارند تا از تضارب نظرها و بینش ها و تشخیص ها، تحرکی به وجود آید و آن ها را متحول کند.

1- آیۀ 231 سورۀ بقره.

2- می گوید: الرآبع: القدره علیه....
3- آیهٔ 104 سورهٔ انبیاء.

بنابراین، این اختلاف نظر است که جامعهٔ انسان را متحول می کند؛ اختلاف منشاء نو آوری ها و ابتکارات و کشفیات است. اگر نبوت ها نمی آمدند انسان نیز مانند زنبور (البته در یک حد بالاتر، چون انسان روح فطرت هم دارد) یک امّت واحدهٔ ایستا می شد، نبوت ها آمدند و نگذاشتند که فکر ناس نیز مانند فکر زنبوران منجمد و یخ زده و ایستا باشد.

از این دیدگاه؛ حتی تمدن های ملحد و معاند مانند تمدن عاد- آکد- و تمدن ثمود (تمدن سومر)، و تمدن فراعنهٔ مصر، نیز در اثر تکانی که نبوت ها به فکر بشر داده اند، به وجود آمده اند. و لذا همیشه در تاریخ بشر، «بی دینی»، خود یک «دین بوده بر علیه دین» که از سوء استفاده از دین ناشی شده است.

این بود آن «اختلاف مثبت و لازم» که نبوت ها آن را به تحرک آوردند. و انسان بدون نبوت ها در شرف امت واحدهٔ منفی بود و دارای توان و استعداد امّت واحدهٔ منفی را داشت. و این است معنی «کان» در آیهٔ مورد بحث ما که نمونهٔ دیگر آن را در آیه دیگر خواهیم خواند.

اختلاف منفی: آیهٔ مورد بحث سه بخش دارد بخش اول آن را به همراه بخش دومش دوباره بخوانیم: «کانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرینَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِیَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ فیمَا اخْتَلَفُوا فیهِ». می فرماید: اختلاف لازم بود و عامل تحول و تکامل اجتماعی بود، اما نه به طور آشفته و بی برنامه، زیرا در این صورت به اختلاف منفی مبدل می شود و بر انسانیت انسان لطمه شدید می زند. و لذا با نبوت ها، برنامه، کتاب و قانون و قاعده فرستادیم تا اختلاف نظرها و بینش ها در بستری مشخص و در جهت مثبت پیش بروند.

منشاء اختلاف مثبت، روح فطرت است که با تحریک نبوت ها به حرکت در می آید که امیرامؤمنین در این باره می فرماید: «فَبَعَثَ فِیهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیَاءَهُ لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِهِ وَ یَحْتَجُّوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیغِ وَ یُثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»:(1) پس خداوند پیامبرانش را در میان آنان مبعوث کرد و ایشان را پی در پی فرستاد، تا پیمانی که فطری مردم بود به یادشان بیاورند و نعمت فراموش شدهٔ شان را یاد آوری کنند، و به راه تبلیغ با آنان گفتگو نمایند، و دفائن (استعدادهای پنهان شدهٔ) عقول را برای شان شخم زده و بیرون بیاورند.

1- نهج البلاغه، خطبهٔ اول.

پس، بخش دوم آیه می گوید: اختلاف مثبت وقتی می تواند ماهیت مثبت خود را حفظ کند که در بستر همان نبوت ها جاری باشد.

منشاء اختلاف منفی، «بغی» است: منشاء اختلاف منفی، روح غریزه است که خود خواه است و برای منافع شخصی خود، ساز مخالفت می زند. اکنون آیه را به همراه بخش سوم (از اول تا آخر) بخوانیم: «کانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فيمَا اخْتَلَفُوا فيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فيهِ إِلاَّ الَّذينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدی مَنْ يَشاءُ إِلی صِراطٍ مُسْتَقيم»: مردم در شُرف امّت واحدۀ (منفی) بودند که خداوند پیامبران را به همراه کتاب و برنامه مبعوث کرد (تا دچار ایستائی امّت واحدۀ منفی نباشند) و داوری کنند میان مردم در آنچه اختلاف منفی می کنند. و اختلاف نکردند در آن برنامه و کتاب، مگر پس از آن که آن برنامه برای شان داده شد و پس از آن که بیّنات برای شان آمد، این اختلاف در دین، به علّت بغی (= سهم خواهی= خود خواهی= به من چه می رسد= سهم من چیست» در میان شان به وجود آمد. پس خداوند آن هائی را که ایمان آورده بودند هدایت کرد به آنچه اختلاف کرده بودند در آن با اذنش. و خداوند هر کسی را که بخواهد به صراط مستقیم هدایت می کند.

توضیح: به کلمۀ «باذنه» توجه کنید، این «جار و مجرور» متعلق است به «اختلفوا». یعنی هدایت کرد به آن اختلافی که مأذون بود.

من برای رعایت اصطلاحات ادبی روز، گفتم: اختلاف مثبت و اختلاف منفی. اکنون اصطلاح خود قرآن را بیاوریم: قرآن اختلاف را به دو نوع تقسیم می کند:

1- اختلاف ماذون؛ همان اختلاف که نبوت ها آن را به تحرک در آوردند تا امت انسانی مانند امت کندوی زنبور، امّت ایستای واحد، نباشد.

2- اختلاف غیر ماذون که باید مطابق برنامه و کتاب نبوت ها عمل شود تا از آن جلوگیری شود.

خداوند به اختلاف مثبت اذن داده و مؤمنان را نیز به آن راهنمائی کرده است. اما اختلاف منفی، خود خواهانه و غریزه گرایانه و بر علیه اقتضائات فطرت انسان است.

آیهٔ دیگر: آیه های 118 و 119 سورهٔ هود نیز به بحث ما ناظر است: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النّاسَ

أُمَّةً واحِدَةً وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفينَ- إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذلِکَ خَلَقَهُمْ»: و اگر پروردگارت می خواست، همهٔ مردم را یک امت واحده قرار می داد ولی آنان همواره اختلاف خواهند داشت- مگر کسی که پروردگارت رحمتش کند. و برای همان، مردم را آفریده است.

توضیح: و برای همان، مردم را آفریده است: یعنی انسان را برای اختلاف آفریده که هر کس در این اختلاف از مسیر مثبت خارج نشود و به مسیر منفی اختلاف (= بغی) وارد نشود، سعادتمند خواهد بود.

آیهٔ سوم: آیه 33 سورهٔ زخرف می گوید: «وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعارِجَ عَلَيْها يَظْهَرُون»: اگر نبود که مردم امّت واحده می شدند، برای آنان که به خدای رحمان کافر می شوند خانه هائی قرار می دادیم با سقف هائی از نقره و بالکن هائی که بر آن ها ظاهر شوند.

توضیح: 1- این آیه «امت واحده» بودن را مردود و منفور می نامد. بدیهی است هر امّت واحده، مردود نیست به ویژه امّت واحدهٔ زمان ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) و آیه هائی ما را به امت واحده بودن دعوت می کنند: «إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون».(1) پس برای انسان دو نوع امّت واحده امکان داشته و دارد: امّت واحدهٔ مثبت. و امّت واحدهٔ منفی و مردود.

2- این آیه نیز با کلمهٔ «یکون» تعبیر می کند که از همان «کان» است که در آیهٔ اول بحثش گذشت، با این فرق که آن آیه ایستائی و راکد بودن اولیّهٔ اجتماع بشری (شبیه ایستائی و رکود اجتماع زنبوران کندو) را در نظر داشت، و این آیه در فاصلهٔ نبوت ها که انسان در اثر نبوت به نعمت اختلاف نظر رسیده و صنایع را اختراع کرده است که اگر در این مرحله نیز اختلاف نظرها نباشد، باز انسان امت واحده می شود و تفاوت طبقات ثابت و ایستا و راکد می ماند و جامعه از تحول باز می ایستد.

بنابراین در صورت فعلی نیز اختلاف داشتن و امت واحده نبودن، ضرورت دارد که دستکم عدّه ای در راه راست می مانند، و همین روند است که جامعهٔ جهانی انسان را بالاخره به امت واحدهٔ مثبت می رساند. «وَ لِذلِکَ خَلَقَهُمْ»: و برای چنین روندی آفریده است که در طول تاریخ همیشه حق و ناحق باشد تا در پایان تاریخ- با طی مراحل تکامل اجتماعی، و با تجربهٔ هر راه باطل- همگان به صراط مستقیم

1- آيهٔ 92 سورهٔ انبياء، و آيهٔ 52 سورهٔ مؤمنون

برسند.

نتیجه: اختلاف نظرها، بینش ها و فکرها، از خصایل ذاتی انسان است؛ لازم و ضروری است تا جائی که از برنامۀ نبوت ها خارج نشود و به اختلاف منفی مبدل نگردد.

این بود رابطۀ انسان با اختلاف، نوع مثبت آن و نوع منفی آن.

در این جا ناچارم یک سخن را به صراحت بگویم: بنده مقلّد هیچ مفسری و هیچ متن تفسیری نیستم و در میان قرآن و خودم هیچ کسی را قرار نمی دهم مگر اهل بیت علیهم السلام، بنابراین، خواننده نیزنباید با نوشتۀ من، با تقلید از دیگر مفسران عمل کند. آنچه برای من حجت است و برای خوانندۀ غیر مقلد نیز حجت است بیان خود قرآن و تفسیر اهل بیت علیهم السلام است. پس کسی نباید فلان متن تفسیری را باز کند و برایم بخواند که فلان شخصیت چنین تفسیر نکرده است. لطفاً فرد شخصیت زده، شخصیت زدگی خود را به این بنده سرایت ندهد.

و اما حدیث: در تفسیر نور الثقلین، در ذیل آیۀ 213 سورۀ بقره، چهار حدیث آورده است:

1- سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله «كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً» قال كان هذا قبل نوح امه واحده، فبدا لله فأرسل الرّسل قبل نوح. قلت أعلى هدى كانوا أم على ضلاله؟ قال: كانوا على ضلاله. قال: بل كانوا ضلالا لا مؤمنين و لا كافرين و لا مشركين: از امام صادق علیه السلام از آیه «كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَه» پرسیدم. فرمود: این قبل از نوح بود، خداوند لازم دید که تغییری ایجاد کند، پس پیامبران قبل از نوح را مبعوث کند. گفتم: آیا آنان در هدایت بودند یا در ضلالت؟-؟ فرمود: در ضلالت بودند. و فرمود: گمراهانی بودند که نه مؤمنان بودند و نه کافران و نه مشرکان.

توضیح: پیام این حدیث کمی نیازمند دقت است: در آخر حدیث می گوید: «گمراه بودند، لیکن به این معنی که نه مؤمن بودند، نه کافر و نه مشرک». این مصداق همان کندوی زنبور عسل است.

می فرماید: در این وضعیت بودند که خدا پیامبران قبل از نوح را فرستاد. یعنی با ارسال رسل، آنان از آن وضعیت امت واحده خارج شدند و اختلاف در میان شان پدید گشت.

اکنون سخن در این است که آیا آن «امّه واحده» واقعاً محقق شده بود؟ یا به قول ابن هشام کلمهٔ

«کان» در این سخن امام صادق نیز به معنی «در شُرف امت واحده شدن بوده اند»؟ نظر به آیهٔ «وَ إِنْ مِنْ أُمَّهٍ إِلاَّ خَلا فیها نَذیر»(1) و امثالش، باید گفت هرگز چنین امّتی وجود واقعی پیدا نکرده است در این آیه با «اِن نافیه» هر «امت بدون پیامبر» را نفی می کند. یعنی هیچ امّتی هرگز نبوده که پیامبری برای شان فرستاده نشده باشد. پس روشن می شود که کلمهٔ «کان» در این حدیث نیز به معنی «در شُرف بودن» است.

دو حدیث دیگر را، همین حدیث معنی می کند، و در یکی از آن ها که از «مسعده» نقل شده، باز آمده است: «قلت: أ فضلال کانوا قبل النبیین أم علی هدی؟ قال: لم یکونوا علی هدی کانوا علی فطره الله التی فطرهم علیها لا تبدیل لخلق الله، و لم یکونوا لیهتدو»: گفتم: آنان پیش از آمدن پیامبران در هدایت بودند؟ گفت: در مسیر هدایت نبودند؛ بر فطرتی که خدا به آن آفریده بود، بودند، فطرت الهی مبدل نمی شود. ولی در هدایت هم نبودند.

این نیز مصداق کندوی زنبور است با این تفاوت که زنبوران بر اساس غریزه زندگی می کنند، و اگر نبوت ها نبود زندگی انسان ها نیز بدون اختلاف بر اساس فطرت (بالقوّه و بدون فعلیّت) قرار می گرفت.

آن گاه حدیث دیگر در تفسیر «مجمع البیان» از زبان امام باقر علیه السلام آورده است که می فرماید: «كَانُوا قَبْلَ نُوحٍ أُمَّةً وَاحِدَةً عَلَى فِطْرَهِ اللَّهِ لَا مُهْتَدِينَ وَ لَا ضُلَّالًا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّين»: قبل از نوح امت واحده بودند؛ بر اساس فطرت الهی؛ نه در مسیر هدایت بودند و نه در گمراهی که خداوند پیامبران را فرستاد.

این نیز مصداق کندوی زنبور عسل می شود با همان فرقی که گفته شد.

کلمهٔ «کان» و «کانوا» در این حدیث ها، ظهورشان دلالت دارد که چنین امتی وجود داشته است. اما نظر به نصّ آیهٔ «وَ إِنْ مِنْ أُمَّهٍ إِلاَّ خَلا فیها نَذیر»،(2) باید گفت مراد از این کلمه ها «در شُرف بودن» است. زیرا «ظهور» در برابر «نصّ» هیچ حجیّتی ندارد و باید از آن عدول شود. و نیز در برابر این ظهور، ظهور سخن امیرالمؤمنین علیه السلام قرار دارد که فرمود: «وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ»: و پیامبرانش را پی

1- آیۀ 24 سورۀ فاطر.
2- آیۀ 24 سورۀ فاطر.

در پی بر آنان فرستاد. ظاهر این سخن این است که هرگز امتی بدون پیامبر و ناآگاه از نبوت، نبوده است.

آخرین سخن در این بحث: بر فرض قبول تسامحی که مفسرین از خود نشان داده و بر خلاف نص آیه، «وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فیها نَذیر» باور می کنند که امت واحده ای پیش از حضرت نوح بوده و الفاظ «کان- کانوا- یکون» در آیه ها و حدیث ها را به معنی اصلی می گیرند و معنی «در شُرف» را نمی پذیرند- یا اساساً چنین معنائی به ذهن شان نمی رسد- باز اصل مسئله سر جای خود هست که اختلاف دو نوع است: مثبت و منفی. امت واحده هم دو نوع است: مثبت و منفی.

تمدن قوم نوح اولین تمدن است که امروز آثار آن در زیر آب های بخشی از دریا مدیترانه قرار دارد. طوفان و دامنه های سنامی آن فرو کش کرده اما بقایای آن به شکلی که امروز دریای مدیترانه می نامیم باقی مانده و حضرت نوح و همراهانش از کشتی پیاده شده و در میان مردم سومر و آکد (= ثمود و عاد) زندگی کردند.(1)

این که مورخین و باستان شناسان معتقدند که اولین تمدن را سومریان ایجاد کرده اند، به دلیل ناآشنائی شان با تمدن قوم نوح است که در زیر آب قرار دارد، گرچه آثار آن امروز هم هست لیکن تا امروز امکان تحقیق و بررسی نبوده است. و ممکن است مرادشان از اولین تمدن، «تمدن با دولت» باشد، در این صورت حق با آنان است زیرا قوم نوح فاقد دولت بود.

با این فرض که خالی از تسامح نیست، باید گفت: پیش از پیدایش اولین تمدن که به دست قوم نوح تأسیس شد، یک امت کوچکی بدون تمدن بوده اند که هیچ اختلافی در میان شان نبوده و شبیه کندوی زنبور می زیسته اند، که نبوت ها آمده و آنان را از آن حالت رکود و ایستا، خارج کردند و اختلاف مثبت در میان شان پدید آمد.

هرمنوتیک و متون مقدس

اما آنچه هرمنوتیک نامیده می شود، نه اختلاف مثبت است که در بالا بیان شد، و نه اختلاف منفی از سنخ اختلاف منفی که به شرح رفت. بل یک چیز «ساختگی» و مصنوعیِ پیشنهادی است برای

1- رجوع کنید: به کتاب «کابالا و پایان تاریخش» بخش قوم نوح.

درمان درد دین غربی.

آنچه امروز به عنوان مسیحیت و یهودیت، رسمیت دارد، علیل و بیمار است؛ یهودیت پس از دوره سلیمان، و مسیحیت در همان آغاز و پایان عمر دنیوی عیسی، دچار تحریف اساسی شدند؛ ماهیت شان ضد عقل و ضد عقلانیت گشت؛ هیچ عقلی و هیچ بینش علمی نمی تواند گزارۀ «عیسی پسر خدا است» را بپذیرد که رکن اساسی مسیحیت بود. و هیچ عقلی و علمی نمی تواند گزارۀ «یعقوب با خداوند کشتی گرفت و با همدیگر گلاویز شدند» را بپذیرد که در تورات آمده، و یا گزارۀ «خداوند در بهشت قدم می زد، صدا زد آدم کجائی» را. که از ارکان اساسی دین یهود هستند. و ده ها گزاره از این قبیل در آن دو دین.

این دین ضد عقل و ضد علم، انسان را به طور صد در صد در قالب «تعبُدی» قرار می داد و می دهد: بشنو و بپذیر، عقل و علم را کنار بگذار. این ها «مقدس» هستند؛ عقل و علم به عرصۀ مقدسات راه ندارد (!!!).

رنسانس: چنین بود که بالاخره حوصلۀ تحمل بشر تاب نیاورد و ترکیده منفجر شد؛ نهضت رنسانس بر علیه «دین تعبدی» که عقل و علم را خفه کرده بود به راه افتاد. مردم به حدی به تنگ آمده بودند که در بدو حرکت، این عصیان بر علیه دین رسماً اعلام کردند که به آئین یونان قدیم بر می گردیم؛ یونانِ خدایان؛ یونان شرک و بت پرستی.

اما پس از طی زمانی به تجربۀ عینی روشن شد که آئین یونان قدیم، خواه دوران شرک صریح خدایان پرستی، و خواه دوران مُثل پرستی افلاطونی، و خواه دوران «عقول عشره» پرستی ارسطوئی، نمی تواند خلاء مسیحیت را پرکند، زیرا همان مسیحیت ضد علمی و ضد عقلی تعبدی، چیزی است که به نیازهای درونی انسان، بهتر و بیشتر از آئین های یونانی پاسخ می دهد. و مسئله در میان یونان گرائی و مسیحیت گرائی همچنان (باصطلاح) می پلکید، تا این که دین با عنوان «تجربۀ دینی» در عرصۀ علم و اندیشه و عقلانیت، جائی برای خود یافت. که اصل «معلومات پیش از تجربۀ» کانت در انسان شناسی، خودنمائی کرد و دیگرانی آمده و مسئله را ژرف تر از آن بررسی کردند که «انسان با تجربۀ درونی خود، حقیقت و ضرورت دین و فایدۀ آن را در می یابد». افرادی مانند هایدگر و برگسن و... این موضوع را به عنوان یک رشتۀ علمی مسلّم در ردیف دیگر علوم عقلانی، بل تجربی قرار دادند.

اینک نهضت پر انرژی رنسانس، در اصل مسئله تسلیم شده و متقاعد شده بود که آری دین لازم، ضروری و مفید است. اما کدام دین؟ یا کدام آئین و متن آئینی؟؟ تجربهٔ دینی، یا دین تجربی باز هم نمی

ص: 446

توانست متون مسیحیت و یهودیت را بپذیرد. این بار که جنگ رنسانس با خدا به صلح و آشتی رسیده بود، جبهۀ جنگ میان رنسانس و متون دینی همچنان برقرار بود. زیرا آنچه عقل و علم نامیده می شود هرگز نمی تواند در زندان تعبد قرار بگیرد، چون در این صورت دیگر نه عقل و نه علم. بل (اگر بر فرض نامش را عقل و علم بگذارند) عقل و علم بر علیه عقل و علم می گردد.

پس چاره چیست؟ چه باید کرد؟ چگونه برای این درد، درمانی به دست می آید؟ هرمنوتیک؛ هرمنوتیک درمان این درد است؛ عقل را آزاد بگذارید که آزادانه تأویل کند و با برداشت های شخصی از متون مقدس، خود را اقناع کند. در این صورت هم قداست متون مقدس محفوظ می ماند هم عقل و علم کار خود را می کند.

اما این آزادی برداشت از متون، با کدام قاعده، در کدام بستر، با کدام اصول و فروع؟؟؟ آیا برای این تأویلات و توجیهات، یک قاعده و برنامه ای لازم است. چه باید کرد؟ برای این نیاز، عصر «اسکولاستیک» در پیش رو قرار گرفت که همۀ اصول و فروع دین به وسیلۀ ارسطوئیات تأویل شود؛ یعنی دین همان مسیحیت باشد لیکن خرافات و بنیان های ضد عقلی و علمی آن با ارسطوئیات تأویل و توجیه شود.

اما ارسطوئیات نیز که قبلاً به وسیلۀ عقل و علم داغان شده بود، این بار به آرشیو تاریخ پیوست و باز نیاز به یک قانون و قاعدۀ دیگر برای این توجیهات همچنان پا بر جا ماند.

اروپائیان، برای تدوین و تأمین یک قانون و برنامه برای توجیهات متون مقدس، روزی به این در و روزی به آن در، زدند و بالاخره چیزی حاصل نشد، به ناچار درب توجیهات و تأویلات را باز گذاشتند و مسئله بدون برنامه و بدون تنظیم یک سری قواعد اصول و فروع، به برداشت شخصی هر شخص، واگذار گشت و هرمنوتیک نامیده شد.

این بود اصل و ماهیت زائیچه ای به نام هرمنوتیک، که فقط برای درمان درد و معلولیت دین شان بود. برای آبرو دادن به این مولود نامشروع به دامنۀ آن گسترش دادند که: آری برداشت های مختلف در هر چیز و در هر موردی، یک واقعیت است. و حد و مرز این عمل نوخاسته را با حد و مرز اختلاف مثبت، درهم آمیختند.

عامل دیگر، زمینه را بر چنین آمیختگی، آماده کرد: پوپریسم (شکاکیّت مدرن) نیز نسبیت را بهانه

ص: 447

کرده و همهٔ محصولات عقلی و علمی را به اتهام «غیر مطمئن بودن» متهم کرد، بدین روند، عقل و علم نیز از کرسی خود پائین آمده و توانست با خرافات متون مقدس، تا حدودی هم آواز و هم آهنگ گردد.

یا برعکس: می توان گفت این هرمنوتیک و آزادی برداشت های مختلف و متضاد شخصی، از متون مقدس بود که زمینه را برای شعار «علم آن است که ابطال پذیر باشد» فراهم کرد. و به هر دو صورت، انسان به حماقت خود حکم کرد.

اما دانشگاه ها و حوزهٔ علمیهٔ ما: در اسلام، هیچ چیزی، هیچ کسی و هیچ متنی مقدس نیست مگر پس از تعقل و اندیشهٔ علمی، اسلام دین تعبدی نیست، بل هر اعتقاد و هر داوری تعبدی، و هر مقولهٔ تعبدی را و هر تقدیس بدون تعقل و بدون علم را نمی پذیرد، حتی در توحید و خدا پرستی. حدود 49 مورد از قرآن، حجیت عقل را در بالای سر هر باور و عقیده فراز کرده و آن را معیار قرار می دهد. و در صدها مورد از ماده «علم» آورده که تعداد زیادی از آن ها، یافتهٔ علمی را حجّت و هر باور غیرعلمی را جهالت می نامد که جهالت یعنی هر باور غیر عقلی و غیر علمی. و در 20 آیه فهم عمیق را «فقه» نامیده که به معنی بالاترین درک علمی است. و در حدود 18 آیه به فکر و تفکر دعوت کرده است. و حدود 16 آیه دربارهٔ «لُبّ» آورده است که به معنی «همکاری عقل و علم» است.

اسلام تنها در عرصهٔ «فقه اصطلاحی» که به معنی «حقوق و متعلقات حقوق» است، تعبد را طلب می کند. که این نیز در مرحلهٔ «مقدم بر عقل و علم» نیست؛ می گوید: اکنون که خداشناسی و انسان شناسی مورد نظر من را پذیرفتی، آن گاه روانشناسی و جامعه شناسی مورد نظر من را با تعقل و تحقیق علمی پذیرفتی، پس بدان که حقوق فردی و اجتماعی تو را من بر اساس همین اصول که پذیرفته ای، تنظیم خواهم کرد و تو تعبداً باید بپذیری.

امروز، این تعبد خواهی مورد اجماع همهٔ جهانیان است؛ همهٔ جامعه ها قوانین مصوب پارلمان های شان را به طور متعبدانه می پذیرند، و این پذیرش تعبدی را لازم، ضروری و واجب می دانند و تخلف از آن را جرم می دانند. و در قاموس امروز جهانیان، جرم یعنی پایمال کردن این تعبد. حتی جرم یعنی بی توجهی و نادیده گرفتن این تعبد.

دانشگاهیان ما توجه ندارند که هرمنوتیک درمان جعلی و صددرصد مصنوعی و به اصطلاح «من درآوردی» است برای درد و معلولیت دین غربی و هیچ جایگاهی در جامعۀ مسلمین ندارد. نه از سنخ

ص: 448

اختلاف مثبت است و نه از سنخ اختلاف منفی که به شرح رفت. و «به رسمیت شناختن هرمنوتیک» نه جائی در طبع انسان دارد و نه در طبع اجتماعی جامعه، و نه جائی در عرصهٔ علم و اندیشه.

هرمنوتیک، ماهیتاً و ذاتاً غیر از اختلاف نظر، غیر از اختلاف بینش و حتی غیر از اختلاف برداشت طبیعی از یک سخن یا از یک متن است؛ برداشت های مختلف از یک متن، وقتی است که آن متن هیچ ضدیت با عقل و علم نداشته باشد. در این صورت ممکن است برداشت ها از چنین متنی متفاوت باشد، آن هم در مواردی، نه در هر جائی و در هر موردی.

و نیز: چون فهم و درک انسان ها در فاز نسبیت مدرّج است، برداشت ها نیز می تواند مدرّج باشد و مدرج هست. اما این کجا و هرمنوتیک کجا؟-؟ فرهنگ غربی چنان بر اندیشهٔ دانشگاهی ما مسلط شده، وقتی که استاد یا دانشجو عنوان «متون مقدس» را می شنود، قرآن و متون حدیثی ما را نیز دقیقاً مانند متون مقدس تعبدی و ضد عقل و علم، غرب تلقی می کند آن گاه در بحث از هرمنوتیک دهانش کف می کند و به خود می بالد که عجب معلوماتی دارد (!!!). زیرا به گمان ایشان هر چه از غرب آمده، حتماً علم است (!!!).

این بینش به حوزهٔ علمیه نیز نفوذ کرده و صد البته قبلاً زمینهٔ آن آماده بود. زمانی که سنیان یونانیات را رها کردند، برخی از شیعیان تازه آن را برداشتند و دین را از فلسفه جدا کردند. گویا اسلام کاری با مسائل عقلی ندارد، به جای عقلیات اسلام، ذهنیات و ذهن گرائی ارسطوئی را به ناحق و به طور نامشروع بر کرسی عقل نشاندند. و اسلام را محدود کردند به «فقه اصطلاحی» شامل اخلاق اندرزی، نه علمی.

هنوز در غرب خبری از اصطلاح هرمنوتیک نبود که اینان واقعاً هرمنوتیست بودند و علم را تفکیک کرده و گفتند: علم دینی، و علم غیر دینی. یک ماهیت بسیط را به دو نوع تقسیم کردند و احمقانه گمان کردند که علم «دوگانگی پذیر» است؛ یعنی ممکن است دین به یک چیز علم بگوید. اما عقل به همان چیز جهل بگوید. یا عقل به یک چیز علم بگوید و دین آن چیز را جهل بداند.

و شگفت این که هر دو را به عنوان «علم» محترم دانستند.

این بینش این آقایان، غیر از آن است که ممکن است گاهی عقل اشتباه کرده و یک جهل را علم بنامد. و یا ممکن است چیزی در دین دخیل و نفوذی باشد، و عقل آن را جهل بداند. حضرات واقعاً به دو

علم با دو ماهیت، متخالف، بل متضاد قائل شدند و هر دو را محترم دانستند. خوشبختانه ارسطوگرائی آبروی خود را از دست داده و دارد از حوزه علمیّه رخت بر می بندد اگر عده ای نفع طلب بگذارند.

میان متون مقدس غربی- مانند تورات، انجیل و نوشته های اقماری آن ها- و میان جریان علوم و متون علمی، یک جدائی عمیق و فرق ماهوی کلی، وجود دارد. و غربیان چاره ای ندارند مگر این که میان آنچه «مقدس» نامیده می شود و میان علم، دو نگاه متفاوت با تفاوت اساسی و ماهوی داشته باشند. و لذا غرب، مصداق اصطلاح «دو بین» و «لوچ» است. میان عقل و ایمان و میان علم و دین را تفکیک کرده علم را غیر دینی و دین را غیر علمی تعریف می کنند.

غربیان با توسل به هرمنوتیک در صدد پر کردن فاصلهٔ میان عقل و دین، و شکاف میان علم و ایمان هستند. اسلام نیازی به چنین وصله و پینه ای که وصله اش از متن آن سترگ تر است، ندارد.

خود همین مسئلهٔ «اختلاف و انسان» که بحث شد، عمق و ژرفای علمی اسلام را نشان می دهد، در کدام دانشگاه، کدام محفل علمی در جهان امروز هست که این مسئلهٔ بس مهم (پایه ای و اساسی ترین اساس) در دانش انسان شناسی را، تا امروز توانسته این گونه تبیین کند؟ آیا کسی یا مرکز علمی ای سراغ دارید که حتی این مسئله را عنوان کرده باشد؟ تا چه رسد که آن را به این زیبائی تبیین کند.

در حوزه برخی اساتید هستند واقعاً مانند هرمنوتیست ها، آیهٔ «تِبْیاناً لِكُلِّ شَیْ ءٍ» را به طور هرمنوتیک، معنی می کنند، به حدی میکروب ارسطوئیات در مغز و جان شان نفوذ کرده، نمی توانند باور کنند که قرآن تبیان کل شیء است، به توجیهات نابخردانه می پردازند.

هرمنوتیک، یعنی به رسمیت شناختن تحریف: دیدیم که قرآن رسماً اعلام می کند که اختلاف منفی در دین، از «بغی»= سهم خواهی= خود خواهی و خود محوری، ناشی شده است و این را به عنوان یک اصل کلی می آورد که شامل اختلاف در همهٔ ادیان می شود. می گوید: «وَ ما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ».(1) و: «فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ».(2) و: «وَ مَا

1- آیهٔ 14 سورهٔ شوری.
2- آیهٔ 17 سورهٔ جاثیه.

اخْتَلَفَ الَّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْیاً بَیْنَهُمْ».(1) و: «وَ مَا اخْتَلَفَ فیهِ إِلاَّ الَّذینَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَیِّناتُ بَغْیاً بَیْنَهُمْ».(2) و: «بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ یَکْفُرُوا بِما أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْیاً أَن».(3)

اگر بعد از هر نوبت، کسی یا کسانی می آمدند برای سهم خواهی شخص خود، به وسیلهٔ تأویلات و توجیهات، ایجاد فرقه می کردند، اکنون غربیان این تأویلات و توجیهات را حق هر کس دانسته و نام آن را هرمنوتیک گذاشتند، با این فرق که در برداشت های مختلف هرمنوتیک، «صداقت در انگیزه» لازم است و نباید با انگیزهٔ بغی باشد.

اما این «شرط صداقت» هیچ پشتوانهٔ تضمینی ندارد، و اهل بغی نیز از «آزادی برداشت های مختلف»، سوء استفاده های شان را خواهند کرد.

غربیان هرمنوتیک را در اصل برای درمان درد، بیماری معلولیت دین شان، ایجاد کردند، اما در واقع دین را ملعبهٔ همگان کردند که امروز آثارش همان فرهنگ هرزگی است که مشاهده می کنید، گرچه نام این هرزگی و بی در و پیکر، و بی قاعده و قانون بودن، را آزادی برداشت گذاشتند.

آن کدام دانشمند غربی است که راضی باشد از کتاب او برداشت های مختلف شود-؟ نوشتن یک متن فقط برای این است که نویسنده یک نظر خاص دارد و برای انتقال آن به دیگران، دست به قلم برده و نوشته است. اگر بنا باشد از نوشتهٔ او، به تعداد خوانندگان برداشت های مختلف شود، چنین زحمتی را به خود تحمیل نمی کرد. اگر او چنین رضایتی داشته باشد، بی تردید یک نویسندهٔ احمق است که کار عبث می کند.

و تنها این متون دینی است که باید در جریان طوفان هرمنوتیک باشد، زیرا ارث بدون وارث، و متن های بی صاحب هستند. واقعیت این است که غربیان باید این متون را به دریا می انداختند به جای این که آن ها را (به دلیل ضد عقل و ضد علم بودن شان) به دست هرمنوتیک بسپارند.

اکنون اهل فکر و علم کاری با متون مقدس شان ندارند؛ تلقی شان این است: گویا عیسائی، موسائی، آمده و رفته اند که خیر خواه بوده اند. و قداست متون مقدس تنها برای عوام الناس (که در همه چیز

1- آيۀ 19 سورۀ آل عمران.
2- آيۀ 213 سورۀ بقره.
3- آيۀ 90 سورۀ بقره.

برخورد متعبدانه دارند) باقی مانده است.

هرمنوتیک بازان غرب زدۀ ما نیز به متون دینی ما (قرآن و احادیث اهل بیت) نیز با همان نگرش به متون دینی غربی، می نگرند، و صد البته که حق دارند. زیرا برخی از ما حوزویان هنوز هم در بند زلف خیالی ارسطوئیسم و بودیسم به معاشقه مشغول هستیم؛ نه قرآن را به دانشگاهیان مان شناسانده ایم و نه احادیث را تبیین کرده ایم، بل برخی از ماها در سر کلاس، مفتخرانه به شرح و بیان هرمنوتیک می پردازیم. و به این دانش مان (!) می بالیم (!).

درست است؛ کار تحقیقی و پژوهش در هر مسئله ای، پسندیده بل گاهی لازم و گاهی ضروری است. اما به شرط آگاهی، نه با گول خوردن و باختن خود، و نه با روحیۀ: هر چه از غرب آمده حتماً یک بینش علمی است.

هرمنوتیک یک بینش علمی نیست، یک رهچارۀ ساختگی برای درد بی درمان دین غربی است.

برگردیم به متن دعا

پس از این مقالۀ طولانی(1) برگردیم به کار اصلی مان که شرح دعای بیست و پنجم از صحیفۀ سجادیه است؛ آنجا که پرسشی مطرح شد به این صورت: چرا امام علیه السلام از روند یکنواخت سخنش عدول کرد(2) و از جریان صیغه های صفت مشبهه ناگهان کلمه «سامعین» را با صیغۀ اسم فاعل آورد؟ در پاسخ گفته شد: به خاطر این که به ما بفهماند که خصلت های درونی وقتی مفید هستند که منشأ «فعل» و کردار باشند، و الا بی ثمر و بی هوده و بی فایده می مانند.

این است صحیفۀ سجادیه که یکی از متون دینی ما است که تا این حد به ذرّه ذرۀ مسائل علمی توجه دارد؛ ظریفترین نکات را رعایت می کند. آیا چنین متنی با متون ضد عقل و تهی از علم غربی، قابل مقایسه است تا ما نیز به هرمنوتیک پناه ببریم-؟ متون ما «تبیین» هستند؛ «محض تبیین»، بل فقط برای تبیین آمده اند و غیر از تبیین کاری ندارند و در این ویژگی شبیه ریاضی می شوند، آیا در ریاضیات راهی برای هرمنوتیک هست؟

صحیفه یک «متن مقدس» است، زیرا که هم بر پایه عقل و علم است و هم محتوایش عقل و علم

ص: 452

1- طولانی در این کتاب. والا دربارۀ هرمنوتیک مختصرترین سخن گفته شد.
2- قاعدۀ عدول، که یکی از قواعد علم «معانی و بیان» است در آن جا به شرح رفت.

است و این منشاء قداست آن است، نه مانند متون مقدس غربیان که ضد عقل و علم هستند.

ولایت

إدامهٔ سخن امام علیه السلام: «وَ لِأَوْلِیَائِکَ مُحِبِّینَ مُنَاصِحِینَ، وَ لِجَمِیعِ أَعْدَائِکَ مُعَانِدِینَ وَ مُبْغِضِینَ، آمِینَ»: و (خدایا، فرزندان مرا) دوستداران و دلسوزان اولیاء خودت قرارده. و آنان را بر همهٔ دشمنانت دشمن و متنفر، قرارده. آمین.

خیرخواهی دوجانبه: در آغاز این بخش گفته شد که «نصیحت» یعنی دلسوزی و خیرخواهی. اما در این جا با صیغهٔ «مناصحین»- صیغهٔ جمع اسم فاعل- از باب مفاعله آمده است و لازمهٔ معنائی آن، طرفینی بودن دلسوزی و خیرخواهی است؛ نمی گوید «ناصحین»، می گوید «مناصحین». یعنی هم فرزندان من اولیاء تو را دوست بدارند و بر آنان خیرخواه باشند، و هم اولیاء تو بر فرزندان من خیرخواه و دلسوز باشند.

مثال: در جامعهٔ ما، برخی از افراد که در زبان مردم «لات» نامیده می شوند، هر کار خلاف و خیلی از معصیت ها را می کنند؛ هر دروغ را می گویند. اما اگر جان شان هم در خطر باشد قسم دروغ بر حضرت عباس علیه السلام نمی خورند، و از درون جان به آن حضرت محبت دارند. آیا حضرت عباس نیز اینان را دوست دارد؟ درست است که محبت شان بالاخره بی فایده نیست و اینان بهتر از همردیفان دیگرِ خود هستند.(1)

اما هرگز نمی توان گفت که ابوالفضل علیه السلام نیز اینان را دوست دارد. بنابراین دوستی با اولیاء خدا باید به محور تقوی و عمل صالح باشد تا متقابلاً دوستی اولیاء را نیز جلب کند. و لذا با صیغهٔ مفاعله که بر دو جانبه بودن دلالت دارد، آورده است.

اولیاء: صیغهٔ جمع «ولیّ»؛ با دو کاربرد:

1- دوست؛ دوستدار.

2- سرپرست؛ مدیر؛ صاحب اختیارِ مسئول.

1- و همین دوستی یک جانبه شان ممکن است آنان را به راه راست بکشاند.

منشاء مدیریت دو نوع است:

1- طبیعی: مانند مدیریت خانواده که به عهده پدر است. این مدیریت منشاء طبیعی دارد که شرع نیز آن را امضاء کرده است. نوع دیگری از مدیریت هست که از طبع طبیعی ناشی می شود اما اسلام آن را امضا نمی کند؛ مانند ریاست قبیله که به «ملوک الطوایفی» منجر می شود.(1)

2- اجتماعی؛ این نیز بر سه نوع است:

الف: مدیریت اقتصادی: مانند تولیت یک موسسه اقتصادی تولیدی، یا توزیعی. حتی مدیریت یک دکان، و یک موقوفه.

ب: مدیریت اجتماعی: مانند مدیریت یک گروه، تیم، بخشی از جامعه، و کل یک جامعه= امامت.

در این سخن امام علیه السلام، مراد از اولیاء، معنی اول یعنی «دوستان» است. برخی از نویسندگان با ذائقۀ ژورنالیستی خواسته اند یک قاعده ای درست کنند و برای این مادۀ لغوی دو ریشه اصلی تعیین کنند: «وِلاء» و «وَلاء». یا: «وِلایت» و «وَلایت». که یکی به معنی دوستی باشد و دیگری به معنی سرپرستی و مدیریت. اما تحقیق نشان می دهد که تنها یک ریشه وجود دارد و هر دو مصدر به هر دو معنی مذکور به کار می روند، و این سیاق کلام است که مقصود گوینده یا نویسنده را تعیین می کند. در این سخن امام، از سیاق و نظام کلام که در «حبّ و بغض» سخن می گوید، روشن است که مقصودش معنی دوستی است.

اما در زبان امّی عرب، در این مسئله یک عنصر روانشناختی انسانی هست: طبع ذاتی انسان، آن مدیریت اجتماعی را مشروع می داند که عنصری از دوستی و محبت نیز در آن وجود داشته باشد.

از این دیدگاه امّی انسانی، آن مدیریت اجتماعی- مدیریت خُرد یا کلان- که خشک و فاقد رابطه حبّی باشد، مدیریت نیست، بل یک «تحکم تحمیلی» است.

مدیریت در تعریف دست اندرکاران علوم انسانی غربی، یک رابطۀ صرفاً کاری، است و هیچ نیازی به عنصر دوستی میان مدیر و افراد تحت مدیریت، ندارد.

یکی از صفات و القاب پیامبر «امّی» است: «الّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ»(2) و: «فَآمِنُوا بِاللّٰهِ وَ

1- شرح بیشتر در کتاب «اسلام و مبانی مدیریت» مبحث «مدیریت خاندان». سایت بینش نو www.binesheno.com
2- آیۀ 157 سورۀ اعراف.

رَسُولِهِ النَّبِیِّ الْأُمِّیِّ».(1) قرآن نیز که کلام خدا است از زبان این پیامبر امّی به مردم رسیده است. اگر ادبیات قرآن امّی نبود، ادبیات خود پیامبر نیز امّی نمی شد. ادبیات امّی یعنی ادبیاتی که بریده و منفک از حس های درونی انسان، نباشد.(2)

حس های درونی انسان، حلقهٔ اتصال طبیعت با زبان و ادبیات است. و هیچ واژه ای در هیچ زبانی نیست که محصول گزینش خشک و فارغ از حس درون باشد. الفاظ محبت آمیز طوری گزینش شده اند که صوت شان نیز گوش نواز باشد، و الفاظ کینه آمیز طوری گزینش شده اند که صوت شان نیز تنفّر آمیز باشد؛ یعنی قبل از آن که مخاطب به معنی آن توجه کند، آوا و صوت لفظ، آن حس درون را به او می رساند.

آوای قرآن برای کسی که هیچ آشنائی با زبان عرب ندارد، شیرین است حتی برای کسی که نه عرب است و نه مسلمان. و این بالاترین حد امّی بودن است که با این که الفاظ حاکی از تنفر نیز در قرآن هست (کلمات دافعه دار شدید)، باز نوای جریانی و ترکیبی سخنش، برای هر شنونده ای شیرین و دلچسب است.

بنابراین؛ و با توضیح بالا، باید گفت که کلمه «اولیاء» در این سخن امام علیه السلام، به معنی دوستان است. اما در معنی دوم که مدیریت است باز عنصر دوستی حضور دارد، و لذا بالاترین سمت مدیریت «ولایت» نامیده شده، نه «ریاست». یعنی رابطه حاکم و حاکمیت با مردم یک رابطهٔ بریده از محبت و فاقد عنصر دوستی نیست و نباید باشد. او باید مردم را دوست داشته باشد. زیرا که «ولیّ» است، نه رئیس. در معنی ریاست، لزوماً هیچ عنصری از محبت نیست. پس بالاترین مصداق «دوستان خدا»، «حاکمان مشروع ولائی» هستند.

1- همان، آیهٔ 158.
2- متاسفانه، در فرهنگ رایج و شایع، لقب و ویژگی «امّی» پیامبر (صلی الله علیه و آله) را به «بی سواد» معنی می کنند. در حالی که او هم خواندن و هم نوشتن را در بالاترین حدّ، می دانست. حتی به نویسندگانی مانند زید بن ثابت، طرز نوشتن و حتی خوشنویسی را یاد می داد. او در هر علمی سرآمد همهٔ انسان ها بود، و علمش نیز در هر موضوع و رشته ای،

امّی بود. یعنی او بر «تخصص ها» حاکم بود و تخصص ها بر او حاکم نبودند. شرح بیشتر این مطلب، در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» مبحث «هندسهٔ شناخت». سایت بینش نو www.binesheno.com

با بیان دیگر: نسبت میان ولایت به معنی دوستی، و ولایت به معنی مدیریت، «عموم و خصوص» است؛ هر مدیریت مشروع، نوعی دوستی است. اما هر دوستی، مدیریت نیست.

نتیجه: در هر جائی از قرآن یا حدیث، «ولیّ الله» یا «اولیاء الله» آمده، یا مستقیماً انبیاء و ائمّه مراد است که به معنی مدیریت است و یا اگر به معنی دوستی آمده، مصداق اتمّ آن، انبیاء و ائمّه هستند. از آن جمله در این سخن امام که می گوید: «وَ لِأَوْلِيَائِکَ مُحِبِّينَ مُنَاصِحِين».

تولّی و تبرّی

اسلام، لیبرالیسم نیست، و در این مجلدات، دربارۀ این موضوع بحث هائی شده است؛ اُمانیسم و «اصالت انسان» نیز در اسلام جائی ندارد، زیرا اسلام اصالت را به «انسانیت» می دهد نه به انسان. انسان بدون انسانیت، مصداق «كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»(1) و «أَسْفَلَ سافِلين»،(2) و مصداق «يُفْسِدُ فيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ»(3) است.

تولّی و تبرّی؛ دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا، حصار حفاظت دین است، بالاترین جدّی ترین کوشش ابلیس این است که این عامل حفاظت را از بین ببرد. لیبرالیسم و اُمانیسم تنها دافعه و حفاظت دین را از بین می برد، دیگر دافعه ها را محترمانه نگه می دارد؛ تعصبات نژادی، سرزمینی و مرزهای کشوری را در بالاترین حد ارزش، محفوظ می دارد.

و نیز: همۀ «ارزش» های فرهنگی، بومی، و آداب و رسوم خرده فرهنگ ها را نه تنها حفظ می کند، بل یونسکو ماموریت دارد که آن ها را تا حد «قداست» ارزشمند کند. تنها وقتی که به ارزشهای دینی می رسد با عنوان ادعائی «غیر علمی بودن» آن ها را سرکوب می کند. بوم نگاری، آری. گرچه توحش آمیزترین وحشیت باشد. دین نگاری، نه. گرچه اصولی ترین و اساسی ترین سعادت را به انسان بدهد.

1- آیۀ 179 سورۀ اعراف و آیۀ 44 سورۀ فرقان.

2- آیۀ 5 سورۀ تین.
3- آیۀ 30 سورۀ بقره.

همان طور که در مبحث «اختلاف» و «هرمنوتیک» بحث شد، منشأ این تنفر از دین، بیماری و ضد عقل و علم بودن، متون دینی غربی است که متاسفانه به فضای علمی و فکری ما نیز نفوذ می کند. و ابلیس نیز همین را می خواهد و غیر از این کاری ندارد.

اما امام علیه السلام با شدید ترین دافعه می گوید: «وَ لِجَمِيعِ أَعْدَائِكَ مُعَانِدِينَ وَ مُبْغِضِين»: و (خدایا فرزندان مرا) بر همهٔ دشمنانت، دشمن و متنفر، قرارده. آن گاه این دافعهٔ شدید را با کلمهٔ «آمین»، به مرحلهٔ تاکید می رساند.

لیبرالیسم و اُمانیسم، غیر از «دوستی ابلیس» نه معنائی دارد و نه کاربردی. اُمانیست ها روز به روز به انسان کشی خودشان، و سلاح های کشتار جمعی شان ، ابعاد گسترده می دهند. آیا دوستان ابلیس، بل ابزار دست ابلیس نیستند؟ و ابلیس غیر از این، چه می خواهد؟

در مواردی از این مجلدات، حدیث هائی دربارهٔ تولّی و تبرّی آورده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

داشته های فرزند از دیدگاه والدین

پدر یا مادر، کدام فرزند را آرزو کند؟ چه ویژگی ها را برای فرزندش بخواهد؟ این ویژگی ها را در دو بخش از این دعا، این گونه یافتیم:

1- در زمان والدین بماند و نمیرد.

2- پس از والدین نیز عمر طولانی داشته باشد.

3- برای والدین، صالح باشد.

4- والدین از وجود، رفتار، و فعالیت او بهره مند شوند.- در این باره نکته ای هست که خواهد آمد.

5- پرورش یابد و دچار ضعف نباشد.

6- صحت بدن داشته باشد.

7- دین صحیح داشته باشد.

8- دارای خُلق های درونی مثبت باشد.

9- عافیت نفس، (سلامت روانی) داشته باشد.

ص: 457

10- به دست والدین، فراخ روزی، داشته باشد.

نکته: دربارهٔ ردیف اخیر، یک پرسش مطرح می شود: از سه آرزوی زیر کدام یک بهتر است؟

الف: آرزو کند که فرزند به او کمک مادی کند.

ب: آرزو کند که نه فرزند به او کمک کند و نه او به فرزند؛ هیچکدام به دیگری کمک مالی نکند.

ج: آرزو کند که او به فرزند کمک مالی کند.

در نگاه اول به نظر می رسد که ردیف دوم بهتر است. اما در این صورت عنصری از روابط فرزند و والدین، از بین می رود و عنصری از «اجنبیّت» و بیگانگی پیش می آید و از شیرینی رابطه می کاهد.

ردیف اول: کمک مالی فرزند به والدین، شیرین و دلچسب است به شرط عدم نیاز والدین، که در این صورت هر چه باشد در قالب «هدیه» می شود.

می ماند ردیف سوم که به هر صورت و در هر قالبی، برای والدین شیرین و دلچسب است: «وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أَرْزَاقَهُم». این آرزو نیز، آرزوی نیازمند بودن فرزند، نیست، زیرا کمک مالی و اعطای مال به غیر نیازمند نیز خوب است.

اجازه بدهید ادبیات این بحث را عوض کنیم: آیا برای والدین دلچسب تر است که به فرزند سخاوت کنند، یا فرزند به آنان سخاوت کند؟-؟ از این سخن امام می فهمیم که صورت اول شیرین تر است. زیرا این مطابق طبع آفرینش انسان است، گرچه فرزند به حدی صالح باشد که سخاوت به پدر و مادر برایش شیرین ترین کردار باشد.

گاهی گمان می شود که مراد امام علیه السلام در جملهٔ «وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أرْزَاقَهُم»، تنها دوران کودکی فرزند است که والدین وسع مالی داشته باشند و به اصطلاح شرمندهٔ فرزندان نباشند. اما اولاً: کلام امام مطلق است و محدود به دوران کودکی فرزند نیست. ثانیاً: کلمهٔ «لی»= برای من= به نفع من، و تأکید آن با «علی یدی»= به دست من. نشان می دهد که پدر در این دعا جانب خود را در نظر دارد و به قول خودش «اِمتاع»

و بهره مندی های روحی خود را می شمارد که یکی از آن ها هزینه و سخاوت بر فرزند است. و ثالثاً: اطلاق سخن امام شامل آن فرزند نیز می شود که در روز تولدش

ص: 458

ثروتمندتر از پدر باشد، مانند کودکی که مادرش در حین تولد وفات کرده و ارث هنگفتی برای او باقی گذاشته است که هیچ نیازی به مال پدر ندارد.

سیاق علی الغالب: آیا می توان این سخن امام را به «مصداق غالب» حمل کرد؟ که بگوئیم: چون غالباً فرزندان صغیر نیازمند والدین هستند، لذا امام با بیان مطلق آورده است-؟

پاسخ: «حمل بر غالب» درست است، اما نه در مقام دعا و نه در مقام تعلیم و تعلم. در این جا به ما یاد می دهد که چگونه آرزو کنیم، آیا چگونگی دعا را تنها به کسانی یاد می دهد که فرزندان شان نیازمند مالی هستند-؟ در این صورت به کسانی که فرزندشان از کودکی نیاز مالی ندارند، چه دعائی را یاد می دهد؟ تعلیم امام برای همهٔ والدین با هر شرایطی که داشته باشند، ناظر است. کسی که فرزندش به او نیاز مالی ندارد، باید از شیرینی سخاوت به فرزند محروم بماند؟ آن را آرزو نکند؟ و اگر قرار است محروم نماند و این آرزو را بکند، کدام بیان بهتر از «وَ أَدْرِرْ لِی وَ عَلَی یَدِی أَرْزَاقَهُم». و سخن در «رزق مدرّر»(1)

و فراوانی روزی است، نه در روزی اضطراری.

ویژگی های دینی عملی و اجتماعی

ده ویژگی بالا، در «رابطهٔ فرزند و والدین» بود. سپس چهار ویژگی دینی عملی و اجتماعی برای فرزند (به اصطلاح) ایده آل، می شمارد:

1- سامع و اهل شنیدن شود و روح شنوا داشته باشد؛ دچار بیماری «خودبسندگی فکری» نباشد؛ از افکار دیگران استفاده کند، به ویژه نسبت به نبوت و شریعت، گوش شنوا داشته باشد که:

2- مطیعین لک: از پیام های نبوت و دستورات خدا پیروی کند؛ دچار بیماری «بی نیازی از دین» نگردد.

3- دوستان خدا را دوست داشته باشد؛ دچار بیماری «رمیدن از مومنان» نباشد.

4- دشمنان خدا را دشمن بداند و نسبت به آنان بغض داشته باشد؛ لیبرال و بی غیرت نباشد، که بی غیرتی و لیبرال بودن، بیماری عمیق است که انسانیت انسان را از بین می برد.(2)

انسانیت انسان وقتی

1- معنی «رزق مدرّر» در همین برگ ها به شرح رفت.
2- به شرحی که در مواردی از این مجلدات و نیز در همین بخش از همین دعا گذشت.

محفوظ می ماند که به طور متعادل هم جاذبه داشته باشد و هم دافعه.

امروز لیبرالیسم در غرب، پدر را از لذایذ و زیبائی های فرزند داشتن، محروم کرده و فرزند را نیز از لذایذ و زیبائی های پدر داشتن محروم کرده است؛ زیبائی هائی که در بخش بعدی به شرح خواهد رفت.

بخش سوم

اشاره

چشمداشت های والدین از فرزند

فرزند داشتن و زیبائی های آن

شیرینی و زیبائی منظومهٔ خانواده

گوشه ای از انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت

«اللَّهُمَّ اشْدُدْ بِهِمْ عَضُدِی، وَ أَقِمْ بِهِمْ أَوَدِی، وَ کَثِّرْ بِهِمْ عَدَدِی، وَ زَیِّنْ بِهِمْ مَحْضَرِی، وَ أَحْیِ بِهِمْ ذِکْرِی، وَ اکْفِنِی بِهِمْ فِی غَیْبَتِی، وَ أَعِنِّی بِهِمْ عَلَی حَاجَتِی، وَ اجْعَلْهُمْ لِی مُحِبِّینَ، وَ عَلَیَّ حَدِبِینَ مُقْبِلِینَ مُسْتَقِیمِینَ لِی، مُطِیعِینَ، غَیْرَ عَاصِینَ وَ لَا عَاقِّینَ وَ لَا مُخَالِفِینَ وَ لَا خَاطِئِین»: خدایا، بازوی مرا به وسیله ایشان قدرتمند گردان، و نارسائی (های امور) مرا به وسیلهٔ آنان استوار کن، و با وجود آنان شمار مرا افزون کن، و محضر مرا با حضور آنان آراسته گردان، و نام نیک مرا به وسیلهٔ آنان زنده بدار، و در نبودن من کارم را به وسیله آنان مرتب کن، و در نیازها آنان را یار و مددکار من گردان، و آنان را برایم دوستدار و مهربان کن، و ایشان را حلقه زنان به اطراف من قرارده که دل سوی من داشته باشند و برایم درستکار باشند، و برایم مطیع و نه نافرمان و نه عاقّ و نه مخالف و نه خطاکار باشند.

شرح

اشاره

لغت: اَوَد: نارسائی و تحمل سختی- برخی از شارحان و مترجمان، این کلمه را به «خلل» معنی کرده و چنین ترجمه کرده اند «و خدایا خلل کار مرا به دست آن ها مرمت کن». و برخی دیگر آن را به «کجی» معنی کرده و گفته اند: «و کجی مرا به آنان راست نما». اما به نظر می رسد بهتر از آن به «نارسائی در امری» یا در اموری که برای یک کسی سخت باشد، معنی کنیم.

حَدِبین: صیغهٔ جمع «حَدِب» صفت مشبهه، محدب به معنی ضد مقعر، از همین ماده است.- مدار سیاره ها به دور خورشید، مدار محدب است که مصداق «حَدِبین» می شوند. مراد از آن در این سخن امام علیه السلام چنین می شود: خدایا فرزندانم را به دور من «گردان» قرارده. مقصود این نیست که پدر بنشیند و فرزندان در اطراف او بنشینند، منظور این است که آنان در زندگی شان پدر و مادر را محور و مرکز قرار دهند.

فرزند داشتن و زیبائی های آن

محور همهٔ این گزاره ها، زندگی خانوادگی است، نه اجتماعی. یعنی مراد این نیست که پدر به وسیله فرزندان قدرت بازو یابد و در برابر دیگران اِعمال قدرت کند، یا کثرت اولاد را به رخ دیگران بکشد؛ سخن از زیبائی ها و آراستگی زندگی خانوادگی است که: «وَ زَیِّنْ بِهِمْ مَحْضَرِی»: خدایا، با وجود فرزندان، محضر مرا آراسته گردان. و «وَ أَحْیِ بِهِمْ ذِکْرِی»: یاد و نام مرا به وسیلهٔ آنان زنده بدار. مقصود تنها یاد و نام پس از وفات نیست، بل فرزند هم در حال حیات پدر می تواند یاد پدر را زنده بدارد و هم پس از وفات او. و برعکس: فرزند می تواند نام و یاد پدر را هم در حال حیات او مخدوش (بل مضمحل) کند و هم پس از وفات او. و همچنین مراد از «وَ اکْفِنِی بِهِمْ فِی غَیْبَتِی» نیز شامل غیبت در حال حیات و غیبت به وسیله مرگ است. فرزند صالح آن است که وجود و رفتارش، عامل زیبائی پشت سر پدر باشد، باعث شود که مردم به دلیل رفتار نیکوی او از والدین او به نیکی یاد کنند.

«وَ أعِنِّی بِهِمْ عَلَی حَاجَتِی»؛ و (خدایا) آنان را وسیلهٔ کمک به نیازهای من قرارده. انسان

ص: 461

همیشه محتاج دیگران است، این احتیاج به دیگران بهتر است به وسیله فرزندان، تأمین شود تا اغیار. و این یکی از اساسی ترین زیبائی های فرزند داشتن است.

«وَ اجْعَلْهُمْ لِی مُحِبِّین»: و آنان را محبّ من قرار ده.- چه شیرین است محبت فرزند برای پدر و مادر.

«وَ عَلَیَّ حَدِبِین»؛ و مرا در مرکز رفتارها، کردارها و چرخش زندگی شان قرار دهند؛ از مدارهای شان خارج نشوند، منظومهٔ خانواده را دچار شکاف نکنند. و این علاوه بر آثار مثبت دیگر، برای والدین لذت عمیق و روح افزا دارد. چه زیبا است که فرزندان پس از تشکیل خانواده نیز مدارشان به محور خانوادهٔ مرکزی باشد.

«مُقْبِلِین»: اقبال کنندگان: دل به سوی پدر و مادر داشتن. نه «دل گردان شدن از آنان». این مبادلهٔ محبت و صمیمیت قلبی، یکی دیگر از زیبائی ها و لذایذ زندگی است.

مُسْتَقِیمِینَ لِی: این عبارت را برخی از مترجمین چنین معنی کرده اند: آنان را برای من درستکار قرارده.(1) اما روشن است که به کاربرد باب استفعال توجه نکرده اند. معنی درست آن چنین می شود: آنان را در صدد استواری من، قرارده، که همواره در جهت قوام و استواری من باشند؛ استواری فکری، روحی و جسمی من.

مسئله مهم است؛ فرزند یکی از عواملی است که موجب برهم خوردن طرز تفکر، و موجب تغییر قوام شخصیت درون پدر یا مادر می شود؛ چه بسا پدرانی که فرزند شان بزرگ شده، راه و روش، بینش و تفکر، شخصیت درون پدر را تحت تأثیر قرار داده و او را دچار انحراف کرده اند. هیچ فرزند بالغی نیست مگر این که یا بر قوام شخصیتی پدر افزوده است و یا او را دچار انحراف شخصیتی کرده است. و صورت سوم ندارد، خیلی از بزرگان تاریخ تحت تأثیر افکار فرزندشان، به بی راهه رفته اند.

امام علیه السلام به ما یاد می دهد که از خدا بخواهیم فرزندان مان موجب قوام فکری و شخصیتی ما باشند و در مسیر «احسن التقویم» انسانی، عامل افزایش قوام باشند، نه در صدد تحریف ما. و در این صورت فرزند برای پدر مصداق نعمت کامل، می گردد. والاّ مصداق نقمت می شود. و ادامهٔ سخن امام نیز دلیل این معنی است: «مُطِیعِینَ، غَیْرَ عَاصِینَ وَ لَا

عَاقِّينَ وَ لَا مُخَالِفِينَ وَ لَا خَاطِئِين»: از من پی روی کنند، گردنکشی نکنند، نسبت به من هنجار شکن نباشند، مخالف فکر و اندیشهٔ من نباشند، راه

1- برخی نیز، مستقیمین را «پا بر جا» معنی کرده اند.

خطا را نروند تا مرا نیز به راه خطا بکشانند.

ثروت و فرزند، دو عامل فتنه و گرفتاری انسان هستند که با نیروی قوی او را به غریزه گرائی می کشانند: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما أَمْوالُكُمْ وَ أَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ»: (1) بدانید که اموال و اولادتان فتنه است. فرزندی که پشت به والدین کرده و راه منحرف خود را می رود، چه قدر سخت و جان سوز است که والدین بتوانند او را رها کنند، حتی رها کردن عاقّ ترین فرزند، بزرگترین و تلخ ترین درد است، دستکم چند گامی به دنبال او خواهند رفت، و این یعنی آغاز خروج از قوام. و چه بسا والدین که در اثر فشار محبت غریزی، فرزند احمق شان را نابغهٔ دوران دانسته و با تقلید از او خود را محکوم کرده و پیرو او می شوند.

نداشتن فرزند، انسان را از دلنشین ترین و ژرف ترین لذایذ و زیبائی های زندگی، محروم می کند. اما داشتن فرزند، آن لذایذ و زیبائی ها را دارد، لیکن باید از مبدّل شدن این نعمت به نقمت، به خدا پناه برد. زیرا بالاتر از فتنهٔ مال و اولاد، فتنه ای نیست.

در تاریخ زندگی بشر، گاهی شهوت جنسی (عشق) به بزرگترین عامل نگون بختی یک فرد- حتی یک جامعه- شده است، از آن جمله است عشق قیصر به کلئوپترا، که تاریخ اروپا را دگرگون کرد. و عشق شاه شجاع به فلان زن، که موجب جنگ ها میان مردم شیراز و اصفهان شد. و همچنین گاهی (بل معمولاً) حس ریاست طلبی باعث خون ریزی های گسترده در تاریخ شده است. اما این (هر دو) در اصل «فتنهٔ آفرینشی» نیستند، بل بیماری و «خروج از بستر آفرینش» هستند. لیکن مال و فرزند و «امنیت»، از اصل و اساس و واقعاً «فتنهٔ آفرینشی» هستند که می فرماید: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْ ءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرين»، (2) آنچه در این آیه آمده، سه چیز است: امنیت، مال، و فرزند. که در کنار آیهٔ بالا، به نصّ قرآن، ذاتاً و ماهیتاً فتنه هستند. وَ بَشِّرِ الصَّابِرين. و صبر در این سه مورد، سخت ترین و تلخ ترین صبر است و لذا اهل آن، مستحق بشارت از ناحیه خدا می شوند. چه کسانی می توانند این صبر را داشته باشند؟ در ادامه می فرماید آنان که در شخصیت درون شان، جائی برای «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون» باشد:

«الّذینَ إِذا أصابَتْهُمْ مُصیبَهٌ قالَوا إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَیْهِ راجِعُونَ- أولئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَهٌ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»؛(3) اهل این صبر ویژه، کسانی هستند که

ص: 463

1- آیهٔ 28 سورهٔ انفال. و آیهٔ 15 سورهٔ تغابن.
2- آیهٔ 155 سورهٔ بقره.
3- آیه های 156 و 157 سورهٔ بقره.

هرگاه مصیبتی برسد، می گویند: ما از آنِ خدائیم و به سوی او باز خواهیم گشت- اینان هستند که خداوند برای شان درودها می فرستد، و رحمت شان می کند و اینان هستند انسان های هدایت یافته.

و به اصطلاح ما؛ اینان انسان هائی هستند که خداوند برای شان آفرین می گوید. پس برای رسیدن به چنین شخصیت درون، و برای داشتن استحقاق این «آفرین» باید دعا کرد و از خود خدا کمک خواست. و انسان چنین موجودی است و چنین آفریده شده، و چنین موضع و جایگاه در عالم هستی دارد.

بخش چهارم

اشاره

انسان شناسی

استمداد از خداوند در تربیت اولاد

فرق تربیت و تأدیب

نقش هنر در تربیت و تأدیب

چرا به خواستن فرزند ذکور تشویق شده ایم؟

تعدد زوجات

جهان مؤنّث است

جامعه شناسیِ نسبتِ جمعیت زنان و مردان

سقط جنین

ضرورت اهتمام به نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام مدیریتی در فقه شیعه

فرزند مساعد و فرزند نامساعد

«وَ أعِنِّی عَلَی تَرْبِیَتِهِمْ وَ تَأْدِیبِهِمْ، وَ بِرِّهِمْ، وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ مَعَهُمْ أوْلَاداً ذُکُوراً، وَ اجْعَلْ ذَلِکَ خَیْراً لِی، وَ اجْعَلْهُمْ لِی عَوْناً عَلَی مَا سَألْتُکَ»: و (خدایا) در تربیت، تأدیب و نیکو

ص: 464

بار آوردن آنان مرا یاری کن، و به همراه شان از جانب خودت فرزندان ذکور بر من هبه کن، و این هبه را برای من «خیر» قرارده، و آنان را در آنچه از تو خواستم یاورم گردان.

شرح

استمداد از خداوند در تربیت اولاد

از آغاز صحیفه تا این جا یک قاعدهٔ کلّی استثناء ناپذیر، به طور روشن و مسلّم، به دست می آید و آن این که: در همه چیز و در هر امری از امور، و در هر بعدی از ابعاد زندگی، باید از خداوند کمک خواست. و این قاعده هیچ استثنائی ندارد و به طور مکرّر حدیث را خواندیم که می گوید: همه چیز، حتی پاره نشدن بند کفش تان را نیز از خدا بخواهید.

فرق تربیت و تأدیب: دربارهٔ استمداد طلبی از خدا برای تربیت اولاد (به طور همه بعدی و شامل ادب) در مواردی از این مجلدات و نیز در شرح همین دعا بحث هائی داشتیم و نیاز به تکرار نیست، آنچه در این جا لازم است فرق میان تربیت و تأدیب است:

تعریف: تربیت یعنی رسانیدن استعدادهای بالقوّه، به فعلیت.

اما این تعریف کلی است و شامل تربیت گیاه و حیوان نیز می شود، پس تربیت دربارهٔ انسان نیازمند یک تعریف خاص است:

تعریف خاص: تربیت انسان عبارت است از به فعلیت رسانیدن استعدادهای بالقوّهٔ فطری انسان، و جهت معین دادن به انگیزش های غریزی او.

فرق دیگر میان تربیت گیاه و حیوان، با تربیت انسان، این است که در تربیت انسان علاوه بر استفادهٔ درست از قوانین طبیعی تکوینی، استفاده از تشریعیات نیز ضرورت دارد. زیرا که انسان روح فطرت دارد و به خاطر همین فطرت دارای نیروی ویژه به نام عقل هست، پس میان تربیت یک موجود فاقد عقل، و تربیت یک موجود دارای عقل، باید فرقی باشد.

با بیان دیگر: استعدادهای بالقوّهٔ انسان، یک بخش عمده و مهم دارد که باید به فعلیت برسد. و به فعلیت رسیدن این نوع قوّه، فراتر از طبیعیات، عرصهٔ دیگر دارد که عرصهٔ عقلانیت است. و این عقلانیت بدون نبوّت ها، دچار انحراف خواهد شد. چرا؟ چرائی این مسئله در همین بخش خواهد آمد. و اساساً یکی از پیام های امام علیه السلام در این بخش، پاسخ به همین سوال است.

ص: 465

اما تأدیب: اَدب آموختن: در تعریف های بالا روشن شد که موضوع تربیت، عبارت است از «شخصیت درون» و چگونگی به فعلیت رسیدن آن، اما موضوع تادیب عبارت است از «چگونگی رفتار». تربیت بر تادیب مقدم است، و ادب «چگونگی ابراز و ظهور تربیت در بیرون از شخصیت» است.

تعریف: ادب یعنی زیبائیِ بروز و ظهورِ زیبائیِ درون، در بیرون.

و این جاست که فرق میان «چاپلوسی»، «ریاء» و «تملّق» با «اخلاق نیکو» روشن می شود؛ چاپلوسی و ریاء از پلیدی درون بر می خیزند، گرچه ظاهر زیبا داشته باشند. و این که در اصطلاح عوام به هر نوع «خوشبرخورد»، خوش اخلاق می گویند، هم غلط است و هم خطرناک که فرهنگ اجتماعی را آلوده و بیمار می کند.

لغت: ادب در لغت، یعنی «ظرافت»= رعایت جزئیات زیبائی ها. وقتی این رعایت به خصلت و ملکه مبدل می شود، شخص «با ادب» می گردد و زیبائی های درون را با زیبائی بروز می دهد؛ در رفتار عملی یا در رفتار شفاهی.

ادیب: کسی که متخصص در زبان شناسی و شناخت زیبائی های زبان وشفاهیات است گرچه از زیبائی های درون محروم باشد.

«وَ أَعِنِّی عَلَی تَرْبِیَتِهِمْ وَ تَأْدِیبِهِمْ، وَ بِرِّهِم»: و (خدایا) مرا در تربیت و تادیب و برّ فرزندان، یاری کن.

برّ: این واژه در دو صیغه می آید:

1- مصدر: نیکوکاری؛ نیکی کردن به دیگران.

2- صفت مشبهه: نیک سیرت و نیک منش؛ دارای خلق های درونی پسندیده که نیکی های درونی اش، در رفتارش متجلّی شود. جمع این صیغه، «اَبرار» است. بالاترین حدّ بِرّ، مفید بودن برای جامعه است.

اما در بیان امام علیه السلام که به صورت مضاف و مضاف الیه آمده، سه معنی قابل تصور است:

1- وَ أَعِنِّی عَلَی... برِّهِم: و مرا در نیکوکاری به فرزندان یاری کن.

2- وَ أعِنِّی عَلَی... بِرِّهِم: و مرا در «نیکو بار آوردن شخصیت درونی آنان» یاری کن.

ص: 466

3- وَ أَعِنِّی عَلَی... بِرِّهِم: و مرا در این که «فرزندان را در نیکوکاری به خودم، یاری کنم»، یاری کن.

این ردیف سوم، در نظر اول، بعید به نظر می رسد، لیکن با توجه به قاعدهٔ «القرآن یفسّر بعضه بعضاً»، حدیث نیز این چنین است، همین معنی سوم قوّت می یابد. زیرا همان طور که قبلاً دیدیم: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: رَحِمَ اللَّهُ وَالِدَیْنِ أَعَانَا وُلْدَهُمَا عَلَی بِرِّهِمَا:(1) خداوند رحمت کند آن والدین را که فرزندشان را در نیکوکاری به خودشان، یاری کنند. و در حدیث دیگر فرمود: رَحِمَ اللّٰهُ مَنْ أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَی بِرِّه:(2) خدا رحمت کند کسی را که فرزندش را در نیکی کردن به خودش یاری کند. از امام صادق علیه السلام دربارهٔ این حدیث پرسیدند: کَیْفَ یُعِینُهُ عَلَی بِرِّهِ؟: فرزند را چگونه یاری کند؟ فرمود: یَقْبَلُ مَیْسُورَهُ وَ یَتَجَاوَزُ عَنْ مَعْسُورِهِ وَ لَا یُرْهِقُهُ وَ لَا یَخْرَقُ بِهِ،...:(3) به آنچه توان فرزند است (دربارهٔ نیکی به پدر) راضی شود. و از آنچه از توان فرزند خارج است، صرفنظر کند (سختگیری نکند)، او را سرزنش نکند، نسبت به او «پرده در» نباشد....

نظر به این که معنی اول و دوم را با عبارت «تربیت و تأدیب» خواسته است، معلوم می شود که مراد از «برّ هم» معنی سوم است که پیام حدیث ها هم هست، یعنی امام پس از آن که در تربیت و تادیب (که نیکوبار آمدن فرزندان است) یاری می طلبد، توفیق و یاری در کمک به فرزند در نیکی کردن به والدین، یاری می طلبد، نه این که «برّهم» تکرار «تربیتهم و تادیبهم» باشد.

قاعدهٔ ادبی به ویژه در علم معانی و بیان، می گوید: هر جا که دو معنی از یک عبارت متعارض شدند، آن معنی که تکرار نیست بهتر است؛ «عدم التکرار اولی». اهمیت موضوع نیز ایجاب می کند که سخن امام را به معنی سوم بدانیم. زیرا یکی از مشکلات پدر بودن و مادر بودن، چگونگی رفتار عاقلانه و هنرمندانه با فرزند است که او را به عقوق و هنجار شکنی نسبت به والدین وادار نکند.

انسان شناسی

انسان موجودی است که «رفتار هنری محض» برای او آسان است در نهایت

1- وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ابواب احکام الاولاد، باب 86، ح 4.
2- همان، ح 8.
3- همان.

آسانی. رفتار صرفاً عقلانی برایش آسان است گرچه در مقایسه با رفتار صرفاً هنری، دشوار بل دشوارتر است. آنچه برای انسان به شدت دشوارتر است «رفتار عقلانی هنری» است؛ رفتاری که هم عقلانیت را داشته باشد و هم هنر را. یکی از مصادیق این رفتار، با فرزند است که او را به عقوق و هنجار شکنی نسبت به والدین وادار نکند.

فرزند، انسان است، و هر انسانی از «تحمیل»، «سختگیری»، «خشونت»، «پرده دری» بی زار است؛ به ویژه اگر این رفتارهای منفی از والدین صادر شوند. و هر قدر این برنامۀ عقلانی هنری، دقیق و ظریف باشد به همان میزان سازنده و به همان میزان نیز دشوارتر است، لذا آن همه حدیث در این باره با بیان ها و تعبیرهای مختلف آمده و نمونه هائی از آن ها را دیدیم. پس سزاوار است در این رفتار عقلانی و هنری نیز از خداوند یاری خواسته شود. و اگر «برّهم» را به معنی اول و دوم بگیریم، این مهم بزرگ، مغفول می ماند.

چرا به خواستن فرزند ذکور تشویق شده ایم؟

در دومین فقره از فقرات این بخش، امام می گوید: «وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ مَعَهُمْ أَوْلَاداً ذُکُوراً»: و به من از جانب خودت، در میان آنان (فرزندان) اولاد ذکور بده.

شارحان و مترجمان (تا جائی که من دسترسی داشتم) این «معهم» را یا معنی نکرده و با تسامح از آن عبور کرده اند، و یا به طور نادرست معنی کرده اند و گفته اند «و مرا از جانب خود، افزون بر آنان فرزندان مذکر ببخش». یعنی چنین فرض کرده اند که دعا کننده چندین فرزند مؤنث و مذکر داشته، اینک فرزندان ذکور دیگر می خواهد. در این صورت کسی که هنوز فرزند ندارد و یا هنوز ازدواج نکرده، نباید این دعا را بخواند. در حالی که امام علیه السلام این دعاها را به همگان یاد می دهد.

روشن است که مراد امام از «معهم»، معنی «به همراه شان»؛ «در میان شان» است؛ یعنی همۀ فرزندانم دختر نباشند در میان شان فرزندان ذکور نیز باشد.

اما در این معنی نیز به «خواستن فرزند مذکر» تشویق هست، چرا نگفت «وهب لی من لدنک معهم اولاداً اناثاً»؟ و این پرسش به ذهن می آید: چرا

به خواستن فرزند ذکور تشویق شده ایم؟

پاسخ: زیرا جهان مؤنث است؛ همه چیز جهان- اعم از ماده، انرژی، گیاه، حیوان و انسان- زاینده است. نه تعجب کنید و نه بترسید، مقصودم این نیست که مذکرهای جهان نیز مؤنث هستند، مرادم این

ص: 468

است که در جهان هستی «اصالت» با مؤنث بودن است.

آن روز که خدا بود و غیر از او چیزی نبود، حتی روز هم نبود:(1) «کَانَ اللَّهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَی ء».(2) خداوند ماده اولیهٔ جهان را «ایجاد» کرد.(3)

اولین و اصلی ترین ویژگی آن «زایندگی» و «تکثیر» بود که یک مادهٔ ریز اولیه، شش مرحلهٔ طولانی را که هرکدام به مدت 000/000/250/18 سال با سال های زمینی ما بوده و امروز از مرحله هفتم آن نیز 000/500/687/13 سال طی شده است، به تدریج به صورت این جهان عظیم در آمده که میلیاردها ضرب در میلیاردها کهکشان در مرکز آن قرار دارند.

اگر این بحث را با اصطلاحات شیمی و فیزیک ادامه دهیم، باید گفت: اتم ها تشکیل دهندهٔ همه چیز این جهان هستند، در ساختمان اتم، الکترون ها که به دور هسته می چرخند، منفی (مؤنث) هستند. هستهٔ اتم نیز از دو بخش است که تنها یک بخش آن مثبت (مذکر) است. این وضعیت تکوینی و آفرینشی جهان، به خاطر آن است که زاینده باشد و پیوسته در مسیر تکثیر و گسترش باشد و زایندگی یک اصل اساسی وجود این جهان است؛ اصالت در جان جهان با تأنیث است.

بنابراین، «تکثّر» و کثرت اُناث، در ضمن همان امر اول که خدا در ایجاد مادهٔ اولیهٔ جهان، امر «کن فیکون» را صادر کرده بود و این امر خدا محقق شده و خواهد شد حتی اگر انسان ها دعا هم نکنند. پس اصالت در دعا، با مذکر خواهی است. و این بدان معنی نیست که مؤنّث خواهی مکروه است، نمونه ای از حدیث ها دربارهٔ دختران را خواهیم دید.

تعدد زوجات

اکنون که سخن به این جا رسید یک خاطره را بگویم: روزی در تبریز در اجتماع بزرگی از بانوان سخنرانی، داشتم، در پایان به پرسش ها پاسخ می دادم، خانمی پرسید: چرا اسلام به «تعدد زوجات اجازه داده است؟». گفتم دو پاسخ به این پرسش دارم: اولی را در قالب «نقض» می آورم: چرا شما خانم ها از جانبی از تعدد زوجات، متنفر و بی زار هستید و از جانب دیگر خودتان با مردی

1- می گویند: روزی بود روزی نبود، غیر از خدا چیزی نبود.- شرح این موضوع در آغاز کتاب «تبیین جهان و انسان». سایت بینش نو www.binesheno.com

2- بحار، ج 54 ص 234- الفصول المهمه، ج 1 ص 154.

3- در مقاله «دو مسئله در هستی شناسی» به شرح رفته که آن ماده اولیه نوعی گاز بود. سایت بینش نو www.binesheno.com

که همسر دارد ازدواج می کنید؟-؟ این خود زن ها هستند که تعدد زوجات را لازم دانسته و آن را به وجود می آورند. پس، این من هستم که باید از شما بپرسم چرا با مرد متأهل ازدواج می کنید؟ و نیز شما از همان خانم ها که با مرد متأهل ازدواج می کنند بپرسید که چرا این کار را می کنند؟ در جواب خواهید شنید: چون ما نیز انسان هستیم و به محبت جنسی نیاز داریم. آیا این جواب شان درست نیست؟ اکنون در میان همین جمع عظیم شما بانوان فراوانی هستند که در قلب شان از من که از تعدد دفاع می کنم، تشکر می کنند. زیرا که به شدت نیازمند شوهر هستند. (خندهٔ حاضران).

دوم: پاسخ حلّی: در همیشهٔ تاریخ تعداد زن ها از مردها افزون تر بوده و هست،(1)

چرا باید عده ای

ص: 470

1- مراد از «هست» روند طبیعی است؛ یعنی اگر انسان ها دخالت نکنند امروز هم طبیعت بیش از پسر، دختر تولید می کند. لیکن در برنامهٔ «سقط جنین» که مصداق «يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ»- آیه 205 سورهٔ بقره- است، بیشتر دخترها را سقط می کنند. آمار یونیسف می گوید: در سال 2016 میلادی، کل جمعیت جهان، 000/000/7400 نفر است و در برابر هر 100 نفر زن 101 نفر مرد هست. یعنی تعداد مردان بیشتر از زنان است. آنگاه می افزاید: در کشورهای روسیه، اکراین، فنلاند، نروژ، سوئد، دانمارک، روسیه سفید، لیتوانی و... (و با عبارت کلّی کشورهائی که نزدیک به یک قرن دچار کمونیسم بودند به علاوهٔ کشورهای اسکاندیناوی) تعداد زنان بیشتر از مردان است. تحلیل جامعه شناختی این مسئله: این آمار به خوبی نشان می دهد که نسبت میان «کمونیسم جنسی» و «کثرت زنان» یک معادلهٔ روشن هست؛ در هر جامعه ای که با «اصالت خانواده» مبارزه شده جمعیت زن بیشتر است؛ خواه مبارزهٔ رسمی و قانونی و خواه مبارزهٔ لیبرالانه. و لذا می بینیم که نهاد خانواده در جامعهٔ سوئد در اثر شدت لیبرالیسم، بیش از روسیهٔ کمونیست، تضعیف شده است. و در هر جامعه ای که نهاد خانواده به نسبتی پابرجا مانده، به همان نسبت تعداد مردان بیشتر است. چرائی این موضوع دو عامل دارد: 1- اقتصاد: خانواده به دلیل اقتصاد، فرزند پسر را دوست دارد. 2- تفاخر: اعضای خانواده به فرزند

مذکر افتخار می کنند. این دو عامل، از قدیم بوده، لیکن در دوران «جاهلیت مدرن» که «سقط جنین» رسمیت یافته و از حقوق زنان شناخته شده، در جامعه های با خانواده، هر چه سقط می شود، جنین دختر است، نه پسر. اما در جامعه های بی خانواده، باید حساب جامعه های کمونیست مارکسیست را از جامعه های غیر مارکسیست که دچار کمونیسم جنسی شده اند (مانند کشورهای اسکاندیناوی) جدا کرد. حذف خانواده در اسکاندیناوی به نوعی «مادر سالاری» منجر شده و پدر نقشی و جایگاهی ندارد، حتی در شناسنامه ها نیز جائی برای نام پدر نیست. و برای مادر از نظر احساسات، فرقی میان فرزند دختر و پسر نیست. و روند سقط جنین مساوی است، یعنی بدون گزینش است. اما حذف خانواده در جامعه های مارکسیست، به مادر سالاری منجر نشده و چون خانواده و اقتصاد خانواده، و تفاخر به فرزند مذکر، تضعیف شده و به رسمیت شناخته نمی شد، لذا باز مسئلۀ سقط جنین، حالت تساوی را داشت. با بیان دیگر: در هر دو نوع از این جامعه ها، سقط جنین بدون گزینش میان جنین دختر و پسر بوده است، لذا تعداد زنان در همان روند طبیعی طبیعت، از تعداد مردان بیشتر است. اما در جامعه های دیگر، سقط جنین با گزینش انجام می یابد و آنچه سقط می شود بیشتر دختر است. به یک آمار دیگر از یونیسف توجه کنید؛ می گوید سالانه 000/000/56 جنین در جهان سقط می شوند، از این تعداد، 000/000/25 در شرایط خطرناک (بدون رعایت اصول پزشکی) سقط می شوند که 97 درصد آن ها در کشورهای آفریقائی و امریکای لاتین است. بدیهی است رقم 000/000/56، تنها آن مواردی است که خبر چینان و گزارشگران یونیسف اطلاع یافته و گزارش کرده اند، واقعیت موضوع خیلی بیش از این رقم ها است. جامعۀ چین: ویژگی مارکسیسم در چین که در قالب «مائوئیسم» عمل می کرد و براندازی خانواده از اصول آن نبود، جامعۀ چین را در این مسئله، در ردیف کشور های غیر مارکسیست قرار داده است. قاعده: امروز در «فرهنگ مدرنیته» که همۀ جامعه های جهان، عملاً روی ریل «اصالت اقتصاد» با سرعت جنون آمیز حرکت می کنند، هر جامعه ای که با نسبتی از «پایداری خانواده» برخوردار است، سقط جنین دختر، در آن بیشتر، و در بالاترین حد و درصد است. که: «وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ- بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» آیه های 8 و 9 سورۀ تکویر.

از زنان از نعمت شوهر بمانند؟ آنچه ذهن شما را در «طبع طبیعی» مغشوش می کند، غریزه گرائی است که روح غریزه، خود خواه و انحصار طلب است. اگر از عینک روح فطرت بنگرید می بینید که نباید انحصار طلب بود و با ید مطابق روند آفرینش و جهان، رفتار کرد و نباید بر خلاف جریان رودخانۀ جهان شنا کرد.

در جانب دیگر: انحصار طلبی مردان، کاملاً درست است اولاً: مطابق روند آفرینش جهان و جریان رو به کثرت جهان است، و ثانیاً: مطابق اقتضاهای روح فطرت و عقلانیتِ مدیریت، در مدیریت جامعه

ص: 471

است؛ تا نسب ها مشخص، امور حقوقی معین، ارث و توارث در نظم و نسق عقلانی قرار بگیرد.

این که مشاهده می کنیم که «غیرت» زنان نکوهیده شده، اما غیرت مردان ستوده شده، نه به خاطر امتیاز دهی به مردان، بل به خاطر این است که غیرت زنان «صرفاً غریزی» است، و غیرت مردان «فطری» است گرچه انگیزۀ خیلی از مردان نیز صرفاً غریزی باشد.

و با بیان دیگر: غیرت زنان صرفاً غریزی است، اما غیرت مردان اگر غریزی هم باشد، مطابق اقتضاهای روح فطرت و عقلانیت است. امروز در فرهنگ مدرنیته هر دو نوع غیرت را «حسادت» می نامند. منشاء این اشتباه در تعریف انسان است که آنان از روح فطرت انسان غافل هستند.

و عامل دوم که ذهن شما را مغشوش کرده، فرهنگ مسیحیت است که تعدد را تحریم کرده است. و این یکی از دو اشتباه بزرگ مسیحیتِ تحریف شده است:

1- تحریم طلاق: در نظر اسلام طلاق بدترین عمل است، اما در عین حال جایز است. زیرا ممنوعیت طلاق، منشاء فحشاء و تزلزل خانواده ها می گردد و زندگی مرد و زن را به دوزخ مبدل می کند. به حدی که مردم جامعه های مسیحی به تنگ آمده و با شورش بر علیه کلیسا، طلاق را قانونی کردند، اما دیر شده بود و لطمه ای که به نهاد خانواده خورده بود، جبران نشد.

2- تحریم تعدد زوجات.

و حرف آخر این که تعدد زوجات در اسلام، مشروط به عدالت است، مراد از عدالت، عدالت در محبت جنسی درونی، نیست زیرا چنین عدالتی محال است، بل خود قرآن این عدالت را معنی کرده است؛ «آیۀ 3 سورۀ نساء می گوید: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً»: اگر می ترسید که عدالت را رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید. آن گاه در آیۀ 129 این عدالت را توضیح می دهد: «وَ لَنْ تَسْتَطیعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَیْنَ النِّساءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمیلُوا كُلَّ الْمَیْلِ فَتَذَرُوها كَالْمُعَلَّقَةِ وَ إِنْ تُصْلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحیماً»: شما هرگز نمی توانید (از نظر محبت قلبی) میان همسران، عدالت برقرار کنید گرچه کوشش نمائید، ولی تمایل خود را بکلّی متوجه یک طرف نکنید تا دیگری را آویزان (بلاتکلیف که نه احساس شوهر داشتن

کند و نه بیوه باشد) رها کنید. و اگر راه صلاح را برگیرید و اهل تقوی باشید، خداوند آمرزنده و مهربان است.

پس، حدّ عدالت در این مسئله آن است که هیچکدام از همسران احساس بی همسری نکند، و از نظر

نیاز به همسر «اقناع» شده باشد. و اگر مردی این توان جنسی و روحی را در خود نمی بیند یا می ترسد که این توان را نداشته باشد، ازدواج دوم بر او حرام است.

با شرحی که گذشت، چرائی فرزند ذکور خواهی، روشن گشت، و حکمت سخن امام علیه السلام که می گوید: «وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ مَعَهُمْ أَوْلَاداً ذُکُوراً» تا حدودی شناخته شد. و این به خاطر ترجیح اولاد ذکور بر اولاد اناث نیست. بل طبیعت مسئله این است که آنچه نادر است آن را در «خواستن» و دعا مقدم می دارند.

حدیث: در بخش اول همین دعا، حدیث امام صادق علیه السلام را دیدیم که فرمود: «الْبَنُونَ نَعِیمٌ وَ الْبَنَاتُ حَسَنَاتٌ وَ اللَّهُ یَسْأَلُ عَنِ النَّعِیمِ وَ یُثِیبُ عَلَی الْحَسَنَاتِ»:(1) پسران نعمت هستند، و دختران حسنات هستند، و خداوند (در روز قیامت) دربارۀ نعمت ها بازخواست خواهد کرد، اما دربارۀ حسنات (بدون بازخواست) ثواب خواهد داد.

و قرآن به ما یاد می دهد که حسنات را از خداوند بخواهید: «رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النَّار».(2) بنابراین دختر خواهی نه تنها مکروه نیست، بل به حکم قرآن لازم است. و مراد امام سجاد علیه السلام از «وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ مَعَهُمْ أَوْلَاداً ذُکُوراً» در برابر آن ویژگی آفرینشی است که می خواهد همۀ فرزندانش دختر نباشند. زیرا که جریان طبیعت معمولاً به سوی کثرت اُناث است. و امام تنها فرزند ذکور نمی خواهد اول هم مؤنث و مذکر را (با عبارت مطلق) می خواهد سپس می گوید «معهم» در میان اولادم فرزند ذکور هم باشد.

پسر نعمت است، دختر حسنه

پسر خواستن از خدا، نعمت خواهی است و دختر خواستن، حسنه خواهی است. حدیث بالا این چنین به ما یاد می دهد. اما فرق میان نعمت و حسنه چیست؟ پاسخ این پرسش نیازمند شوق علمی خواننده است که قدری با بنده همراهی کند: واژۀ حسنه سه کاربرد دارد:

1- حسنه، یعنی «نیک»= خوب، چیز خوب؛ «داشتۀ نیکو و مطلوب»؛ چیزی که در زندگی به درد

1- کافی (فروع) ج 6 ص 7 ط دار الاضواء.
2- آیهٔ 201 سورهٔ بقره.

انسان می خورد.

2- عمل و رفتار خوب و پسندیده، معنی مقابل «سیّئه».- این کاربرد از مصادیق «تَسْمِیَه الجُزْءِ باسم الکُل»، و «تسمیه القسم باسم المقسم» است. زیرا رفتار نیک قسمی از چیزهای خوب است.

3- واژهٔ حسنه در مقابل واژهٔ «نعمت». این کاربرد، تقسیم «خوب ها» است به دو قسم؛ نعمت و حسنه، که باز مصداق «تسمیه القسم باسم المقسم» است.

برای توضیح فرق میان نعمت و حسنه، لازم است از نو نگاهی به فرق میان «عدل خدا» و «فضل خدا» داشته باشیم: خداوند برخی چیزها و برخورداری ها را بر اساس عدالتش به انسان می دهد. و برخی از آن ها را از کرم خود و بر اساس «فوق عدالت» می دهد. زیرا کرم خداوند محدود به عدالت نیست، بالاتر از عدالت است و این «فضل» است.(1)

تعریف: نعمت آن است که بر اساس صرفاً عدالت، و یا بر اساس عدالت و فضل (توأماً) باشد.

تعریف: حسنه آن است که بر اساس «صرفاً فضل» و «کرم محض» باشد.

کسی که چیزی را به عنوان کرم محض، به کسی ببخشد، آن را به طور رایگان و مجانی می دهد حتی در برابر آن تشکر هم نمی خواهد.

پسران نعمت هستند که یا بر اساس عدالت به بنده داده می شوند و یا بر اساس عدالت و فضل (توأماً). در برابر نعمت باید تشکر کرد زیرا نعمت رایگان نیست و شکر منعم واجب است، در قیامت از شکر آن بازخواست خواهد شد. اما دختران «کرم محض» و فضل محض هستند و در روز قیامت دربارهٔ آن ها پرسشی نخواهد شد. مگر «پرسش حقوقی».

پرسش حقوقی: بدیهی است کسی که چیزی را به طور صرفاً فضل و کرم، به کسی می بخشد، دوست ندارد که طرف مقابل آن را تضییع کند. زیرا انگیزهٔ او در این اعطاء بهره مندی عقلانی از آن چیز بوده است. و اگر طرف مقابل آن را ضایع کند، انگیزه و هدف اعطاء کننده را از بین برده است. اگر کسی حقوق دخترش را ضایع کند از دو جهت مسئول است.

1- ضایع کردن هر چیز، حرام و گناه است.

ص: 474

1- این مسئله قبلاً به طور مشروح بیان شده است.

2- حقوق ضایع شدهٔ دختر، از «حق الناس» است، و از مصادیق «رابطهٔ انسان با انسان» است. و آنچه گفته می شود که: دخترها حسنه هستند و دربارهٔ شان پرسش و بازخواست نیست. در «رابطهٔ خدا و انسان» است. در این جا یک بحث مهم در «معاد شناسی» هست و آن «ترازو= میزان» در محشر است، به شرح زیر:

ترازو در محشر

در قیامت اعمال را به ترازو می گذارند تا سنجیده شود. اصل ماهیت این ترازو چیست و چگونه است، نمی دانیم؛ بی تردید از نظر ماهیت فرقی با ترازوهای دنیا خواهد داشت، زیرا مواد عالم آخرت با مواد عالم دنیا فرق دارد و تکامل یافته تر است.

اما نظر به این که در قرآن و احادیث با میزان= ترازو، تعبیر شده، پس یک وسیله و ابزار برای سنجش اعمال است، با صرف نظر از بینش ارسطوگرایان ما (که اساساً نمی توانند به «معاد جسمانی» معتقد باشند؛ یا به معاد روحانی معتقد می شوند و یا به «معاد خیالی»(1))

باید گفت: مطابق اصل مسلّم «تجسّم اعمال»،(2) عمل ها حقیقةً و واقعاً با یک ترازوئی سنجیده خواهند شد. اما علمای ما دربارهٔ این ترازو دو نظر متفاوت دارند:

1- برخی معتقد هستند که این ترازو مانند همهٔ ترازوهای معروف دو کفه دارد که در یکی اعمال نیک و در دیگری اعمال بد، گذاشته شده و سنجیده می شوند.

2- برخی دیگر می گویند ترازوی محشر فقط یک کفه دارد و تنها اعمال نیک به ترازو گذاشته

1- آن آقائی که به همراه شاگردش، در شبکه چهار سیما برنامهٔ هفتگی دارند (و ادای معرکه گیران درویش های قدیم را در می آورند؛ درویش می گفت: بچه درویش! او جواب می داد: بلی گل مولا. و هر چه درویش

می گفت بچه درویش تأیید می کرد) چندین بار رسماً اعلام کرده که محشر، بهشت و دوزخ، همین امروز در درون انسان هستند از آن جمله در یکی از برنامه ها نیز گفت: محشر کجاست؟ کرهٔ زمین از بین خواهد رفت، پس محشر در دل انسان است. باید به شبکه چهار گفت: مرا به خیر تو امید نیست، شر مرسان.- ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی این ره که تو می روی به یونانستان است برای شناخت جایگاه محشر، رجوع کنید؛ به کتاب «تبیین جهان و انسان» در سایت بینش نو www.binesheno.com

2- رجوع کنید: به کتاب «تجسم عمل» به قلم مرحوم آیت الله محمد امین رضوی- و نیز به کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش معاد. و در مواردی از این مجلدات نیز بحث شده است.

می شوند. و آیه های «وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازینُهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ- وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازینُهُ فَأُولئِکَ الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِما کانُوا بِآیاتِنا یَظْلِمُونَ»(1) را دلیل می آورند. و همین بیان را دارد آیه های 102 و 103 سورۀ مومنون، و آیه های 6 و 9 سورۀ قارعه.(2)

گروه اول، این آیه ها را تأویل می کنند.

بنده معتقد هستم که هر دو نظر، هر کدام در جای خود درست است؛ زیرا در محشر دو نوع ترازو خواهد بود:

1- ترازوئی که دارای دو کفه است؛ با این ترازو «حقوق الناس» سنجیده می شود؛ خوبی هائی که به دیگران کرده در یک کفه، و بدی هایش به دیگران، در کفۀ دیگر گذاشته می شود. و نصوصی که دربارۀ سنجش حقوق الناس آمده، به این دلالت دارند.

2- ترازوئی که تنها یک کفه دارد؛ با این ترازو «حق الله» سنجیده می شود، زیرا در این مسئله، کسی نمی تواند به خداوند بدی کند؛ هر کس بدی ای کرده به نفس خودش کرده و آیه های مذکور به محور این موضوع هستند و جملۀ «خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ» به همین اصل دلالت دارد. و همچنین است آیه هائی که در آن ها همین جمله آمده و نیز آیه هائی از قبیل: «یا قَوْمِ إِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَکُمْ بِاتِّخاذِکُمُ الْعِجْل».(3) و «قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَکُونَنَّ مِنَ الْخاسِرین».(4) آدم و حوّا وقتی که بر خلاف فرمان خدا از آن درخت خوردند، چنین گفتند. و آیۀ «وَ ما ظَلَمُونا وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُون».(5) و....

در حق الله فقط نیکی ها به ترازو گذاشته می شود اگر وزنش به حد نصاب رسید، اهل بهشت است، و اگر به حد نصاب نرسید و قابل ترمیم با شفاعت بود، باز به بهشت می رود. والا از مصداق خسارت خارج نمی شود. و این ترازو است که دارای یک کفه است.

1- آیه های 8 و 9 سورۀ اعراف.
2- با تسامح می توان آن ترازو را به ترازوهای دیجیتال امروزی که تنها یک کفه دارند تشبیه کرد. البته با تسامح.

3- آیهٔ 54 سورهٔ بقره.
4- آیهٔ 23 سورهٔ اعراف.
5- آیهٔ 57 سورهٔ بقره. و آیهٔ 160 سورهٔ اعراف.

حقّ النّعمه: ما عادت داریم که همیشه «حقوق» را به دو قسمت تقسیم می کنیم و می گوئیم: حق الله و حق الناس. اما با اندکی دقت معلوم می شود که قسم سوم هم هست و آن «حق النعمه» است: «ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ یَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعیم».(1) سوال از نعمت ها، شفاهی است و با ترازو سنجیده نمی شوند.

با بیان دیگر: حق الله بر دو نوع است:

1- حق الله که برگشتش به حق الناس است، مانند «بیت المال» و هر حقی که «حق جامعه» است. با ترازوی یک کفه سنجیده می شوند. زیرا برای هیچ شخص معینی، حق معینی نیست که در قبال آن ها در کفهٔ دیگر گذاشته شود؛ مدّعی خاص ندارند.

2- حق الله که برگشتش به حق الناس نیست، و «صرفاً و محضاً حق الله» است؛ مانند نعمت وجود، نعمت عقل، نعمت روح فطرت، نعمت امنیت و... که خداوند به انسان می دهد.

این نعمت ها «مقابل» ندارند که با ترازوی دو کفه یا تک کفه ای سنجیده شوند. تنها به طور شفاهی مورد بازخواست خواهند بود.

بیان قرآن در این مسئله، جالب و بس زیبا است: می فرماید: «فَیَوْمَئِذٍ لا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَان».(2) موضوع این آیه، حق الناس و حق الله از نوع اول، است که با ترازوی دو کفه و تک کفه توزین می شوند. یعنی اعمالی که با ترازو سنجیده می شوند، به همان توزین بسنده می شود و دیگر نیازی به بازخواست شفاهی نیست. و از این باب است «عهد»؛ ممکن است کسی به کسی عهد کند؛ وعده بدهد اما به وعده اش عمل نکند. او حقی از حقوق طرف مقابل را تضییع نکرده تا این عدم عمل به عهد به ترازوی دو کفهٔ اعمال برود. و نیز حق جامعه را ضایع نکرده تا به ترازوی تک کفهٔ «حق الله از نوع اول» برود. اما مورد سوال و بازخواست شفاهی قرار خواهد گرفت: «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ کانَ مَسْؤُلا».(3)

دربارهٔ نعمت های مهم وجود انسان، می گوید: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ

1- آیهٔ 8 سورهٔ تکاثر.
2- آیهٔ 39 سورهٔ الرحمن.
3- آیهٔ 34 سورهٔ اسراء.

مَسْؤُلا».(1)

در آیه بالا فرمود: در آن روز هیچ کسی از «ذنب» خود پرسیده نمی شود، زیرا سنجش با ترازو است. اما در آیه دیگر می فرماید: «وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُون»:(2) آنان را نگهدارید زیرا آنان مسئول هستند، و باید به سوالات پاسخ بدهند.

آیهٔ بالا دربارهٔ «ذنب»= عمل و اعمال است. که از آن ها پرسش شفاهی نخواهد شد. اما این آیه دربارهٔ «شرک» است، نه عمل. آنان که نعمت نبوت را کنار گذاشته و به شرک می پردازند، بازخواست شفاهی خواهند شد. زیرا نبوت بزرگترین نعمت است.

وجود دختر، نه عملی است که در ترازو جای بگیرد، و نه نعمت (به این معنی) است که مورد پرسش و بازخواست قرار گیرد، بل کرم محض و صرفاً لطف خداوند است.

اما پسران نعمت هستند؛ وجودشان «عمل» نیست تا در ترازو باشد، اما چون نعمت (به معنی مذکور) است، مورد بازجوئی و پرسش خواهد بود و مشمول آیهٔ «لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعيم».(3)

آری، برای دریافت معنی یک حدیث باید این همه راه طولانی را طی می کردیم که رسول خدا می گوید: «الْبَنُونَ نَعِيمٌ وَ الْبَنَاتُ حَسَنَاتٌ وَ اللَّهُ يَسْأَلُ عَنِ النَّعِيمِ وَ يُثِيبُ عَلَى الْحَسَنَات»: پسران نعمت هستند، و دختران حسنات، و خداوند از نعمت ها بازخواست خواهد کرد، اما دربارهٔ دختران بدون بازخواست ثواب خواهد داد.

و صد البته، اسلام چنین پیچیده نیست که برای معنای یک حدیث این قدر راه طولانی را در بحث بپیمائیم. علت این پیچیدگی آن است که ما (شیعه) نتوانستیم در تفسیر و دیگر علوم انسانی مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، در حد لزوم کار کنیم، زیرا ستم تاریخ هرگز مهلت نداده تا بزرگان ما در این علوم به قدر کافی کار کنند؛ شیعه به عنوان یک «حزب قاچاق»؛ همواره مشمول قتل عام ها، تضییقات مالی، محدودیت در فعالیت فضای اقتصادی و... و... قرار داشت. با اینهمه، بزرگان ما توانستند یک فقه

1- آیۀ 36 همان.
2- آیۀ 24 سورۀ صافات.
3- آیۀ 8 سورۀ تکاثر.

دقیق و کامل برای ما بپرورانند که امروز همهٔ متفکران جهان دربارهٔ آن انگشت حیرت به دهان می گذارند.

و باید گفت: امروز که فرصتی هست برای تبیین علوم، باز ریزه خوار سفره بزرگان قدیم هستیم که پایه های علوم را برای ما حفظ کرده اند.

سه مسئله در فقه ما تا حدودی متروک مانده است:

1- نظام سیاسی و شرح کامل سیستم امامت و ولایت.

2- نظام اقتصادی.

3- نظام مدیریتی.

بزرگان و سلف صالح ما چون از تأسیس حکومت مأیوس بودند به این سه مسئله نپرداخته اند. این سه مسئله باید بررسی و تکمیل شود با دو شرط:

1- باید دقت شود که این کار به فقه موجود ما لطمه ای نزند و این میراث عظیم و دقیق را مخدوش نکند.

2- این کار باید از روی همین فقه موجود و از ماهیت آن و از همان ادلّهٔ اربعه (کتاب، سنت، عقل، اجماع) استخراج شود.

موضع و جایگاه پسر خواهی امام علیه السلام: این که می گوید: «وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ مَعَهُمْ أَوْلَاداً ذُکُورا». اولاً همان طور که دیدیم در اولین جمله از این دعا خواسته اش را با کلمهٔ «وُلد»[(1)] آورده است که شامل فرزند مؤنث و مذکر می شود، نه با کلمهٔ «بَنین» که فقط به اولاد مذکر دلالت کند.

ثانیاً کلمهٔ «معهم» این شمول را تأکید و تأیید مجدد می کند، یعنی هم پسر می خواهد و هم دختر. سپس اولاد ذکور را فراز می کند و به طور خاص می خواهد. موضع و جایگاه این «خاص بودن» چیست؟ نباید این سخن امام را مطابق فرهنگ عوام معنی کرد که پسر را بیش از دختر دوست دارند.

انسان مورد نظر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام نباید «مسئولیت گریز» باشد. در مواردی از این مجلدات به شرح رفت که «انسان هم مسئولیت پذیرترین موجود است و هم مسئولیت

1- در بخش اول، در پی نویس، تذکر داده شد که در برخی از ضبط ها به صورت «وَلَد» آمده که نادرست است.

گریزترین موجود است». این یکی از اصول انسان شناسی اسلام است.

اکنون به خاطر این که پسر نعمت است و مسئولیت آور، آیا از این مسئولیت بگریزیم؟ یا زیر بار این مسئولیت برویم و درباره اش نیز از خداوند یاری بطلبیم که بلافاصله می گوید: «وَ اجْعَلْ ذَلِکَ خَیْراً لِی»: و (خدایا) پسر داشتن را برای من خیر قرار بده نه شر. یعنی یاریم کن که در مسئولیت و بازخواست آن نیز موفق باشم. این نگرانی خاص و یاری خواهی، دربارۀ دختران نیست، زیرا که دختران حسنه و کرم محض الهی هستند و دربارۀ شان سؤال نخواهد شد.

در اسلام، مسئولیت گریزی، نکوهیده است. اساساً اسلام یعنی مسئولیت. پس پسر خواهی، خوب و ستوده و از وظایف مسلمان است. کسی که «پسر خواهی» نکند، شبیه کسی است که برای فرار از مسئولیت روزه داری، «سلامت خواهی» نکند تا بیمار شود و از مسئولیت روزه داری معاف باشد. والا؛ ارزش دختر به حدی است که خداوند نسل اشرف المرسلین را در فرزندان دخترش قرار داد تا اهمیت دختر را عملاً نشان دهد. و در قرآنش فرهنگ «بی زاری از دختر» را به شدت نکوهش کرد: «وَ إِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثی ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ کَظیمٌ-یَتَواری مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ ما بُشِّرَ بِهِ أَ یُمْسِکُهُ عَلی هُونٍ أَمْ یَدُسُّهُ فِی التُّرابِ أَلا ساءَ ما یَحْکُمُونَ»:(1) آنگاه که به یکی از آنان خبر دهند که دختر برایش متولد شده، احساس روسیاهی می کند و به شدت خشمگین می شود- به خاطر بشارت بدی که به او داده شده، از مردم کناره گیری می کند که؛ آیا آن دختر را با پذیرش ننگ نگهدارد یا در خاک مدفونش کند؟-؟ آگاه باشید که اینان، بد داوری می کنند.

فرزند مساعد و فرزند نامساعد

لازم است دعا، همه جانبه و همه بُعدی باشد. دعا سه جانب دارد:

1- دعا برای توفیق عمل به وظیفه.

2- دعا برای آمادگی زمینه برای عمل به وظیفه.

3- دعا برای به ثمر رسیدن دو ردیف فوق.

کسی به باغ دوستش رفته بود، صاحب باغ بیل و بیلچه را کنار گذاشت و با چائی از او پذیرائی کرد؛ در ضمن صحبت دوستانه نگاهی به درختان و گلهای باغ کرد و به میهمان گفت: از خدا می خواهم که توفیق پرورش این درختان را به من بدهد.

1- آیه های 58 و 59 سورۀ نحل.

مهمان گفت: دو بخش از سه بخش دعا را فراموش کردی: اولاً دعا کن که زمینه و مساعدت آن ها با زمین فراهم باشد، ثانیاً توفیق پروریدن را بخواه. و ثالثاً حفاظت از آفات و به ثمر رسیدن شان را نیز بخواه، تنها عمل به وظیفهٔ باغبانی کافی نیست.

«وَ اجْعَلْهُمْ لِی عَوْناً عَلَی مَا سَأَلْتُکَ»: و (خدایا) آنان- فرزندانم- را در آنچه از تو خواستم یاور من قرار ده.

خواسته عبارت بود از توفیق عمل به وظیفهٔ تربیت، تادیب و نیکو بار آوردن فرزندان. اکنون می گوید: خدایا زمینهٔ روحی، فکری و عقلی فرزندان را مساعد کن که این وظایف عملی من در وجود آنان مؤثر باشد. والا تردیدی نیست که حضرت نوح دربارهٔ پسر عصیانگرش نیز وظایف تربیتی، تادیبی و نیکو بار آوردن را به خوبی انجام داده بود، لیکن چون شخصیت درونی فرزند نامساعد بود، مؤثر نیفتاد.

سپس می گوید: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیم»: و (خدایا) من و ذریّه ام را از شرّ شیطان رجیم حفظ کن.

این فراز از دعا، دعا برای به ثمر رسیدن عمل به وظایف مذکور، است تا فرزند مورد تربیت، از آفات ضد تربیت، محفوظ بماند. شرح این موضوع در بخش پنجم.

بخش پنجم

اشاره

انسان شناسی

آفت ها و آسیب های فرزند

هگلیسم و مارکسیسم

شیطان شناسی

توکل

انسانِ موجود خائف و ایمنیِ طلب است

«وَ أعِذْنِی وَ ذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، فَإِنَّکَ خَلَقْتَنَا وَ أمَرْتَنَا وَ نَهَیْتَنَا وَ رَغَّبْتَنَا فِی

ص: 481

ثَوَابِ مَا أَمَرْتَنَا وَ رَهَّبْتَنَا عِقَابَهُ، وَ جَعَلْتَ لَنَا عَدُوّاً یَکِیدُنَا، سَلَّطْتَهُ مِنَّا عَلَی مَا لَمْ تُسَلِّطْنَا عَلَیْهِ مِنْهُ، أَسْکَنْتَهُ صُدُورَنَا، وَ أَجْرَیْتَهُ مَجَارِیَ دِمَائِنَا، لَا یَغْفُلُ إِنْ غَفَلْنَا، وَ لَا یَنْسَی إِنْ نَسِینَا، یُؤْمِنُنَا عِقَابَکَ، وَ یُخَوِّفُنَا بِغَیْرِکَ»: و (خدایا) مرا و ذریه ام را در برابر شیطان رجیم پناه ده، زیرا تو ما را آفریدی و امر و نهی کردی، و ما را بر ثواب آنچه امر کردی ترغیب نمودی، و از کیفر آن بیم دادی، و برای ما دشمن قرار دادی که بر ما کید می کند، او را به چیزی از ما سلطه دادی که برای ما به چیزی از او سلطه ندادی، برای او در سینه های ما جا دادی، او را در مجاری خون ما جاری کردی، از ما غافل نمی شود اگر ما از او غافل شویم، فراموش نمی کند اگر ما فراموشش کنیم، ما را از کیفر تو ایمن می کند، و از غیر تو می ترساند.

شرح

اشاره

لغت: ذریّه: اولاد؛ شامل اولادِ اولاد و نسل های بعدی.- در دعای بیست و سوم شرحی در این باره گذشت.

آفت ها و آسیب های فرزند

همهٔ آفت ها و آسیب ها که به انسان می رسد بر دو نوع است:

1- آفت ها و آسیب های جسمی.

2- آفت ها و آسیب های شخصیتی.

این هر دو ردیف بر دو نوع هستند:

الف: آنچه از چگونگی فکر، انتخاب، و ارادهٔ خود شخص ناشی می شود.

ب: آنچه از بیرون وارد شده و در شخصیت انسان جای می گیرد.

یک بحث مهم: در این جا یک مسئلهٔ مهم در «انسان شناسی» داریم گرچه قبلاً از زوایهٔ دیگر عنوان شده است لیکن برای شرح این بخش از دعا ضرورت دارد: آیا چگونگی شخصیت درون انسان، کلاً و تماماً معلول

عوامل برون از خود اوست؟ آیا درست اندیشی یا کجفکری، نیک گزینی و بد گزینی، خصایل مثبت و خصایل منفی، هدایت و ضلالت و...، همگی معلول عوامل وارداتی از بیرون، هستند؟

ص: 482

عوامل وارداتی شامل توارث ژنی، تربیت خانوادگی، تأثیرات از محیط طبیعی و اجتماعی، موقعیت تاریخی، جاذبه ها و دافعه های اشیاء و حوادث.

اگر چنین است، پس شخصیت انسان، یک «ساخته» و مصنوع عوامل بیرون است، نه «سازنده»؛ خود او در این موضوع هیچکاره است.

این انسان شناسی، لازمهٔ «هگلیسم» است. در این صورت حتی صنعت و سازندگی، هر توانمندی و ناتوانی افراد نیز از خودشان نیست بل محصول بر آیند مولّفه های بیرونیِ وارداتی است. و انسان «ابزار بازیچه گونه ای» در دست طبیعت و جامعه است. انسان در فردیّت خود هیچ اصالتی ندارد.

آنگاه نوبت به پرسش دیگر می رسد: آیا میان طبیعت و جامعه، اصالت با کدام است؟ لازمهٔ چنین بینش، این است که طبیعت بر جامعه اصالت دارد گرچه (در این فرض) جامعه به فرد اصالت دارد. یعنی جامعه نیز «ابزار بازیچه گونه ای» در دست طبیعت است.(1)

مارکس آمد بر اساس همین انسان شناسی، نسخهٔ مارکسیسم را داد. اما این دقیقاً یک «تناقض» است. زیرا اگر چنین است پس اولاً: خود نسخهٔ او نیز محصول و بازیچهٔ جامعه و طبیعت است و او نمی توانست این نسخه را ندهد. چنان که نسخه دهندگان مخالف او نیز نمی توانستند نسخه شان را ندهند. همه چیز جبری می شود و انسان هیچکارهٔ محض، می گردد.

در این میان، دستکم نسخه هائی که لیبرال ها می دهند، از خشونت، کشتار و «دیکتاتوری پرولتری»، منزه است. و ماکس وبر، از این زاویه نگریسته و هر نوع «نسخه دهی» را محکوم می کند. اما یک مارکسیست می تواند بگوید: همین «ممانعت از نسخه دهی»، خود نوعی نسخه است.

مشاهده می کنید که مسئله، یک «کلاف سردرگم» می شود؛ فکر، علم و کوشش اندیشهٔ انسان، به بن بست می رسد؛ هیچکدام از طرفین مسئله نه تبیین قانع کننده دارند و نه راهی برای خروج از این بن بست. و میدان می ماند برای جناب پوپر که: علم آن است که ابطال پذیر باشد. و نمی گوید: علم آن است که اصلاح پذیر و تکامل پذیر باشد.

اما نظر اسلام: پس از آن که این مشکل و بن بست فکری بشر امروزی را دیدیم، ببینیم اسلام چه

1- این بینش از قدیم طرفدارانی داشته که به نام «طبیعیون» موسوم بودند.

می گوید؟ اول پاسخ کلّی اسلام را بشنویم سپس پاسخ تبیینی اش را:

پاسخ کلّی: در چگونگی شخصیت فردی افراد، اصالت نه با عوامل وارداتی است و نه با «خودیت خوداو» بل امر بین امرین.

و در چگونگی شخصیت جامعه، نه اصالت با افراد است و نه اصالت با شخصیت جامعه، بل امر بین امرین.

و در رابطهٔ جامعه با طبیعت، نه اصالت با طبیعت است و نه اصالت با جامعه، بل امر بین امرین.

پاسخ تبیینی: اگر انسان حیوان است- گرچه با پسوند «متکامل»- بینش هر دو طرف درست است. در این صورت باید عقل را محکوم کرده و «تناقض» را باطل ندانیم. و بن بست مذکور را نیز به عنوان یک حقیقت و واقعیت، بپذیریم. و تنها یک فرق میان انسان و حیوان می ماند و آن این که: انسان احمق تر از حیوان است؛ حیوان با جبر طبیعی به دنیا می آید و مطابق طبیعت زندگی کرده و میمیرد. اما انسان دچار اینهمه کوشش علمی، زحمات کاوش و تحقیق را بر خود بار می کند و بیش از هر حیوانی خود را بازیچهٔ طبیعت می کند. و چیزی به نام «عقل» بزرگترین بلای بشر می گردد، که برخی ها گفته اند: دلا دیوانه شو که دیوانگی هم عالمی دارد. اما در این صورت باید می گفت: دلا حیوان شو که حیوانی هم عالمی دارد. زیرا دیوانگی برای حیوان نیز یک بلا و از بین برندهٔ آسایش است. پس برای او بهترین عالم، عالم حیوانی است.

کلید طلائی

این تناقض که امروز بشر گرفتار آن است، و این بن بست (که امروز اندیشه و دانش بشر را خفه کرده و با شکست مواجه کرده و جهان و جهانیان را آواره کرده به ویژه در مدیریت جهان) باز نمی شود مگر با کلید طلائی که اسلام آن را در شناخت ماهیت وجودی انسان، به ما می دهد: انسان حیوان نیست. بل یک روح بیشتر دارد؛ علاوه بر روح غریزه دارای روح فطرت هم هست. و این روح، عامل است نه معمول، علت است نه معلول.(1)

و به خاطر همین روح است که انسان عقل و اراده دارد؛ اراده ای که می تواند در برابر همهٔ عوامل وارداتی مقاومت کند. لیکن این «مقاومت» نیازمند

ص: 484

1- شگفتا! چه قدر غفلت از این کلید، علوم انسانی غربی را ناتوان و بی فایده کرده است!؟! و جامعهٔ جهانی هنوز هم با جنگ و دیو سالاری روزگار می گذراند.

«نسخه» است؛ نسخۀ علمی، عقلانی، و داوری کننده میان «آفت» و «صحت».

اما انسان نمی تواند خودش این نسخه را تنظیم کند. چرا؟ برای این که همین روح فطرت که انسان دارد، مخلوق خداوند است. و باید دانست که خدا چیز دیگری نیز آفریده است که در وجود او کار می کند؛ شیطان.

و این اصل دیگر در انسان شناسی است که: انسان دارای روح فطرت که منشاء عقل و علم است، در فراغت نیست بل با دو مزاحم لجوج روبه رو است؛ روح غریزه و شیطان. پس باید انسان آن نسخۀ لازم را از خدا بگیرد.

شیطان شناسی که در عین حال انسان شناسی هم هست

این بخش از دعا بار عظیمی از انسان شناسی دارد؛ از اول تا اینجا دربارۀ سلامت جسمی، طول عمر، تربیت، تأدیب، صلاح درون، و بالاخره با تعبیر «وَ أَصِحَّ لِی أَبْدَانَهُمْ وَ أَدْيَانَهُمْ وَ أَخْلَاقَهُم» در حفاظت از هر آفتی، از خدا یاری خواست و اینک یک خطر و آفت ویژه و قوی را با شرح جزئی ترین جزئیات، می شناساند: «وَ أَعِذْنِی وَ ذُرِّيَّتِی مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيم»: و (خدایا) مرا و ذریّه ام را از شر شیطان رجیم حفظ کن.

در دعای هفدهم مسائل مهمی در شیطان شناسی را دیدیم، اینک در تکمیل آن نکته بل اصل دیگر در این بخش از این دعا آمده که جانب انسان شناسی آن بیشتر مورد توجه است: «فَإِنَّكَ خَلَقْتَنَا وَ أَمَرْتَنَا وَ نَهَيْتَنَا». زیرا که تو ما را آفریدی و به ما امر و نهی کردی.

حیوان را آفریدی و به طبیعتش وا گذاشتی، اما ما را آفریدی و برای زندگی ما نسخه داده ای که کدام کارها را باید بکنیم و کدام کارها را نباید بکنیم. پس لابد آفرینش ما با آفرینش حیوان فرق داشته است که این فرق، انسان را نیازمند نسخه کرده است. «وَ رَغَّبْتَنَا فِی ثَوَابِ مَا أَمَرْتَنَا وَ رَهَّبْتَنَا عِقَابَه»: و ما را بر ثواب آنچه امر کردی ترغیب نمودی، و از کیفر آن بیم دادی.

دو نکته: 1- برای زندگی با کرامت، به ما نسخه دادی تا زندگی با انسانیت و سعادتمند داشته باشیم، و علاوه بر سعادت به همان سعادت نیز ثواب

قراردادی.

2- نکته ای در «وَ رَهَّبْتَنَا عِقَابَه» هست که قابل توجه عمیق است: نمی گوید «و رهبتنا عقاب

ص: 485

ما نهیتنا»؛ ضمیر «-ه» در «عقابه» به همان «ما» بر می گردد؛ یعنی موضوع امر و نهی فقط یک چیز است: هر عملی هم مأمور به، است و هم منهی عنه. از باب مثال: سخن گفتن هم مأمور به است که امر کرده: راستگو باش. و هم منهی عنه است که نهی کرده: دروغ گو نباش. و همین طور است همهٔ رفتارها و کردارها.

چرا در تنظیم نسخه، ما را به خودمان، به عقل و استعداد فطری مان وانگذاشتی؟ برای این که ابلیس را آفریدی که عقل و استعداد ما را به بازی می گیرد: «وَ جَعَلْتَ لَنَا عَدُوّاً يَكِيدُنَا»: و قراردادی برای ما دشمنی که بر ما کید می کند و عقل های ما را فریب می دهد. ابلیس که خیلی هم در کارش قوی است، چون «سَلَّطْتَهُ مِنَّا عَلَى مَا لَمْ تُسَلِّطْنَا عَلَيْهِ مِنْه»: او را بر چیزی از ما سلطه و امکان دادی که برای ما به چیزی از او سلطه ندادی. به او امکان دادی که در سینه های ما نفوذ کند. و در مجاری خون ما جاری شود، اما این امکان را برای ما دربارهٔ او ندادی: «أَسْكَنْتَهُ صُدُورَنَا، وَ أَجْرَيْتَهُ مَجَارِىَ دِمَائِنَا».

و به او امکان دادی که از ما غافل نمی شود اگر ما غافل باشیم، و فراموش نمی کند اگر ما فراموش کنیم: «لَا يَغْفُلُ إِنْ غَفَلْنَا، وَ لَا يَنْسَى إِنْ نَسِينَا».

باز هم دو نکته: 1- نمی گوید: او از ما غافل نمی شود اما ما از او غافل می شویم. در این صورت اصل و اساس «غفلت شیطان» نفی می شد و معنی سخن این می شد که شیطان هرگز غافل نمی شود، و این درست نیست زیرا شیطان نیز غافل می شود و بزرگ ترین غفلت او این است که از حق روی گردان شد. و غفلت او شدیدتر از غفلت انسان است، زیرا او در اثر انتخاب غافلانهٔ خود منحرف شد؛ شیطان دیگری نبود که او را وسوسه کرده و غافل کند. بر خلاف انسان که غفلتش در اثر وسوسهٔ شیطان نیز می شود.

2- انسان می تواند شیطان را غافل کند و این وقتی است که خودش غافل نباشد؛ اگر انسان غفلت نکند شیطان از او غافل می شود. سلطهٔ شیطان بر انسان، منوط است به غفلت انسان که می فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ- إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذينَ هُمْ بِهِ

مُشْرِكُونَ»:(1) او هیچ تسلطی ندارد بر آنان که ایمان آورده اند و به پروردگار خود توکل کرده اند- نیست سلطهٔ او مگر بر کسانی که از او پی روی می کنند و به خدای شان شرک می ورزند.

و این که امام علیه السلام می گوید: «سَلَّطْتَهُ مِنَّا...»، تسلط مطلق و حتمی نیست، بل «تسلط امکانی» است و مشروط است به غفلت ما.

توکل: اگر انسان اهل توکل باشد؛ یعنی توکل یکی از خصایل ثابت او باشد، شیطان از او نا امید و غافل می شود، گرچه چنین انسانی در مواردی دربارهٔ اموری غفلت کند (که می کند و انسان مصون از غفلت نیست) لیکن همین قدر که اهل توکل باشد و از خدا غافل نباشد، کافی است که شیطان را از خودش دور کند.

بنابراین با توجه به پیام آیه، معنی سخن امام چنین می شود: او از ما غافل نمی شود اگر ما اهل توکل نباشیم.(2)

تصرف شیطان در جسم و جان انسان

لازم است اندکی در عبارت «وَ أَجْرَيْتَهُ مَجَارِيَ دِمَائِنَا» درنگ کنیم: انسان جسم دارد و روح. و غیر از این چیزی در وجود انسان نیست؛ قبلاً به شرح رفت که روح هم «مادی» است و «مجرد» نیست. زیرا در عالم کائنات همهٔ مخلوقات یا «جسم کثیف» هستند و یا «جسم لطیف»، و یا بگوئید: مادهٔ فشرده و مادهٔ بسیط. اصطلاح «مجرد» ساختهٔ ارسطوئیان است که کارشان غیر از «ذهن گرائی» و خیال پردازی، چیزی نیست.[(3)]

امروز این مسئله کاملاً روشن و واضح شده است؛ انرژیِ برق (الکتریسته) یک واقعیت مادی است و در شیئ مادی دیگر جای می گیرد؛ برق را به وسیلهٔ سیم به یک صفحه بزرگ آهن وصل کنید؛ در همه جای آن برق حضور خواهد داشت و این یعنی حضور مادهٔ بسیط در مادهٔ فشرده. رابطهٔ جسم و جان نیز

1- آیه های 99 و 100 سورهٔ نحل.

2- در این مجلدات، مباحث متعددی دربارۀ توکل داشتیم، و این در تکمیل آن ها بود که تقدیم شد.
3- [در یکی از برنامه های «زاویه» شبکه چهار سیما، (آبان ماه 1397) پرفسور حسن امین می گفت: از ملاّ هادی سبزواری عکس گرفتند، وقتی که عکس خودش را دید گفت: ما گمان نمی کردیم «عَرَض» هم قابل انتقال باشد. این است فلسفۀ اینان و این چنین حوزه و دانشگاه شیعه را گرفتار کرده اند و دست بردار نیستند].

چنین است. «نور» هم مادهٔ بسیط است.

نادرستی اصول ارسطوئیسم، امروز مسلّم گشته و از غلط های بدیهی شده است؛ صدور، عقول عشره، نُه فلک، حیات داشتن فلک ها، مدبّر و مؤثّر بودن شان در سرنوشت انسان، مجرّد بودن فرشته، روح و شیطان، همگی فرض های خیالی بودند که متأسفانه بر اسلام و قرآن تحمیل شده اند. گرچه هنوز هم برخی از اشخاص با استعداد ما دست از این فلسفهٔ منحرف کنندهٔ شیطانی، بر نمی دارند که باید برای شان سوگمندانه گریست.

اکنون پس از این مقدمه، ببینیم معنی سخن امام علیه السلام چیست؟ برخی از ارسطوئیان که به شرح صحیفه سجادیه نیز پرداخته اند؛ در معنی «وَ أَجْرَیْتَهُ مَجَارِیَ دِمَائِنَا» گفته اند: همان طور که روح مجرد است و در بدن جای دارد شیطان نیز مجرد است و به همه جای بدن وارد می شود.

اولاً: امام نگفته است «در همه جای بدن»، تنها «مجاری خون» را گفته است. میان این دو تعبیر فرق هست.

ثانیاً: گفته است «اَجریته»، نگفته است «اَدخلته». میان این دو نیز فرق هست.

ثالثاً: اینان از «ازهری» نقل کرده اند که گفته است: معنی روان بودن شیطان در عروق انسان، مانند خون بدن است که تا انسان زنده است شیطان از او جدا نمی شود، چنان که خون تماماً از او جدا نمی گردد.

گوئی در این موضوع هیچ سخنی از قرآن و اهل بیت نیست باید دست به دامن ازهری ها زد.

ارسطوئیان که همیشه با مکتب اهل بیت علیهم السلام بیگانه بوده و دل در خم زلف خیالی یونانیات و بودائیات داشته و دارند، نفهمیده اند که قرآن و احادیث می گویند: شیطان «خنّاس» است، یعنی همیشه با انسان نیست؛ می رود و می آید؛ تنها در فرصت هائی به سراغ انسان می آید؛ درصدد فرصت است.(1)

کار شیطان، ورود به بدن انسان نیست، او فقط از بیرون تأثیر می گذارد؛ همان طور که یک حادثهٔ خوب و یا حادثهٔ غم انگیز که در خارج از بدن واقع

شده، در وجود انسان تأثیر می کند و این تأثیر در

ص: 488

1- برای شرح بیشتر معنی خنّاس، رجوع کنید به کتاب «با دانشجویان فیزیک و کیهان شناسی» سایت بینش نو www.binesheno.com

شبکۀ رگ ها و مجاری خون جاری می شود، که البتّه گاهی همه جای بدن را تحت تأثیر قرار می دهد؛ مثلاً فردی که بشدت ترسیده است، کل بدنش می لرزد.

ادبیات قرآن و اهل بیت، «ادبیات امّی» است، یعنی «مردمی» است، مردم می گویند: فلانی طوری ترسیده بود که ترس همه جای بدنش را گرفته بود. معنی این سخن این نیست که آن حادثه از بیرون به داخل بدن وارد شده، بل این اثر ترس است که بدن را فراگرفته نه خود آن حادثۀ ترس آور؛ حادثه در بیرون است. امام هم می گوید: شیطان در همه مجاری خون جاری می شود. یعنی کار او اثری را در مجاری خون جاری کرده و به همه جای بدن می رسد؛ گاهی کسی در اثر غضب به خود می لرزد، یا در اثر انگیزش شدید شهوت، کینه، نگرانی و... می لرزد. اول اثر حادثه به قلب می رسد، سپس با جریان خون به همه جای بدن می رسد.

و با بیان ادبی: در این کلام امام علیه السلام، یک «تقدیر» هست؛ لفظ «اثر» در آن مقدّر است: «وَ أَجْرَیْتَ اثره مَجَارِیَ دِمَائِنَا».(1) همان طور که این گونه تقدیرات در قرآن و حدیث و در محاورات مردم فراوان است. و نمونۀ بارز این تقدیر در اول بخش هفتم خواهد آمد.

انسان موجود خائف و ایمنی طلب است

انسان دو نوع «خوف» دارد:

1- خوف غریزی: که در زبان عرب به آن «جبن» می گویند و در فارسی ترس.

2- خوف فطری: در عربی با همان لفظ «خوف» و در فارسی با لفظ «بیم» از آن تعبیر می شود.

انسان موجودی است که هر چه هوس غریزی اش می طلبد، عمل می کند، مگر از نتیجۀ آن بترسد، خواه ترس غریزی باشد یا بیم فطری. همۀ وسوسه های شیطان در یک چیز خلاصه می شود: او انسان را از نتیجۀ کردارهای نادرست، ایمن می کند

شیطان چگونه ایمن می کند؟ چگونگی این کار او بسی قابل دقت و قابل توجه است؛ او ترس را در برابر ترس می گذارد؛ بدین سان ترس های واهی را در برابر ترس های واقعی می گذارد؛ اولین بار که به سراغ انسان آمد وقتی بود که آدم به خاطر ترس از مخالفت با حکم خدا، از آن درخت نمی خورد، شیطان آمد و او را از مرگ ترسانید: اگر از این درخت بخورید هرگز نخواهید مرد و خداوند این

1- و همچنین است عبارت «أَسْکَنْتَهُ صُدُورَنَا» یعنی اثر شیطان در سینه های ما جای می گیرد.

مخالفت شما را می بخشد. که امام علیه السلام می گوید: «يُؤْمِنُنَا عِقَابَکَ، وَ يُخَوِّفُنَا بِغَيْرِک»: ما را از عقاب تو ایمن می کند و از غیر تو می ترساند.

او برخی را با کَرم و بخشش خدا مغرور می کند؛ می گوید: این عمل هوس آلود را انجام بده، خداوند بخشنده است. و برخی را به «توبهٔ مسترسل» امیدوار می کند: این کار را بکن بعداً توبه می کنی. از این دو گروه برخی را به حدی آلوده کرده و شخصیت درون و روح فطرت شان را سرکوب می کند که دیگر اعتنائی به خدا نمی کنند و کرور، کرور انسان ها را به خاطر هوس خودشان می کشند.

پرسش: اساساً چرا خداوند ابلیس را آفرید و او را در برابر انسان قرار داد؟ پساخ این پرسش در شرح دعای هفدهم گذشت.

بخش ششم

اشاره

کار شیطان بعد از ارادهٔ انسان

اقدام کردن، باز ایستادن

وسوسه

دروغ پذیری، خیال گرائی

آخرین حربهٔ ابلیس

«إِنْ هَمَمْنَا بِفَاحِشَهٍ شَجَّعَنَا عَلَيْهَا، وَ إِنْ هَمَمْنَا بِعَمَلٍ صَالِحٍ ثَبَّطَنَا عَنْهُ، يَتَعَرَّضُ لَنَا بِالشَّهَوَاتِ، وَ يَنْصِبُ لَنَا بِالشُّبُهَاتِ، إِنْ وَعَدَنَا كَذَبَنَا، وَ إِنْ مَنَّانَا أَخْلَفَنَا»: اگر ارادهٔ کار زشت بکنیم ما را دلیر می کند،و چون قصد کار نیک بکنیم ما را باز می دارد. هوس های غریزی را پیش ما جلوه می دهد، و در مسیر داوری های ما دام شبهه می گذارد، اگر به ما وعده دهد دروغ می گوید، و اگر ما را به آروزهای خیالی وادارد خلافش را می کند.

شرح

اشاره

لغت: ثَبَّطَ: صیغۀ باب تفعیل از «ثَبَطَ».- دو واژۀ «ثَبَتَ» و «ثَبَطَ»، معنی متضاد دارند: ثَبَتَ یعنی مقاومت و ایستادگی کرد. ثَبَطَ یعنی باز ایستاد و اقدام نکرد.- ثَبّطنا یعنی ما را از اقدام بازداشت و در این کلام به معنی باز می دارد است.(1)

شهوات: انگیزش های هوسی: خواسته های غریزی که گاهی مطابق خواسته های فطری می شودو گاهی مخالف آن ها. در این جا مراد خواسته های غریزی محض است که مورد امضای فطرت نباشد.

شبهات: اختلال های فکری که اندیشه را در نظام عقلانی، دچار ابهام می کنند.- شُبهه یعنی دو طرف یک قضیّه شبیه همدیگر شوند و داوری مشکل شود. اصل شبهه گاهی طبیعی است، اما گاهی منشاء آن بیماری فکری و شخصیت دورن، است و گاهی «ایجادی» است یعنی شبهه نه طبیعی باشد و نه ناشی از بیماری فکری، بل کسی، یا عاملی یا حادثه ای موجب ایجاد آن باشد. شبهه هائی که ابلیس در نظر افراد سالم ایجاد می کند از این قبیل است.

فُحش: گفتار زشت و کردار زشت که زشتی آن واضح و بدون شبهه باشد.- فاحشه: گفتار و کردار فُحشی که زشتی آن در کیفیت و کمیت، واضح باشد.

اقدام کردن، باز ایستادن

اقدام به هر فعلی نیازمند پنج حالت درونی: انگیزش، اراده، اهتمام، تصمیم و اقدام است.(2) وقتی که این پنج مرحله فراهم شود، باز اقدام به دو گونه ممکن است: اقدام شجاعانه و اقدام با سستی.

از کارهای شیطان «تشجیع به فعل قبیح» است: «إِنْ هَمَمْنَا بِفَاحِشَةٍ شَجَّعَنَا عَلَيْهَا»: اگر به فعل قبیح اهتمام کنیم ما را به آن تشجیع می کند.

1- لیکن در معنی آن، عنصری از «سنگین شدن» هست که مانع حرکت باشد.

2- در علم «اصول فقه» مرحلۀ اراده و تصمیم یک مرحلۀ واحد، تلقی می شود. و سخنی از «اهتمام» به میان نمی آید. و این روش در جای خود (اصول فقه) درست است.

ابلیس در هر مرحله از این مراحل پنجگانه، سعی خود را می کند تا همۀ آن ها را ایجاد کند. در این سخن، امام علیه السلام دو مرحلۀ اول و دو مرحلۀ آخر را ذکر نمی کند، مرحلۀ وسط را که «اهتمام» است فراز می کند، زیرا «تشجیع» در این مرحله است؛ اهتمام بر هر کاری سه صورت دارد:

1- اهتمام معمولی و طبیعی که نه جسورانه و شجاعانه باشد و نه با سستی.

2- اهتمام با سستی و عنصری از تردید و نگرانی.

3- اهتمام جسورانه و شجاعانه.

شیطان در این مرحله دو کار می کند: ایجاد اهتمام، و تشجیع در اهتمام. این نکته بل اصل مهمی است در انسان شناسی و شیطان شناسی. انگیزه برای کارهای منفی و صرفاً غریزی، همیشه هست و این طبع طبیعی غریزه است. انسان با سرکوبی فطرت آن را به مرحلۀ اراده می رساند و شیطان هم کار وسوسه ای خود را در ایجاد اراده انجام می دهد، آنگاه نوبت اهتمام به اقدام آن اراده می رسد که باز شیطان کارش را می کند. این دو کار او «توجیه= زیبا جلوه دادن» آن کار است؛ وقتی که اهتمام حاصل شد، عنصر جسارت و شجاعت را نیز به آن می افزاید.

اگر تشجیع نکند، چون اهتمام حاصل شده است، باز به مرحلۀ «تصمیم» خواهد رسید لیکن به صورت اهتمام معمولی یا اهتمام همراه با عنصری از تردید و نگرانی. اما اگر تشجیع کند. عنصر تردید و نگرانی از بین می رود و شخص به طور متهوّرانه به آن کار اقدام می کند.

موضوع سخن امام در این جا، معرّفی این کار دوم شیطان در مرحلۀ سوم است، که انسان باید به این کار دوم ابلیس نیز توجه داشته باشد و آن را بشناسد. یعنی در همۀ مراحل برای انسان، احتمال و امکان برگشت و انصراف از فعل بد هست، اما اگر در مرحلۀ اهتمام جسارت نیز حاصل شود و اثری از تردید و نگرانی نماند، دیگر جائی برای احتمال و امکان برگشت نمی ماند.(1)

اهتمام در عمل نیک: با صرف نظر از وسوسات شیطان، کار نیک همیشه هزینه بر است، انسان باید در هر کدام از مراحل پنجگانه، انگیزش های غریزی را مدیریت کند تا یک فعل نیک به فعلیت

1- توبه بر دو نوع است: توبه و برگشت در هر کدام از مراحل پنجگانه، و توبه و برگشت پس از ارتکاب و پایان عمل، بالفور یا با گذشت زمان کوتاه یا طولانی. مراد از امکان برگشت در بحث بالا، نوع اول است. زیرا که نوع دوم همیشه برای انسان ممکن است.

رسیده و انجام یابد.

انگیزه: انگیزش به فعل نیک، همیشه حاضر و آماده نیست، زیرا انگیزه های غریزی مزاحم آن است. و همچنین است اراده، اهتمام و اقدام. پس در کار نیک در همۀ مراحل «همّت» لازم است و در مرحلۀ «اهتمام» همّت دو برابر لازم است تا علاوه بر عبور از نیروی غریزه، از وسوسۀ شیطان نیز عبور کند.

در دعاهای صحیفۀ سجادیه، تا این جا (به ویژه در دعای هفدهم) هر جا که سخن از استعاذه به میان آمده، همگی به محور «همّت مستمرّ» و دفع وسوسۀ شیطان در مراحل پنجگانه بود. در این جا انگشت روی یک نقطه و نکتۀ حساس گذاشته شده و آن مرحلۀ اهتمام است که هم همّتِ افزون بر همّت مستمر را می طلبد، و هم استعاذۀ افزون بر استعاذۀ مستمر، که: «إِنْ هَمَمْنَا بِفَاحِشَةٍ شَجَّعَنَا عَلَيْهَا». اما در کار نیک: «وَ إِنْ هَمَمْنَا بِعَمَلٍ صَالِحٍ ثَبَّطَنَا عَنْه»: و اگر به کار نیک اهتمام کنیم ما را از آن باز می ایستاند و سنگین می کند که یا از آن کار برگردیم یا دست کم آن را با سستی انجام دهیم.

شیطان برای درهم شکستن همت مستمر، و هم این همت خاص، همواره انگیزه های صرفاً غریزی را پیش می کشد: «يَتَعَرَّضُ لَنَا بِالشَّهَوَات». و اگر با پیش کشیدن و تهییج غریزیات، موفق نشود، به ایجاد شبهه می پردازد. این نیز یک اصل مهم دیگر است در انسان شناسی و هم در شیطان شناسی به شرح زیر:

آخرین حربۀ ابلیس

اگر به وسیله تهییج غرایز نتواند فردی یا جامعه ای را از کار نیک و راه نیک باز دارد، به ایجاد شبهه می پردازد. بهتر است این مسئله را در دو محور مشخص بررسی کنیم:

محور فرد: در این محور در سه مرحله کار می کند:

اول: شبهه در نیت: در قلب و ذهن انسان وسوسه می کند: این کار که انجام می دهی براستی با نیّت خالص است؟ با این ترفند فرد را در نیتش دچار شبهه می کند.

حدیث: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «إِذَا أتَی الشَّیْطَانُ أحَدَکُمْ وَ هُوَ فِی صَلَاتِهِ

ص: 493

فَقَالَ: إِنَّکَ مُرَاءٍ. فَلْیُطِلْ صَلَاتَهُ مَا بَدَا لَه»:(1) هرگاه یکی از شما در نماز باشد و شیطان به سراغش آمده و بگوید: تو ریا می کنی. پس او نمازش را هر چه می تواند طولانی تر کند. یعنی علی رغم شیطان عمل کند.

از امیرالمؤمنین علیه السلام: «قُلْنَا یَا رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) الرَّجُلُ مِنَّا یَصُومُ وَ یُصَلِّی فَیَأْتِیهِ الشَّیْطَانُ فَیَقُولُ إِنَّکَ مُرَاءٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه) فَلْیَقُلْ أَحَدُکُمْ عِنْدَ ذَلِکَ أَعُوذُ بِکَ أَنْ أُشْرِکَ بِکَ شَیْئاً وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ أَسْتَغْفِرُکَ لِمَا لَا أَعْلَمُ»:(2) گفتیم: ای رسول خدا، کسی از ما روزه می گیرد و نماز می خواند، شیطان می آید و به او می گوید: تو ریا می کنی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: آن کس در چنین حالت بگوید: خدایا به تو پناه می برم که دانسته چیزی را شریک تو قرار دهم، و اگر ندانسته چنین کنم از تو آمرزش می خواهم.

توضیح: در حدیث اول می گوید: علی رغم شیطان به نمازت طول بده تا او را مأیوس کرده باشی. و این است راه دفع وسوسهٔ شیطان. و در حدیث دوم می گوید: استعاذه کن و به خدا پناه ببر تا بتوانی به وسوسهٔ شیطان گوش ندهی. مسلّم است در حدیث اول که می گوید: علی رغم شیطان به نمازت طول بده، نیز نباید بدون یاری خواهی از خدا باشد.

و بدیهی است در حال نماز که شیطان به سراغش می آید، نباید در وسط نماز زبان به استعاذه بگشاید زیرا موجب خلل در نماز می شود، بل در قلبش استعاذه کند. البته به زبان آوردن استعاذه در رکوع و سجود، اشکالی ندارد. و در قنوت از بهترین اعمال است.

دوم: شبهه در کیفیت: در وضوء، قرائت نماز، کیفیت رکوع و سجود و...، ایجاد شبهه می کند؛ شخص را وادار می کند که تکبیره الاحرام را تکرار کند، یا آیه ای را. و یا او را دچار شک در نماز می کند.

انسان موجودی است که طبعاً در مواردی دچار شک می شود. اما شبهه و شکی که شیطان آن را ایجاد می کند چیز دیگر است؛ در این گونه شک ها باید به شبهه و شک شیطانی (وسوسهٔ شیطان) بی

1- قرب الاسناد.- میزان الحکمه، ج 4 ص 338.

2- بحار، ج 69 ص 303.

اعتنا بود که امام باقر (علیه السلام) فرمود: «لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِیثَ مِنْ أَنْفُسِکُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاهِ فَتُطْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّیْطَانَ خَبِیثٌ یَعْتَادُ لِمَا عُوِّدَ فَلْیَمْضِ أَحَدُکُمْ فِی الْوَهْمِ وَ لَا یُکْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاهِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِکَ مَرَّاتٍ لَمْ یَعُدْ إِلَیْهِ الشَّکُّ»: (1) با نقض نماز- تکرار کردن، از نو شروع کردن- شیطان خبیث را به خودتان عادت ندهید که با این کار او را به طمع می اندازید، زیرا شیطان خبیث است به آنچه عادتش دهند، عادت می کند. پس کسی از شما (به این گونه از شک دچار شود) به شک خود اعتنا نکند و نمازش را زیاد نشکند؛ و اگر چند بار چنین کند، دیگر دچار شک نمی شود.

سپس فرمود: «إِنَّمَا یُرِیدُ الْخَبِیثُ أَنْ یُطَاعَ فَإِذَا عُصِیَ لَمْ یَعُدْ إِلَی أَحَدِکُم»: (2) خبیث می خواهد که از او اطاعت شود، اگر با نافرمانی شما رو به رو شود، دیگر به سراغ کسی از شما نمی آید.

و همین طور است مسئله در «وسوسه در آفرینش»؛ وسوسه در توحید، در چگونگی و چرائی کارهای خدا، وسوسه در امور معاد، در عدل، وسوسه در نبوّت، وسوسه در امامت، به ویژه وسوسه در چگونگی علم غیب انبیاء و ائمّه، و وسوسه در عصمت، که همهٔ این گونه وسوسه ها را جمعاً با عنوان «الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْق» در حدیث معروف به «حدیث رفع» آورده و فرموده که به آن اهمیت ندهید و خداوند به خاطر این گونه وسوسه ها مؤاخذه نمی کند، مگر این که به انحراف عقیدتی و عملی منجر شود. (3)

سوم: شبهه در کمیت: یکی از کارهای عمدهٔ شیطان «کوچک جلوه دادن عمل خیر» است؛ می گوید: فلان عمل اهمیتی ندارد که انجامش دهی. این رویّه ی او «استخدام خیر بر علیه خیر» است و شخص در این گونه موارد به شدت آسیب پذیر است. اما اهل بیت (علیه السلام) در مقام تربیت ما به ما یاد می دهند که کوچکترین خیر را نیز مهم و پر ارج بدانیم: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «افْعَلُوا الْخَیْرَ وَ لَا تَحْقِرُوا مِنْهُ شَیْئاً فَإِنَّ صَغِیرَهُ کَبِیرٌ وَ قَلِیلَهُ کَثِیرٌ»: (4) کار نیک را انجام دهید، و چیزی

1- کافی، ج 3 ص 358.
2- همان.
3- در مواردی از این مجلدات، دربارهٔ حدیث رفع بحث شده است.
4- نهج البلاغه، قصار الحکم، ابن ابی الحدید 430- فیض 414.

از آن را کوچک نشمارید؛ زیرا کوچک آن بزرگ است و اندک آن بسیار است.

و امام صادق (علیه السلام) فرمود: «لَا تُصَغِّرْ شَيْئاً مِنَ الْخَيْرِ فَإِنَّکَ تَرَاهُ غَداً حَيْثُ يَسُرُّکَ»:(1) هیچ چیزی از کار نیک را کوچک نشمار، زیرا فردا (ی قیامت) آن را می بینی که چه مسرّت به تو می دهد.

و اما دربارۀ جامعه

اشاره

شیطان علاوه بر فعالیتی که روی تک تک افراد جامعه دارد، روی شخصیت جامعه نیز کار می کند؛(2) ممکن است دربارۀ تک تک افراد یک جامعه موفق نباشد اما شخصیت جامعه را منحرف کند. و بالعکس: ممکن است شخصیت افراد یک جامعه را منحرف کند اما در شخصیت آن جامعه چندان موفق نگردد. بنابراین: در این جا در سه محور باید بحث شود:

1- جامعه ای که شخصیت افرادش بیش از شخصیت جامعه در مسیر هدایت باشند

شیطان در این وضعیت می کوشد که پیوستگی میان شخصیت تک تک افراد را سست کند؛ انزواگرائی و عدم احساس مسئولیت اجتماعی را در روحیۀ افراد، ایجاد کند تا فرد نیکوسرشت تنها در صدد گلیم خود باشد که از آب بیرون بکشد؛ از این جمله است ترویج تصوف در جامعۀ (مثلاً) اسلامی. و این در صورتی است که تصوف گرائی در یک جامعه با ماهیت واقعی آن باشد تا چه رسد به این که یک نیروی استعماری از تصوف پشتیبانی کرده و رواج دهد.

احساس مسئولیت اجتماعی اگر نباشد، خوبی شخصیت تک تک افراد، کافی نیست: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»(3) گر چه یک فردی بی آزار و عامل به همۀ اعمال عبادی باشد.

توجه: مراد از احساس مسئولیت، در ناخودآگاه انسان است. زیرا هم اصل و اساس علم انسان شناسی و هم علم روانشناسی به محور ضمیر ناخودآگاه است نه ضمیر خودآگاه. خواه دربارۀ شخصیت فرد

1- بحار، ج 74 ص 168.
2- در موارد متعدد از این مجلدات به شرح رفت که جامعه شخصیت دارد؛ عین مجموع افراد نیست، جاذبه و دافعۀ جامعه غیر از جاذبه و دافعۀ افراد است.
3- کافی ج 2 ص 162 و حدیث های دیگر.

باشد و خواه دربارۀ شخصیت جامعه. در این محور کار شیطان جلوگیری از «به وحدت رسیدن خوبی های درون افراد» است که خوبی های افراد را در محدودۀ خودشان محدود کند؛ افراد خوب و بی آزار اما «همگرائی» شان ضعیف باشد، و در عرصۀ بین الجوامع فاقد دافعه در برابر جامعۀ دیگر؛ فاقد حس استقلال، فاقد غیرت، فاقد حس عزّت خواهی برای جامعه و...، باشند.

و با بیان دیگر: ممکن است افراد یک جامعه در فردیت خودشان، مکتبی و غیر لیبرال باشند، اما شخصیت آن جامعه در برابر جوامع دیگر لیبرال باشد.

2- در جامعه ای که شخصیت جامعه سالمتر از شخصیت افراد است

در این صورت می کوشد که «روح جمعی» و شخصیت جامعه را دچار بیماری کند؛ ارزش های جامعه را تغییر می دهد؛ معیار «فخر» را عوض می کند؛ شخصیت جامعه را آماج غریزه گرائی می کند؛ دارائی های مادی را تعیین کنندۀ جایگاه شخصیّتی افراد می کند؛ چشم هم چشمی و رقابت انسان ها را در این مسیر قرار می دهد، و اگر در این برنامه موفق شود «روح جمعی» بیمار شده و بیماری اش به شخصیت افراد سرایت کرده و آن ها را ناسالمتر می کند.

نکته دقیق است؛ زیرا جراحی و تفکیک و مرزبندی میان شخصیت افراد و شخصیت جامعه- با این که دو واقعیت جدا هستند- دشوار است، بل محال است. زیرا داد و ستد و تعامل میان این دو، سریع و شدید است. شیطان در چنین جامعه ای به تخریب «ارزش های اجتماعی» می کوشد و آن ها را واژگون می کند.

3- پیچیده ترین صورت

صورت سوم پیچیده ترین صورت است و آن وقتی است که هم شخصیت افراد و هم شخصیت جامعه، هر دو ناسالم باشند، زیرا این صورت، گونه های متعدد دارد:

الف: افراد با روحیۀ «بسنده به خود» و «جامعه بدون دافعه»: مثال عینی این وضعیت در تاریخ مسلمین، زمانی است که تصوف همه جا را گرفته بود و در برابر حملۀ مغول هیچ مقاومتی نشد.

ب: افراد تنها مسئولیت فردی خود را داشته باشند، و جامعه را به نماینده بسپارند؛ مانند غربیان امروز که فرد هیچ مسئولیتی در برابر جامعه احساس نمی کند و امور جامعه را به «دولت» سپرده است. در این صورت است که شخصیت افراد صد در صد لیبرال و شخصیت جامعه صد در صد مهاجم و پر از دافعه می گردد.

ص: 497

مثال: اگر کسی از ایران، هند، پاکستان، ترکیه، مراکش و...، به اروپا برود، یک مردم با نظم که هیچ کسی مزاحم کسی نیست، مشاهده می کند، اما شخصیت جامعه شان، مهاجم، پر توقع، استعمارگر، با نگرش تحقیر آمیز به مردمان دیگر و...، هستند.

ج: افراد «ستم پذیر» و شخصیت جامعه نیز ستم گرا باشد؛ مانند مردمانی که روحیه فردی شان و روح جمعی شان «قدرت را منشأ حق» می دانند و به قول قرآن و حدیث، «رحمانیت خدا» را «رحمت» می دانند و میان «الرّحمان» و «الرّحیم» فرقی نمی گذارند.(1)

دروغ پذیری و خیال گرائی

«إِنْ وَعَدَنَا كَذَبَنَا، وَ إِنْ مَنَّانَا أَخْلَفَنَا»: اگر (شیطان) به ما وعده دهد دروغ می گوید، و اگر ما را دچار آرزو کند ما را فاسد می کند.

لغت: «مُنی»: آرزو- این واژه دو کاربرد دارد؛ گاهی به معنی مثبت می آید و مساوی می شود با «اَمَل» یعنی آرزوی عاقلانه. این معنی مثبت و انگیزه بخش و لطفی است که خداوند به انسان کرده است: «الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِأُمَّتِی وَ لَوْ لَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَةٌ وَلَدَهَا وَ لَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَراً»:(2) آرزو رحمت خداوند است بر امت من، اگر آرزو نبود نه کسی درختی می کاشت و نه مادری به طفل خود شیر می داد.

و گاهی به معنی آرزوی خیال گرایانه و نامعقول و رؤیا پردازانه می آید. مراد امام علیه السلام در «منّانا» همین معنی دوم است که شیطان انسان را به این گونه آرزوها وادار می کند، به طوری که شخصیت در خیال خود با «حدیث النّفس» آرزوی خود را از اول تا آخر تصور ذهنی می کند و در همان عالم خیال نیز به نتیجه و هدف می رسد.

«اخلفنا»: أَخْلَفَ (با صیغه باب اِفعال) چند کاربرد دارد:

1- شرح بیشتر در کتاب «جامعه شناسی کاربرد تک واژهٔ الرّحمن در انهدام توتمیسم عرب» در سایت بینش نو www.binesheno.com

2- بحار، ج 74 ص 173.

أَخْلَفَ الثّوب: لباس را اصلاح کرد.

أَخْلَفَ لاهله: برای اهل خود آب فراهم کرد.

أَخْلَفَ الطّعامُ: رائحه و مزۀ طعام فاسد شد.

أَخْلَفَ وعده: لم یتمّمه: وعده اش را تمام نکرد.

أَخَلَفَه: وجد موعده خُلفاً: وعدۀ او را کاذب یافت؛ یعنی کسی که به او وعده داده شده بود، می بیند که وعده دهنده به وعده اش عمل نکرد.

روشن است که در سخن امام، معنی اخیر مراد نیست، زیرا ما به شیطان وعده نمی دهیم تا به وعدۀ مان عمل نکنیم. پس یا معنی ما قبل آخر یعنی «خلف وعده» است، و یا معنی «فاسد کردن» است.

اما اساساً در این دو جمله هیچ جائی برای خلف وعده نیست، زیرا می گوید هر وعدۀ او دروغ است، تا چه رسد به این که به آن وعده عمل بکند یا نکند. و در جملۀ دوم نیز اثری از وعده نیست بل مُنیا و دچار کردن به آرزوی خیال پردازانه، آمده است. امام علیه السلام می گوید: وعدۀ شیطان کذب است. زیرا ماهیت وعده آن است که به نفع طرف باشد، ممکن است شیطان به کسی وعده ای بدهد و به آن وعده اش هم عمل کند، کاذب بودن وعدۀ او در این است که به نفع طرف نیست. مراد این است که هر وعدۀ شیطان، وعده نیست و کاذب است خواه به آن عمل کند یا نکند. و نمی گوید شیطان هرگز به وعده اش عمل نمی کند. تاریخ پر است از وعده هائی که شیطان به افرادی داده و به آن هم عمل کرده است.

این مطلب را این همه طول دادم به خاطر این که یکی از ارسطوگرایان ما که مشهور و نام آور هم هست، این جمله را چنین ترجمه کرده: به وعدۀ خود وفا نمی کند و آرزوهای ما را برآورده نمی سازد.

ارسطوئیان ما همواره ذهن شان به یونانیات مشغول است، گاهی که به سوی قرآن و حدیث می آیند، این گونه تخریب می کنند که واقعاً مصداق مَثَل «ما را به خیر تو امید نیست شر مرسان» هستند. امام صادق علیه السلام فرمود: «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَ هُوَ مُسْتَمْسِكٌ بِعُرْوَهِ غَيْرِنَا»:

(1) دروغ می گوید کسی که گمان می کند ما را می شناسد در حالی که او به طناب دیگران چنگ زده

ص: 499

1- بحار، ج 2 ص 83.

است. بهتر است ارسطوئیان به همان طناب ارسطو بچسبند و دیگر به سراغ قرآن و اهل بیت نروند. حتی اگر از این حدیث و امثالش نیز صرف نظر شود، عقل حکم می کند که پی رو ارسطو اگر مدعی شناخت اهل بیت باشد، دروغ می گوید؛ هم خودش را فریب می دهد و هم دیگران را.

ترجمهٔ درست چنین است: «إِنْ وَعَدَنَا كَذَبَنَا»: اگر به ما وعده دهد، دروغ می گوید، یعنی وعده اش اساساً وعده نیست؛ به نفع ما نیست. «وَ إِنْ مَنَّانَا أَخْلَفَنَا»: و اگر ما را دچار مُنی کند ما را فاسد می کند. یعنی خیال پرداز، رؤیا گرا می کند. و ما را از اندیشهٔ واقعگرایانه باز می دارد. و رؤیاگرائی، بیماری است؛ و هدف اصلی شیطان بیمار کردن فکر و اندیشه، روح و روان، و بیمار کردن توان تحلیل و تشخیص انسان است تا او را از حقیقت و واقعیت باز دارد.

بخش هفتم

اشاره

دعا، اولین سدّ در برابر شیطان

یک پرسش درست اما بی موقع

دو نکتهٔ ادبی

انسان کثیر الدّعا، معصوم فی الجمله است

آیا پیروی از نفس لوّامه خطرناکتر است یا شیطان؟-؟

«وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنَّا كَيْدَهُ يُضِلَّنَا، وَ إِلَّا تَقِنَا خَبَالَهُ يَسْتَزِلَّنَا. اللَّهُمَّ فَاقْهَرْ سُلْطَانَهُ عَنَّا بِسُلْطَانِکَ حَتَّى تَحْبِسَهُ عَنَّا بِكَثْرَةِ الدُّعَاءِ لَکَ فَنُصْبِحَ مِنْ كَيْدِهِ فِی الْمَعْصُومِينَ بِکَ»: و (خدایا) اگر مکرش را از ما باز نگردانی (و بگذاری) ما را گمراه کند، و اگر از تباه کردن او ما را حفظ نکنی (و بگذاری) ما را بلغزاند (ما در برابر او شکست خورده و بی چاره می شویم)، خدایا پس با سلطه و قدرت خودت، سلطهٔ او بر ما را درهم بشکن تا مکر او را از ما باز داری به وسیلهٔ دعای ما از تو، تا در ردیف آنان که به لطف تو از کید او محفوظ هستند قرار بگیریم.

شرح

دو نکتهٔ ادبی

1- حرف «إِلَّا» در این کلام، حرف استثناء نیست؛ «اِن لا» است که اِن شرطیّه با «لَا» ی نافیه ادغام شده اند.

2- در نسخه های صحیفه- از آن جمله نسخهٔ خطی موروثی ما (خاندان رضوی) که در تاریخ ربیع الثّانی سال 1095 هجری قمری به خط محمد کاظم بن حاجی علی نوشته شده- دو فعل مضارع «یُضلّ» و «یَستزلّ» با فتحهٔ حرف لام آمده اند، مانند فعل مضارع «یحلّ» در آیهٔ «كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ وَ لا تَطْغَوْا فيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبى وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبى».(1). در این آیه عامل نصب عبارت است از «اَن» ناصبه که مقدر است و تقدیرش چنین است «و لا تطغوا فیه فَاَن یحلَّ علیکم غضبی».

اما در سخن امام علیه السلام، حرف «ف-» نیست تا تقدیر «اَن» واجب باشد. پس فتحهٔ حرف لام یا به این دلیل است که ان شرطیّه آن را مجزوم کرده و چون مشدّد بوده و در مشدّد مجزوم، هر چهار صورت (مانند: لاتَمُدَّ، لا تَمُدُّ، لا تَمُدِّ، لا تَمدُد) جایز است، لذا با فتحه آمده است.

لیکن نظر به این که «یُضلّنا» فعل، فاعل و مفعول است و یک جملهٔ تمام است، باید جزم آن «محلّاً» باشد، نه در ظاهر. و ظهور این جزم هزینه بر است.

اگر «یضلُّنا» با ضمّه بود، هیچ جای بحث نبود و مانند آیهٔ «إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا لا يَضُرُّكُمْ»(2) که با ضمهٔ راء است، می گشت.

پس باید گفت: یا در نسخه برداری ها اشتباه رخ داده که با فتحه آمده است، و یا باید گفت: هم حرف «اَن» مقدّر است(3)

و هم «جزای شرط» مقدّر است و تقدیرش چنین می شود: «وَ إِنْ لَا تَصْرِفْ عَنَّا كَيْدَهُ اَن يُضِلَّنَا، فَنَكُونَ ضَالِّين»: اگر کید او را از ما بر نگردانی که ما را گمراه کند، ما گمراه

1- آیهٔ 81 سورهٔ طه.
2- آیهٔ 120 سورهٔ آل عمران.
3- تقدیر «اَن» جوازاً نه وجوباً.

می شویم.

ادعای اشتباه در این همه نسخه ها، آسان نیست و هزینه بر است؛ با این ملاحظه بهتر است تن به تقدیر هر دو (حرف أن، و جزای شرط) بدهیم، و لذا در آغاز این بخش همین طور ترجمه کردم و حرف «أن» را میان پرانتز قرار دادم، سپس جزای شرط را نیز میان پرانتز آوردم.

اگر تنها «أن» را مقدّر کنیم و جزای شرط را مقدر نکنیم، کلام منعقد نمی شود و ناتمام می ماند، زیرا چنین می شود: اگر کید او را از ما برنگردانی که ما را گمراه کند...، پس تکمیل سخن نیازمند تقدیر یک جملهٔ دیگر است.

این بود بحث ادبی که برخی ها به آن توجه نکرده اند. جناب ارسطوگرا، خواسته سری در میان سرها داشته باشد؛ فرمایش کرده: این دو کلمه در نُسخ به ضم لام مشدّده است.

اولاً: معلوم نیست این جناب در کدام نسخهٔ صحیفه، ضمّه را دیده است؟! حتی در نسخهٔ خودش نیز با فتحه آمده است.

ثانیاً: اگر با ضمّهٔ حرف لام آمده بود، هیچ جائی برای بحث نبود، همان طور که به شرح رفت. و شگفت این که در پایان می گوید: و شاید در صحیفهٔ مبارکه، ضمّ تصرف نسّاخ باشد و صحیح به فتح لام بود والله اعلم.

این جناب اصلاً توجه نکرده و قضیه را 180 درجه برعکس گرفته است. در همهٔ نسخه ها با فتحهٔ لام آمده و بحث بر سر همین فتحه است که چرا با فتحه آمده؟ عامل این فتحه چیست؟

تقدیر، در زبان عرب (بل در هر زبانی) رایج و شایع است، با کوچکترین قرینه ای می توان تقدیر کرد. در سخن امام نیز چون نیاز به تکرار نبوده لذا نگفته است «اگر کید او را از ما باز نداری که ما را گمراه کند، ما گمراه می شویم».

البته قاعده می گوید: «عدم التقدیر اولی». و این قاعده به نفع کسی است که مدعی اشتباه در نسخه ها باشد. و بنده چنین جسارتی ندارم و مقدّر می کنم.

لغت: خبال: فاسد کردن: تباه کردن.- لیکن بی تردید میان خبال و فساد فرقی هست که علت گزینش این لفظ شده است؛ نمی گوید «فساده» یا «اِفساده»، می گوید: خباله. این گزینش به خاطر این است که خبال معمولاً در فساد عقل، فکر، روح و روان، به کار می رود، اما فساد کار برد عام دارد و به هر نوع

ص: 502

تباهی به کار می رود. و لذا با موضوع سخن امام- که انحراف فکری و عقلی است- خبال مناسب است.

قهر: غلبه: استیلاء: تسلّط- وقتی که با صیغۀ امر مخاطب بیاید به معنی «غلبه کن»، «درهم بشکن» می باشد.

معصوم: حفظ شده.- با اصطلاح معصوم در مبحث امامت فرق دارد.

دعا اولین سدّ در برابر شیطان است

دعا به هر صورت و در هر حال لازم است، اما باید دانست که موضوع و زمینۀ دعا بر چهار نوع است:

1- دعا در حالت اضطرار: گاهی شرایطی پیش می آید که از دست و توان انسان هیچ کاری بر نمی آید؛ مضطرّ و بدون چاره می ماند. دعای چنین کسی «دعای مضطرّ» است و نزدیکترین دعا به اجابت است: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ»:(1) یا آن که اجابت می کند دعای مضطرّ را و رفع می کند از او گرفتاری را.

چرا چنین دعائی زود تر مستجاب می شود؟ برای این که دعا کننده در این حالت، نه تنبلی می کند و نه کوتاهی چون کاری از دستش نمی آید. اما در دیگر حالت ها ممکن است انسان کاری را که باید انجام دهد، یا نقشی را که باید ایفا کند، نکند و تکلیف خود را واگذاشته و همه چیز را از خدا بخواهد، خداوند کارگزار تنبل ها نیست.

2- دعا در حالتی که دعا کننده مضطرّ نیست: در این صورت اگر نقش خود را ایفا کند خداوند نیز یاریش می کند. اما اگر نقش خود را یفا نکند، همان می شود که در بالا بیان شد.

3- دعا در حالی که دعا کننده برای بخشی از موضوع توان دارد و نسبت به بخش دیگرش مضطرّ است؛ این صورت بشرط ایفای نقش، زودتر از ردیف دوم مستجاب می شود. و لذا امام علیه السلام در این فراز از دعا، می گوید: «اللَّهُمَ فَاقْهَرْ سُلْطَانَهُ عَنَّا بِسُلْطَانِکَ حَتَّى تَحْبِسَهُ عَنَّا بِكَثْرَهِ الدُّعَاءِ لَکَ»: خدایا سلطۀ او بر ما را، به وسیلۀ کثرت دعای ما، درهم بشکن و سلطه اش را از ما بازدار.

در واقع در این جا، دو دعا در ضمن هم می کند: 1- درهم شکستن سلطهٔ ابلیس. 2- توفیق عمل به نقش دعا کردن است.

1- آیهٔ 62 سورهٔ نحل.

توجه: رهائی از شرّ شیطان، غیر از دعا راهی ندارد، تنها پناه بردن به خدا و استعاذه است که شیطان را از انسان دور میکند. این گرفتاری با دیگر گرفتاری ها فرق دارد؛ از باب مثال کسی که گرفتار فقر شده، راه رهائی او تنها دعا نیست، باید خودش نیز کار کند. چنین کسی باید سه چیز از خدا بخواهد: 1- توفیق دعا. 2- توفیق کار برای رفع فقر. 3- رفع فقر.

اما برای رهائی از شیطان، کاری که انسان باید انجام دهد، همان دعا کردن است و کار دیگری نیست که انجام بدهد.

باز لازم است به معنی «خنّاس» توجه شود: مثال: گرگ در پشت تپه ای مخفی می شود؛ گاه سرش را بالا آورده و گلّه را بررسی می کند و فوراً سرش را پائین می آورد که از دید چوپان کنار بماند. گرگ در این کارش خنّاس است.(1) ابلیس هم خنّاس است انسان را زیر نظر می گیرد، هرگاه که او از ذکر خدا (دعا و استعاذه) غافل شد به او حمله می کند. پس، آن چه او را دور می کند و شرش را دفع یا رفع می کند، تنها دعا و یاد خدا است که گفته اند: شیطان از بسم الله فرار می کند.

4- دعا با «درک اضطرار ذاتی»: انسان ها در فضای «رحمانیت خدا» زندگی می کنند، و به همین دلیل، حالات خود را به «اضطرار» و «عدم اضطرار» تقسیم می کنند، وگرنه، انسان همیشه مضطرّ است و هرگز فارغ از حالت اضطرار نیست؛ ذاتاً محتاج است؛ احتیاج همه بُعدی و همه جانبه.

درک این اضطرار، بس مهم است؛ شخص مستجاب الدّعوه کیست؟ چه کسانی همیشه دعای شان مستجاب است؟ آنان که این احتیاج ذاتی انسان را درک کرده باشند در آسوده ترین حالت، خودشان را مضطرّ بدانند حتی در یک نفس؛ در یک دم و بازدم. هم از جهت سلامت جسمی و هم از جهت سلامت فکری و عقلی و هم از جهت حفظ حیثیت و آبرو. پس انسان باید همیشه دعا کند و مصداق سخن امام علیه السلام باشد که: «بِکَثْرَهِ الدُّعَاءِ لَکَ».

اضطرار یعنی ناچاری و درماندگی. انسان همیشه ناچار و درمانده است مگر خدا بخواهد، دعا یعنی همین «خواستن از خدا» را خواستن. در این جا می رسیم به مسئلهٔ جبر و اختیار و برای شرح این موضوع کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

1- خنّاس یعنی آن که پی در پی و پشت سرهم ظاهر می شود و پنهان می شود.

بنابراین با صرفنظر از شیطان- اگر فرضاً شیطان وجود نداشته باشد- باز هم انسان بدون خواست خدا به هیچ چیزی و هیچ کاری توانا نیست، پس باید دعا کند «دعای مضطرّین»، تا چه رسد بر این که موجود خطرناکی به نام شیطان همیشه او را رصد می کند تا گمراهش کند.

یک پرسش درست اما بی موقع

برخی ها با شنیدن چنین سخنانی، می گویند: چرا خداوند انسان را به این حد محتاج، آسیب پذیر آفریده است؟ منشأ این پرسش ریشه در یک «حقیقت» دارد به این معنی که واقعاً از خدا چنین توقعی هست، و واقعاً خداوند این توقع را در وجود انسان قرار داده است. لیکن انسان عجول است: «وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً»(1) و «خُلِقَ الْإِنْسانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِیکُمْ آیاتی فَلا تَسْتَعْجِلُون».(2) خداوند انسان را برای همان آسایش آفریده است که این پرسش کنندگان در نظر دارند؛ این خواستهٔ آنان یک خیال بی اساس و بی ریشه نیست لیکن عجله می کنند و آن را در زندگی این دنیا می خواهند، این دنیا مقدّمهٔ آن زندگی آسایشمند است نه خود آن، باید مقدمه طی شود تا به ذی المقدمه برسد. نردبان، پله، و آسانسور مقدمه است برای رسیدن به فلان ارتفاع بالا. این پرسش کنندگان توقع دارند به آن ارتفاع بلند بدون نردبان برسند و این مصداق یک «تناقض» است؛ در حالی که در سطح پائین قرار دارند می خواهند در همان سطح در طبقهٔ بالا هم باشند: «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً»:(3) چرا از خداوند توقع وقار ندارید؟ چرا توقع دارید که خداوند به طور بی وقار، بی مقدمه، و «خلق السّاعه» کار کند؟ در آغاز مبعث رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) همین پرسش را از حضرتش می کردند که چرا همان بهشت که تو وعده می دهی به آینده موکول است؟ قرآن در جواب شان می گوید: «قُلْ إِنِّی عَلی بَیِّنَهٍ مِنْ رَبِّی وَ کَذَّبْتُمْ بِهِ ما عِنْدی ما تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلین»:(4) بگو من بیان و شناخت روشنی از پروردگارم دارم و شما آن را تکذیب می کنید، آنچه شما دربارهٔ آن عجله دارید، به دست من نیست. حکم فقط از آن خدا است؛ حق را محقق می کند، و او

1- آیهٔ 11 سورهٔ اِسراء.
2- آیهٔ 37 سورهٔ انبیاء.
3- آیهٔ 13 سورهٔ نوح.

4- آیهٔ 57 سورهٔ انعام.- سورهٔ انعام از سوره های مکی است.

بهترین فصل دهندگان است.

لغت: «یقصّ الحق»: حق را در می آورد: زواید را کنار زده و حق را در می آورد؛ یکی از معانی این واژه «حمل» است؛ دنیا بر آخرت حامله است و آخرت از دنیا زاده می شود.

پرسش کنندگان عجله دارند، و اگر مطابق خواستهٔ آنان باشد، این جنین سقط می شود.

«خَیْرُ الْفاصِلین»: خداوند بهترین جدا کننده و بهترین «درآورنده» است؛ فرززند را از مادر در آورده جدا می کند.

متاسفانه مفسرین درباره این آیه با تقلید از همدیگر که سلسلهٔ تقلیدشان به تمیم داری کابالیست و کعب الاحبار کابالیست و عکرمهٔ ناصبی و... می رسد «یقصّ» را به معنی «جدا کردن حق از باطل» معنی کرده اند، در حالی که هیچ اسمی از باطل در آیه نیامده. و «خَیْرُ الْفاصِلین» را باز به معنی جدا کنندهٔ حق از باطل، معنی کرده اند. و نتیجهٔ این تفسیر، باطل بودن دنیا است در حالی که دنیا کار و آفریدهٔ خداوند است و آفرینش خدا هرگز باطل نمی شود. «الَّذینَ یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَکَ فَقِنا عَذابَ النَّار».(1) و: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلاً».(2)

به بیان دیگر: بحث این آیه به محور یک «موضوع تکوینی» است نه تشریعی. سخن از چگونگی آفرینش است، نه از اندیشهٔ درست و اندیشه باطل. اساساً هیچ اثری از لفظ و یا مفهوم باطل در این آیه نیست. اینان بدون تکیه به حدیث، از پیش خودشان «باطل» را بر آیه تحمیل کرده اند. آنچه آنان تفسیر کرده اند پیام آیه های دیگر است از قبیل آیهٔ 70 سورهٔ اعراف: «قالُوا أَ جِئْتَنا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَ نَذَرَ ما کانَ یَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ کُنْتَ مِنَ الصَّادِقین». و در آیهٔ 77 همان سوره: «قالُوا یا صالِحُ ائْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ کُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلین». و آیه های دیگر. در این آیه ها خواستهٔ مشرکان این بود که اگر راست می گوئی آنچه به ما وعید می دهی آن ها (آن بلاها) را بیاور، و یا می گفتند آن دوزخ که به ما وعیدش را می دهی چرا به فوریت ما را نمی گیرد؟ این قبیل آیه ها به محور «خشم خدا» است در دنیا و یا در

1- آیهٔ 191 سورهٔ آل عمران.
2- آیهٔ 27 سورهٔ ص.

آخرت. اما آیهٔ مورد بحث ما هیچ ربطی به خشم خدا ندارد، بل پرسشی است که از چگونگی آفرینش خدا می شود.

در این تصویرها که کاملاً به طور خودسرانه از معنی ظاهری قرآن خارج می شوند، «موضوع عجله» را «قیامت» دانسته اند که مثلاً مشرکان می گفتند چرا قیامت و دوزخ همین امروز برپا نمی شود. لازمهٔ این معنی «عناد» و «لجاجت» مشرکان است، در حالی که در این آیه نه سخن از عناد است و نه از لجاجت، و آیه فارغ از این عناصر، موضوع عجله را که «آسودگی خواهی» است در نظر دارد. و واژهٔ «یقصّ»(1) به روشنی بر این معنی دلالت دارد.

در هر جائی از قرآن که کلمه ای از مادهٔ «قَصَّ» آمده، همگی به معنی «سرایش» و بازگوئی است غیر از دو مورد:

1- آیه مورد بحث که به معنی درآوردن آخرت از متن دنیا است.

2- آیه 64 سورهٔ کهف که می گوید: «قالَ ذلِکَ ما کُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلی آثارِهِما قَصَصاً»: موسی به همراهش گفت: آنجا همان است که ما در صدد رسیدن به آنجا بودیم، پس برگشتند از همان راه در حالی که پی جوئی می کردند.

هر دو آیه در معنی «پی جوئی و در پی آمدن» مشترک هستند. آخرت و آن آسودگی خواهی که در درون انسان هست، در پی زندگی دنیوی خواهد آمد، نه در خود دنیا، در دنیا خبری از آن آسودگی نیست. پس باید انسان برای آن توقع درونی خود عجله نکند.

و معنی «خَیْرُ الْفاصِلِینَ» همان «چیزی را از پی چیزی آوردن» است، و نیز «زایش چیزی از چیزی» که آسایش بهشتی از عمل دنیوی زاده می شود.

لغت: فَصَلَ الکَرْمُ: خَرَجَ حَبُّه صَغیراً: دانه های خوشه به صورت ریز ظاهر شد.

الفصیل: ولد الناقه أو البقر إذا فصل عن امّه: بچهٔ شتر یا گاو وقتی که از مادرش جدا شود.

از بیان امام علیه السلام دانستیم که اگر انسان «کثیر الدّعا» باشد و نیز از آیه ها فهمیدیم که اگر انسان به خداوند توکل کند، سلطهٔ

1- آنان به ویژگی این واژه توجه نکرده اند.

شیطان شکسته می شود و خود شیطان نیز از پرداختن به چنین انسانی، محبوس می گردد. و چنین انسانی «معصوم فی الجمله» می گردد انبیاء و ائمه «معصوم بالجمله» یعنی معصوم همه بُعدی هستند، و انسان های غیر معصوم که به وسیله کثرت دعا شیطان را از خود دور کنند در خیلی از امور، معصوم می شوند: «فَنُصْبِحَ مِنْ کَیْدِهِ فِی الْمَعْصُومِینَ»: تا در رهائی از کید او، از معصومین باشیم.

آیا پیروی از نفس امّاره خطرناک تر است یا شیطان؟-؟

نظر به این که سلطه و نفوذ شیطان بر انسان به طور بالقوّه است نه بالفعل، و اگر انسان به او اذن دخول ندهد، او هیچ سلطه ای بر انسان ندارد، باید گفت پیروی از غرایز و بی اعتنائی به روح فطرت، خطرناک تر است. زیرا نفوذ شیطان از آثار و نتایج پیروی از هوای نفس غریزی است. از نو آیه ها را بخوانیم: «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»،(1) و: «إِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوِین».(2) و شیطان در روز قیامت می گوید: «ما کانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی»:(3) من هیچ سلطه ای بر شما نداشتم مگر این که شما را دعوت کردم، دعوتم را اجابت کردید.

بنابراین، اگر انسان شخصیت درون خود را مدیریت کند و نگذارد که روح غریزه اش بر روح فطرتش عاصی و مسلط شود، شیطان هیچ توانی و امکانی برای نفوذ به او را ندارد.

پس برای حفاظت از شر شیطان، چهار خصلت لازم است:

1- کثیر الدّعا بودن.

2- استعاذه و پناه بردن به خداوند.

3- مدیریت شخصیت درون خود.

4- توکل کردن و توکل داشتن به خداوند.

این چهار ردیف از نظر اهمیت به همین ترتیب هستند، لیکن نباید میان شان جراحی کرد و به طور جدا جدا به آن ها توجه کرد. یعنی در اهمیت با همدیگر فرق دارند اما از نظر زمان و وقت، هیچکدام

1- آيۀ 65 سورۀ اِسراء.
2- آيۀ 42 سورۀ حجر.
3- آيۀ 22 سورۀ ابراهيم.

بر دیگری تقدم ندارد؛ هر چهار خصلت باید همراه همدیگر باشند.

عصمت: عصمت مدرج است؛ هر کس به همان نسبت که در مدیریت درون خود موفق است، به همان نسبت از شر نفس امّاره و شر شیطان، معصوم است. و صد البته عصمت انبیاء و ائمه «علیهم السلام» که «عصمت بالجمله» است ماهیت دیگر دارد، زیرا بر اساس روح دیگر است که به آنان داده شده: «روح القدس». یعنی آنان یک روح بیش از انسان های معمولی دارند. این موضوع قبلاً در این مجلدات به شرح رفته و پرسش های مربوطه نیز پاسخ داده شده است و در این جا تکرار نمی شود.

بخش هشتم

اشاره

انسان و حاجت هایش

توکل

حاجات ناشناخته

تضمین اجابت دعا

اصلاح خواسته

توسل کامل

«اللَّهُمَّ أَعْطِنِی کُلَّ سُؤْلِی، وَ اقْضِ لِی حَوَائِجِی، وَ لَا تَمْنَعْنِی الْإِجَابَهَ وَ قَدْ ضَمِنْتَهَا لِی، وَ لَا تَحْجُبْ دُعَائِی عَنْکَ وَ قَدْ أَمَرْتَنِی بِهِ، وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِکُلِّ مَا یُصْلِحُنِی فِی دُنْیَایَ وَ آخِرَتِی مَا ذَکَرْتُ مِنْهُ وَ مَا نَسِیتُ، أَوْ أَظْهَرْتُ أَوْ أَخْفَیْتُ أَوْ أَعْلَنْتُ أَوْ أَسْرَرْتُ. وَ اجْعَلْنِی فِی جَمِیعِ ذَلِکَ مِنَ الْمُصْلِحِینَ بِسُؤَالِی إِیَّاکَ، الْمُنْجِحِینَ بِالطَّلَبِ إِلَیْکَ غَیْرِ الْمَمْنُوعِینَ بِالتَّوَکُّلِ عَلَیْکَ»: خدایا همهٔ خواسته هایم را به من عطاء کن و حاجت هایم را بر آور، و مرا از اجابت دعایم بازمدار که خودت آن را برایم تضمین کرده ای، و دعایم را از (رسیدن به) تو محجوب

مکن در حالی که مرا به آن (دعا) امر کرده ای، و به من اِنعام کن هر آنچه را که دنیا و آخرت من را اصلاح کند؛ به یاد داشته ام یا فراموش کرده ام؛ اظهار کرده باشم یا پنهان داشته باشم؛ آشکار کرده باشم یا در دل داشته باشم. و در همهٔ این ها مرا از کسانی قرارده که خواسته ام از تو را اصلاح کرده باشم، و مرا از آنان قرار بده که در خواستهٔ شان از تو به نتیجه می رسند و محروم نمی شوند به وسیلهٔ توکل بر تو.

شرح

اشاره

لغت: الْمُنْجِحِین: نَجَحَ: فاز: به فوز رسید: به خواسته اش رسید.

انسان و حاجت هایش

انسان موجود حاجتمند است و حاجت هایش به حدّی گسترده است که خودش از شناخت آن ها و شمارش آن ها، عاجز است؛ تنها برخی از آن ها را شناخته و از خدا می خواهد. بنابراین همیشه خواسته هایش بخشی از حاجت هایش است. و به همین خاطر امام علیه السلام به ما یاد می دهد که دعا را به حاجت های شناخته شده و خواسته شده، محدود نکنیم بل پس از آن ها، حاجت های ناشناخته و ناخواستهٔ خود را نیز در بیان کلّی بخواهیم: «اللَّهُمَّ أَعْطِنِی کُلَّ سُؤْلِی، وَ اقْضِ لِی حَوَائِجِی»: خدایا به من عطاء کن هر آنچه را که خواستم، و همهٔ نیاز هایم (آنچه شناختم و به شماره آوردم و از تو خواستم و آنچه نه شناختم و نه از تو خواستم) را برآورده کن.

انسان در شناخت حاجت هایش یک ناتوانی دیگر نیز دارد؛ در شناخت و شمارش حاجت های برآورده اش عاجز است: «وَ آتاکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوها»:(1) و از هر آنچه خواستید به شما داد (اما) اگر نعمت های خدا را بشمارید هرگز نمی توانید آن ها را شماره کنید.

اگر بنا بود خداوند فقط حاجت های شناخته شده و خواسته شدهٔ انسان را بدهد، نه انسان می ماند و نه خواستنش. پس دربارهٔ حاجات شناخته نشدهٔ

بی شمارمان چه کنیم؟ آیا همچنان به آن بی اعتنا باشیم؟ در این باره چیزی از دستمان بر می آید؟

1- آیهٔ 34 سورهٔ ابراهیم.- و آیهٔ 18 سورهٔ نحل.

بلی؛ چیزی از دستمان بر می آید و آن توکّل است. نباید نسبت به آن ها بی اعتنا بود، باید آن ها را به عهدۀ توکلی که به خدا می کنیم واگذاریم؛ توکل یک دعا است، بل بالاترین دعا است در ناتوانی ها به ویژه در مقام ناتوانی از شناخت حاجت ها و شمارش آن ها، باید دعای انسان در سه مرحله انجام یابد:

1- حاجات شناخته شده اش را بخواهد.

2- آنگاه با بیان کلّی، حاجات شناخته شده و شناخته نشده را جمعاً از خدا بخواهد: «وَ امْنُنْ عَلَیَّ بِکُلِّ مَا یُصْلِحُنِی فِی دُنْیَایَ وَ آخِرَتِی». آنگاه این کلی را در کلیّت رها نکند، بل به هر قدر که می تواند آن را توضیح دهد: «مَا ذَکَرْتُ مِنْهُ وَ مَا نَسِیتُ»: هر چه از آن به یاد آوردم و هر چه فراموش کردم، «أَوْ أَظْهَرْتُ أَوْ أَخْفَیْت» ظاهر کردم یا پنهان کردم. «أَوْ أَعْلَنْتُ أَوْ أَسْرَرْت»: آشکار کردم یا در دل داشتم.

پنهان کردن و عدم اظهار حاجت، شامل دو بخش است:

الف: انسان هم در «داشته ها» و هم در «نداشته ها= حاجات»، گزینش گر است؛ نعمت هائی را بر نعمت های دیگر ترجیح می دهد؛ یعنی قدرشان را بیشتر می داند. و در هنگام دعا نیز برخی حاجت ها را ترجیح داده و در دعایش قرار می دهد و برخی دیگر را وا می گذارد، به دلیل شدت احتیاج به برخی، برخی را اظهار نمی کند.

ب: اساساً برخی (بل بسیاری) از حاجت ها را نمی شناسد تا آن ها را اظهار کند.

باید هر دو بخش را در بیان کلی بیاورد و شرح هم بدهد گرچه شرح آن ها نیز، کلی خواهد بود.

3- مرحلۀ سوم، توکل است؛ همۀ موارد مرجوح و ناشناخته را به خداوند واگذارد.

اما نکتهٔ مهم- بل اصل مهم- این است که این موارد، در طبع حقیقی خودشان، به خدا وا گذاشته شده اند؛ همگی در اختیار خدا هستند. معنی توکل این نیست که به طبع طبیعی و آفرینشی واگذار شود؛ توکل یعنی خواستن از خدا که وکیل بنده اش شود و بدون دعا آن ها را در جهت نفع بنده قرار دهد. این «بدون دعا» بالاترین دعا است؛ بنده دعا می کند که خدایا آنچه من از خواستن آن ناتوانم تو به عوض من

ص: 511

بخواه. که می فرماید: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَکیل»،(1) و: «وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ وَ کَفی بِاللَّهِ وَکیلاً».(2) و: «وَ عَلَیْهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلون».(3) و آیه های دیگر.

امام علیه السلام می گوید: توکل جامع همهٔ حاجت ها در دعا است و در این صورت بنده حاجت های ناشناخته و شماره نشده اش را نیز خواسته است: «الْمُنْجِحِینَ بِالطَّلَبِ إِلَیْکَ غَیْرِ الْمَمْنُوعِینَ بِالتَّوَکُّلِ عَلَیْکَ»: (مرا از آنان قرارده که) در خواستهٔ شان از تو فائز می شوند و به وسیله توکل، از اجابت دعای شان محروم نمی شوند.

توضیح: این بدان معنی نیست که فقط دربارهٔ حاجات شناخته نشده یا مرجوح، باید به خدا توکل کرد، بل هم دربارهٔ حاجات شناخته شده و به شمار آمده و نام شان در دعا برده شده، و هم دربارهٔ حاجات ناشناخته و نام برده نشده، باید توکل کرد.

توضیح دوم: خدا، خدا است و بنده، بنده. نباید توقع داشت که هر چه بنده بخواهد، خدا به آن عمل کند، در این صورت جای خدا و بنده عوض می شود؛ بنده آمر می شود و (نعوذ بالله) خدا مأمور می گردد. خدا موظف و مکلف نیست که هر دعای بنده را اجابت کند گرچه بهترین و جامع شرایط ترین دعا باشد.

تضمین اجابت دعا

امام می گوید: «وَ لَا تَمْنَعْنِی الْإِجَابَةَ وَ قَدْ ضَمِنْتَهَا لِی» و (خدایا) اجابتت را از من باز مدار در حالی که اجابت را برای من تضمین کرده ای. اشاره به آیهٔ 60 سورهٔ غافر است: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ».

اولین نکته ای که از این سخن امام علیه السلام می فهمیم این است که این تضمین خدا، «تضمین حقوقی» نیست که یک «حق» را برای کسی ایجاد کند. بل «تضمین با حفظ اختیار» است. این نکته را (به قول دست اندرکاران علم اصول فقه) از مفهوم سخن امام می فهمیم که می گوید: خدایا اجابتت را از من باز مدار در حالی که اجابت را برای من تضمین کرده ای. مفهوم این سخن این است که می توانی و

1- آیۀ 173 سورۀ آل عمران.
2- آیۀ 81 سورۀ نساء.
3- آیۀ 67 سورۀ یوسف.

اختیار داری با وجود این تضمین نیز دعایم را اجابت نکنی.

با بیان دیگر: امام پیام آیه را برای ما معنی می کند؛ می گوید: توجه کنید این آیه به محور «وعده» نیست تا خداوند حتماً به آن عمل کند و مصداق آیهٔ «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمیعاد»(1) باشد. محور پیام آیه «تضمین» است.

شرح این مسئله: چرا امام علیه السلام محور آیه را «تضمین» معرفی می کند، نه وعده؟؟ در حالی که هر کس به این آیه می نگرد آن را خالی از وعده نمی بیند.

پاسخ: درست است و امام نیز عنصر وعده را از این آیه نفی نمی کند، بل توجه می دهد که آیه دارای دو عنصر است:

1- وعده: وعده می دهد که دعای شما را اجابت می کند. در این باره پیشتر به شرح رفت که هیچ دعائی نیست که مستجاب نشود و به عنوان مثال گفته شد که: دو فرعون را به نظر بیاورید؛ یکی در عمر خود دعائی کرده است و دیگری هیچ دعائی نکرده است. این دو فرعون در روز محشر با هم مساوی نیستند آن که دعا کرده ثوابی (بهره ای) از آن دعایش خواهد داشت. پس هیچ دعائی بدون اجابت نیست و به اصطلاح هدر نمی رود.

وعدهٔ اجابت این چنینی در این آیه هست.

2- وعدهٔ اجابت دعا با همان کیفیت و شرایط و جزئیات که دعا کننده می خواهد: چنین وعده ای نه در این آیه بل در هیچ آیه ای و حدیثی نیست. اگر چنین باشد (همان طور که در بالا گفته شد) جایگاه خدا و بنده عوض می شود و خدائی خدا (نعوذ بالله) محدود می گردد. و امام چون اجابت خواسته اش را با همان کیفیت و شرایط که در نظر دارد، می خواهد، لذا واژهٔ «تضمین» را آورده است، نه واژهٔ وعده را.

اکنون پس از مقدمهٔ بالا، برگردیم تضمین را به معنی «تضمین حقوقی» بگیریم: یعنی خدایا تو که اصل اجابت دعا را تضمین کرده ای، لطفاً دعای مرا آن طور و با آن کیفیت که من می خواهم اجابت کن.

1- آیهٔ 9 سورهٔ آل عمران- و آیهٔ 31 سورهٔ رعد.

در این صورت هر کسی حق دارد که بگوید: اگر چنین بود، چه نیازی به مقدمۀ بالا بود؟ چرا از اول همین معنی را نیاوردی؟

پاسخ: مقدمۀ بالا برای پاسخ به این پرسش بود که: ما که از ظاهر آیه «وعده» را می فهمیم چرا امام به جای وعده واژه «تضمین» را آورده است؟ مقدمۀ بالا برای این بود که ما حکمت انتخاب لفظ تضمین را بفهمیم که به خاطر سه حقیقت است:

1- وقتی که بنده ای دعا می کند و دعایش مستجاب نمی شود، احساس نکند که خداوند به وعده اش عمل نکرده.

2- لابد امام علیه السلام در انتخاب واژۀ تضمین حکمتی را در نظر دارد. آن حکمت چیست؟ عمل امام که بدون حکمت نمی شود.

3- آن «مفهوم گیری» که در کلمۀ تضمین هست، هرگز جائی در کلمۀ وعده ندارد. و این مهمترین حقیقت است در این مسئله. اگر می گفت: «و لا تمنعنی الاجابه و قد و عدتها لی». مفهومش این می شد که خداوند (نعوذ بالله) گاهی خلف وعده هم می کند.

زیرا وعده، وعده است و اگر «وعده با حفظ اختیار باشد» دیگر وعده نیست. اما «تضمین با حفظ اختیار» باز هم تضمین است. برای معنی این «حفظ اختیار» به مبحث زیر توجه کنید:

فرق ماهوی وعده و تضمین: وعده «مقابل» ندارد، و به هیچ شرطی مشروط نیست «بزرگواری محض» است. اما تضمین مقابل دارد و در برابر چیزی و مشروط است به شرطی.

اجازه بدهید این موضوع را با یک مثال مردمی از محاورات مردم، توضیح دهم: در اصطلاح مردم «قول دادن» هست؛ می گویند: فلانی قول داده فلان کار را بکند. قول دادن بر دو نوع است: مطلق و مشروط:

مثال برای مطلق: پدری به پسرش قول می دهد که روز شنبه آینده فلان مبلغ پول را به او بدهد. این وعده است.

مثال برای مشروط: پدری به پسرش قول می دهد اگر درسش را خوب بخواند شنبه آینده فلان مبلغ را به او می دهد. این وعده نیست، تضمین

است.

اگر فرزند درسش را «خوب» بخواند؛ خوب خواندنی که مطابق نظر پدر باشد، این تضمین به

ص: 514

«وعده» مبدّل می شود. و اگر مطابق نظر پدر نباشد، پدر مختار می شود به قولش عمل کند یا نکند.

خداوند در استجابت دعا، وعده نداده بل تضمین کرده است، اگر دعا، دعا باشد؛ خالص و کامل باشد، به وعده مبدل می شود و گرنه، ممکن است مستجاب شود و ممکن است مستجاب نشود.

آری به کلام خدا و کلام معصوم باید با این همه دقّت به معانی الفاظ و ظرائف تعبیر، توجه کرد.(1)

اما این که می گوید: «وَ لَا تَحْجُبْ دُعَائِی عَنْکَ وَ قَدْ أَمَرْتَنِی بِه»: و (خدایا) دعایم را (از رسیدن به تو) محجوب مکن. در این سخن براحتی مفهوم گیری می کنیم و می فهمیم که خداوند در عین حال که ما را به دعا امر کرده گاهی دعای ما را از رسیدن به او محجوب می کند. و با هیچ اشکالی مواجه نمی شویم زیرا هر آمری می تواند و حق دارد کسی را به فعلی امر کند و به دلیل عدم رضایت از او، فعل او را نپذیرد. و در «اَمر آمر» عنصری از وعده نیست. تا دچار مشکل در مفهوم گیری شویم.

با بیان دیگر: این جمله به کلمهٔ «ادْعُوا» که با صیغهٔ امر در آیه آمده، ناظر است. اما جملهٔ قبلی به «أَسْتَجِبْ لَکُم» ناظر است که عنصری از وعده در آن استشمام می شود.

لذا امام علیه السلام محور را از وعده خارج کرده و در محور تضمین قرار می دهد تا خلف وعده به ذهن ما نیاید.

اصلاح خواسته

در جملهٔ «وَ اجْعَلْنِی فِی جَمِیعِ ذَلِکَ مِنَ الْمُصْلِحِینَ بِسُؤَالِی إِیَّاک» چند نکته هست:

1- خدایا مرا از کسانی قرارده که دعایم را اصلاح کرده باشم. با این بیان به ما یاد می دهد که دعا را به صورت لقلقهٔ زبان، یا بدون توجه به جزئیات ماهیت آن، نکنید بل دقیقاً خواستهٔ تان را برای خودتان مشخص کنید.

2- دقت کنید که دعای تان شامل مکروه نباشد تا چه رسد به حرام.

1- از دیدگاه دیگر می توان مسئله را اینگونه معنی کرد: آیه وعده داده است و امام این وعده را به «وعدهٔ تضمین شده» معنی می کند. یعنی خداوند حتماً دعا را مستجاب خواهد کرد به شرط این که دعا «دعای کامل» و دارای همهٔ شرایط باشد. شاید چنین معنائی درست باشد که ساده و برای همگان قابل تصور است.

3- اگر دو ردیف بالا در دعا باشد، تضمین استجابت آن، مصداق «وعدهٔ استجابت» می شود. همان طور که در سطرهای بالاتر به شرح رفت.

4- همهٔ حوائج را نیز بخواهید؛ آنچه در یاد دارید و آنچه در یاد ندارید، بل حتی آنچه را نیز که نشناخته اید.- گاهی در مقام توسّل که به حرم می رویم، پس از بازگشت از زیارت، به یاد مان می آید که: ای کاش دربارهٔ فلان حاجت نیز توسل می کردم، افسوس که فراموش کردم. اما اگر دعا و توسل مان را اصلاح کنیم و ناقص برگزار نکنیم و همهٔ حاجات را در قالب کلی بیاوریم، این گونه متأسف نمی شویم.

در این صورت است که هم دعای مان اصلاح و کامل می شود، و هم توسّل مان توسل کامل می گردد.

بخش نهم

اشاره

انسان بدون پناه نمی شود

روان شناسی و انسان شناسی

از پناهجوئی تا پناه گرفتن

زندگی یک تجارت است

انسان در همسایگی خدا

همسایگی اولین پایهٔ تمدن است

در همسایگی خدا روزیِ حرام نیست

«الْمُعَوَّذِینَ بِالتَّعَوُّذِ بِکَ، الرَّابِحِینَ فِی التِّجَارَهِ عَلَیْکَ، الْمُجَارِینَ بِعِزِّکَ، الْمُوَسَّعِ عَلَیْهِمُ الرِّزْقُ الْحَلَالُ مِنْ فَضْلِکَ، الْوَاسِعِ بِجُودِکَ وَ کَرَمِکَ، الْمُعَزِّینَ مِنَ الذُّلِّ بِکَ، وَ الْمُجَارِینَ مِنَ الظُّلْمِ بِعَدْلِکَ، وَ الْمُعَافَیْنَ مِنَ الْبَلَاءِ بِرَحْمَتِکَ، وَ الْمُغْنَیْنَ مِنَ الْفَقْرِ بِغِنَاکَ، وَ

الْمَعْصُومِینَ مِنَ الذُّنُوبِ وَ الزَّلَلِ وَ الْخَطَاءِ بِتَقْوَاکَ، وَ الْمُوَفَّقِینَ لِلْخَیْرِ وَ الرُّشْدِ وَ الصَّوَابِ بِطَاعَتِکَ، وَ الْمُحَالِ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ الذُّنُوبِ بِقُدْرَتِکَ، التَّارِکِینَ لِکُلِّ مَعْصِیَتِکَ، السَّاکِنِینَ فِی جِوَارِکَ»: و (خدایا، مرا از کسانی قرارده که) به پناه بردن به تو خو گرفته اند، و در سودای با تو سود برده اند، و در سایهٔ عزت تو قرار گرفته اند، آنان که روزی حلال از فضل تو برای شان فراخ گشته است، فراخی ای که از بخشش و کرم تو باشد، آنان که به لطف تو از ذلت به عزّت رسیده اند، از ظلم و ستم به تو پناه آورده اند، به رحمت تو از بلاء در عافیت هستند، به غنای تو از فقر غنی شده اند، و در اثر تقوای تو از گناهان و لرزش ها و خطاء محفوظ شده اند، و با اطاعت از تو به خیر و رشد و صواب موفق شده اند، و به قدرت تو میان آنان و گناهان حائل و جدا کننده ای هست، و هر معصیت بر تو را ترک کرده اند، آنان که در جوار عزت تو قرار دارند.

شرح

اشاره

لغت: الْمُعَوَّدِینَ: عادت کنندگان: خو گرفتگان.

التَّعَوُّذِ: پناه گرفتن- همان طور که «استعاذه» یعنی پناه جوئی.

الْمُجَارِین: صیغهٔ جمع اسم فاعل- پناه برندگان بر اساس قرارداد. (شرحش خواهد آمد).

الْمُحَالِ: صیغهٔ اسم مفعول از مادهٔ حالَ یَحولُ-: حائل شده: جدائی افکنده شده.

از پناهجوئی تا خوی پناهجوئی، و سپس تا خصلت پناهجوئی

انسان بدون پناه نمی شود؛ بی پناهی و بی نیازی از پناه، فقط از آن خداوند است؛ همان طور که تنهائی فقط از آن اوست.

همان طور که «نیاز» از ذاتیات وجود انسان است، استعاذه و پناهجوئی نیز از ذاتیات وجود اوست. و با بیان دقیق: انسان یا «مستعوذ» است یا

«مستغنی». اگر مستغنی باشد؛ یعنی احساس بی نیازی کند، بیمار

ص: 517

است: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغی- أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی»:(1) انسان طغیان می کند (از اعتدال شخصیتی و روانی خارج می شود)- وقتی که احساس بی نیازی کند.

در عرف عام به کسی طغیانگر می گویند که ظلم و ستم کند، اما در ادبیات قرآن، طغیان عبارت است از «انحراف از اعتدال شخصیت» خواه به دیگران ستم کند یا نکند. ستمگری یکی از مصادیق طغیان است، نه معنی انحصاری آن. طغیان در آیه 27 سورۀ ق به معنی گمراهی آمده است: «قالَ قَرِينُهُ رَبَّنا ما أَطْغَيْتُهُ وَ لكِنْ كانَ فی ضَلالٍ بَعيد». طغیان در هر کسی به صورتی ظاهر می شود؛ در برخی به صورت ستمگری و در برخی دیگر به صورت بخل و خسّت، و در برخی دیگر به صورت «بی ارزش دانستن نیکی به دیگران»: «وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنی- وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنی- فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْری»:(2) و اما کسی که بخل بورزد و دچار روحیۀ استغناء گردد- و نیکی (نیک بودن و نیکی کردن) را انکار کند- بلافاصله او را (درون او را) بر سختی و دشواری آماده می کنیم.

دو خصلت استغناء و انکار نیکی، ملازم همدیگرند، و این دو نیز نوعی «بخل» را لازم گرفته اند؛ بخل بر دو نوع است:

1- خسّت و بخل ورزیدن به خاطر مقدم دانستن خود بر دیگران. منشأ این بخل، احساس نیاز است.

2- خسّت و بخل ورزیدن به دلیل بی ارزش دانستن نیکی. این بخل از روحیۀ استغناء ناشی می گردد. و در این آیه، همین نوع از بخل در نظر است و آیه یک موضوع و مسئلۀ مهم و ناشناخته را بیان کرده و می شناساند: انسان کار بیهوده نمی کند؛ وقتی که کسی نیکوکاری را بی ثمر و بی ارزش دانست، به آن عمل نمی کند و بخیل می شود.

هر دو نوع بخل، خصلت منفی و نکوهیده هستند، اما نوع دوم یک بیماری شخصیتی عمیق است، زیرا نه بر اساس غریزه مبتنی است و نه بر اساس فطرت. بل بیماری محض است. اما نوع اول دستکم بر غریزه مبتنی است گرچه از صفات فطری نیست.

اینک سه خصلت در کنار هم جمع می شوند: استغناء، انکار ارزش نیکی، و بخل. و نتیجۀ برآیندشان

1- آیه های 6 و 7 سورۀ علق.
2- آیه های 8، 9 و 10 سورۀ لیل.

می شود «عُسر درون»= دچار شدن درون شخص به گرفتاری سخت، احساس فشار که زندگی را یک بار تحمیلی می پندارد و بالاخره اکثر این گونه افراد به خود کشی اقدام می کنند.

انسان همیشه پرسش دارد: آگاهانه و یا ناآگاهانه، از خود می پرسد: چرا هستم؟ و برای چه زندگی می کنم؟ این پرسش باید پاسخ داده شود آنهم پاسخ عملی؛ اگر آگاهانه باشد، پاسخ عملی اش هم آگاهانه خواهد بود. و اگر ناآگاهانه باشد، پاسخ نیز ناآگاهانه است. و در هر دو صورت غیر از نیکی پاسخی ندارد؛ نیکی به خود، نیکی به خانواده، نیکی به دیگران، نیکی به جامعه، و زندگی غیر از این معنائی ندارد. کسی که ارزشی به نیکی ندهد، برای چه زندگی می کند؟ زندگی برای او غیر از «دردسر» معنائی ندارد همان دردسر که معمولاً غربی ها با آن بینش به زندگی می نگرند و حتی برخی از دانشمندان شان رسماً به زبان و به قلم آورده اند که: زندگی دردسر است.

حیوان از این پرسش آسوده است؛ نه به طور آگاهانه آن را دارد و نه به طور ناآگاهانه؛ بر طبق انگیزش های غریزی به دنیا می آید و مطابق آن زندگی می کند و میمیرد و هرگز به این «عُسر درونی» مبتلاء نمی گردد.

پس انسان چه کند که دچار خصلت استغناء (= احساس بی نیازی) نشود تا دچار خصلت انکار نیکی نگردد و زندگی برایش معنی داشته باشد؟

پاسخ: باید مطابق آفرینش خودش، خصلتِ «استعاذه» و پناهجوئی از خدا را، داشته باشد تا «تنها» نباشد. زیرا انسان یا «مستعوِذ» است و یا «مستغنی». و حالت سوم ندارد.

استعاذه یعنی پناهجوئی و پناه بردن؛ وقتی که می گوید: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیم، از شر شیطان به خدا پناه می برد. این یک «فعل» است؛ یک رفتار است که انسان در هر مورد که احساس شر کند به خدا پناه می برد.

اما «تعوّذ» از باب «تفعل» و «باصطلاح» دارای «حالت مطاوعه» و به معنی حالت درونی و خصلت روانی است؛ تعوّذ یعنی آن پناهجوئی و پناه بردن به خدا، که از «فعل موردی» و رفتار مورد به مورد، عبور کرده و به یک خصلت شخصیت درون مبدل گردد. در این جملۀ امام که می گوید «الْمُعَوِّذِینَ بِالتَّعَوُّذِ بِک» دو عنصر روانی و شخصیتی در کنار هم آمده اند:

1- تعوّد: الْمُعَوَّدِینَ: خوگرفتگان.

2- تعوّذ: (بِالتَّعَوُّذِ) جای گرفتن پناهجوئی در شخصیت انسان و مبدل شدنش به خصلت درونی همیشگی.

در این صورت است که شخص دائماً در پناه خدا قرار می گیرد؛ خوشا آنان که دائم در عیاذند.

و این جاست که استعاذه و توکل در درون انسان به هم می رسند.

استعاذه لازم است و خوی گرفتن به استعاذۀ مورد به مورد نیز خوب، لازم و ضروری است. اما بالاتر از آن این است که این خوی به «خوی و خصلت تعوّذ» مبدل شود. پس مسئله سه مرحله دارد:

1- استعاذه و پناهجوئی مورد به مورد.

2- خوی گرفتن به استعاذۀ مورد به مورد.

3- رسیدن و مبدل شدن این خوی به خصلت درونی تعوّذ.

فرد مستغنی که دچار بیماری «حسّ استغناء» شده، از آن شیرینی آفرینشی زندگی محروم است همان طور که در آیه های بالا دیدیم.

تأکید: من این آیه ها را فقط و فقط به زندگی دنیوی معنی کردم، برخلاف همۀ مفسران. و بارها در این مجلدات تصریح کرده ام که متون تفسیری چه بلائی که بر سر قرآن نیاورده اند، معانی و پیام های قرآن را به زیر رسوبات من درآوردی برده اند. آیه ها با چه بیان زیبای انسان شناسانه و روان شناسانه می گویند: «فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسْری- وَ ما یُغْنی عَنْهُ مالُهُ إِذا تَرَدَّی»:(1) چنین شخصی را آماده می کنیم (زمینۀ درونی او آماده می شود) بر (دشواری و فشار زندگی)- و مال و ثروتش به درد او نمی خورد وقتی که (درونش این چنین) شکسته می شود.

همه چیز برایش بی معنی و بیهوده می شود حتی مال و ثروت، و اگر این بیماری عمیق تر شود راهی جز خودکشی برایش نمی ماند. یک نگاه به روح و روان افرادی که خودکشی می کنند، به خوبی پیام این آیه ها را نشان می دهد.

سپس در ادامه می فرماید: «إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى»: آنچه بر ماست هدایت کردن است. که انسان را به

1- آیه 10 و 11 سورهٔ لیل.

ذات و ماهیت خودش هدایت کنیم. پس از این مراحل به بحث آخرت می رسد و زندگی آخرت را نتیجهٔ چگونگی زندگی دنیوی معرفی می کند: «وَ إِنَّ لَنا لَلْآخِرَةَ وَ الْأُولی»: و آخرت و دنیا (هر دو) از آن ماست، یعنی ما انسان را این چنین آفریده ایم در دنیایش و در آخرتش.

اما مفسرین وقتی که به «لِلْعُسْری» می رسند، فوراً آن را به عسر آخرت معنی می کنند، در حالی که جریان سخن هنوز به بحث آخرت نرسیده است.

درست است: کسی که در زندگی دنیوی دچار بیماری استغناء شود و شخصیت درونش دچار شکستگی و سقوط شود، نتیجه اش سقوط به دوزخ در آخرت است. و نیز درست است که هم «تصدیق نیکی» و هم «تکذیب و انکار نیکی» هر دو در مصادیق شان مدرّج هستند؛ یکی از بالاترین مصداق تصدیق نیکی، تصدیق ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است، و یکی از بدترین تکذیب نیکی، تکذیب ولایت است.

زندگی یک تجارت است

امام علیه السلام می گوید: «الرَّابِحِینَ فِی التِّجَارَهِ عَلَیْک»: (مرا از کسانی قرارده که) در تجارت با تو سود می برند. و قرآن می فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّکُمْ عَلی تِجارَهٍ تُنْجیکُمْ مِنْ عَذابٍ أَلیم»(1)

و: «إِنَّ الَّذینَ یَتْلُونَ کِتابَ اللَّهِ وَ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِیَهً یَرْجُونَ تِجارَهً لَنْ تَبُور»:(2) آنان که کتاب خدا را تلاوت می کنند و نماز را برپا می دارند و از آنچه به آنان روزی داده ایم پنهان و آشکار انفاق می کنند، تجارتی را امید دارند که هرگز دچار بیهودگی و کساد نمی گردد.

و می فرماید: «الَّذینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَهَ بِالْهُدی فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما کانُوا مُهْتَدین»:(3) آنان که «هدایت» را به «گمراهی» فروخته اند پس تجارت شان سودی نداده است و نبودند اهل هدایت.

عمر سرمایهٔ انسان است و انسان در لحظه، لحظهٔ آن، در حال تجارت است، هرگز نمی تواند خودش را از جریان این تجارت خارج کند و این یک واقعیت روشن و ملموس است. و آخرت گرائی

1- آیۀ 10 سورۀ صف.
2- آیۀ 29 سورۀ فاطر.
3- آیۀ 16 سورۀ بقره.

معیار است؛ اگر چشم انداز انسان آخرت باشد، سود دنیوی را نیز خواهد داشت و اگر هدفش زندگی دنیوی باشد مصداق «خسر الدّنیا و الاخره» می گردد که وجودش و عمرش به خسارت می رود: «الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»(1) و به فاصلهٔ چند آیه باز تکرار می کند: «الَّذینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ».(2) و این سرمایهٔ عمر و در «تجارت دائمی بودن انسان» به حدی مهم است که حدود 66 آیه از قرآن، با کلمهٔ «خسارت» و مشتقات آن آمده تا به انسان هشدار أکید بدهد.

انسان در همسایگی خدا

«الْمُجَارِینَ بِعِزِّک»: (خدایا مرا از کسانی قرارده که) در همسایگی عزت تو هستند. و در آخرین جملهٔ این بخش می گوید: «السَّاکِنِینَ فِی جِوَارِکَ»: آنان که در همسایگی تو ساکن هستند.

در فارسی می گویند «همسایه»؛ در این کلمه عنصری از «پناه» نهفته است؛ می گویند: خداوند سایه شما را از سرما کوتاه نکند. در عربی می گویند «جوار». عنصر پناه در این واژهٔ عربی به حدی قوی است که یک «قانون حقوقی» از آن ناشی شده است؛ اصطلاح «حق جوار»، «حق مجارات» و اصول و فروع آن در عصر جاهلی یک فصل حقوقی بود؛ کسی از قبیلهٔ خود جدا شده یا رانده شده، به قبیله دیگر یا به شخص دیگر مراجعه می کرد و قرارداد می بست که در جوار آن قبیله یا آن شخص قرار گیرد و از حمایت کافی (که جزئیات آن در متن قرارداد می آمد) برخوردار باشد. حق جوار، یا حق مجارات؛ یعنی هر کس حق داشت که این پناه را به کس دیگر بدهد، و طرف مقابل نیز حق داشت از این جوار بهرمند باشد.(3)

سخن امام که می گوید: «الْمُجَارِینَ بِعِزِّک»: آنان که در جوار عزت تو قرار گرفته اند، یعنی در

1- آیهٔ12 سورهٔ انعام.
2- همان، آیهٔ 20.

3- این مبحث حقوقی قبلاً در این مجلدات به شرح رفته و بیان شده که اسلام این موضوع حقوقی را (مشروط به این که شخص جوار خواه، مجرم نباشد) تأیید کرده و جایز دانسته است.

همسایگی عزتت با عنصری از «پناه» قرار گرفته اند. و «السَّاکِنِینَ فِی جِوَارِکَ»: آنان که در همسایگی تو ساکن شده اند.

بدیهی است که مراد همجواری و سکونت مکانی نیست، زیرا خداوند مشمول مکان نیست. مراد آن سکونت و آرامش درون است که از حس «در پناه خدا بودن» حاصل می شود.

همسایگی انسان با انسان، اولین پایۀ مدنیت و تمدن است و نیز جمع خانواده ها در کنار هم، اولین پایۀ «جامعه» است، زیرا فرد واحدِ خانواده، و خانواده واحدِ جامعه است و مهم این است: اگر همسایگی انسان ها با همدیگر، بدون همسایگی با خدا باشد، جامعه یک جامعۀ غریزی خواهد بود. و اگر اول همسایگی با خدا باشد و سپس همسایگی با همدیگر، جامعه یک جامعۀ فطری خواهد بود.

و اگر همۀ انسان ها همصدا و همنوا با امام علیه السلام بگویند: «وَ اجْعَلْنِی من الْمُجَارِینَ بِعِزِّکَ و السَّاکِنِینَ فِی جِوَارِک» به آنچه سعادت فرد، سعادت خانواده و سعادت جامعه نامیده می شود می رسند.

در همسایگی خدا روزیِ حرام نیست

بدیهی است کسی که در همسایگی عزّت خدا قرار گیرد، نیازی به رزق حرام ندارد، زیرا او در سایۀ عزت خدایش قرار دارد و به آن اعتقاد دارد. اما چنین نیست که همسایۀ عزت خدا حتماً روزی فراخ خواهد داشت و لذا امام علیه السلام به ما یاد می دهد که فراخ روزی را نیز بخواهیم: «الْمُوَسَّعِ عَلَیْهِمُ الرِّزْقُ الْحَلَالُ مِنْ فَضْلِک»: (مرا از کسانی قرارده که) از فضل تو روزی حلال برای شان فراخ شده است.

در ادبیات اهل بیت (علیهم السلام) دو اصطلاح «رزق کفاف» و «رزق موسّع» آمده، گاهی می بینیم که به ما توصیه می کنند که به رزق کفاف قانع شویم؛ امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید: «مَنِ اقْتَصَرَ عَلَی بُلْغَهِ الْکَفَافِ فَقَدِ انْتَظَمَ الرَّاحَهَ وَ تَبَوَّأَ خَفْضَ الدَّعَهِ»:(1) کسی که به اندازۀ کفاف بسنده کند، زندگی اش را در روند نظام آسایش قرار می دهد و از درگیری ها آسوده می شود.

1- نهج البلاغه، قصار، ابن ابی الحدید 371. فیض 363.

و در این صورت درک می کند که زندگی معاش است، نه درگیر شدن با معاش.

امام سجاد علیه السلام در دعای بیستم صحیفه می گوید: «وَ تَوِّجْنِی بِالْکِفَایَه»: و (خدایا) مرا با بسندگی تاجدارم کن. از این سخن امام روشن می شود که رزق کفاف به کمیّت مال نیست، روح کفایت گرائی لازم است تا انسان به آسایش و آرامش برسد. و مراد از رزق موسّع آن است که کمیت روزی به حدی باشد که بتوان به آن کفایت کرد؛ کفایت عقلانی بمقتضای روح فطرت. وگرنه، روح غریزه به هیچ حدی از مال و ثروت قانع نمی شود.

کسی که در جوار عزّت خدا قرار گیرد، خدای با عزت او را از روزی کفاف محروم نمی کند، و کسی می تواند در جوار خدا قرار گیرد که اهل کفاف باشد و در این صورت برای تأمین زندگی هرگز به حرام و شبهه احساس نیاز نمی کند، و همان روزی کفاف برایش روزی فراخ می شود.

چنین روزی ای که هم کفاف باشد و هم فراخ، وقتی حاصل می شود که انسان مشمول «فضل» خدا باشد. زیرا این نعمتی است بالاتر از «عدل». عدل می گوید: راضی نشدن به حد کفاف، حرام نیست، و کوشش برای جمع ثروت بیش از حد کفاف جایز است. و این فضل خدا است که انسان را به حد کفاف قانع می کند که امام می گوید: «مِنْ فَضْلِکَ، الْوَاسِعِ بِجُودِکَ وَ کَرَمِکَ»؛ هم در اثر فضل، جود و کرم خدا دارای روح بسنده باشد و هم در حد کفاف داشته باشد. اما عدل خدا گاهی به دلیل حکمتی تنگدستی بنده را ایجاب می کند. پس باید در مقام دعا چیزی بالاتر از عدل خدا خواست.

توضیح: موضوع و محور این بحث، روزی خود شخص است، اگر کسی با انگیزهٔ افزایش ثروت جامعه، یا خدمت به مستمندان و ایجاد کار برای بیکاران، بکوشد و در این کوشش به هیچ حدی قانع نشود، هم ستوده ترین نیت را دارد و هم آن آسایش روحی، بل لذت عمیق روحی را به دست می آورد و هرگز مصداق «درگیری با زندگی» نمی شود.

زیاده خواهی ذلّت آور است

غریزۀ مال خواهی، حد یقف ندارد. و چون انسان غریزه گرا روح فطرت و عقل را نیز در خدمت غریزه استخدام می کند، شخصیت درونش با «قانع بودن» بشدت بیگانه می شود؛ برای فطرتش نیروئی نمانده تا هوس خود را مدیریت کند. علاوه بر روحیۀ ذلت پذیری که از خصایص چنین کسی می شود، اگر در برابر هیچ چیز و هیچ کسی ذلیل نباشد در برابر مال و

ثروت ذلیل و حقیر می گردد. در رابطهٔ انسان با مال، عزّتی نیست مگر با روحیهٔ قانع بودن و خود را در جوار عزّت خدا قرار دادن که امام می گوید: «الْمُعَزِّینَ مِنَ الذُّلِّ بِکَ»؛ آنان که از هر ذلّتی به فضل تو به عزّت رسیده اند.

فضل در روزی، عدل در رفتار

در مواردی از این مجلدات و نیز در سطرهای بالا، فرق میان فضل الهی و عدل الهی بیان شد. در این بخش از دعا دو بار کلمهٔ «الْمُجَارِین» آمده:

1- «الْمُجَارِینَ بِعِزِّکَ»: آنان که در جوار عزت تو قرار گرفته اند.- که شرحش گذشت.

2- «الْمُجَارِینَ مِنَ الظُّلْمِ بِعَدْلِک»: و آنان که در جوار عدل تو از ظلم رهیده اند. یعنی چنین کسانی هرگز ظالم نمی شوند؛ نه «ظلم بنفس خود» و نه ظلم به دیگران؛ همواره رفتارهای شان مطابق عدل الهی می شود؛ در جوار و زیر چتر عدل خدا قرار می گیرند.

این جمله را نباید به «آنان که از ظلم دیگران به تو پناه آورده اند» معنی کرد، گرچه مؤمنان همیشه از ظلم دیگران به خدا پناه می برند و باید ببرند. اما در این کلام خاص، مراد احوال درون و شخصیت درونی انسان است همان طور که قانع بودن و عزت نفس از خصایل درون است. امام علیه السلام به ما یاد می دهد که اگر روحیهٔ قانع داشته باشیم نه به خود ظلم می کنیم و نه به دیگران، و ستمگری منشائی ندارد مگر خصلت قانع نبودن.

و با بیان دیگر: در فقرات این بخش از دعا امام در مقام انسان شناسی و شخصیت شناسی و روان شناسی است، نه در مقام بیان امور اجتماعی. و جمله های بعدی شاهد دیگر آن است که می گوید: «وَ الْمُعَافَیْنَ مِنَ الْبَلَاءِ بِرَحْمَتِک»: و به رحمت تو از بلاء در عافیت هستند. که مراد از بلا، گرفتاری و مصیبت درون است، زیرا بلاهای بیرونی بر مؤمنین بیش از فاسقان می رسد. «وَ الْمُغْنَیْنَ مِنَ الْفَقْرِ بِغِنَاک»: و به غنای تو از فقر رهیده و غنی شده اند. یعنی با تکیه بر این که خدای شان غنی است، اهل توکل و اهل بسندگی و قانع بودن هستند. «وَ الْمَعْصُومِینَ مِنَ الذُّنُوبِ وَ الزَّلَلِ وَ الْخَطَاءِ بِتَقْوَاک» و به تقوای تو (در سایه حفاظت از خود برای تو) از گناهان و

لغزش ها و خطاء، حفظ شده اند. «وَ الْمُوَفَّقِینَ لِلْخَیْرِ وَ الرُّشْدِ وَ الصَّوَابِ بِطَاعَتِکَ»: و در اثر اطاعت از تو، توفیق خیر، رشد

ص: 525

و صواب یافته اند.

صواب و خطاء: زندگی، گام به گام، لحظه به لحظه، فعل و رفتار است، و هر فعل و رفتار یا صواب است و یا خطاء. صواب یعنی «اصابت فعل به هدف». آفرینش و خلقت، در هر فعلی از افعال انسان، هدفی تعیین کرده است؛ هر فعلی که مطابق آن باشد صواب است و هر فعلی که مطابق آن نباشد خطاء است. آنان که در جوار عزت خدا قرار گرفته اند، علاوه بر این که همین جوار، آنان را در مسیر صواب قرار می دهد، توفیق الهی- که از فضل خدا است- نیز در پیمایش مسیر صواب یاری شان می کند. زندگی انسان از سه صورت زیر خارج نیست:

1- در مسیر صواب.

2- در مسیر خطاء.

3- در مسیر نسبیت؛ درصدی از صواب و درصدی از خطاء.

و چون اسلام، مطلق گرا نیست و تنها خدا را مطلق می داند، پس انسان هرگز بدون خطاء نخواهد بود. استغفار و توکل (که بحثش در همین بخش گذشت) است که ردیف سوم را در ردیف اول قرار می دهد. اما برگشتن به ردیف اول سخت دشوار است و ندرتاً اتفاق افتاده که فردی که کلاً در مسیر خطاء می رود، برگردد و در مسیر صواب قرار گیرد. و به هر حال اگر توفیق توبه داشته باشد می تواند برگردد «إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ التَّوَّابینَ»؛(1) پیام این آیه مطلق و عامّ است و شامل هرکسی می شود.

در اینجا سخن امام علیه السلام دربارهٔ ردیف اول است که می گوید: «وَ الْمُحَالِ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ الذُّنُوبِ بِقُدْرَتِک»: و آنان که به قدرت تو میان آنان و گناهان، حائل و مانعی قرار داده شده. یعنی ایمان شان و جوارشان مانع از آن است که مرتکب گناهان شوند. «التَّارِکِینَ لِکُلِّ مَعْصِیَتِک»: و هر گونه معصیت و نافرمانی از تو را ترک کرده اند.

ترک: این واژه دو کاربرد دارد:

الف: واگذاشتن؛ یعنی چیزی یا کاری را از اصل و اساس، متروک گذاشتن و به آن نپرداختن.

ب: رها کردن؛ یعنی کاری را بعد از اقدام به آن رها کردن و آن را ادامه ندادن.

1- آیهٔ 222 سورهٔ بقره.

معنی اول دربارۀ اهل صواب- که در بالا بیان شد- مصداق دارد. و مراد امام نیز همین است؛ آنان که از هر گناهی خودداری کرده و آن ها را وا می گذارند.

معنی دوم دربارۀ آنان است که در زندگی شان خطا و صواب در خلال هم هستند که در ردیف سوم آمد، اما مراد امام علیه السلام این نیست گرچه اهل توبه دوستان خدا هستند حتی اگر در ردیف دوم و سوم باشند.

«السَّاكِنِينَ فِی جِوَارِکَ»: و آنان که در همسایگی تو ساکن هستند. سه جمله از این بخش را در کنار هم بخوانیم: «الْمُجَارِينَ بِعِزِّک، وَ الْمُجَارِينَ مِنَ الظُّلْمِ بِعَدْلِک، السَّاكِنِينَ فِی جِوَارِکَ» در هر سه «همجوار بودن» آمده؛ در دو جملۀ اول و دوم عنصر «پناه گیری» و پناهندگی نیز هست، اما در جملۀ سوم نتیجۀ آن دو پناهگیری است که به سکونت انجامیده گرچه باز هم از رائحۀ پناه خالی نیست، همان طور که قبلاً گفته شد همسایه در کنار همسایه در سایه هم هستند و همین در پناه همدیگر بودن است که تمدن و جامعه را می سازد، اما در رابطۀ خدا و انسان این تنها یک طرف است که در پناه طرف دیگر است.

بخش دهم

اشاره

جامعه شناسی

دعا برای جامعه

ترتیب مسئولیت ها

تسبیح، تکریم و تحمید خدا به وقت دعا

عام شمول ترین دعا

«اللَّهُمَّ أَعْطِنَا جَمِيعَ ذَلِکَ بِتَوْفِيقِکَ وَ رَحْمَتِکَ، وَ أَعِذْنَا مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ، وَ أَعْطِ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِثْلَ الَّذِی سَأَلْتُکَ لِنَفْسِی وَ لِوُلْدِی

فِی عَاجِلِ الدُّنْیَا وَ آجِلِ الْآخِرَهِ، إِنَّکَ قَرِیبٌ مُجِیبٌ سَمِیعٌ عَلِیمٌ عَفُوٌّ غَفُورٌ رَءُوفٌ رَحِیمٌ. وَ آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَهً، وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَهً وَ قِنا عَذابَ النَّارِ»: خدایا همهٔ این ها را به توفیق و رحمت خود به من ارزانی دار، و مرا از عذاب سوزناک محفوظ بدار، و عطا کن بر جمیع مردان مسلمان و زنان مسلمان و مردان مؤمن و زنان مؤمن مثل آنچه را که من برای خود و فرزندانم برای دنیای عاجل و آخرت آجل خواستم. توئی نزدیک، اجابت کننده، دانا و آگاه، عفو کننده، بخشنده، مهربان و دلسوز، و در دنیا به ما حسنه عطا کن و در آخرت نیز حسنه بده و حفظ کن ما را از عذاب آتش.

شرح

اشاره

لغت: سعیر: این واژه صیغهٔ مشبهه است و دو کاربرد دارد:

1- سعیر: شعله ور.

2- سعیر: سوزان: سوزناک: سوزاننده: بشدت سوزاننده.

نظر به ویژگی عذاب دوزخ که بر خلاف آتش دنیوی از درون نیز می سوزاند، معنی دوم مناسبتر است؛ در قرآن می فرماید «نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَهُ- الَّتی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَهِ»:(1) آتش سوزناک خدا- که از دل ها سر می زند.

آتش دنیوی از بیرون می سوزاند و به تدریج به درون نفوذ می کند، اما آتش دوزخ هم از برون و هم از درون سوزانیدنش را شروع می کند. آتشی که از درون شروع می کند چندان تناسبی با شُعله و زبانه ندارد.

عاجل: این واژه نیز در ادبیات قرآن و اهل بیت علیهم السلام دو کاربرد دارد:

1- عاجل: زود رس.

2- عاجل: زود گذر.

1- آیه های 6 و 7 سورۀ همزه.

زندگی دنیوی به هر دو معنی عاجل است هم زود رس یعنی انسان هم اکنون با آن سروکار دارد، و هم زود گذر است. آخرت پس از زندگی دنیوی می آید و آجل است یعنی انسان در دراز مدت به آن خواهد رسید اما گرچه بعداً خواهد آمد لیکن زود گذر نیست؛ ابدی و جاودانه است.

فرق میان «عَفُوّ» و «غفور»

عفوّ یعنی «عفو کننده»: کسی که از مجازات فرد مقصر صرفنظر می کند اما ممکن است تلخی اصل گناه را همیشه در نظر داشته باشد و فرد گناهکار در نظرش معیوب و منفور باشد.

غفور: غفور کسی است که نه فقط از مجازات صرفنظر می کند بل خود گناه را نیز نادیده گرفته و (باصطلاح) آن را فراموش می کند و از باب آن، تنفری نسبت به فرد گناهکار ندارد گوئی اصلاً مرتکب آن گناه نشده است.

بنابراین هر دو واژه در رابطۀ فرد گناه کننده با فرد دیگر است، خواه میان بنده و خدایش باشد و خواه میان دو نفر انسان که در صورت دوم از مسائل عرصۀ حقوق می شود.

اما در کنار دو صفت «عفوّ» و «غفور»، یک صفت دیگر برای خداوند هست که اولاً تنها به رابطۀ میان بنده و خدایش مربوط است (به هیچوجه جنبۀ حقوقی نمی یابد) و ثانیاً یک کار تکوینی خداوند است و آن صفت «مکفِّر» است. پس دربارۀ بخشش گناه سه اصطلاح و عنوان داریم:

1- عفو: خداوند عفوّ است و از مجازات گناهان در شرایطی صرفنظر می کند.

2- غفران: خداوند غفور است هم در شرایطی از مجازات گناه صرفنظر می کند و هم در شرایط دیگر اصل گناه را کان لم یکن تلقی می کند.

3- تکفیر: خداوند مکفِّر است یعنی علاوه بر صرفنظر کردن از مجازات و علاوه بر کان لم یکن تلقی کردن گناه، اصل و اساس گناه را از ذات و شخصیت درون و روان شخص می زداید.

بهترین و سعادت آمیزترین صورت آن است که انسان به شرایطی و وضعیتی برسد که خداوند گناهان او را تکفیر کند،[1]

زیرا در این صورت آثار گناه از شخصیت درون او نیز زدوده می شود؛ روح و

1- قبلاً به شرح رفت که صیغهٔ «کفّر»= باب تفعیل، دو کاربرد دارد: 1- تکفیر یعنی کسی را کافر دانستن و به کفر او حکم کردن. 2- تکفیر یعنی فرو ریختن؛ فرو ریزانیدن، و از بین بردن زواید و آفات و آسیب ها.

روانش از آفت و آسیب گناه رها می گردد.

تکفیر در رابطۀ افراد با همدیگر کاربرد ندارد و اساساً امکان ندارد، زیرا تکفیر اولاً کار تکوینی و از امور آفرینشی است و ثانیاً از افعال امری خداوند است نه از افعال خلقی(1)

(قضاء است نه قَدَر). خداوند به انسان ها در قَدَرها (= قوانین طبیعت) اذن و توان دخالت داده اما در امور قضائی، انسان هیچ توانی ندارد.

بنابراین «مکفِّر» از صفات اختصاصی خداوند است به خلاف عفوّ و غفور که انسان نیز می تواند عفوّ و غفور باشد به وجهی از وجوه.

عفو در قرآن: در حدود 35 آیه از قرآن سخن از عفو آمده است که حدود 13 مورد آن دربارۀ عفو انسان از انسان دیگر است و بقیه دربارۀ عفو خداوند هستند.

غفران در قرآن: در حدود 216 مورد از مادۀ «غفر» و غفران آمده است که 6 مورد آن دربارۀ مغفرت انسان بر انسان دیگر است. و بقیه همگی دربارۀ غفران خداوند است.

از این جا می فهمیم که انسان موجودی است که عفو کردن دیگران برایش آسان تر از مغفرت بر دیگران است.

تکفیر در قرآن: حدود 13 مورد نیز سخن از تکفیر گناهان آمده است و معلوم می شود که رسیدن انسان به وضعیتی که مستحق تکفیر گناهان باشد، خیلی سخت است...............

«وَ لَیْسَ عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ» از ادامه معذور گشتم. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَی کُلِ حَالٍ. امید به محققین جوان حوزه علمیّه است که این کار را به پایان ببرند.

مرتضی رضوی

14/4/1439 ه- ق

12/10/1396 ه- ش

ص: 530

1- رجوع کنید به کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو www.binesheno.com

سیاست ها:
1.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
2.ارتباط با مراکز هم سو
3.پرهیز از موازی کاری
4.صرفا ارائه محتوای علمی
5.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
1.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
2.برگزاری مسابقات کتابخوانی
3.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
4.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
5.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
6.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
7.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
8.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
9.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
10.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
11. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در 8 فرمت جهانی:
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
و 4 عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
ANDROID.1
IOS.2

WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109